



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS APLICADOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO ACADÊMICO EM SOCIOLOGIA**

PATRICIA MARIA APOLÔNIO DE OLIVEIRA

**O QUE AS MULHERES NEGRAS DA REDE KILOFÉ DESEJAM NA CIDADE DE
FORTALEZA? UMA REFLEXÃO SOBRE RAÇA, IDENTIDADE E
EMPREENDEDORISMO**

FORTALEZA - CEARÁ

2019

PATRICIA MARIA APOLÔNIO DE OLIVEIRA

O QUE AS MULHERES NEGRAS DA REDE KILOFÉ DESEJAM NA CIDADE DE
FORTALEZA? UMA REFLEXÃO SOBRE RAÇA, IDENTIDADE E
EMPREENDEDORISMO

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Mônica Dias Martins.

FORTALEZA – CEARÁ

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Oliveira, Patricia Maria Apolônio de.
O que as mulheres negras da rede Kilofé desejam na cidade de Fortaleza? Uma reflexão sobre raça, identidade e empreendedorismo [recurso eletrônico] / Patricia Maria Apolônio de Oliveira. - 2019.
1 CD-ROM: 4 1/2 pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 119 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Estudos Sociais Aplicados, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2019.

Área de concentração: Sociologia.

Orientação: Prof.ª Dra. Mônica Dias Martins.

1. Mulheres negras. . 2. Rede Kilofé.. 3. Identidade.. 4. Empreendedorismo. . 5. Fortaleza. . I. Título.

PATRICIA MARIA APOLÔNIO DE OLIVEIRA

O QUE AS MULHERES NEGRAS DA REDE KILOFÉ DESEJAM NA CIDADE DE
FORTALEZA? UMA REFLEXÃO SOBRE RAÇA, IDENTIDADE E
EMPREENDEDORISMO

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Sociologia.

Aprovada em: 29 de agosto de 2019

BANCA EXAMINADORA



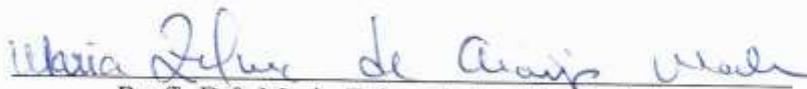
Prof.ª. Dr.ª. Mônica Dias Martins
(Orientadora)

Universidade Estadual do Ceará – UECE



Prof.ª. Dr.ª. Artemisa Odila Cande Monteiro

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB



Prof.ª. Dr.ª. Maria Zelma de Araújo Madeira

Universidade Estadual do Ceará – UECE

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio institucional e financeiro. Sem este, não teria sido possível a realização desta pesquisa. A minha orientadora, Profa. Dra. Mônica Dias Martins, por toda a confiança e aprendizado em todo este percurso. Agradeço a imensa colaboração e disponibilidade das professoras convidadas para a banca avaliadora, Profa. Dra. Artemisa Odila Cande Monteiro e Profa. Dra. Maria Zelma de Araújo Madeira.

À Edilmara Kayt Silveira Fernandes pela amizade, pela generosidade, parceria e escuta sempre atenciosa, e por ter compartilhado comigo esse caminho. Sem sua amizade tudo teria sido mais difícil, mas você me ajudou para que a caminhada fosse mais leve. Um especial agradecimento à Cristina Maria Pires de Medeiros, nossa secretária competente e amada; suas orientações foram cruciais em todas as etapas desse processo.

Minha eterna gratidão às professoras Rosemary Almeida, Lia Pinheiro Barbosa, Gustavo Bezerril, Carolina Bernardo e Michely Andrade Mahin e aos professores Geovani Jacó de Freitas, Juliano B. Gadelha e Kaciano B. Gadelha por todos os aprendizados, pelo respeito, amizade e amor. Por construírem comigo novas possibilidades de pensar a educação a partir da confiança e do afeto, trago um pouco de vocês para minha vida profissional e pessoal.

A minha amiga irmã Jéssica Silva de Sousa, palavras não conseguem expressar o quanto sou grata por ter sua amizade, sua paciência, apoio e amor; por segurar na mão e ajudar no fazer dessa reflexão e ficar comigo em todo o processo final deste trabalho. Sua ajuda foi essencial nessa pesquisa e nossas mãos estiveram unidas nessa escrita e irá continuar, minha preta amada!

As minhas amigas por se fazerem minha fortaleza, por estarem comigo segurando minha mão e me apoiando em todas as decisões, nessa trajetória de choros e risos vocês estiram presentes, doando tempo, afetos, partilhando conhecimentos e vivências, meu muito obrigado à Luciana Lindenmeyer, Daniele Teotônio Gomes Bastos, Rayane Vieira Matos, Tamires Ferreira, Amanda Sioli, Franciane da Silva Santos Oliveira, Ana Aline Furtado, Cristiane Pires, Wanessa Brandão, Stephany dos Santos Silva e Sousa, Rachel D'amico Nardelli, Suely Bezerra Lemos, Ariadne Rios, Beatriz Perote, Milena da Silva Almeida, Érica Sales Chaves; e ao meu amigo irmão, Andy Monroy Osório.

À minha família, minha mãe, Maria de Lourdes Apolônio de Oliveira e ao meu pai, Francisco Gustavo de Oliveira Barros; muito obrigada por me permitirem sonhar com um futuro melhor

para nós e minhas irmãs, Maria Gabriele Apolônio de Oliveira e Mônica Apolônio de Oliveira; e ao meu irmão, luz do meu caminho, Pedro Miguel Fernandes Apolônio e Maria Martins Gomes, que considero uma segunda mãe para mim. Obrigada por todo seu amor e ajuda, por sempre me apoiar nos estudos e na vida.

Um agradecimento especial à todas as mulheres da Rede Kilofé que, junto comigo, escreveram essa pesquisa; suas contribuições em forma de texto, conversas e inspiração estão presentes nesse texto, gratidão pretas! Aos meus coletivos e redes de apoio e aprendizagem, à Rede de Mulheres Negras do Ceará, Tambores de Safo e ao Curso Mulheres Negras Resistem. À todas as mulheres negras, aos homens negros pela parceria, por travarem comigo lutas cotidianas contra o racismo.

Por fim, agradeço aos meus orixás que guiam meu ori; minha força vem da fé. Minha mamãe Oxum, que sua energia carrego comigo em todas as batalhas, Salve Oxum, Ora Yêyê Ô!

RESUMO

Esta dissertação constrói-se como pesquisa participante sobre a construção de identidades de mulheres negras e sua relação com a Rede Kilofé, uma rede de economia empreendedora de negras e negros, situada na cidade de Fortaleza – Ceará. Pautada nas teorias sociais contemporâneas, essa pesquisa é o resultado de um exercício analítico de acionar a existência das negociações interseccionais entre as dimensões de raça, gênero e trabalho. Nela é proposta uma tentativa de utilizar como referenciais teóricos, em sua maioria, autores negros. Nosso objetivo é compreender como mulheres negras se anunciam como tal e assim constroem suas identidades, relacionando o trabalho que elas produzem como empreendedoras negras e como elas se articulam essas dimensões na cidade. A partir da pesquisa participante, esta investigação propôs um diálogo com as técnicas etnográficas de James Clifford (2008) e José Guilherme Cantor Magnani (2002) para a construção de entrevistas, observação de campo/participante e pesquisa bibliográfica. Foram entrevistadas 7 mulheres e 1 homem, todas membros da Rede e auto declaradas negras e negro. A pesquisa procurou analisar como estes dispositivos dialogam com as narrativas trazidas por mulheres inseridas na Rede Kilofé. O marco inicial da reflexão se dá a partir do contato com as mulheres que constituem essa rede de empreendedoras negras nesse contexto. Afirmções de identidade negra por parte de grupos representativos, como a Rede Kilofé, têm oferecido elementos para que estas mulheres explorem um nicho de mercado ligado às questões étnico-raciais. A relação entre mulheres negras, construção de identidades e geração de renda perpassa os resultados da pesquisa, utilizando-se o contexto da criação da Rede Kilofé, a partir dos debates produzidos sobre a economia de negras e negros na cidade. Como resultado da pesquisa conseguimos compreender como o empreendedorismo realizado por elas pode ser um campo possível de trabalho e ressignificação sobre suas identidades. As redes de economia para empreendedoras(es) negras(os) contribuem para uma constituição identitária racial das mulheres que participam do grupo, além de favorecer debates sobre a presença da população negra na cidade. O empreendedorismo negro, trazido pela Rede Kilofé, pode apresentar-se como um instrumento de reflexão sobre a mulher negra e sua relação com o mercado de trabalho, enfrentando duplamente o desafio de salários mais baixos do que os de mulheres brancas e homens brancos e negros, bem como maiores dificuldades de inserção no mercado de trabalho, optando, assim, pelo empreendedorismo. Logo, esta atividade pode ser um meio de sustento, pois elas buscam uma independência financeira, assim como pode ser uma alternativa para superar dificuldades cotidianas, como preconceitos que vivenciam por

questões relacionadas à constituição de identidades atravessadas pela intencionalidade. Portanto, a pesquisa aponta uma direção para entender que a construção de identidades raciais é um processo social, afetivo, cultural e político, em cujas esferas ocorrem relações de poder, uma vez que elas realizam um exercício de relacionar suas identidades aos seus empreendimentos, ressignificando tanto seu trabalho, como suas independências e fortalecendo identidades positivas sobre si. Tratam-se as identidades como atos políticos, que adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representados. Sendo assim, as mulheres negras da Rede Kilofé estão em constante formação de suas identidades e, ao mesmo tempo, tem ensinado a construir marcos referenciais sobre elas.

Palavras-chave: Mulheres negras. Rede Kilofé. Identidade. Empreendedorismo. Fortaleza.

ABSTRACT

To think about the identities of black women in the Brazilian urban context, based on contemporary social theories, is to analytically trigger the existence of negotiations between the dimension of race, gender and work. The research sought to analyze how these devices dialogue between a group of women entrepreneurs inserted on Rede Kilofé, a economy network from black man and black woman in the state of Ceará and whose socio-spatial scenario is the city of Fortaleza. The initial milestone of the reflection comes from the contact with the women who constitute this network of black entrepreneurs in this context. Affirmations of black identity by representative groups, such as Rede Kilofé, have offered elements for these women to explore a niche market linked to ethnic and racial issues. The perception regarding the demand for research and products by this Network, coupled with their economic needs and entrepreneurial attitude, has provided them with business opportunities. The relationship between black women, identity building and generating income pervades my questionings. The context of the creation of Rede Kilofé is used, based on the debates made about black economy in the city. Through participatory research methods, interviews and field observations, we can understand their entrepreneurship and how this can be a possible field of work.

Thus, any identity process that builds on the relationship with the other, in conflict, contrast or dialogue, is a process in constant construction, ie, black woman is not born with a constituted identity. Becoming a black woman is a collective process. Black identities are constructed in the face of a historical process with racism, myth of racial democracy and the denial of the presence of blacks in the state as concepts that operate negatively in the lives of black people in the city of Fortaleza.

Economy networks for black entrepreneurs contribute to a racial identity constitution of women who participate in the group, as well as favoring debates about the presence of the black population in the city. Black entrepreneurship, brought by Rede Kilofé, can present itself as an instrument for reflection on black women and their relationship with the labor market, doubly facing the challenge of lower wages than white women and white and black men, as well as greater difficulties in entering the labor market, thus opting for entrepreneurship. Thereby, this activity can be a means of livelihood, as these women seek for financial independence, as well as an alternative to overcome daily difficulties, such as prejudices that go through issues related to the constitution of identities crossed by intentionality. Therefore, the research points a direction, to understand that the construction of

racial identities is a social, cultural and political process, in whose spheres power relations occur. Identities are treated as political acts, which acquire meaning through the language and symbolic systems by which they are represented. Thus, the black women from Rede Kilofé, are in constant formation of their identities, and at the same time have been teaching how to build referential marks of identity, as a black population living in the city of Fortaleza.

Keywords: Black Women. Rede Kilofé. Identity. Entrepreneurship. Fortaleza.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	REDE KILOFÉ: UM CAMPO DE REFLEXÕES E LUTAS POR RECONHECIMENTO NA CIDADE DE FORTALEZA.....	24
2.1	PERFIL DAS COAUTORAS.....	40
3	MULHERES NEGRAS E SEUS RECONHECIMENTOS IDENTITÁRIOS.....	43
3.1	ARTICULANDO IDENTIDADES RACIAIS PLURAIS E MULHERES NEGRAS NO BRASIL: CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS DE ANÁLISES RECONHECIMENTOS IDENTITÁRIO.....	43
3.2	QUAL O LUGAR DA FALA DE MULHERES NEGRAS NOS PROCESSOS IDENTITÁRIOS?.....	54
3.3	EU SOU UMA MULHER NEGRA? UM RECONHECIMENTO DE SI E DAS INTERSECCIONALIDADES.....	60
4	IDENTIDADE, TRABALHO E CIDADE – MULHERES NEGRAS SE CONSTRUINDO: A IDENTIDADE DA MULHER NEGRA SENTIDA E CONSTRUÍDA POR VÁRIAS MÃOS.....	65
4.1	IDENTIDADES.....	65
4.2	EMPREENDEDORISMO UM TRABALHO DE MULHERES NEGRAS.....	84
4.3	MULHERES NEGRAS PERCEPÇÕES SOBRE VIVER E EMPREENDER NA CIDADE DE FORTALEZA.....	101
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
	REFERÊNCIAS.....	110

1 INTRODUÇÃO

Pensar as identidades de mulheres negras no contexto urbano brasileiro, pautando-me nas teorias sociais contemporâneas, é acionar analiticamente a existência de negociações entre a dimensão de raça/etnicidade, trabalho e gênero. Nessa pesquisa almejo analisar como estes dispositivos dialogam entre um grupo de mulheres empreendedoras inseridas na Rede Kilofé, uma rede de economia de negros e negras no Estado do Ceará.

Não seria possível começar essa história sem antes contar um pouco da minha trajetória, ou melhor, falar sobre quando me descobri uma mulher negra. Vamos agora imaginar uma linha bem comprida que vai se enrolando como um belo novelo, daqueles que nossas avós usavam para tecer suas rendas, em que sabemos: há um começo, um meio, atravessamentos e uma continuidade. Na aparência toda trajetória parece linear, mas a minha é cheia de atravessamentos e são esses que constituem a complexidade da identidade de uma pessoa.

Hoje sou uma mulher negra, de origem pobre e muito orgulhosa de ser licenciada no curso de Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará. No meio de tudo isso, também sou artesã e militante que pauta o feminismo negro e interseccional em suas práticas. Cedo, percebi nos estudos uma forma de apender a (r)existir¹ e, com a arte e a militância, descobri uma forma de compartilhar meus aprendizados com outras mulheres. Sei que as palavras: *negra*, *mulher*, *professora*, *artesã*, *militante* e *pobre* não são suficientes para me definir – afinal, qual etiqueta dá conta do que é uma pessoa? No entanto, elas ajudam a me situar em um contexto social, histórico e político. Confesso que nunca tive conflitos em relação à minha origem pobre, que sempre a comuniquei com orgulho, mas levei muitos anos para me reconhecer como uma mulher negra e admitir que minha trajetória de vida é tecida com as linhas do racismo, onde as opressões da raça, da classe e do gênero são determinantes para situar o meu lugar no mundo. “Descobrir-me negra²” é um percurso doloroso, entretanto,

¹ Por que (r)existir? Recai sobre a mulher negra uma conjugação entre raça e gênero, em que “[...] o racismo com o sexismo produz sobre a mulher negra uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima; em uma expectativa de vida menor, em cinco anos, em relação à das mulheres branca; em um menor índice de casamentos; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração” (CARNEIRO, 2011, p. 127 - 128). Desta forma, podemos afirmar que há uma grande parcela de mulheres negras resistentes diante das adversidades estruturais que as rodeiam e que sua existência perpassa esse contexto de luta diária contra o racismo e as opressões de gênero e classe.

é uma jornada que inicio todos os dias e está correlacionada de forma íntima com as minhas percepções sobre a cidade na qual habito.

A alegação da ausência de populações negras no Estado do Ceará se vincula com determinada construção histórica, social e intelectual; um pensamento difícil de combater, fundamentado no mito da “Terra da Luz³”, referenciando o pioneirismo nacional do movimento abolicionista cearense e a libertação dos escravos no município de Redenção, no ano de 1884. Costuma-se fazer referência ao protagonismo dos abolicionistas, desfavorecendo posteriormente a participação da população negra em sua constituição. Ao que parece, para os abolicionistas em geral, a “libertação” era importante, mas nem tanto os “libertados”. Nesse contexto, promoveu-se escassamente a presença da população negra nas campanhas pela abolição, criando a representação de um escravo passivo e carente de lideranças. O discurso é disseminado pelos primeiros intelectuais vinculados ao Instituto Histórico do Ceará, para os quais foi pequeno o número de escravos na região, sendo pouca a importância do negro na vida social cearense (MARQUES, 2008). Em nosso contexto social, a ideia de ausência da população negra reverbera até os dias atuais. Também é pouco debatido na cena acadêmica local o processo de reconhecimento da identidade racial, em particular, relativo às mulheres negras que vivenciam esta experiência em Fortaleza.

Dois fatores são importantes para se compreender a construção das ideias racistas regionais. O primeiro consiste em analisar o racismo com suas nuances locais, sem perder de vista seu princípio estruturante na sociedade brasileira, de concepções diferenciadas, especialmente ao abranger as políticas adotadas em determinados Estados no Brasil. Por exemplo, as opressões racistas vividas em Fortaleza podem tomar feições diferenciadas se comparadas à outras capitais nordestinas, como Salvador ou Recife, por exemplo. Ocorre nos municípios cearenses um pensamento que exalta o protagonismo abolicionista local, símbolo do ato heroico de alforriar o Estado das correntes escravocratas; em seguida, os negros que aqui residem “somem” como um passe de mágica no discurso oficial.

Em Fortaleza, os abolicionistas têm seus destaques nos elementos que compõem partes significantes da cidade, como os nomes de ruas e avenidas homenageando figuras

² O termo “descobrir-me negra” faz referência ao livro *Quando me descobri negra*, de Bianca Santana, no qual a autora narra seu processo de descoberta da negritude e retrata histórias de outras mulheres que passaram por esse processo de autodescoberta.

³ O mito Terra da Luz, inaugurado pelo movimento abolicionista, principalmente cunhado nos escritos de Domingos Olímpio e Rodolfo Teófilo, “se construiu como uma representação espacial e identitária” (MENDES, 2008, p. 12)

ilustres desse processo a exemplo das avenidas da Abolição, Antônio Bezerra de Menezes e João Cordeiro, a Rua Silva Jatahy, entre outras. Destaca-se no Estado do Ceará o município de Redenção como símbolo do período abolicionista, vanguarda na libertação da população negra escravizada, exaltando a figura dos abolicionistas nas suas arquiteturas e pontos turísticos. Ilustrativamente moradores e estrangeiros a nomeiam como “Cidade da Liberdade” (MARCIEL, 2017). Um exemplo próximo pode ser citado a partir da criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), que, ao receber na cidade de Redenção estudantes africanos, é cenário de constantes atritos com a população nativa que recorrentemente os exclui, alegando que os mesmos são diferentes por conta do seu fenótipo. Contradições estas que se destacam quando estudantes africanos falam sobre suas experiências na localidade: “[...] o que eu vejo aqui na cidade é o apagamento, a negatividade dessa história passada. Eu nunca vi uma pessoa cearense dizer que é negra. Eu fiquei muito chocada com essa história. Essa é a primeira cidade a abolir a escravidão, mas onde estão os descendentes?” (MARCIEL, 2017, p. 193).

É possível identificar no questionamento uma cidade que no discurso exalta a vanguarda de um passado abolicionista, mas que na prática atribui à população negra e seus descendentes o lugar dos marginalizados nesse processo histórico. Ou seja, o caso de Redenção é sintomático relativo à dificuldade do nativo se perceber e receber com bons olhos a população negra que lá reside. Assim, compreende-se que a abolição ocorrida no Estado do Ceará pouco tende a se relacionar com a população negra, a qual era diretamente atingida; valorizamos esse processo para nunca deixar no esquecimento nosso ato de vanguarda, mas negamos a presença de negros em nossa sociedade. Vejamos o que diz sobre a escravidão uma reportagem recente do jornal *Diário do Nordeste*:

[...] entendia que a abolição da escravidão era o mecanismo pelo qual a sociedade alcançaria o desenvolvimento econômico, político e social. Tinham como referências leituras científicas e evolucionistas, como também comungavam dos ideais liberais. Eram a favor do livre comércio e do liberalismo econômico. Baseavam-se na economia política inglesa. Entendiam que o Estado deveria ser superado. Nos seus discursos procuravam demonstrar que a escravidão era um empecilho ao desenvolvimento, como também à organização de uma sociedade inserida dentro dos padrões europeus de civilização. Cabendo ao Estado a função de intervir em questões que envolvessem o direito público (CAXILÉ, 2007, s.p.).

O trecho acima revela os interesses da elite abolicionista e o descaso com a população negra. O discurso de libertação se torna apenas um mecanismo econômico e político, considerando a escravidão um “empecilho ao desenvolvimento” e relegando à própria sorte as populações mais oprimidas neste processo.

Essa negação é algo constantemente refutado através de pesquisas que afirmam haver uma grande quantidade de quilombos⁴ espalhados em regiões do Estado, como em Alto Alegre, situado no município de Horizonte⁵. A população negra é invisibilizada pela alegoria da abolição, que criou, no imaginário social, a ideia de que não tivemos uma colônia de povoamento e poucos foram os negros que por aqui desembarcaram. Entretanto, esse fato é facilmente invalidado pelos livros de registro de entrada de negros no Brasil. Segundo Rebelo (1968), no ano da abolição da escravidão, foram registrados 456 angolanos desembarcando no porto cearense: “O principal porto importador era o Rio de Janeiro, seguindo-se-lhe Pernambuco que chegou a ultrapassar aquele em alguns anos. Figura seguidamente os portos da Bahia, Maranhão, Pará, Rio Grande do Sul, Santos, Santa Catarina e Ceará” (REBELO, 1968, p. 102). Cabe perguntar: qual foi o destino dessa população aqui chegada?

O segundo fator pertinente diz respeito à construção do racismo e a proposta de branqueamento, através do projeto político da elite nacional que promoveu a imigração de povos europeus no começo do século XX, o principal suporte. Assim, a sociedade cearense busca afastar ou driblar um reconhecimento positivo sobre a presença de populações negras em sua formação, haja vista que, com a disseminação de uma ideologia pelos órgãos oficiais, o negro passou a ser o outro, o de fora, construindo no imaginário racista local uma comparação que ameniza sua condição ao afirmar: “Posso até não ser branco, mas negro é o outro, o que vem de fora”. Portanto, negro é o baiano, o maranhense, o africano. Propostas como a da miscigenação são bem quistas pela elite brasileira, pois o branqueamento da população negra é uma “perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecimento da pele negra e a cultura do negro” (NASCIMENTO, 2016, p. 50). O autor retrata esse processo de rejeição das elites brasileiras, carregado da mística da abolição e da quebra das correntes da escravidão, mas que vincula o negro ao atraso, produzindo uma não inclusão e não aceitação e, em muitas situações, ocasionando à negação de si.

As minhas inquietações sobre este processo histórico, tão pertinente na cidade onde habito, remetem ao meu questionamento diário sobre um pensamento quase dominante que reforça o discurso da ausência de negros em Fortaleza. A linha que tece a minha história

⁴ Conforme dados oficiais da Fundação Cultural Palmares (FCP), até fevereiro de 2015, 87 quilombos foram identificados e 49 comunidades foram reconhecidas e certificadas como “remanescentes de quilombo” no Ceará (RODRIGUES, 2016).

⁵ Comunidade de remanescente de quilombo do Alto Alegre situado no município de Horizonte, região metropolitana de Fortaleza, Estado do Ceará.

(e de grande parcela da população brasileira) se entrelaça com os processos de apagamento e de não reconhecimento das nossas origens étnico-raciais. Dessa forma, não foi fácil entender de onde partia minha fala, pois, muitas vezes, não entendia o que era o racismo e não conseguia vê-lo como fator determinante em minha vida. Essa dificuldade de entender meu lugar de fala se deve ao fato de que o racismo está enraizado em nosso cotidiano, como algo estrutural em nossas vidas, impossibilitando-nos de enxergá-lo como algo que determina nossos comportamentos diante do mundo social. De forma semelhante, o mito da democracia racial é acionado como mecanismo que encobre os conflitos raciais cotidianos da nossa sociedade, dificultando reflexões mais apuradas sobre nossa constituição identitária como população negra: “[...] este tipo de racionalização constitui um modelo de ideologia das classes governantes tentando o impossível: provar a ausência do racismo na sociedade escravista” (NASCIMENTO, 2016, p. 66).

Dessa maneira, eu não conseguia relacionar o racismo à vários âmbitos da minha vida, como, por exemplo, quando ele retardou minha entrada na universidade, pois a opção por estudar sempre estava em segundo plano e a pressão por uma contribuição financeira em casa se colocava como essencial; quando, na adolescência, minha vizinha branca e concursada pedia para eu cuidar de seus filhos e varrer a casa dela em troca de roupas usadas, mas não me deixava ensiná-los, visto que ela sabia que sempre estudei em escolas públicas e que não saberia resolver os problemas matemáticos do filho oriundo das “melhores escolas do Ceará”, como ela adorava mencionar. Em minha vida afetiva, havia duas constâncias: uma rejeição e um apelo sexual extremo, que me deixava ser desejada na cama, mas na rua não era a minha mão que estava colada na mão de outra pessoa, sempre estava só quando não estava na cama com alguém.

Não percebia o racismo quando me olhava no espelho e julgava meu cabelo, minha aparência corporal, a cor da minha pele. Quando todos os dias eu sonhava em ser aquela amiga que me fazia escutar por horas que estava gorda ou branca demais por falta de sol, quando, para mim, tudo parecia perfeito; seu cabelo liso, sua altura padrão, seu corpo magro, seus seios firmes, até seu namorado que era tão atencioso com ela, mas que já havia passado a mão nas minhas pernas inúmeras vezes. Quando me odiei, nas tentativas de me modificar e ser discreta, falar baixo, alisar o cabelo, não me expor ao sol. Quando me relacionei com homens brancos, era uma forma de não ser apontada como a *negrinha* e sim como a “morena”. Quando não dava meu endereço correto, sempre me colocando mais próximo do centro da cidade, rejeitando a periferia como uma doença contagiosa, pois temia o julgamento apontado pelos estereótipos de ser: negra e da periferia. Não percebia o racismo

quando era criança e não tinha amigas brancas; todas elas estavam ocupadas demais me rejeitando ou elaborando uma forma depreciativa de falar do meu cabelo. Quando minha mãe falava para mim, em um tom de desespero, que eu teria que ser forte e não chorar, que teria que ser “durona” e engolir o choro. O racismo me tirou o direito de chorar.

Então, quando percebi o racismo?

Quando me descobri uma mulher negra, já estava no meio acadêmico, cursando Ciências Sociais. Gradativamente percebi que as diferenças são demarcadas neste lugar. O reconhecimento diante das diferenças permitiu entender que não estava entre iguais. No entanto, foi nesse ambiente acadêmico que iniciei meus processos de afirmação enquanto mulher negra, moradora de periferia. Por conta de alguns professores, eu tive que estudar sobre a formação da sociedade brasileira e a literatura produzida nessa época. A partir dessas leituras, comecei a entender o racismo como algo estrutural na formação da nossa sociedade e comecei a vê-lo como algo próximo, que distinguia as pessoas pela cor da sua pele. Na condição de mulher negra e moradora de periferia, as questões raciais se conectavam com o gênero e a classe social.

Entendo, assim, que raça, classe e gênero são unidades indissociáveis, portanto, eu não teria como pensar em separá-las ou estudar o racismo como uma estrutura isolada das outras. No entanto, começar a ver o racismo como estrutura social objetivada, não me tornou negra. O que de fato descortinou minha visão sobre ser mulher negra foi meu contato com o feminismo negro⁶, a partir das leituras e das organizações sociais de mulheres e também com a *Rede Kilofé de economia de negros e negras do Ceará*. Nesses coletivos, tive contato com mulheres negras e suas diferentes formas de pensar as relações sociais, a partir de seus processos de constituição identitária.

Portanto, minha pesquisa tem como marco inicial esse contato com a Kilofé e as mulheres que constituem essa rede de empreendedoras negras na cidade de Fortaleza. Minha inserção na Rede Kilofé, portanto, parte de um momento posterior a um longo processo de estudos, em que realizei tentativas de me situar no mundo diante desse reconhecimento. Pessoalmente, surge a necessidade de expressar a alegria de me tornar uma mulher negra, consciente de uma estrutura racista e mesmo assim (r)existindo. Minha produção de peças artesanais, acessórios de moda feminina, tem como intuito manifestar a descoberta da beleza

⁶ O feminismo negro traz novas contribuições para o movimento de mulheres, ampliando ainda mais suas dimensões e trazendo consigo um contexto multirracial, pluricultural e combativo ao racismo. Ou seja, o feminismo negro oferece uma reflexão crucial para se pensar o movimento feminista atual: a interseccionalidade que nos permite uma análise maior sobre as desigualdades sociais, pois esse conceito busca apreender as relações de poder na esfera social e seus impactos nas experiências cotidianas dessas mulheres. O local de fala delas sempre será diferente.

das mulheres que inspiram força e resistência. Logo, minha entrada na Rede Kilofé também me proporcionou uma reflexão sobre a constituição de identidades negras como um processo que não se dá apenas a partir do olhar para dentro de si, mas também com relação ao olhar do outro. Dessa forma, acredito que as relações raciais e os processos de afirmação de identidades negras são historicamente conflituosos. Em outras palavras:

Qualquer processo identitário é conflitivo na medida em que ele serve para me afirmar como um “eu” diante de um “outro”. A forma como esse “eu” se constrói está intimamente relacionada com a maneira como é visto e nomeado pelo “outro”. E nem sempre essa imagem social corresponde à minha auto-imagem e vice-versa. Por isso, o conflito identitário é coletivo, por mais que se anuncie individual (GOMES, 2008, p. 20).

Por conseguinte, não irá existir uma forma de afirmar o meu “eu” diante do “outro” sem um conflito de identidades ou um pensar sobre essas constituições como singularidades. As expressões de insurgência dessas identidades e de resistências às estruturas racistas serão diversas; no entanto, busco, nesse emaranhado de trajetórias, conexões entre essas mulheres, numa rede de empreendedorismo.

Dessa forma, considero que identidades negras transcorrem de um processo histórico em que o racismo, ancorado no mito da democracia racial⁷ e nas políticas de branqueamento, opera como fator determinante para a vida da população negra no Brasil, principalmente no que diz respeito à justificativa de violação dos direitos de mulheres negras, com direitos profanados e subjugadas sexualmente. No entanto, o “ser mulher” não pode ser pensado de forma homogênea, ainda mais quando pensamos em processos de construção de identidades. Assim, entender as relações sociais coexistindo com vínculos de raça/etnia, classe e gênero, e, as formas de opressão ligadas a essas dimensões, e a distinção do indivíduo como mulher, não são suficientes para abarcar as identidades, considerando uma análise que recorra a interseccionalidade.

Davis (2016) ressalta que “com frequência o racismo e sexismo convergem” (p. 102). Portanto, a raça, a classe e o gênero são fatores interseccionais, categorias de análise

⁷ O mito da democracia racial enfatiza a popularidade da mulata como “prova” de abertura e saúde das relações raciais no Brasil. No entanto, sua posição na sociedade mostra que o fato social se exprime corretamente de acordo com ditado popular que diz “branca pra casar, mulata pra fuder e negra pra trabalhar”. Nessa versão, há o reconhecimento geral do povo de que a raça negra foi prostituída e à baixo preço. Já que a existência da mulata significa o “produto” de prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que, após a brutal violação, a mulata tornou-se só objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função originária, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social. (NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 75)

importantes sobre o lugar das mulheres negras diante da amplitude das suas experiências, ao sentir na pele as representações sociais estigmatizantes: o lugar da obediência, da subserviência. A autora nos apresenta um exemplo:

Desde o período da escravidão, a condição de vulnerabilidade das trabalhadoras domésticas tem sustentado muitos dos mitos duradouros sobre a “imoralidade” das mulheres negras. Nesses clássicos “círculos viciosos”, o trabalho doméstico é considerado degradante, porque tem sido realizado de modo desproporcional por mulheres negras que, por sua vez, são vistas como “ineptas” e “promíscuas”. Mas as aparentes inépcia e promiscuidade são mitos que se confirmam repetidamente pelo trabalho degradante que elas são obrigadas a fazer. (DAVIS, 2016, p. 100).

Comparando o exemplo das mulheres citadas pela autora, verifico na experiência das mulheres da Rede Kilofé esses atravessamentos de opressões:

[...] esse meu posicionamento de ser quem eu sou, de aceitar quem eu sou, de abrir meu rosto que eu me escondia, de puder sentar com outras mulheres e dizer que elas são importantes, que elas precisam se libertar, delas mesmas. Que as vezes a gente prende a gente mesmo, que a gente fica submissa a nós mesmas, ao passado, ne? Tipo antes de eu ser violentada pelos patrões, eu fui violentada por um irmão, e eu fiquei presa nesse passado, isso me prendia muito e a gente sabe que dentro da rede tem várias mulheres que passaram por essa situação (Trecho de entrevista realizada em 18 de março de 2018).

Diante desses exemplos constatamos os atravessamentos das categorias já citadas, na medida em que o racismo perpassa as dimensões do gênero e do trabalho, ou seja, da classe. A autora ilustra a exploração de mulheres negras nos serviços domésticos e a consideração de que tais práticas seriam degradantes ou indignas para a mulher branca. A denúncia de violência de uma das entrevistadas propõe uma reflexão sobre a categoria mulher, considerando o seu lugar social e as suas experiências diárias. Sendo assim:

[...] raça, gênero e classe não são distintos reinos da experiência, que existem em esplêndido isolamento entre si; nem podem ser simplesmente encaixados retrospectivamente como peças de um *Lego*. Não, eles existem em relação entre si e através dessa relação – ainda que de modo contraditório e em conflito (MCCLINTOK, 2010, p. 19).

Parto do pressuposto de que, para refletir sobre mulheres negras, preciso trazer o entrelaçamento da raça, da classe e do gênero como condutores nas trajetórias e nos processos identitários dessas mulheres. O gênero não é só uma questão de sexualidade, mas também “uma questão de subordinação do trabalho e pilhagem imperial; raça não é só uma questão de cor de pele, também uma questão de força de trabalho, incubada pelo gênero” (MCCLINTOK, 2010, p. 19 - 20).

Então, é necessário afirmar a não existência de hierarquizações das categorias raça, classe e gênero. Não devo pensá-las apenas como opressoras de forma independente, pois elas existem de forma relacional, conflituosa e íntima na construção das identidades de mulheres negras. Considero estas como agentes, ou seja, *sujeitas de ação* dentro das estruturas de poder, e não apenas como sujeitas às ações exteriores. Isso significa que essas mulheres, embora inseridas em um contexto que as violentam, reagem e elaboram outras formas de driblar as opressões sofridas.

Na Rede Kilofé há uma presença substancialmente superior de mulheres empreendedoras, comparativamente ao percentual de homens. Esse fato pode ser levado em consideração diante de um processo histórico em que as mulheres negras, após a abolição e com consequências até os dias atuais, tendem a estar no mercado de trabalho informalmente ou, quando estão no mercado formal, elas recebem salários menores se comparados aos de mulheres brancas ou homens brancos e negros. A busca dessas mulheres negras por um mercado informal descortina as desigualdades de gênero e raça no Brasil; no entanto, não se pode deixar de incluir, nessa perspectiva, um diálogo sobre classes, pois as mesmas foram historicamente oprimidas e, dentro da pirâmide que estrutura as relações sociais, se encontram na base. Ontem escravizada, hoje proletária, violentada em amplos setores sociais, como o trabalho, a educação e os processos identitários, com consequências que resultam, muitas vezes, na negação das suas raízes e submissão a padrões de beleza, impostos pelos sujeitos normativos e brancos das classes dominantes.

A inserção da mulher negra no mercado de trabalho, mesmo de maneira informal, pode ser pensada como elemento de destaque na construção das identidades raciais, e, sobretudo, uma forma de suprir as necessidades básicas, como condição de maior autonomia econômica e geração de renda. Para a população negra – principalmente para a mulher, que tende a lidar com o machismo que estrutura as relações de trabalho no Brasil e que, muitas vezes, impossibilita suas oportunidades de inclusão ou ascensão ao campo trabalhista –, se somam a isso as questões raciais.

Segundo os indicadores sociais de mulheres no Brasil, elaborados pelo IBGE (2018), em relação ao mercado de trabalho e à escolaridade, o percentual de mulheres brancas com ensino superior completo é mais do que o dobro do calculado para as mulheres pretas ou pardas, sendo que o percentual de mulheres brancas com ensino superior chega a 23,5% e o de mulheres negras de mesma escolaridade atinge apenas 10,4%. O IBGE conclui que:

[...] os resultados mostram que, em média, as mulheres superam os homens nos indicadores educacionais analisados. Entretanto, há considerável desigualdade entre mulheres brancas e mulheres pretas ou pardas, evidenciando que a cor ou raça é fator preponderante na desvantagem educacional, mesmo entre as mulheres que mais se beneficiaram da crescente escolarização: a diferença entre homens brancos e mulheres pretas ou pardas que conseguiram completar o ensino superior ainda é superior a 10 pontos percentuais. Independentemente de as mulheres apresentarem os melhores resultados educacionais em média, elas ainda não alcançaram resultados compatíveis com sua qualificação no mercado de trabalho (IBGE, 2018, p. 07).

Logo, essa desigualdade vivenciada por mulheres negras no campo educacional ainda reflete a cor e/ou a raça. Embora haja avanços em relação aos homens no mercado de trabalho, as mulheres negras continuam nas posições mais baixas, já que as dificuldades de alcance da formalidade no mercado de trabalho persistem, ainda que tenham formação que corresponda às exigências do cargo. Na perspectiva das entrevistadas até o momento de elaboração desse texto, o acesso ao mercado de trabalho pode ser visto como uma forma de engajamento que, além de livrar a mulher de um passado de pobreza e privações, também amplia seus conhecimentos sobre as desigualdades de gênero e raça.

Afirmações de identidade negra por parte de grupos representativos, como a Rede Kilofé, têm oferecido elementos para que estas mulheres explorem um nicho de mercado ligado às questões étnico-raciais. A percepção quanto à demanda de produtos por parte desta Rede, somada às necessidades econômicas e à atitude empreendedora dessas mulheres, tem oferecido oportunidades de negócios para elas.

A relação entre mulheres negras, construção de identidades e geração de renda perpassam meus questionamentos. Desta forma, busquei com esta pesquisa responder às seguintes perguntas: como as mulheres negras pensam suas constituições identitárias a partir das suas inserções na Rede Kilofé? Por que essas mulheres buscaram no empreendedorismo pautado na Rede Kilofé uma forma de rendimento financeiro? E como a formação de uma economia voltada para a população negra pode contribuir para uma valorização das identidades dessas mulheres? Quais as perspectivas dessas mulheres em relação às questões econômicas que envolvem o empreendedorismo negro?

Parto do pressuposto de que as relações raciais e os processos de afirmação de identidades negras são conflituosos, a partir da necessidade de negociar o “eu” em relação ao “outro”. Por isso, acredito que o conflito identitário é coletivo, embora se anuncie como individual. De forma semelhante, considero que identidades negras são construídas diante de um processo histórico; que o racismo e o mito da democracia racial são concepções que operam negativamente na vida da população negra no Brasil. Desta forma, qualquer processo identitário que se constrói a partir da relação com o outro, no conflito, no contraste ou no

diálogo, é um processo em constante construção, ou seja, não se nasce mulher negra com uma identidade constituída. Tornar-se mulher negra é um processo coletivo.

As redes de economia para empreendedoras (es) negras (os), como a Rede Kilofé, contribuem para uma constituição identitária racial das mulheres que participam do grupo, além de favorecer debates sobre a presença da população negra na cidade de Fortaleza. O empreendedorismo negro, trazido pela Rede Kilofé, pode apresentar-se como um instrumento de reflexão sobre a mulher negra e sua relação com o mercado de trabalho, enfrentando duplamente o desafio de salários mais baixos do que os de mulheres brancas e homens brancos e negros, bem como maiores dificuldades de inserção neste âmbito, optando, assim, pelo empreendedorismo.

Logo, esta atividade pode ser um meio de sustento, pois elas buscam uma independência financeira, assim como pode ser uma alternativa encontrada para superar dificuldades cotidianas, como preconceitos que passam por questões relacionadas à constituição de identidades de gênero, étnico-raciais e de classe. Desta forma, as ações empreendedoras deste grupo de mulheres da Rede, podem ser pensadas como alternativas para geração de renda, fortalecimento de identidades positivas e maior autonomia econômica, principalmente quando são chefas de família.

A presente pesquisa propôs-se a dialogar com as concepções de etnografia, propostas por James Clifford (2008) e José Guilherme Cantor Magnani (2002). Clifford (2008) pensa o trabalho etnográfico como uma interação entre os sujeitos participantes da pesquisa, ou seja, o pesquisador e os sujeitos que constroem ativamente a realidade estudada, sempre na busca de diminuir na relação posições de autoridade, pois o saber é entendido fora das hierarquias, sendo o conhecimento, no campo de pesquisa, reflexivo e dinâmico. Logo, para ele, a etnografia é um processo de diálogo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade. Já Magnani (2002) busca, em seus estudos sobre o urbano, utilizar a etnografia como um suporte metodológico que apresenta um olhar distanciado, indispensável para ampliar o horizonte da análise, realizando, assim, a pesquisa a partir da perspectiva do campo chamada "antropologia das sociedades complexas".

No caso da pesquisadora, há uma especificidade, atribuída ao fato de estar inserida na Rede Kilofé e serem necessárias técnicas que levem a um estranhamento ou distanciamento do campo pesquisado. Desta forma:

A questão da "distância" como condição para a análise antropológica, assim como outras, correlatas – a relação sujeito/objeto, colocar-se ou não no lugar do outro, dar voz ao nativo, o caráter da participação na observação participante [...] trata-se da

natureza, da especificidade do conhecimento proporcionado pelo modo de operar da etnografia e que – de acordo com a hipótese que está sendo trabalhada – permite-lhe captar determinados aspectos da dinâmica urbana que passariam despercebidos, se enquadrados exclusivamente pelo enfoque das visões macro e dos grandes números. (MAGNANI, 2002, p. 10).

Portanto, é exigido da pesquisadora um gerenciamento de sua posição no campo de pesquisa com a finalidade de manter os objetivos propostos, tendo em vista que a simples presença do observador pode alterar o contexto do cotidiano pesquisado sem perder o que Clifford (2008) nomeia de “intercâmbio” entre os agentes.

As principais técnicas de coleta de dados foram a observação participante e as entrevistas. Segundo Haguette (2010), a observação participante comporta tanto uma reflexão epistemológica, como uma apreensão crítica das dimensões éticas e políticas das pesquisas de campo. A observação participante é definida como um procedimento de coleta e análise de dados que propõe uma interação direta com o grupo pesquisado, no intuito de estabelecer uma relação “face a face” entre os sujeitos da pesquisa e o pesquisador. Ou seja, a observação participante exige do pesquisador uma presença constante nas atividades do grupo pesquisado, a fim de que ele possa “ver as coisas de dentro”. Assim, realizei a observação participante na sede do grupo, nas reuniões e nas exposições realizadas pela Rede Kilofé. As exposições nomeadas de *Kitanda no Dragão* foram os principais momentos de observação, apesar de haver outras exposições do grupo.

As entrevistas, além de representarem um procedimento utilizado nas pesquisas etnográficas com o intuito de trazer a fala dos sujeitos da pesquisa, também permitem uma maior aproximação às representações dos interlocutores sobre as categorias estudadas. Desta forma, foi construído um roteiro de entrevistas onde fiz uma conexão entre as observações trazidas do campo e os caminhos percorridos na pesquisa bibliográfica. Foram entrevistadas 7 mulheres, a fim de atingir os objetivos que levaram à realização desta pesquisa; também entrevistei um homem que compõem a Rede Kolifé. O critério de escolha das entrevistadas iniciais decorre da relevância das mesmas na fundação e manutenção da Rede Kilofé, além de procurar uma diversidade nas produções, nos produtos comercializados e nas experiências de vida. Na pesquisa, as identifico como minhas *sujeitas de ação*, ou melhor, minhas co-autoras, pois minha escrita teve contribuições diretas das mesmas, principalmente na composição do texto.

A Rede Kilofé não é constituída exclusivamente de mulheres, mas, quantitativamente, elas possuem presença superior a de homens. Assim, ao privilegiar nessa pesquisa seu universo feminino, a menção às mulheres enquanto empreendedoras será

adotada para facilitar a leitura do texto, sem querer com isso negar a presença masculina na Rede. Quando estiver me referindo às questões internas, que envolvam todo o coletivo da Rede, irei mencionar o termo *membros*, no sentido incluir outras pessoas para além das mulheres empreendedoras. Nesse sentido, terei a oportunidade de contar um pouco de suas trajetórias e como elas me inspiram ao longo dessa pesquisa. Embora tenha recebido o consentimento para usar seus nomes verdadeiros, pretendo expor apenas as iniciais de seus primeiros nomes e sobrenomes, já que “mulheres negras têm nome e sobrenomes, senão os brancos arranjam um apelido”⁸, no intuito de evitar constrangimentos futuros; o mesmo critério foi utilizado com o único homem entrevistado.

Assim sendo, no 2 capítulo, intitulado *Rede Kilofé: um campo de reflexões e lutas por reconhecimento na cidade de Fortaleza*, discorreremos sobre a Rede Kilofé e todo o processo de formação da rede, a partir das discussões sobre a economia da população negra no contexto da cidade de Fortaleza, sua natureza e as mãos que contribuíram na sua feitura e manutenção, e como a rede se estrutura atualmente.

No 3 capítulo, intitulado *Mulheres Negras e seus reconhecimentos identitários*, percorremos as bibliografias que teorizam sobre a construção do ser negro, tomando o caminho global e o local. Essas duas perspectivas são valiosas para contarem a narrativa de negras/os na diáspora, versando sobre si mesmos, historicizando as relações raciais e a ideologia racista que marcam as trajetórias de negras e negros. Assim como discutimos o lugar de fala e as teorias interseccionais como pensamentos possíveis para compreender as constituições das identidades de mulheres negras.

No 4 capítulo, *Identidade, Trabalho e Cidade – Mulheres Negras se construindo: A identidade da mulher negra sentida e construída por várias mãos*, trazemos as contribuições das coautoras da presente pesquisa, com ênfase em seus perfis e seus olhares sobre si mesmas, a partir da identidade, família, relações de trabalho entre os encontros e desencontros de serem empreendedoras, e a suas percepções sobre a cidade de Fortaleza, para onde algumas delas migraram ainda muito jovens.

Nas considerações finais retomamos alguns caminhos alcançados em cada capítulo e os objetivos atingidos com o esforço da presente pesquisa, a fim de que este trabalho inspire outras pesquisas e sirva do que melhor a ciência pode gerar - inquietações.

⁸ Partindo das frase de Lélia de Almeida Gonzalez, para quem “negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido...ao gosto deles” (BAIRROS, 1999, p. 4), optei em minha pesquisa por utilizar apenas o sobrenome das pessoas que contribuíram para a construção de tal texto.

Todo o esforço dos escritos se credita às coautoras, à presente pesquisadora e à orientação, partes fundamentais. Precisamente, à relação da presente pesquisadora com as coautoras, que não são meros objetos de um fazer científico, mas sabem melhor que ninguém falar de si e produzir sim, Ciência Preta.

2 REDE KILOFÉ: UM CAMPO DE REFLEXÕES E LUTAS POR RECONHECIMENTO NA CIDADE DE FORTALEZA

A criação da Rede Kilofé conta a história de um período importante da cidade de Fortaleza e dos avanços a partir das políticas de igualdade e reconhecimento racial na cidade. Tendo como marco a gestão da ex-prefeita Luiziane Lins (2005 - 2012), do Partido dos Trabalhadores (PT), possibilitou a ampliação do debate sobre a população negra em Fortaleza, principalmente por conta da criação da Lei Nº 10.687, de 23 de maio de 2003⁹, que constitui a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, criada como órgão de assessoramento imediato ao presidente da república; sua presença nos municípios brasileiros, ocorre com o intuito de promover as políticas de igualdade racial (PIR).

Esses acontecimentos anteriores ao surgimento da Rede Kilofé são importantes, devido às articulações de membros da Coordenadoria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (COPPIR)¹⁰ com diferentes setores da sociedade, na gestão municipal citada acima, alavancadas pelo fomento de políticas nacionais voltadas para a área da economia e do empreendedorismo, com recorte na produção da população negra.

A SEPPIR servia de gestora federal na promoção de coordenadorias com demandas municipais e estaduais, relativas às políticas de promoção da igualdade racial. Nossos entrevistados¹¹ esclareceram como essa negociação aparece em nível local, a partir do diálogo ocorrido no período anterior à gestão da prefeita: “[...] e a Coordenadoria da Igualdade Racial, um setor, um departamento, uma organização, dentro da secretaria da prefeitura, que cuidasse dos/as negros/as foi anunciado ainda na época da campanha pelo Movimento Negro do Ceará” (Luiz Antonio Bernardo).

⁹ Importante ressaltar que a Lei 10.687 foi alterada em pela Lei 11.693 de 11 de junho de 2008, altera as Leis 10.683, de 28 de maio de 2003 e 10.678, de 23 de maio de 2003, transformando o cargo de Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial em Ministro de Estado Chefe da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Disponível: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11693.htm#art2>. Acesso em: 02 mar. 2019.

¹⁰ Segundo meus entrevistados, outro fato para a criação da COPPIR foi a implementação da Lei nº. 10.639, de 2003, que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira, no ensino fundamental e médio, em instituições de ensino oficiais, públicas e particulares. Portanto, era necessário haver uma centralidade dessas questões em nível de município. “A Coordenadoria de Política de Promoção da Igualdade Racial (COPPIR), criada em 2008, é um órgão da Secretaria de Direitos Humanos (SDH) da Prefeitura Municipal de Fortaleza (PMF), cuja finalidade é desenvolver políticas voltadas para a questão étnico-racial, como forma de garantir direitos, políticas públicas para as populações historicamente discriminadas, com ênfase na população negra, por meio da transversalidade, intersetorialidade e gestão democrática dos programas, projetos e ações da gestão pública municipal” (DOS SANTOS FILHO, C. et al., 2013, p. 204).

¹¹ Entrevistas realizadas com os criadores da Rede Kilofé, com a pretensão de buscar outras fontes sobre esse período.

Com a criação da COPPIR em Fortaleza, destaco o protagonismo de Luiz Antônio Bernardo, que atuou como gestor durante a mandato da ex-prefeita e, num momento posterior, torna-se um dos fundadores da Rede Kilofé. Também destaco Patricia Bitencourt, que trabalhou como assessora na COPPIR e esteve presente na fundação da Rede.

As discussões dentro da coordenadoria se davam em vários âmbitos, não apenas no combate ao racismo: eram debatidas a educação, saúde, violência e juventude negra, entre outros temas. No entanto, entre os fundadores da Kilofé, ainda como membros da coordenadoria, o tema da economia da população negra, ainda pouco explorado tanto regional, quanto nacionalmente, começa a fazer parte da pauta coletiva na COPPIR. Portanto, entre os anos de 2008 e 2009, Luiz Antônio Bernardo, com a colaboração de Patricia Bitencourt, iniciou essa discussão junto ao Fórum de Economia Solidária, que futuramente montaria uma ala específica, o Fórum da Economia do Negro. Ele afirma, referindo-se aos temas debatidos na coordenadoria, de forma destacada, que “todos esses assuntos, mas um assunto que chamou a atenção que não estava em pauta nenhuma, mesmo a nível nacional a gente não ouvia essa discussão que é a questão da economia dessa população negra, e era incrível como ninguém tocava muito no assunto” (Luiz Antonio Bernardo).

Em 2008, a Coordenadoria de Política de Promoção da Igualdade Racial passou a organizar reuniões e debates semanais chamadas de “Café Comunitário COPPIR”, em que eram pautados assuntos de interesse do movimento negro, com apresentação de estudos, pesquisas, oportunidades de negócios e agenda de eventos na cidade. A rigor, essas reuniões foram um embrião do que depois veio a se constituir como o Fórum da Economia do Negro (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 192)¹².

O “Café Comunitário COPPIR” foi o lugar de iniciação das discussões sobre a temática, momento de conhecer as pessoas que estavam interessadas em debater sobre a economia do negro na cidade. Ainda em 2009, em consonância com o Programa Brasil Sem Fome, a Secretaria de Desenvolvimento Humano (SDH), por meio da COPPIR, realizou diagnósticos e planejou ações com o objetivo de construir uma nova realidade de inclusão da população negra. (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 192). É importante ressaltar que essa ação teve a construção conjunta da Secretaria de Igualdade Racial, do Movimento Negro e de entidades da sociedade civil organizada.

¹² DOS SANTOS FILHO, C. *et al.* Fundo Rotativo Solidário do Fórum da Economia do Negro: Uma Experiência de Finanças Solidárias com Recorte Racial no Município de Fortaleza, Ceará. **Cadernos Gestão Social**, v. 3, n. 2, p. 187-204, 2013. Disponível em: <<http://www.periodicos.adm.ufba.br/index.php/cgs/article/view/291>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

Assim, “começamos a discutir e nessa discussão nasceu um seminário, nasceu o seminário, inclusive nasce assim, com um nome bem machista, digamos assim, Economia do Negro e tal, nós chamamos até alguns nomes nacionais, trouxemos aqui, descobrimos na organização dos seminários” (Luiz Antonio Bernardo). Cabe ressaltar que as questões sobre machismo na Rede Kilofé são debatidas com uma certa periodicidade, pois é visível que o número de integrantes mulheres é superior; no entanto, os poucos homens que compõem a Rede ocupam lugares de decisões pontuais para o grupo. Entretanto, o foco nessa pesquisa é entender a construção dessas mulheres a partir dos seus atravessamentos interseccionais; por essa questão, não pretendo me alongar discutindo essas questões, embora reconheça sua pertinência.

Ainda sobre o seminário, com o intuito de reverter esse quadro, foram elaborados com a parceria de pessoas ligadas ao movimento negro de Fortaleza, à COPPIR e ao Fórum de Economia Solidária. Em novembro de 2009, a COPPIR organizou o *I Seminário da Economia do Negro*, em Fortaleza, que reuniu cerca de 80 pessoas. No evento, foram discutidos os contextos econômicos e políticos da participação, inclusão e exclusão do negro na economia, focando o mercado de trabalho e o perfil do acesso à educação, renda, crédito, novas tecnologias, etc. (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 192). Contou com a presença das pessoas que construíram o espaço de discussão do Café Comunitário COPPIR, assim como foram convidados representantes, como pesquisadores acadêmicos, lideranças e militantes do movimento negro, quilombolas e outros movimentos sociais e culturais, representantes de religiões africanas, microempresários e profissionais liberais negros, gestores e técnicos dos governos federal, estadual e municipal.

Foram realizados seminários na cidade de Fortaleza, inicialmente tendo como foco a constituição do Fundo Rotativo Solidário (FRS) do Fórum da Economia do Negro. Como afirma Luiz Antônio Bernardo: “[...] essas pessoas eram negras, pretas e pardas, e não tinha essa discussão lá. Eu militei muito tempo na economia solidária e essa discussão nunca foi pauta da economia solidária e aí nós começamos a discutir, eu com alguns grupos do movimento negro” (Luiz Antônio Bernardo). No mesmo período, em Fortaleza, iniciou-se a construção do Fórum da Economia do Negro, em novembro de 2009, oriundo das conversas acumuladas nos encontros do café em 2008. “Este espaço reúne empreendedores afrodescendentes, pretos e pardos, entidades de apoio e fomento à economia solidária e organizações governamentais e não governamentais.” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 189).

O seminário intitulado “*Economia do Negro*”, contou com três edições, tendo no último, em 2011, uma referência futura para motivar a criação da Rede Kilofé. A segunda edição aconteceu em novembro de 2010, a COPPIR realizou o “*II Seminário da Economia do Negro*”, agora já com o objetivo de discutir as potencialidades e possibilidades de construção de empreendimentos produtivos e ações concretas de trabalho e renda da população afrodescendente.” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 193). Nesse período vislumbrava-se questões concretas de planos para visibilidade e fortalecimento de empreendimentos produtivos da população negra, e “estratégia afirmativa e autogestionária para a solução dos problemas de acesso de afrodescendentes” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 193).

[...] tal discussão, foram mobilizados cerca de 60 empreendedores afrodescendentes, contando com a participação do Presidente da Associação Nacional dos Coletivos de Empresários e Empreendedores Afro Brasileiros (ANCEABRA) e de um técnico afrodescendente do Banco do Nordeste (BNB). Um dos principais resultados deste II Seminário foi o mapeamento das dinâmicas produtivas e comunitárias ali representadas, por meio da aplicação de um instrumento de coleta de dados (Matriz Lógica dos Empreendimentos), constituído por variáveis econômicas, tais como: principais produtos, matéria-prima, mão de obra, mercado e necessidades de investimentos (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 193).

Para além desses questões, no II Seminário foram mapeados 13 empreendimentos, que futuramente, alguns deles ou membros, elaborariam, pelo menos, a parte ideológica da Rede Kilofé; em sua elaboração, eram eles: SOCRELP, Maracatu Nação Iracema, Caravana Cultural Nega Assanhada, Ateliê Gerasol, África Nagô, Mulheres Criativas, Grupo Afro de Mulheres Brasileiras – GAMB, CRIART, Ateliê Gondim, Cia Bate Palmas, Centro Cultural Capoeira Agua de Beber CECAB/IUNA, Web Negro - Cromosoma Criativa e os empreendimentos dos bairros Serrinha, Dendê e Henrique Jorge. “Agrupados em 05 (cinco) grupos de atividades, a saber: cultura, beleza negra, artesanato, comunicação e reciclagem. Esses grupos vieram a se constituir nos pilares do Fórum da Economia do Negro, e atuais protagonistas do Fundo Rotativo Solidário. (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, pg. 193). Foi a partir do II Seminário (2010), que esses espaços passaram a ganhar reconhecimento como Fórum da Economia do Negro.

Com essas demandas os “empreendedores afrodescendentes e seus apoiadores instituíram, no mês de maio de 2011, uma Coordenação Coletiva para lidar especificamente com o Fórum da Economia do Negro.” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 194). A coordenação direcionava as atividades do Fórum em toda a cidade, como: “palestras, formação de grupos produtivos solidários, participação em Feiras da Economia Solidária,

criação da logomarca do Fórum (pelo grupo produtivo Web Negro), o Hino Economia do Negro (pelo grupo produtivo Cia Bate Palmas) e a iniciativa para a fundação do Instituto do Negro. (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 194)

Em 06 de janeiro de 2012, o Comitê Gestor realizou o *I Seminário do Fundo Rotativo Solidário do Fórum da Economia do Negro*¹³, com a participação de um representante da SEPPIR, o sociólogo Luis Cláudio Barcelos, que representou a ex-ministra-chefe Luiza Helena de Bairros, para tratar da temática. Junto com o Fórum de Economia do Negro¹⁴, também se fomentou a elaboração de seminários que tinham como propósito fazer uma discussão sobre políticas públicas e sua ampliação para a esfera nacional, pois, como afirmou Patricia Bitencourt, a SEPPIR “não tinha essa discussão em relação à questão econômica do negro, então a gente conseguiu fazer esse cutucão a nível nacional” (Patricia Bitencourt). Essa discussão não era algo novo, pois já existiam outras entidades que pautavam a economia do negro no Brasil, “mas se ela não traz essa discussão pra política, para as políticas públicas, como que a gente discute? Como a gente traz essa questão econômica pra dentro das políticas públicas do país, a questão econômica da população negra?” (Patricia Bitencourt).

Esse seminário teve repercussão em Brasília “e foi importante que tão logo a SEPPIR, juntamente com o IPEA e o SEBRAE nacional lançaram uma cartilha e um documento que se chamava ‘Quem são os donos’ ou ‘Os donos da economia brasileira’¹⁵.” (Luiz Antonio Bernardo). É interessante ressaltar que, desde 2010, órgãos, como o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), vêm estudando maneiras de fomentar o empreendedorismo de pessoas negras no país. Segundo Luiz Antonio Bernardo, isso se dá pelo número elevado de pessoas jurídicas negras, que aumentou expressivamente nos governos de Lula. Como cita o entrevistado:

¹³ Na verdade, seria o terceiro seminário sobre a temática, mas como esse foi maior que as outras edições, recebeu o título de *I Seminário do Fundo Rotativo Solidário do Fórum da Economia do Negro*.

¹⁴ O Fórum da Economia do Negro foi um espaço de articulação entre empreendedoras negras e empreendedores negros, que buscavam empreender coletivamente através de uma rede produtiva de negócios, construída por meio de uma ação integrada entre interesses da sociedade civil organizada, gestão pública e iniciativa privada, tendo como princípios fundantes: a valorização da identidade afro-brasileira, com a formação e integração de redes produtivas de negócios com recorte racial, baseadas na cooperação, solidariedade e gestão democrática.

¹⁵ O nome da cartilha, publicada em 2013 pelo Sebrae nacional é *Desenvolvimento e empreendedorismo afro-brasileiro: desafios históricos e perspectivas para o século 21*. O documento faz parte de um projeto intitulado *Brasil Afroempreendedor*, que busca fomentar atividades empresariais de afrodescendentes no país. Disponível em: <<http://www.institutoiab.org.br/wp-content/uploads/2013/12/MioloLivroTODO2.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

[...] saiu os números do CNPJ, bastante assustador, que a gente jamais imaginava que a população negra tinha esses números. Pra você ter ideia se você caracteriza uma pessoa como empresário a partir do CNPJ [...] os brancos tinham onze milhões e os negros tinham quase onze milhões, ou seja, dava aquele susto, né, poxa, nós estamos aqui batendo, só que mais na frente quando você via os gráficos o que representavam esses onze milhões de dinheiro, de finanças, esses onze milhões de brancos tinham sei lá, cem, e os negros dez, então, a diferença era aí a qualidade desse CNPJ, era na sua grande maioria de catadores, vendedores de picolé, essas coisas que o Lula terminou arrumando né, o IMEI, arrumando a vida dessas pessoas para que elas paguem uma pequena quantidade aí pra sua previdência pra mais tarde ter o INSS (Luiz Antonio Bernardo).

Essas disparidades financeiras entre empreendedores negro/as e branco/as, demonstrada pelos dados que começaram a surgir no período dos seminários, foram fomento necessário para a criação do que ficou conhecido como Fundo Rotativo Solidário¹⁶, um instrumento de repasse de recursos, destinado à manutenção e a outras despesas relacionadas, nesse caso, às atividades voltadas para a economia solidária. Esse fundo funcionava com treze grupos produtivos e uma das propostas era a formação de um trabalho em rede, tendo em vista “a meta de apoiar 13 grupos produtivos solidários participantes do Fórum da Economia do Negro, envolvendo, diretamente, 100 componentes e, pelo menos, 90 famílias, indiretamente. Além disso, o projeto prevê recursos para acompanhamento dos grupos” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 195). Essa concepção, implementada na economia solidária, almejava priorizar determinado público que consistia numa “maior parte das pessoas, a maioria absoluta de mulheres e a grande maioria de pessoas negras porque é a base pobre, o foco da economia solidária é a base pobre, principalmente de mulheres que tem que sustentar a sua família, etc” (Luiz Antonio Bernardo).

Foi com esse perfil socioeconômico que a Rede Kilofé se estruturou, em sua maioria com mulheres de periferia, assim como era o Fórum, pautado em três principais marcadores - raça, gênero e territorialidade:

Embora o desempenho recente da economia cearense venha sendo expressivo, o mesmo não acontece em se tratando de desconcentração de renda, principalmente vista em termos do recorte racial. Nessa direção, observaram Miro e Suliano (2009)

¹⁶ O Fundo Rotativo Solidário é uma metodologia de apoio financeiro às atividades produtivas de caráter associativo mediante compromissos devolutivos voluntários, considerando formas flexíveis de retorno monetário ou de equivalência por produtos ou serviços, dirigidos para o atendimento de comunidades ou grupos associativos produtivos que adotam princípios de gestão compartilhada e convivência. O Fundo Rotativo Solidário do Fórum da Economia do Negro é uma fonte de recursos para apoiar exclusivamente os grupos produtivos solidários formados por empreendedores e empreendedoras da população negra de Fortaleza, e estará em consonância com os demais fundos e sistema de finanças solidárias do País. A origem do capital inicial é o recurso público, de caráter não reembolsável, do Banco do Nordeste do Brasil, oriundo do Fundo de Desenvolvimento Regional, gerido pelo Escritório Técnico Econômico do Nordeste (ETENE). Pelo Fórum da Economia do Negro, a entidade conveniente com o Banco do Nordeste é o Centro Cultural Capoeira Água de Beber (CECAB).

que no Ceará, em 2006, os homens negros ganhavam um salário/hora médio que representava em 65% menos daquele auferido por homens brancos. A situação fica ainda pior quando se trata da mulher negra, cuja remuneração cai para 38% do salário/hora do homem branco, consideradas as mesmas dotações de capital humano para todos esses segmentos (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 192 – 193).

Esses demarcadores irão se tornar mais evidentes na configuração da Rede Kilofé, pois no Fórum de economia do negro se tinha um número balanceado da participação de homens negros e mulheres negras. Dentre os trezes grupos que compunham o Fórum e que migram para a Rede, sua maioria foram os grupos/cooperativas de mulheres, todos eles oriundos das periferias de Fortaleza, apontando, assim, o terceiro marcador identificado ainda na formação do Fórum.

Em Fortaleza, a visibilidade desta população é tão mais evidente nos territórios de baixos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH), como Grande Bom Jardim, Grande Pirambu e Messejana, que, via de regra, são bairros onde se concentram grande densidade populacional, maior precariedade de serviços públicos, menos oportunidades de trabalho e renda, e, portanto, marcados pela alta vulnerabilidade social. Portanto, a pobreza e a miséria em Fortaleza, assim como na Região Nordeste e no Brasil, possuem cor e localização: é negra e está situada na periferia da cidade, confirmando o que as pesquisas apontam quanto à histórica discriminação do acesso ao emprego e renda dos quais é vítima a população afrodescendente (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 193).

Portanto, esses três marcadores que são apontados como características dos afroempreendedores da cidade de Fortaleza serão as bases estruturais da Rede Kilofé em seu surgimento. No entanto, o Fundo Rotativo¹⁷ não perdurou por muito tempo, por dois motivos. O primeiro, devido à proximidade do final de mandato da gestão da COPPIR e a consequente descontinuidade dessa política; o segundo, que também contribuiu para a criação de uma rede de empreendedores locais, foi à experiência difícil com a mentalidade da economia solidária, já que “fundo rotativo é uma das modalidades de financiamento da economia solidária” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 190).

O FRS é uma metodologia de apoio financeiro às atividades produtivas de caráter associativo, mediante compromissos devolutivos voluntários, gerenciado por um Comitê Gestor, considerando formas flexíveis de retorno monetário ou de equivalência por produtos ou serviços, dirigidas para atender aos empreendimentos

¹⁷ A título de informação, o Fundo Rotativo retirava seus recursos financeiros iniciais das parcerias com o Banco do Nordeste do Brasil (BNB), pela Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes), ambos vinculados ao Governo Federal, contando, ainda, com apoio da Coordenadoria da Política de Promoção da Igualdade Racial (COPPIR), órgão da Secretaria de Direitos Humanos (SDH) da Prefeitura Municipal de Fortaleza. Para fazer a gestão social dos recursos, foi criado um Comitê Gestor formado por representantes dos 13 grupos produtivos solidários envolvidos, juntamente com o BNB, a COPPIR e entidades de apoio, a saber: Pastoral Afro e as ONGs Terra da Luz e Qualifica, ambas sediadas nesse município (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 190).

(grupos produtivos, associações, cooperativas), nos territórios de ação integrada de economia solidária, que adotem (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 190).

Sendo assim, Luiz Antonio Bernardo aponta “que a economia do negro com grandes problemas ideológicos [...] ela só tinha sentido até então a partir desse debate, se as pessoas partissem para os seus empreendimentos, se as pessoas viessem para o debate da economia”.. Não foi isso o que aconteceu, pois, segundo os entrevistados, as pessoas não se organizavam para sair da dependência, como proposto pela economia solidária.

Nesse período, se acumularam muitas informações e se construíram articulações em nível nacional e municipal. Luiz Antonio Bernardo destaca o desinteresse político na continuidade desse projeto sobre a economia da população negra após sua gestão na coordenadoria, e afirmou que:

[...] eu disse: bom, eu não posso deixar morrer, não se pode deixar morrer isso, né? E aí quem estava mais a frente disso, né?! Que sentava e conversava era eu, a Patricia Bitencourt, que eu conheci a Patricia Bitencourt na coordenadoria”. Em parceria com ela, é dado início a criação da rede: “não vamos deixar morrer essa ideia e vamos transformar tudo isso numa rede e vamos criar uma rede de negócios” (Luiz Antonio Bernardo).

Em 2012, Luiz Antonio Bernardo e Patricia Bitencourt já tinham uma ideia, mas lhes faltava capital humano para a construção desse projeto da rede. Apenas quando houve o convite para outras mulheres, esse projeto ganhou forma. As primeiras reuniões ocorreram com mais quatro mulheres, uma delas a companheira de Luiz Antônio Bernardo; todas tinham vivenciado, de alguma maneira, a experiência na COPPIR durante a gestão municipal da ex-prefeita Luiziane Lins. Três dessas mulheres ocuparam funções na coordenadoria: a produtora do evento Terça Negra¹⁸, Holanda, ligada à Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (SECULT); Almeida, integrante do Fórum de Economia Solidária e uma das 13 empreendedoras que compunha o Fórum de Economia do Negro e o Fundo Rotativo e líder de um ateliê de costura, localizado no bairro Pirambu; e Neide Rodrigues, que era artesã e trabalhou na gestão do orçamento. O motivo desse encontro seria a criação da Kilofé.

Dessa maneira, a Rede Kilofé foi idealizada tendo como modelo a economia solidária¹⁹, mas com algumas especificidades, como esclarecem nossos entrevistados: “[...] a

¹⁸ Terça Negra foi um projeto de parceria da Secretaria de Direitos Humanos de Fortaleza (SDH) e da Coordenadoria da Igualdade Racial, que buscou dar visibilidade às manifestações artísticas tradicionais e contemporâneas da cultura negra. Foi um projeto que aconteceu semanalmente na cidade de Fortaleza, nos anos da gestão da ex-prefeita Luiziane Lins.

¹⁹ O que distingue a economia solidária é a posse e uso dos meios de produção e distribuição que são socializados por meio de práticas de gestão democrática dos empreendimentos, formando redes de

gente pensou nos princípios que a economia solidária trabalha, de solidariedade, de companheirismo, [...] menos a da caridade. Que a gente cortou, por exemplo, é o princípio da caridade, a gente não quer caridade, não! A gente quer que as pessoas cresçam” (Patricia Bitencourt). A economia solidária tem seus princípios no “consumo sustentável, da comercialização e das finanças solidárias como uma forma de organização econômica e social marcada pelo princípio da autogestão, da cooperação, da solidariedade e da sustentabilidade econômica e ambiental” (CITÓ, 2010, p. 46). A economia solidária, não se trata de caridade e sim de práticas de sustentabilidade e de princípios ideológicos que sustentam suas práticas; no entanto, para a Rede Kilofé, as questões ideológicas não estão totalmente definidas, como declara Patricia Bitencourt: “[...] a gente nunca conseguiu fechar isso, do que é que a Rede é, enquanto organização para a sociedade, porque é tudo muito novo, a gente tá imaturo ainda” (Patricia Bitencourt). A Rede Kilofé segue as perspectivas, pelo menos ideologicamente, do Fórum, que:

Adotou como princípios fundantes as mesmas categorias filosóficas do movimento da economia solidária - cooperação, solidariedade e gestão democrática - como diretrizes para a formação e integração das redes produtivas de recorte racial, cuja finalidade fosse a valorização da identidade afrodescendente, afrobrasileira e afrocearense (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 194).

No entanto, saindo da perspectiva da solidariedade e partindo para uma concepção de rede que se articula a partir de serviços, nota-se que essa ideia de rede, assim como os seus princípios, não está definida totalmente; ela é algo, segundo seus idealizadores, que está em constante processo de reelaboração. Neide Rodrigues, uma das fundadoras e que foi vice-diretora Rede Kilofé na etapa da sua elaboração, a define da seguinte maneira:

[...] a ideia de rede ela ainda é muito turva na cabeça de todo mundo porque a rede é algo que se liga e traz [...], além dos empreendedores que estão lá, ela é uma rede de articulação né, que articula tanto formação quanto politicamente, ela trabalha isso, né? Dentro dessa história de que as coisas circulem, que elas sejam igualitárias pra todo mundo, que faça com que essas pessoas se juntem e que façam um trabalho coletivo, em prol da questão da negritude (Neide Rodrigues).

Nas falas dos entrevistados, há critérios que se repetem. Quando eles mencionam a rede, se referem a algo que circula e se articula, também com outros projetos da cidade,

empreendimentos e repartição dos custos e resultados entre seus associados (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 189).

além de almejar ser autossustentada, produzindo para que as “pessoas dentro da Rede se ajudem para produz coisas”, como afirma Luiz Antonio Bernardo. Em seu planejamento, a Rede foi pensada no sentido micro e macro, a partir do significado de seu nome, pois a palavra Kilofé se define como *O que você deseja*, termo originário da língua Fon (Fòngbè)²⁰. Nos encontros para o planejamento e produção do estatuto, existiu uma dinâmica constate que era pensar o que se desejava para o coletivo:

[...] a gente construiu o planejamento em cima dessa história daquilo que eu desejo, foi um planejamento lindo que se perdeu também, e foi se construindo “o que eu desejo enquanto empreendimento, o que eu desejo como mulher, o que eu desejo como rede?”, aí a gente desejou estar em Fortaleza, a gente desejou ter cinco filiais no Estado, a gente desejou tá fora do país, com uma filial tipo em três países, tipo a gente pensou, tem uma rede pensada na França, uma rede pensada na África e se eu não me engano, uma em Amsterdã, a gente tem uma rede pensada nisso, nessa dimensão, né, de lojas com padrão de primeiro mundo, então a gente foi e ‘viajou’ de ter uma pequena rede de lojas em Fortaleza, outras nos estados e outras fora do país, né, e a gente pensou inclusive em “como é que eu quero estar, como eu desejo estar, individualmente, daqui a cinco anos, a dez anos (Neide Rodrigues).

A Kilofé surgiu como esse lugar de desejo em que as empreendedoras idealizaram projetos ambiciosos para seus financiamentos individuais e coletivos. É bem interessante perceber que existe esse anseio por uma transformação, no sentido econômico e de formação. A Rede seria, para os seus elaboradores, “um processo muito educativo” (Patricia Bitencourt), que se inspira pelo novo que a economia solidária não poderia oferecer. Esse novo seria a perspectiva da circulação e comercialização das suas produções, revertidas numa economia que proporcionasse mudanças na vida de mulheres e homens negros empreendedores. Como afirma Patricia Bitencourt: “são mulheres negras que estão dentro da economia solidária e quem enriquece? Quem ganha dando palestra sobre economia solidária, os grandes pensadores brancos”. Essa conduta não coaduna com os princípios da Rede Kilofé, ao desejar que seus membros alcancem um protagonismo financeiro. Foi com todos esses sonhos e anseios que no ano 2012 a Rede Kilofé começou a dar os primeiros passos, contando apenas com cinco pessoas.

A Rede se mostrou pela primeira vez no ano 2014, no Festival Latinidades, em Brasília. A única representante da Rede no evento foi Patricia Bitencourt, que carregou consigo uma amostra da diversidade dos produtos, ao levar na bagagem todas as peças que

²⁰ É uma língua nígero-congolesa que faz parte do grupo *gbe* e pertence à subfamília *kwa*. Falada na África Ocidental, sobretudo no Benim, é a língua majoritária do local e conta com aproximadamente 1,7 milhões de falantes, cerca da metade da população, mais concentrados no Sul e no centro do país.

pôde e de todos os outros que não puderam ir, considerando uma oportunidade de, pela primeira vez, representar o coletivo em outra cidade. Ela menciona a dificuldade inicial por conta dos escassos recursos financeiros:

[...] a gente não conseguiu sair do canto, eu acho que está na hora da gente sair do canto, não tenho um puto, eu não tenho um tostão, mas eu vou levar os nossos produtos pra lá porque vai ter a feira preta lá dentro do Festival Latinidades, todos olharam pra mim, tu é doida?, nós vamos, a Rede vai, a Rede vai, conheço gente em Brasília, lugar pra ficar não vai faltar, passagem a gente articula um cartão e passa em dez milhões de vezes e paga depois, paga as parcelas, problema e só a inscrição porque participar da feira tem que pagar, era uns duzentos contos na época ai o *Luiz Antonio Bernardo* conseguiu uma grana a *Almeida* outra a *Neide Rodrigues* outra e eu vendi um pouco e paguei a inscrição [...]. (Patricia Bitencourt, grifos nossos).

A experiência de representar o coletivo nesse evento possibilitou os primeiros contornos à determinada forma, compartilhados entre todos ao observarem a boa aceitação e espaço que a Rede Kilofé poderia vir a conquistar. A viagem para Brasília proporcionou um termômetro sobre as expectativas de seus membros. Após um ano de existência começaram a convidar outras pessoas para compor a Rede. Esse evento teve uma grande aceitação do público e a possibilidade de redimensionar a Rede: “[...] eu voltei com a mala quase vazia. “E eu conheci muitas outras empreendedoras de outros estados e a gente dialogando assim [...] e foi muito interessante durante a semana, no festival, eu tive oportunidade de conhecê-las e ir conversando e dialogando” (Patricia Bitencourt). Além de os produtos da Kilofé terem sido bem recebidos pelo público da feira, outro aspecto foi citado por Patricia Bitencourt: “[...] em nenhum estado elas [as outras empreendedoras] tinham pensado nessa questão do trabalho em rede e quando a gente conversava sobre isso elas ficavam impressionadas “gente que ideia massa!”.

É importante lembrar que já existiam outras organizações de empreendedores negros, como a Feira Preta, em São Paulo, organizada pela empreendedora Adriana Barbosa, que em 2019, comemora 16 anos de existência. Essa feira tem duração de um dia e reúne empreendedores negros de várias cidades do Brasil e uma diversidade de empreendimentos. No entanto, a Kilofé se propõe a funcionar em forma de *rede*. Segundo Luiz Antonio Bernardo:

[...] o conceito de rede, a ligação, a interligação, a relação, a correlação de pessoas que pertencem a determinados grupos se auto ajudando, fazendo uma conexão, uma com a outra, no sentido de que aquelas informações, aquele trabalho, aqueles produtos, tudo relacionado, aquilo seja melhor aproveitado, essa energia seja melhor aproveitada (Luiz Antonio Bernardo).

Ou seja, diferente da Feira Preta, a Kilofé propõe uma conexão interna e externa ao coletivo, gerando maiores oportunidades de trabalho em exposições e eventos anualmente, além de priorizar seu trabalho com base na formação coletiva. A Kilofé funciona como uma rede que constantemente busca mecanismos de agregação. Algo dito de maneira recorrente nas reuniões é a intensão de se trabalhar para além do financeiro, sendo uma proposta de economia que visa o empreendedorismo social²¹. Nesta perspectiva, o trabalho na Kilofé se caracteriza como uma organização composta por uma coordenadoria que contém um diretor, vice-diretor, secretária (o) e tesoureira (o), o trabalho de produção e suas empreendedoras. No entanto, todas (os) podem ser responsáveis ao realizarem parcerias em nome da Rede.

A Rede Kilofé se organiza juridicamente da seguinte maneira: não constitui uma pessoa jurídica, ao não possuir um CNPJ. O coletivo recorre ao auxílio de uma incubadora²² quanto às burocracias legais exigidas para participar em determinados eventos. Assim como o Fundo Rotativo, com base em tal experiência, “a potencialidade expressada na construção do Fórum da Economia do Negro assemelha-se a uma espécie de “incubadora de empreendimentos”. Ou seja, sem esse espaço de aprendizado, de capacitação *in situ*, não teria sido viável a convergência entre interesses da Sociedade Civil e Estado” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 201).

Segundo Luiz Antônio Bernardo, a incubação funciona da seguinte maneira: “É trazer aquele empreendimento pra dentro dessa empresa aqui e fornecer contador, fornecer orientação, fornecer assessoria contábil e administrativa, legal, fornecer tudo até você precisa para andar com as próprias pernas”. Outra dificuldade coletiva na formação da Rede foi sua organização jurídica interna, pois nenhum dos seus membros estava apto legalmente:

²¹ “Que tem uma ligação direta com o pensamento compartilhado pelo Fundo Rotativo Solidário e é a marca da organização coletiva dos afrodescendentes na forma de autogestão de empreendimentos produtivos solidários dos bairros de Fortaleza, objetivando a valorização do negro que busca “empreender” coletivamente em uma rede produtiva construída com recorte racial” (DOS SANTOS FILHO, C. *et al.*, 2013, p. 190). A rede Kilofé também se aproxima, segundo seus membros, de uma economia criativa.

²² O termo serve para definir as entidades que promovem e estimulam empreendimentos inovadores, estejam eles recentes ou já operando há algum tempo. Essas organizações têm como principal objetivo oferecer suporte material e intelectual aos empreendedores para que eles possam aprimorar suas ideias de negócio e conseguir transformá-las em uma empresa de sucesso, por meio da comercialização de produtos e serviços no mercado. Em geral, elas buscam o desenvolvimento de micro e pequenas empresas. As incubadoras não possuem fins lucrativos e costumam ser mantidas por instituições públicas. Por isso, é comum que elas estejam associadas ao ambiente acadêmico e governamental, buscando empresas de acordo com diretrizes governamentais que buscam fomentar um segmento específico em uma determinada região. As incubadoras costumam receber as empresas por até três anos em sua sede e costumam cobrar uma taxa de manutenção durante todo esse período. E vale lembrar que a inovação é um dos requisitos para que uma empresa seja aceita em uma incubadora: atualmente, estima-se que 98% das empresas incubadas inovam em suas atividades. (SAIBA como as incubadoras podem ajudar sua empresa., 2015).

[...] quando a gente começou a estabelecer a organização da Kilofé imediatamente a gente criou a ideia de criar uma entidade chamada Kilofé com CNPJ, uma série de coisas e criamos inclusive um estatuto e tal. Quando a gente saiu pra organizar a Kilofé do ponto de vista legal a gente viu que entre nós, nós estávamos todos lascados né, um devia não sei o que lá, outro estava no CERASA, outro estava não sei aonde, outro não tinha cartão, outro não tinha endereço, e eu vi que ia complicar e a gente ia cair na mesmice de ter só dois ou três sócios que estavam aptos e eternamente unificar dois ou três aptos por conta de uma série de legalidades nesse país e a dor de cabeça que íamos ter, sempre tem que ter um endereço e pago, sempre tem que ter um contador e pago, sempre tem que ter uma série de despesas que nós não poderíamos arcar com aquele negócio imediato, então nós olvidamos por ser um coletivo, como um coletivo você tá ilegal você se reúne, a Kilofé tá aqui em casa, você tá na sua, onde ela se reunir ela existe, cada um tem sua marca tem tudo, vamos embora, só que isso te limita porque em alguns cantos você não pode entrar justamente por causa da legalidade “cadê seu documento?”, você não tem documento, você não entra, tem alguns lugares que se você não tiver carteira de identidade você não entra. Então nós optamos por trabalhar com incubação (Luiz Antonio Bernardo).

O Instituto Mangará²³ é a incubadora da Rede Kilofé. Nesse período, a esposa de Luiz Antonio Bernardo, que não fazia parte do coletivo e era presidente do Instituto, se colocou à disposição em realizar esse trabalho: “Vamos começar a trabalhar a Kilofé e incubar a Kilofé, o que é incubar? A gente trabalha com o aspecto legal da Kilofé, ou seja, toda vez que ela precisar dessa legalização a gente tem [...] o Mangará” (Luiz Antonio Bernardo). A incubação foi necessária principalmente nas articulações feitas para a realização do principal evento organizado pela Rede, a Kitanda no Dragão:

Foi quando a gente começou a pautar feira no Dragão do Mar, na Maloca, eu acho que foram esses dois cantos, não sei se teve mais alguns, mas que aí precisava de documentação pra poder fazer as coisas direitinho, então ela aparece, aparece o nome do Instituto Mangará, isso aí é incubar, é ser a parte legal da Rede (Luiz Antônio Bernardo).

Portanto, foi a partir desta incubadora que a Rede começou a negociar com o Centro Dragão do Mar²⁴ para a realização de uma parceria anual de exposições e comercialização nas feiras relacionadas ao *calendário negro* da cidade.

²³ O Instituto Mangará, sediado em Itapajé, no Estado do Ceará, atua como organização da sociedade civil criado em 2002 e que tem por objetivo contribuir para o desenvolvimento sustentável, através de ações, estudos, pesquisas, produção e divulgação de conhecimentos que levem à defesa, preservação e conservação do meio ambiente e recursos naturais; à produção da cultura, defesa e conservação do patrimônio histórico e artístico, à promoção da ética, da paz, da cidadania, dos direitos humanos, da democracia e de outros valores universais, que atualmente tem Bernardo como presidente.

²⁴ Além do instituto Dragão do Mar, a realização da Kitanda conta com a parceria da Secretaria de Cultura do Estado SECULT-CE, que se propõe à articulação estadual de representações de expressões culturais de negros e negras; da CEPPIR - Coordenadoria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Estado do Ceará; com a CUT - Central Única dos Trabalhadores; a Federação dos Trabalhadores e empregados no Comércio e Serviço do Estado do Ceará – FETRACE; com o SEBRAE e com Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA.

A Kitanda²⁵ é uma feira que acontece no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, localizado na Praia de Iracema. Cabe ressaltar que, como o aparelho cultural é um símbolo da exaltação ao abolicionismo, em homenagem a Dragão do Mar, um jangadeiro negro, ícone desse período, pouco inclui na sua programação a presença da negritude local; pelo contrário, é um lugar que privilegia a branquitude, de sociabilidade de um determinado público da classe média de Fortaleza. A intervenção através do evento da Kitanda, em um único domingo a cada dois meses, se transforma em espaço de socialização e consumo cultural da negritude. Com as feiras que ocorrem ao longo do ano, se endossou um propósito de comercialização e demarcação da cena negra na cidade:

[...] a ideia da Kitanda, de fazer esse espaço de demarcação, de equipamentos públicos, de dizer estamos aqui, de botar a negrada mesmo, de concentrar tanto comercialmente como visualmente, tentar trazer a negrada pra cidade, fazer a negrada sair dos seus anonimatos, né, gente que tá só dentro da universidade, pessoas que curtem só um barzinho dentro do Benfica e você não sabe se tem um discurso de negro, não, vamos trazer e juntar essa negrada toda num mesmo espaço, fazer o povo ver que no Ceará tem negro, tem negro sim, e essa galera cada um tem as suas especificidades, tem os seus talentos, são artistas, são pesquisadores, são consumidores, são produtores, e aí foi muito nessa linha que foram surgindo os projetos da Rede (Neide Rodrigues).

A Kitanda ocorre nesse espaço público, que tem em seu cotidiano outra dinâmica que não inclui a população negra. Nesse espaço, ocorre o que Proença Leite (2004) vai chamar de *gentrification*, uma alteração da paisagem no espaço público urbano. Quando Luiz Antonio Bernardo afirma a necessidade de trazer a “negrada da cidade” para um lugar demarcado pelos brancos, de certa forma, ele afirma que a Rede Kilofé está se propondo a promover demarcações físicas e simbólicas no espaço, qualificando-o e atribuindo-lhe sentidos de pertencimento, orientando ações sociais e sendo por estas delimitado reflexivamente (LEITE, 2004).

Nos domingos em que ocorrem os eventos relacionados à Kitanda, é perceptível uma mudança simbólica na dinâmica do equipamento Dragão do Mar, principalmente com as situações de rivalidade, ocorridas com outros expositores não pertencentes à Kilofé, mas que participam de outras feiras no mesmo Centro; no entanto, essas não têm a temática étnico-racial, como é o exemplo do Fuxico no Dragão, que é uma feira que recebe vários expositores da economia criativa, nos domingos não reservados para Rede. Como a Kitanda é uma feira

²⁵ O Termo “Kitanda”, de origem quimbundo, significa mercado, lugar de mercado ou feira e é, também, amplamente utilizado por outros povos de tradição banto.

específica de empreendedorismo negro, durante sua realização fica acordado a não participação de outros expositores que não sejam membros da Kilofé, principalmente por conta da quantidade de recursos disponibilizados pelo aparelho, como mesas, cadeiras e iluminação, que não suporta ter mais de trinta empreendedores no mesmo dia. No entanto, é comum ocorrer situações desagradáveis nos dias da Kitanda, com expositores do Fuxico querendo participar do evento.

A feira prioriza na organização da sua programação a presença de palestras sobre temáticas raciais, a venda de produtos, shows e apresentações de artistas negros ou aqueles que priorizam em seus trabalhos discussões étnico-raciais. São realizadas, anualmente, um total de quatro feiras, com datas correspondentes ao calendário de visibilidade da cultura negra. As datas são: 25 de março, Dia da Abolição da Escravidão no Ceará; 24 de maio, Dia da Abolição da Escravidão em Fortaleza, Dia da África e Dia Nacional do Café; 25 de julho, Dia da Mulher Negra Afro-latino-americana e Caribenha e Dia do nascimento de Teresa de Benguela; e 20 de novembro, Dia da Consciência Negra. A feira acontece nos domingos próximos às datas e geralmente ocorrem durante o dia inteiro, com programação variada.

Cada Kitanda exige pelo menos dois meses de preparação, pois é necessária uma conversa com os dirigentes responsáveis pelo equipamento Dragão do Mar, com o intuito de demarcar os convidados e os cachês para os shows. Além disso, são escolhidas as temáticas e os palestrantes de cada edição nas reuniões de planejamento, em que geralmente se encontram todos os membros interessados em participar da feira. O formato da mesa conta com a presença de uma pessoa que representa a temática, por ser estudioso ou artista, sendo a outra participante normalmente uma empreendedora da rede, convidada a falar sobre seu empreendimento. Na Kitanda, temos um momento de cooperação e produção que transforma o local em “pedaço” negro da cidade (MAGNANI, 2002). Todas as empreendedoras utilizam indumentárias que remetem à cultura africana, expondo muitos turbantes, cores, símbolos negros e muita música de diáspora, pois geralmente os convidados são artistas regionais que fazem essa junção da arte local e a cultura africana.

No período da noite, empreendedoras e consumidores se misturam, pois temos nesse momento uma expressão urbana dos guetos negros. Portanto, temos um diálogo com vários símbolos de reflexão sobre as identidades raciais, que podem ser os próprios membros que trazem consigo uma valorização da estética e produtos, em maioria voltados para uma cultura de afirmação, como turbantes, roupas de tecidos africanos, produtos de cabelo, bijuterias, bonecas negras, livros com a temática racial e artigos de decoração.

A Kitanda é considerada o principal evento da Rede Kilofé, conseguindo envolver seus membros nas acolhidas e se transforma, à noite, nessa mistura de cores fornecida pelos produtos confeccionados por suas empreendedoras. A Kilofé também participa de outros eventos no decorrer do ano; as principais parcerias são em eventos que envolvem a temática negra em suas organizações e o número de participação é reduzida, pois geralmente não estão todas as empreendedoras. A Rede é composta por pessoas que, além dos seus empreendimentos, contam com outras fontes de renda e não podem estar em todas as exposições.

Até o ano 2017, a Rede Kilofé contava com sede própria localizada na Rua Senador Alencar, 631, Centro da cidade. Nesse espaço ocorriam, semanalmente, reuniões de planejamento dos eventos e das feiras, assim como discussões relacionadas com o fortalecimento econômico das empreendedoras e acompanhamento dos produtos fabricados. Contudo, por conta de desacordos no grupo, a Rede teve que devolver a sala e agora as reuniões ocorrem quinzenalmente em locais agendados. A Rede Kilofé tem atualmente 23 integrantes, entre empreendedoras e empreendedores negros da cidade de Fortaleza, sendo 20 mulheres e 3 homens que se afirmam negras e negros, número no qual também me incluo. As empreendedoras da Rede são quinze mulheres afro-brasileiras e uma mulher africana, natural de Guiné Bissau. Todas se afirmam negras, embora algumas não reivindiquem a cor da pele e, sim, a ancestralidade como seu demarcador racial. O tempo de inserção de cada uma delas na rede varia: há mulheres que ajudaram a construir a Rede e há mulheres que têm pouco mais de um ano de participação. Os níveis de escolaridade das mulheres oscilam entre o Ensino Médio incompleto ao Ensino Superior completo; suas rendas estão entre R\$ 600,00 e R\$3.000,00 mensais. Doze mulheres são chefas de casa, apenas duas tem um companheiro fixo e uma afirma ser casada oficialmente. As idades das mulheres pesquisadas estão entre 25 e 54 anos.

Desde seu surgimento até o mês de fevereiro de 2018, a Kilofé teve sua coordenação composta pela mesma equipe, sendo Luiz Antonio Bernardo o diretor e havendo mais quatro postos: vice-diretoria, secretaria, tesouraria e assessoria de eventos. No entanto, em 2018, tivemos a primeira eleição para compor uma nova coordenação, com a presença de 13 membros da Rede. No entanto, a coordenação é composta somente por mulheres, as quais não tiveram a mesma recepção que a antiga coordenação, principalmente pelo fato de outras mulheres regularmente se queixarem e exaltarem a figura do antigo diretor. Por conta dessa exaltação, seguida da dificuldade de obter informações administrativas sobre a Rede (tendo em vista que antiga diretoria não forneceu suporte para essa nova gestão) e da dificuldade de

conciliar empreendimentos pessoais e funções administrativas, toda a nova coordenação renunciou, tendo conseguido se manter somente durante três meses.

Atualmente a Rede se encontra sem direção representativa e, com isso, suas articulações internas estão fragilizadas. No entanto, a Kilofé continua participando dos eventos aos quais é convidada e busca se manter com um grupo com a mesma quantidade de participantes citado anteriormente. Nesse próximo tópico irei apresentar minhas sete coautoras e seus empreendimento junto a Rede Kilofé.

2. 1 PERFIL DAS COAUTORAS

Dizer que as interlocutoras da pesquisa são coautoras é um processo que foi se consolidando com a colaboração direta delas na construção do presente trabalho. Não apenas no sentido de ouvir os relatos e categorizá-los, mas de dialogar e compor a pesquisa com a contribuição delas, que são diversas. O universo de coautoras da pesquisa compreende sete mulheres; buscamos com esse número alcançar as identidades mais diversas possíveis, por entender que as mulheres negras são múltiplas e únicas.

Nesse universo, três mulheres estão a mais tempo na Rede, estão desde a formação da Rede Kilofé:

Patrícia Bittencourt: Nasceu em Foz do Iguaçu – Paraná, veio para Fortaleza ainda criança com a mãe e as irmãs. É mãe de quatro filhos, três meninas e um menino e é avó. Trabalhou na Coppir, na gestão Luizianne Lins; é educadora social e iniciou sua vida de militante negra dentro dos movimentos de hip-hop na cidade. Foi uma das mulheres que construiu o projeto da Rede Kilofé, já teve a experiência de representar a Rede em fora do Estado. Ela assina a marca “*Preta Bitten*”, de camisaria e tecidos africanos, e também realiza palestras sobre estética negra e afro empreendedorismo.

Neide Rodrigues: Natural de Pacuti- CE, veio para Fortaleza ainda criança para trabalhar como doméstica. Ela iniciou na Rede Kilofé ainda no momento de sua idealização. Trabalhou na prefeitura, na gestão Luizianne Lins. Neide Rodrigues é a proprietária e idealizadora do “*Ateliê Xica Pilica*”, onde produz turbantes e acessórios que tem referências afrocearenses e inspiração em sua mãe, uma mulher negra nordestina. Também é figurinista e compõe a produção artística do Maracatu Nação Iracema. Tanto Neide Rodrigues como Patrícia

Bittencourt, já tiveram experiências curtas com a academia, porém não conseguiram concluir ou chegar a completar um semestre dos cursos em que se matricularam.

Juliana Holanda: Natural do Rio de Janeiro, veio para Fortaleza quando criança com toda sua família. Sua mãe, historiadora e militante negra, a inseriu desde jovem no movimento negro. Juliana Holanda é secretária executiva, formada pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Foi junto com Patrícia Bittencourt e Bernardo uma das pessoas que estiveram a frente de pensar a proposta de construção da Rede Kilofé. Sua principal atividade na Rede foi de articuladora e produtora cultural. Também é proprietária da Luzir Gestão de Eventos & Marketing LTDA, e trabalhou na Secretaria de Cultura do Estado do Ceará- SECULT nas gestões da gestão Luizianne Lins e do atual prefeito Roberto Cláudio; atualmente está fora do Brasil, cursando mestrado em Lisboa- Portugal.

Tamires Ferreira: Natural de Fortaleza – Ce, mora com os pais e a irmã. Mãe diarista e pai eletricitista e bombeiro hidráulico. É a mais jovem entre as coautoras; Tamires Ferreira é bacharel em Serviço Social pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), é proprietária do “*Ateliê da Tamy*”, que está localizado no mesmo endereço da residência de seus pais, na periferia do Bairro Antônio Bezerra. Produz acessórios e quadros pintados com a técnica da aquarela e sua maior inspiração são as mulheres negras. Tamires, ingressou na Rede Kilofé em 2015, participou da segunda Kintanda produzida pela Rede e, no ano de 2018, por três meses, compôs a equipe de coordenação da Rede com a função de secretaria administrativa.

Adriana Pinto Coelho: Natural de São Gonçalo – RJ, veio para Fortaleza ainda muito jovem para trabalhar como empregada doméstica. Adriana é mulher de Santo e carrega em seu *ori* a orixá Iansã; por conta dessa relação, ela se mantém financeiramente do Acarajé de Oyá, sendo seu empreendimento conhecido como “*Acarajé da Adriana*”. Tem uma livraria itinerante com seu companheiro, a “Rosa dos Ventos”. Ingressou na Rede Kilofé em 2015 e permanece até os dias atuais. Um dos seus maiores sonhos é iniciar um curso de formação acadêmica, sonho compartilhado com seu companheiro, sociólogo em formação. É válido ressaltar que Adriana é mãe de uma menina e a única das coautoras que mantém uma relação estável.

Ariadne Oliveira: Natural de Fortaleza- Ce. Mãe de adolescente que cumpre medida no sistema sócio educativo; perdeu seu filho mais velho, recém-saído do sistema, por irresponsabilidade do Estado. Compõe o grupo de mães assistidas pelo CEDECA - Centro de

Defesa da Criança e do Adolescente. Também tem outro filho, oriundo de uma relação com um homem africano. Ariadne Oliveira produz roupas, calçados e bolsas com tecidos africanos, seu empreendimento chama-se “*Arya Arte com Tecido*”. Ingressou na Rede Kilofé em 2015 e permanece até os dias atuais. É uma das nossas coautoras que vive somente dos seus empreendimentos.

Helena Sousa: Natural de Oeiras- PI, veio para Fortaleza morar com sua mãe, empregada doméstica, no início da sua juventude; também teve experiências com o trabalho doméstico e em lojas de montagem de joias e acessórios. Helena Sousa é bacharel em Ciências Contábeis pela Faculdade Cearense (FaC), defendeu seu trabalho de conclusão do curso trazendo a experiência da Rede Kilofé como sua temática, onde ela ingressou em 2017, e teve a experiência participar da equipe de coordenação da Rede Kilofé, em 2018, exercendo a função de tesoureira. Cria acessórios assinando a marca “*Menina Negra*”, no entanto seu empreendimento não é sua principal fonte de renda, ela também trabalha como auxiliar financeira na Federação Cearense de Futebol (FCF).

No que diz respeito às criações é indispensável trazer, resumidamente, a natureza dos negócios de cada uma das nossas interlocutoras. Tudo que é produzido pelas empreendedoras tem uma matriz afrocentrada, suas criações remetem ao resgate da estética negra com valorização da mulher negra e utilização dos signos estéticos referentes à cultura africana, passando pela retomada da cartilha de cores e estampas africanas, a gastronomia e os turbantes nos encontros gestados na afrobrasilidade. Desta forma, no próximo capítulo iremos trazer as bases teóricas que compõem a pesquisa.

3 MULHERES NEGRAS E SEUS RECONHECIMENTOS IDENTITÁRIOS

Nesse capítulo realizou-se um breve resgate sobre os processos identitários no Brasil, a fim de demonstrar as principais contribuições metodológicas acerca das reflexões sobre a construção das identidades das mulheres negras.

Apresentando a tríade conceitual que norteia a pesquisa sobre a construção das identidades de mulheres negras, que são o reconhecimento, a localização social ou lugar de fala e as interseccionalidade, com um diálogo possível para entendermos como a universalização do conceito de mulher pode ser danoso para a construção de identidade de mulheres negras.

Além disso, foram feitas as necessárias distinções das categorias presentes em estudos sobre mulheres negras, dando ênfase ao gênero enquanto um conceito não fechado, a partir das contribuições trazidas pelas feministas interseccionais, que pensam fundamentadas nas conexões estruturantes da raça, gênero, sexo e classe.

3.1 ARTICULANDO IDENTIDADES RACIAIS PLURAIS E MULHERES NEGRAS NO BRASIL: CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS DE ANÁLISES RECONHECIMENTOS IDENTITÁRIO

As questões identitárias no Brasil têm como pano de fundo as influências das teorias raciais europeias e norte-americanas, vigentes nas primeiras décadas do século XX, que aqui começaram a se estabelecer com o término do período colonial e início da República Velha. O grande desafio da elite brasileira era a supressão do sistema escravocrata, principalmente no ano da abolição, em 1888, o que trazia uma questão fundamental: a construção de uma nação e de uma “identidade nacional” (GUIMARÃES, 2008).

O projeto republicano de nação e identidade nacional traz a miscigenação como algo benéfico para a população negra do país. No entanto, esse processo de unificação cultural, um projeto de branqueamento, sufocou os traços identitários de uma parcela populacional, a negra, pois o afirmar-se negro se tornou algo danoso para o projeto ideal de nacionalidade. Portanto, percebi que a falta de reconhecimento da identidade negra colaborou para aumentar uma visão negativa a seu respeito. Como a identidade é a forma como os indivíduos se reconhecem e são vistos, ser negro muitas vezes está relacionado à escravidão, ao sistema penitenciário, à pobreza, à baixa escolaridade, à trabalhos braçais, entre outros aspectos. Essa é uma das razões da manutenção de mecanismos para transpassar o peso de se

afirmar negra. Criam-se termos que geram uma diminuição desta afirmação, a exemplo do(a) moreno(a), do(a) escuro(a), do(a) pardo(a), do(a) café com leite, etc. Para não se chegar a uma afirmação racial que se mistura à uma condição social, é preferível ser a morena da periferia do que ser a negra da favela. Assim:

[...] ao tratarmos da identidade étnica dos negros, ressaltamos que a característica física dos grupos e dos indivíduos, sobretudo a cor, mantém-se como elemento denotador dos seus limites, uma fonte permanente de distinção. Ela é sempre um componente para a estigmatização, desigualdade de indivíduos e grupo, tabus e sanções, estados afetivos e preconceitos. A cor da pele tem servido como insígnia de escravidão e liberdade, da dominação e sujeição (BACELAR, 1989, p. 77).

A característica física como elemento denotador de distinção, sobressaltado pelo autor, é manipulada como componente que serve de baliza assimétrica em sua relação com o outro, que tem na cor da pele a negação dos direitos e laços afetivos. Essa relação reproduz historicamente tensões ao “tratarmos de identidade étnica dos negros” que remetem à herança escravocrata do Brasil e reforça o processo de rejeição, capaz de chegar a pontos extremos:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio de qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem na nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será [...] (FANON, 2008, p. 34).

Desta forma, se pensarmos a construção da identidade como um elemento central para a afirmação do indivíduo, a partir do momento que o(a) mesmo se reconhece como negro (a), ocorre determinada valorização dessa condição. Portanto, uma mulher se afirmando assim estaria praticando um movimento reverso ao que lhe foi imposto sempre.

A noção da identidade negra deve ser pensada como construções processuais que sempre estão em formação. Segundo Stuart Hall (2005), em vez de identidade como uma noção acabada, falamos em identificações e as vemos como processos em andamento. Entrementes, podemos também pensar a cidade como um espaço de constituição de grupos ou elaboração de conceitos e discursos étnico-raciais, como mecanismo de remição de traços culturais perdidos com os processos de colonização. A relação colonizador-colonizado gerou perdas materiais e simbólicas, especialmente para as populações subjugadas ao tráfico negreiro transatlântico. Em se tratando da realidade brasileira, temos grandes desafios a serem debatidos, pois existem imprecisões ao definir quem é negro:

Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico (MUNANGA, 2004, p. 52).

O critério de cor entre branco e negro, no país, revela a dificuldade de definição, considerando que o branqueamento se baseou num projeto político-ideológico incorporado pelas elites brasileiras, utilizando marcadores arbitrários para conceituar “raça” e legitimar políticas racistas em detrimento do povo negro. Como ressalta o autor: “Os conceitos de negro e de branco tem um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico” (MUNANGA, 2004, p. 52). A ideologia do ser branco bem revela a dificuldade que encontramos em nomear ou constituir identidades negras na sociedade brasileira.

Ademais, após os anos trinta do século passado, nossa sociedade incorporou um discurso acadêmico no qual a miscigenação funciona como um mito, ao camuflar uma das mais profundas mazelas sociais, que é o racismo institucional brasileiro. A tomada de posição em relação à identificação se torna um exercício constante e profundo, numa sociedade impregnada de traços culturais que apelam ao racismo como eixo estruturador. Melhor dizendo: “todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento da sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana” (FANON, 2008, p. 34). Essa afirmação significa pensar que os processos de constituição de identidades negras passam por uma luta dialética entre o eu e o outro, no caso aqui exposto, presente na relação historicamente conflituosa entre o negro e o branco, tendo como pano de fundo uma estrutura social racializada.

Nesse contexto, a cultura se torna um ingrediente fundamental para a construção de identidades negras e étnicas, pois ela é lastro social fértil para indivíduos e grupos desfavorecidos nos âmbitos material e imaterial, ao negar as condições históricas de existência e um sistema simbólico representativo. Neste sentido, a cultura é vista como algo que é subjetivo e objetivo, ou seja, como uma relação de trocas entre a estrutura e o sujeito, capaz de produzir e ressignificar sentidos múltiplos para essas identidades. Logo, aqui não nos remetemos à determinada separação ou dualismo relativo à um sentimento de pertença a um determinado grupo ou fenótipos que o caracterizam, mas sim à algo complexo, que exige compreensão das múltiplas realidades que envolvem a cultura, almejada por essas identidades negras em contraposição à negação e invisibilidade em contextos urbanos brasileiros. Assim,

como afirma Neusa Santos Sousa (1983), existe uma violência racista exercida pelo sujeito branco, que dificulta a construção da identidade do sujeito negro no Brasil. Isso ocorre através da internalização compulsória e brutal de um “ideal de ego branco”, pois o sujeito negro busca a imagem da “brancura”, que se sobrepõe ao homem branco. A brancura ou ideal branco é um fetiche inversamente proporcional ao mito negro, fazendo com que o negro não reivindique uma identidade racial na busca por um predicativo branco.

Portanto, os parâmetros relativos às identidades negras devem ser pautados a partir de construções processuais que sempre estão em formação, sem necessariamente terem correspondência com os argumentos dos defensores do *essencialismo por afirmação*, nem com os dos defensores do *essencialismo de negação*. Segundo Stuart Hall (2005), em vez de pensar identidade como algo acabado, rígido, falar de identificações significa vê-las como processos em andamento, que se modificam, a partir dos novos sentidos dados à cultura. De forma suplementar, Fredrik Barth (2005) afirma que os “grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (p. 16). Quer dizer, a dinâmica social permite contatos culturais, mediados por um “sistema ideológico de presenças e ausências”, que é “necessariamente relacional, porém, em posições assimétricas de visibilidades/invisibilidades e deficiências/silêncios” (RESTREPO, 1985, p. 108-109 *apud* HALL, 2005).

Já em se tratando das identidades negras, essa ideia fica bastante confusa, pois não há como fazer essas referências utilizando apenas a ideia do continente africano, as religiões de matrizes africanas, do racismo ou até mesmo um resgate à uma África ancestral e idealizada, anterior ao imperialismo ou à escravidão. Apesar de termos uma construção de identidades negras, no âmbito brasileiro, essa construção é marcada por processos históricos e sociais ditados pelo projeto racista de nação. Nesse sentido, a ideia de diferença trazida por Barth (2005) ajuda a compreender a constituição de identidades negras, pautando a etnicidade. A etnicidade aqui se refere à experiência, ao se produzir e reproduzir, consequentemente, promovendo ou dialogando com a cultura estabelecida:

[...] a identidade, para se constituir como realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação. Nenhuma identidade é construída no isolamento. Ao contrário, é negociada durante a vida toda por meio do diálogo, parcialmente exterior, parcialmente interior, com os outros (GOMES, 2008, p. 20 - 21).

A diferença aqui está no sentido de se relacionar com o outro, nomeando o que não somos e igualmente definindo semelhanças, desenvolvendo um caráter relacional que “deve ser entendido em sua pluralidade e historicidade através de sistemas de diferenças e equivalências” (RESTREPO, 2004, p. 43). Nesse sentido, o conceito de étnico aparece como referência de localização que contribui para a constituição das identidades negras, ao destacar contextos culturais: “começamos por repensar a cultura, a base a partir da qual emergem os grupos étnicos” (BARTH, 2005, p. 16). Essas identidades, muitas vezes, se referenciam nas culturas diaspóricas, isto é, em fragmentos de experiências das populações africanas que resistiram aos processos de silenciamento e opressão, empreitados pelo colonizador. Nessa perspectiva, auferimos que tais experiências diaspóricas são frutos dos contatos culturais variados e complexos, em que elementos de afirmação e negação de identidades são mediados por representações e relações de poder assimétricas, tendo como arcabouço o racismo estrutural, calcado num projeto político racista das elites brasileiras.

Lívio Sansone (2003) reitera que culturas e identidades são voláteis, a ponto de o indivíduo acionar *determinadas* identidades para negar *outras* que podem fazê-lo sofrer algum tipo de represália social:

As fronteiras e os marcadores étnicos não são imutáveis no tempo e no espaço e, em algumas circunstâncias, a despeito de muitas provas de discriminação racial, as pessoas preferem mobilizar outras identidades étnicas. A etnicidade não é entendida como essencial, é preciso concebê-la como um processo, afetado pela história e pelas circunstâncias contemporâneas e tanto pela dinâmica local quanto pela global. A identidade étnica pode ser considerada como um recurso cujo poder depende do contexto nacional ou regional. Ela é, portanto, uma história sem fim (SANSONE, 2003, p. 12).

Ou seja, a ideia de identidades negras e étnicas é concebida analiticamente como processual e de extrema fluidez, principalmente em países como o Brasil, em que são ausentes distinções raciais demarcadas (como é no caso dos Estados Unidos). Sansone (2003) reconhece os critérios adotados pelos estadunidenses como supostamente mais “racionais”, se comparados à critérios brasileiros, em que a “raça e a etnicidade tendem a se organizar em moldes mais distintos e mais claros” (SANSONE, 2003, p. 11). Outro aspecto que devemos ressaltar sobre identidade étnico-racial é a sua face nebulosa, escondida em muitos discursos que têm apenas a função de incentivar a ideia de paraíso multirracial ou miscigenação como um processo “natural” posto pelo mito da democracia racial.

As identidades correspondem a um processo de representações dos sistemas simbólicos que tem a função de classificar o mundo social, além das relações em seu interior.

Quer dizer, a identidade se distingue por aquilo que ela é e também por aquilo que ela não é, ou seja, pela diferença. “As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (SILVA, 2007, p. 75).

A título de exemplificação, quando minhas entrevistadas se autodenominam negras e trazem para si os traços de suas negritudes e referenciais étnicos, elas também estão demarcando suas diferenças em relação às mulheres brancas, logo, “o fato de que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p. 27). Essa auto atribuição produz sobre essas identidades concepções de si e dos seus pares, à medida que fomentam “ideais” de mulheres negras. Ou seja, elas entendem que para serem negras torna-se necessário estar inserida em determinada conceitualização ou em uma espécie de nível de negritude, como a lógica do colorismo²⁶, o qual não se trata apenas da cor de pele, mas também da defesa de ideais antirracistas.

Faço menção a fala de uma mulher negra da Rede Kilofé ao se referir à outra do mesmo grupo: “não sei como anda *fulana*²⁷, estou bem preocupada com ela, por que ela não se aceita muito bem, já a vi chamando outra mulher africana de macaca” (Fragmentos do Diário de Campo de 26/02/2018). Penso que essas autodefinições produzem tipologias dentro dos próprios grupos de mulheres negras e fora deles. Essa fala não faz com que essa mulher deixe de ser vista como negra ou que perca sua identidade diante de sua interlocutora, que se utiliza de um termo depreciativo para se referir à uma mulher africana, mas ilustra uma situação em que a noção de identidades negras e étnicas demonstram suas fronteiras e diferenças, mesmo situadas no mesmo grupo étnico. Essas relações podem ocorrer de maneira assimétrica de identidades positivadas de uma mulher brasileira, no caso aqui mencionado, em detrimento da imagem do outro, a mulher africana. A necessidade de negatizar uma identidade em favorecimento próprio propõe que o “pertencimento ao grupo étnico é construído sem referência à diversidade real da cultura” (BARTH, 2005, p. 24). Isso significa que a mulher negra brasileira tenta se distinguir da mulher africana, insinuando que também é

²⁶ O colorismo funciona como um sistema de favores, no qual a branquitude permite a presença de sujeitos negros com identificação maior de traços físicos mais próximos do europeu, mas não os eleva ao mesmo patamar dos brancos, ela tolera esses “intrusos”, nos quais ela pode reconhecer-se em parte, e em cujo ato de imitar ela pode também reconhecer o domínio do seu ideal de humano no outro. DJOK, Aline. Colorismo, o que é, como funciona. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

²⁷ Grifo da pesquisadora.

diferente dela. Ou seja, as identidades podem ser mobilizadas tanto para afastar quanto aproximar grupos. Outro exemplo exposto por Barth (2005, p. 26) é: “Sim, eu quero acionar minha identidade étnica para este fim, mas não para aquele. Eu o apoiarei nesta política, mas não naquela”. Logo, os processos de afirmação dependem muitas vezes das escolhas de como essas mulheres querem ser vistas e representadas.

O pressuposto é de que as identidades e/ou as diferenças não são dadas como naturais, não se nasce com uma ou outra. A identidade, portanto, é produzida através dos atos de linguagem²⁸ e corresponde a um processo de fabricação de identidades e diferenças, pautadas no contexto social e cultural em que vivemos. Isso significa afirmar que a identidade e a diferença não podem ser compreendidas fora de um sistema de significações ou posta como fixa. Elas são rasuradas e permitem modificar as experiências através dos contatos. Portanto, a identidade deve vir a ser:

[...] uma “celebração mó-vel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2005, p. 13).

Sendo assim, as identidades são instáveis assim como a linguagem da qual elas dependem para se constituir e apontar suas diferenças. Ao tratar do deslocamento da identidade, Hall (2005) afirma que há uma constante disputa de poder no que se refere a uma constituição das identidades que vai envolver todo um sistema simbólico. Nas palavras de Silva (2007), o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder; essa ideia se remete a uma demarcação do que é aceito ou normatizado. Ou seja, a normatização vai ser posta pelas relações de poder e essas vão definir quais identidades podem ser vistas como negativas ou positivas. Desta forma:

Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial, num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é “sexualizada”, não a heterossexual. A força homogeneizada da identidade normal é diferentemente proporcional à sua invisibilidade (SILVA, 2007, p. 83).

²⁸ A ideia de atos de linguagem desses autores corresponde à visão sobre a linguagem abordada por Ferdinand de Saussure, que a entende fundamentalmente como um sistema de diferenças, em que palavras só adquirem valor ou sentido a partir de uma perspectiva cultural. Assim, por exemplo, uma palavra não terá sentido se isolada do campo de símbolos que a diferencie e ao mesmo a nomeie (SILVA, 2007, p. 77).

Essa concepção aplicada às mulheres negras me permite pensar como as minhas entrevistadas fazem para construir sua identidade, a partir do pressuposto étnico-racial e se distanciando da categoria *gênero*, por conta de sua homogeneização. Faz-se necessário discutir gênero levando em conta uma formação cultural híbrida, com elementos distintos e de diferentes matrizes étnicas (europeia, indígena e africana) e universos simbólicos diversos. Tais universos estão em convivência e confluência com relações de poder, assimilações, agenciamentos e negociações com discursos oficiais, micropolíticas e discursos de representação, numa rede de semelhanças e diferenças.

Quando Hall (2005, p. 48) afirma que “as identidades não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação”, faz-se necessária uma construção de representatividade e de símbolos para se construir uma identidade de pertencimento. Ou seja, assim como a cultura se modifica com o contato, as identidades também. Portanto, torna-se necessária uma construção de identidades sociais na perspectiva *socioconstrucionista*, que não se prenda a um discurso sem prática. Assim, nesse caso, trato a fala como ação impregnada de condições sociais e históricas particulares. Como podemos atestar no exemplo da fala acima, uma mulher negra, embora inserida em grupos étnicos marcados por estruturas racistas, nomeia outras que não vê como iguais a partir de demarcadores de diminuição, como sugere o termo “macaca”. Surge a questão de que não podemos essencializar qualquer identidade, principalmente a negra, no sentido de que também introjetamos o pensamento racista na construção de nossas identidades. Falarei de forma mais detalhada sobre essas questões no decorrer do capítulo.

Na contemporaneidade, temos processos de construção de identidades plurais, que são constantemente modificados e reformulados em seu cotidiano. A construção da identidade nacional no Brasil é caracterizada pela formação cultural híbrida, com distintos elementos, diferentes matrizes étnicas, como a europeia, a indígena e a africana, e diversos universos simbólicos, entrelaçada por relações de poder, assimilação, agenciamentos e negociações com discursos oficiais, micropolíticas e discursos de representação, numa rede de semelhanças e diferenças de experiências relativas à negritude e etnias. Assim, como afirma Kabengele Munanga (2012), “a identidade negra não surge da tomada de consciência de uma diferença de pigmentação ou de uma diferença biológica entre populações negras e brancas e/ou negras e amarelas” (p. 01). É necessário entender as condições históricas de vida desta população e entender o contexto social no qual as questões raciais estão inseridas. Nesse sentido, tanto a cultura como as identidades se reformulam e modificam com os contatos com outros grupos

e/ou culturas. Ou seja, ao falar de identidades negras brasileiras estamos falando de diásporas, de fluxos onde a dimensão da localidade que se colocava como perdida agora é vista como uma possível ressignificação.

Logo a subjetivação das identidades étnico-raciais, ancorada nos processos de opressão de uma sociedade capitalista, racista e colonialista, impõe às mulheres negras uma luta para além do binarismo dos gêneros, demonstrando que a universalidade desta categoria se constitui como um problema, pois impõe barreiras à compreensão das relações entre raça e gênero/sexo. Desta forma, considera-se a subjetivação de maneira relacional, a fim de entender as afirmações identitárias de mulheres negras empreendedoras da Rede Kilofé. Assim como a identidade e a cultura, também não podemos pensar no gênero ou no sexo como algo estático e, sim, como aquilo que qualifica um corpo dentro dos códigos do entendimento cultural. Costumeiramente, o sexo se realiza pelo gênero; isso quer dizer, por exemplo, que é comum a ideia de que ter órgão genital feminino implica ter comportamentos e usar vestimentas de uma mulher. Isso, porque vivemos por meio de uma estrutura binária e heterossexual, em que tudo que transpõe essa condição é considerado abjeto pela sociedade.

Segundo Butler (2003), não há como fixar uma identidade de gênero. A identidade é constituída, portanto, o sujeito mulher não se constitui pelo sexo que carrega. Tampouco a mulher se constitui por uma unidade de identidade, existindo uma infinidade de performatividades e de pluralidades para esse sujeito. Sobre performatividade a autora afirma que o gênero é uma estilização do corpo a partir de gestos, objetos, discursos que são socialmente conhecidos e aceitos, produzindo noções sobre o que é feminino e masculino. Esses modos de ser binário são ensinados repetidas vezes dentro da cultura ocidental e na forma como se constrói o próprio sexo, já que pelo fato de se ter uma vagina deve-se expressar comportamentos femininos e vice e versa.

Desta forma, ela afirma o gênero enquanto performance, por ser aprendido e estar mediado por uma ordem normativa que só quer expressar dois gêneros: o masculino e feminino. Butler (2003), ao criticar tudo isso, introduz a ideia de que o gênero pode ser expresso de forma diferente, dependendo do contexto. Portanto:

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalização aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso, tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um telo normativo e definidor (BUTLER, 2003, p. 37).

Sendo assim, o gênero não é um conceito fechado. Nele, podemos construir uma variedade de sentidos, podendo ser interseccionalizado com outros marcadores sociais, como raça, etnia e nacionalidade. Assim, é errado supor a existência de uma categoria finalizada de “mulher” ou “que apenas necessitasse ser preenchida com os vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa” (BUTLER, 2003, p. 36). Mesmo que listássemos todos esses elementos, ainda assim não seríamos capazes de abarcar toda a complexidade da identidade feminina. A autora ajuda a constituir dentro desse complexo conceitual que é a categoria mulher uma análise que retira a universalização desta categorização para um conjunto de particularidades, em que permite uma visão mais aproximada das multiplicidades sobre o sujeito mulher. A identidade de gênero, para a autora, leva em conta a intersecção de diversas modalidades constituídas discursivamente, como raça, classe, etnia, entre outras. Por este motivo, torna-se impossível a separação do gênero das confluências políticas e culturais das bases de sua produção e sustentação, tampouco o gênero se constitui de modo coerente ou consistente em diversos contextos históricos. Busquei tratar as identidades nessa pesquisa como atos políticos, que adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representados. Assim, o processo de negação do ser negra, diante da mestiçagem nacional, dificulta o reconhecimento de identidades étnico-raciais para grande parcela da sociedade e pode ser também compreendido como fator colaborador de reflexões e localizações, na compreensão das identidades contemporâneas. As últimas são fluidas, porque o processo de negação também age como atributo de demarcação na dificuldade de reconhecimento afirmativo das identidades étnico-raciais, surgindo algo complexo e inconstante.

A construção de identidades raciais é um processo social, cultural, político, em cujas esferas ocorrem relações de poder. Neste sentido, é essencial apontar as diferenças como constitutivo das identidades de mulheres e, assim, afirmar que essas também são necessárias para “tornar-se” mulher negra. Assim como afirma Moita Lopes (2002, p. 62), “[...] ao consideramos as identidades sociais de nossos interlocutores, ao nos engajarmos no discurso, estamos simultaneamente (re)construindo nossas identidades sociais ao passo que eles estão também (re)construindo as nossas”. Neste sentido, quando focalizo as discussões de mulheres negras como um sujeito da ação, compreendo que elas trazem pelo seu discurso um envolvimento das questões de gênero, raça, classe, sexualidade, idade, regionalismo etc., a fim de que essas noções se reconstruam e fortaleçam sua identidade como sujeito social e indivíduo.

Portanto, pensar em elementos de afirmação étnica como ferramenta política é relevante em um cenário onde a população negra articula discursos de ruptura com a homogeneização de identidades lançadas no imaginário social, a partir da construção das identidades afirmativas. Desse modo, as trajetórias dessas mulheres aparecem como uma ferramenta discursiva capaz de pensar a formação da identidade racial e de gênero como um dispositivo de revisão e afirmação de valores socioculturais, narrando histórias não-oficiais que vão de encontro aos discursos de verdade laçados pelo regime de saber-poder (FOUCAULT, 2009).

O imaginário social e a literatura, muitas vezes, retratam aspectos relativos à figura da mulher negra ressaltando os estereótipos de submissão, trabalho, subordinação sexual, solidão, força, maternidade, entre outros. Tais representações reforçam situações, onde a voz dessas mulheres, muitas vezes, é negada. Portanto:

[...] ser mulher e ser negra no Brasil significa ainda estar inserida num ciclo de marginalização e discriminação social e racial. Isso é resultado do nosso processo histórico de formação da sociedade brasileira, que precisa ser analisado a fim de buscar soluções equacionadoras para “antigos” e atuais estigmas e dogmas (NOVA; SANTOS, 2013, p. 19).

Assim como no processo identitário, a fala é crucial para a compreensão da trajetória de vida dessas mulheres, pois é a partir do exercício de escuta da oralidade que conseguimos entender o seu local de fala, que muitas vezes se desloca do imposto pela estrutura dominante. Michel Foucault (1996) declara que as noções de “verdade”, “autoridade” e “realismo” são questões de desejo e poder relacionadas ao discurso.

Para melhor analisar, optei por fazer uma delimitação de categorias de análises a partir de três dimensões: a de *identidade regional*, que trata de apreender dentro dos discursos das mulheres entrevistadas aspectos que remetem à identidade negra dentro da cidade de Fortaleza; a de *identidade de pertencimento*, que perpassa a ancestralidade e o religioso, a África construída; e, por último, a de *fenótipo/racial*, que corresponde ao que essas mulheres (re) produzem como estereótipos, que são marcas diretas do racismo. A partir dessas categorizações, irei trabalhar as identidades das mulheres negras que colaboram com esta pesquisa, portanto é necessário um diálogo com autores que pensam a construção do gênero e da identidade como condições que relacionam questionamentos importantes sobre a noção essencializada da identidade do sujeito mulher e os limites constitutivos de um processo de subjetivação da mulher negra perante uma relação de poder interseccional entre a raça, a classe e o gênero.

3.2 QUAL O LUGAR DA FALA DE MULHERES NEGRAS NOS PROCESSOS IDENTITÁRIOS?

O lugar de fala é um conceito que surge nos debates sobre a construção da identidade de mulheres negras, ancorado nos avanços políticos, sociais e estruturais construídos pelas teorias feministas, tendo foco principal no feminismo de mulheres negras, que vêm se desenvolvendo com o passar dos anos²⁹, e a partir das formulações trazidas pelas teorias decoloniais e interseccionais, formas de perceber no discurso a sua posição social, ou seja, de onde se fala? Nessas perspectivas, é importante situar que o lugar de fala busca trazer à tona questões como a necessidade de auto definição de mulheres negras e, assim entendemos, nossas diferenças em relação às teorias globalizantes.

Logo, a universalização da categoria mulher constantemente questionada pelas feministas negras, que tem seu marco simbólico no discurso da americana Sojourner Truth³⁰ que, em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher, nos EUA, questionou o que era necessário para ser uma mulher; era a partir dessa voz que os direitos das mulheres estavam sendo construídos. Ela diz:

Aqueles homens ali dizem que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre melhores lugares. Ninguém jamais me ajudou a subir numa carruagem, a passa por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem—quando tinha o que comer—e também agüentei as chibatadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravo. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher (TRUTH, 1851 *apud* RIBEIRO, 2017, p. 20).

²⁹ Não há uma epistemologia determinada sobre o termo lugar de fala especialmente, ou melhor, a origem do termo é imprecisa, acreditamos que este surge a partir das tradições de discussão sobre o *feminist stand point* – em uma tradução literal “ponto de vista feminista” - diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial. As reflexões e trabalhos gerados nessas perspectivas, conseqüentemente, foram sendo moldados nos seios dos movimentos sociais, muito marcadamente no debate virtual, como forma de ferramenta política e com o intuito de se colocar contra uma autorização discursiva. Porém, é extremamente possível pensá-lo a partir de certas referências que vem questionando quem pode falar (RIBEIRO, 2017, p. 58).

³⁰ Isabella Baumfree, adota o nome de Sojourner Truth (1843); ela nasceu em condições de escravização, no norte dos Estados Unidos. Por conta do casamento com um homem mais velho conseguiu sair dessa condição e ser tornou uma das líderes abolicionistas nos EUA, em 1827. Teve contato direto com as lutas pelo sufrágio universal e escreveu um livro – *Narrative of sojourner truth: A northern slave* (1850), revelando as diferenças entre a escravidão de pessoas negras no norte e sul dos Estados Unidos.

Quando Truth indaga que não é uma mulher, ela não se vê representada nesta categoria universalmente construída a partir de um discurso elaborado sobre o conceito de mulher, que é produzido a partir da fala de um outro, que nesse caso é um homem. Ela remete a uma situação que por muito tempo foi a pauta central em nossas lutas, que é o combate ao racismo, sem perceber que para mulheres negras, para além do racismo, nossas identidades são demarcadas por interseccionalidades diversas, conflitantes e difusas.

bell hooks, situa essa discussão ao falar em seus livros, *“Ain’t I a Woman – Black women and feminism”*, sobre como mulheres negras secundarizam os aspectos relacionados à “natureza feminina”, pois não viam como um aspecto importante de nossas identidades.

A socialização racista, sexista condicionou-nos a desvalorizar a nossa feminilidade e a olhar a raça como o único rótulo importante de identificação. Por outras palavras, foi-nos pedido que negássemos uma parte de nós próprias – e fizemo-lo. Consequentemente, quando o movimento de mulheres levantou a questão da opressão sexista, nós argumentamos que o sexismo era insignificante à luz da severa e mais brutal realidade do racismo. Nós tivemos medo de reconhecer que o sexismo podia ser tão opressivo como o racismo. Nós agarramo-nos à esperança de que a libertação da opressão racial seria tudo o que era necessário para sermos livres. Nós éramos a nova geração de mulheres negras que foram ensinadas a submeterem-se, a aceitarem a inferioridade sexual e a serem silenciosas (hooks, 1981, p. 5).

Assim como Truth e hooks, a teórica Judith Butler busca situar-se em um debate sobre a construção da ideia de sexo e gênero que, para ela, não é visto como algo fixo ou constituído apenas pelos significados culturais. O gênero:

[...] não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “o sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré- discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura (BUTLER, 2003, p. 25).

Ou seja, a identidade de gênero é a maneira como uma pessoa se enxerga e se constrói dentro dos códigos do entendimento cultural. O sexo se realiza pelo gênero. Sojourner Truth, quando afirma não ser uma mulher ou não ser uma mulher igual as categorizadas por um outro, traz dois pontos importantes: o primeiro é o deslocamento da categoria mulher, haja vista que, não há como definir de maneira totalizante um identidade e nem como categorizar uma identidade de gênero. Assim como Butler, afirma ser errado supor a existência de uma categoria finalizada de “mulher” ou “que apenas necessitasse ser preenchida com os vários

componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa” (BUTLER, 2003, p. 36).

No que se refere ao “gênero”, a historiadora Joan Scott (1999) afirma ser uma categoria socialmente construída para classificar corpos sexualizados. Ao longo da história, o gênero se tornou um meio de distinguir a função social de homens e mulheres. A partir desta categorização, assim como Truth e hooks, a autora também tece suas críticas sobre a universalização do gênero dentro dos processos históricos. Para ela, “[...] o gênero inclui as mulheres sem as nomear” (SCOTT, 1999, p. 6), ou seja, o gênero é colocado como um sinônimo de mulher de forma a homogeneizá-la, negando a importância de se considerar outras relações de poder ou de desigualdade.

Para hooks (1981), Scott (1999) e Butler (2003), não é só o patriarcado que exerce opressão sobre as mulheres, sendo necessário entender a categoria mulher diante dos processos históricos e das relações de poder encontradas em diferentes contextos. Nesse sentido, ela afirma que só será possível definir uma ideia de igualdade se levarmos em conta a inclusão da raça e da classe como categorias que estão em direta conjugação com o gênero; por isso, é impossível se pautar a universalização da categoria mulher.

bell hooks afirma existir uma política sexual que separa mulheres negras das brancas, haja vista que internalizamos, consciente ou inconscientemente, a violação de corpos de mulheres brancas por homens negros mais relevantes que o contrário. A desvalorização da natureza feminina de mulheres negras é resultado de um elemento constitutivo das relações sociais e se baseia nas diferenças entre sexo e poder. hooks situa que quando mulheres negras tentam se igualar à mulheres brancas a resposta a essa empreitada é sempre violenta. Podemos perceber isso no exemplo trazido pela autora:

Durante os anos da Black Reconstruction 1867-77 (reconstrução negra), as mulheres negras lutaram para alterar as imagens negativas da natureza feminina negra perpetuadas pelos brancos. Tentando dissipar o mito de que todas as mulheres negras eram sexualmente perdidas, elas copiaram a conduta e os maneirismos das mulheres brancas. Mas como emancipados, quando as mulheres negras e os homens lutaram para mudar as imagens estereotipadas da sexualidade das mulheres negras, a sociedade branca resistiu. Em todos os lados que as mulheres negras entravam, em ruas públicas, nas lojas, ou nos seus locais de trabalho, elas eram abordadas e sujeitas a comentários obscenos e até a abusos físicos às mãos dos homens e mulheres brancos. Essas mulheres negras na maioria sofreram de quem cujo comportamento melhor exemplificado era de uma *lady*. Uma mulher negra bem vestida e limpa, conduzindo-se a si mesma de uma maneira apropriada, era usualmente alvo de lama atirada por homens brancos que ridicularizavam e vaiavam os seus esforços de melhoramento. Eles lembravam-na de que aos olhos do público branco ela nunca seria vista como digna de consideração e respeito (hooks, 1981, p. 41).

Isso significa que as hierarquias de gênero são construídas e legitimadas ao longo da história e dos contextos diversos. No exemplo, hooks demonstra o esforço em enfatizar que o poder patriarcal e o racismo colocou mulheres negras longe de uma igualdade de categorias, a tal ponto que a universalização da ideia mulher se torna inviável se não leva em consideração a existência de um jogo de forças presente na construção e na implementação de significados em qualquer sociedade, e são esses jogos que vão determinar as opressões e as hierarquias. Nesse aspecto, cabe ressaltar que, para hooks, as mulheres negras, para além da questão da universalização da categoria, ou seja do não reconhecimento por conta de outras mulheres, também têm que lidar com os “efeitos do racismo nos homens negros que não impediam que fossem opressores sexistas, nem tampouco desculpava ou justificava a sua opressão sexista” (hooks, 1981, p. 64) sobre as mesmas.

Logo, a ideia de que a identidade é uma ação afirmativa que só pode ser implementada quando os indivíduos (homens brancos) são julgados como indivíduos, ou seja se deparam com o seu outro, nesse caso a mulher branca. As identidades perpassam os grupos sociais no qual o indivíduo se sente pertencente. No caso de mulheres negras, essa categoria de análise do outro sempre toma contextos mais complexos, pois mulheres negras não são nem branca e nem um homens, sejam eles brancos ou negros; torna-se o “outro do outro³¹”, parafraseando a autora Grada Kilomba (2016), pois essa não possui status de poder, o que estaria na branquitude e na masculinidade.

Assim como a dificuldade de demarcar a individualidade é que ela é pautada em sujeitos normativos. Em outras palavras, o ser universal nunca será uma mulher negra. Quando a branquitude toma para si o discurso da coletividade e aponta que as denúncias realizadas por mulheres negras ao longo da história sevem apenas separar as pautas, de que nada contribui para as superações das diferenças, revelam apenas como a colonização foi pautada pelo ser universal, que ainda é homem branco. Ou seja, para categorizar mulheres negras é necessário descolonizar, crias outras configurações de poder que situem as identidades individuais ou de grupos dentro de processos complexos, contingentes e suscetíveis à transformações. É importante ressaltar que as identidades estão sempre em processo de transformação e que levam em conta os processos históricos, culturais e sociais não neutros.

A segunda questão, trazida pelo discurso de Truth, é a produção de uma visibilidade dessa identidade a partir da fala experienciada, ou seja, a do lugar de fala, que na

³¹ RIBEIRO, D. O que é lugar de fala? Letramento Editora e Livraria LTDA, 2017.

verdade é uma das formas que encontramos de situar nossas experiências e nossos conhecimentos, entendendo que a fala de mulheres negras parte de lugares específicos, de realidades e histórias não vivenciadas por homens ou mulheres brancas. Isso é, uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca por conta de sua localização social, vai experimentar gênero de uma outra forma (RIBEIRO, 2017, p. 61).

Situo que não existe forma de se contar histórias sobre mulheres negras utilizando a “neutralidade” das ciências construída pelo homem branco ou pelo lugar de poder que ele tomou para si. Nesse ponto, é importante entender as afirmações de Grada Kilomba (2016) em sua palestra-performance “*Descolonizando o conhecimento*”³², sobre como funciona o pensamento da branquitude, para afirmar que esse não é o lugar de mulheres negras.

[...] uma mulher Negra diz que ela é uma mulher Negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher branca, um homem branco diz que é uma pessoa. Branquitude, como outras identidades no poder, permanecem sem nome. É um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas tal centralidade não é reconhecida como relevante, porque é apresentada como sinônimo de humano. Em geral, pessoas brancas não se veem como brancas, mas sim como pessoas. A branquitude é sentida como a condição humana. No entanto, é justamente esta equação que assegura que a branquitude continue sendo uma identidade que marca outras, permanecendo não marcada. E acreditem em mim, não existe uma posição mais privilegiada do que ser apenas a norma e a normalidade (KILOMBA, 2016, online).

Quando Grada se refere ao fato de que a branquitude se sente como o centro, ou como o universal, também estamos falando de localização social, ou seja, de uma identidade a qual se atribui poder. De um lugar de fala, onde o privilégio de ser branco é ser quem ele quiser ser, pois, ele já parte do sentido de que é um ser humano; a branquitude ou a masculinidade são identidades não marcadas pelas opressões e sim por oprimir outras identidades que necessitam ser nomeadas a partir de uma autorreferência. Assim, para entender o lugar de fala, é necessário situar as relações de poder e as categorias interseccionais.

Isso quer dizer, quem pode falar? Para a autora indiana, Gayatri Chakrovorty Spivak³³, em seu texto *Pode o subalterno falar?* (1942), a mulher negra do Terceiro Mundo ocupa um lugar de subalternidade extrema. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher,

³² KILOMBA, G. “DESCOLONIZANDO O CONHECIMENTO”. Uma Palestra-Performance de Grada Kilomba. 2016. Disponível em: <<https://narraracidade.files.wordpress.com/2019/03/a05-a-kilomba-grada.-descolonizar-o-conhecimento.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

³³ Em seu texto a autora indiana relata a situação experienciada pelas viúvas indianas e a relação com o *Sati*, um ritual de sacrifício destas mulheres, proibido pela intervenção da colonização europeia. A autora enquanto intelectual indiana, se lança na busca de questionar um processo social no qual ela também está inserida. Isso significa que existem esforços de renunciar uma tendência da geopolítica do primeiro mundo em representar no outro uma subalternidade.

está envolvida de três maneiras (SPIVAK, 2014, p. 110) dentro da lógica da subalternidade que, tanto para Kilomba (2016) como para Spivak (2014), incita-nos a pensar nos processos de colonização que fizeram um esforço para silenciar as mulheres negras, a exemplo da Máscara³⁴ retratada por Grada Kilomba, e a proibição do ritual *Suttee/Sati*³⁵ retratado por Gayatri C. Spivak. A lógica colonizadora que classifica pessoas entre primeiro e terceiro mundo, situa essas mulheres como a camada mais vulnerável em amplos aspectos sociais, políticos e culturais.

Relativo às identidades, Spivak (2014) relaciona representações com processos sociais, culturais e políticos, implicados por relações de poder, partindo dos sistemas simbólicos que têm a função de classificar o mundo social em uma concepção relacional e assimétrica. Sendo assim, ela acredita que não há uma identidade do subalterno, mas sim uma posição de subalternidade imposta aos grupos sociais marginalizados, como mulheres negras ou as viúvas indianas. Entretanto, quando se atribui posição e não identidades, chegamos à conclusão da possibilidade de mudanças desse lugar; para isso, faz-se necessária uma tomada de consciência da localização espacial mulher subalterna, ou seja, seu reconhecimento do lugar de partida da sua fala, a partir da experiência.

Entretanto, “Não se trata de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades” (RIBEIRO, 2017, p. 61), como explica Djamilia Ribeiro, em seu livro *O que é lugar de fala?* Esse processo de reflexão que, embora traga marcas de uma individualização, ou de trajetórias de experiência do indivíduo, está localizado em grupos que foram socialmente marginalizados por estruturas de hierarquizações, como é o caso do gênero e da raça. As histórias de opressões de mulheres negras no Brasil são constantemente compartilhadas pelas mesmas, não importando a localização geográfica, ou seja, os indivíduos compartilham experiências comuns.

³⁴ Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanos/as escravizados/ as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar tanto de mudez quanto de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos(as) chamados(as) ‘Outros(as)’: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2016, p. 172).

³⁵ A viúva hindu sobre a pira funeral do marido morto e imola-se sobre ela. Esse é o sacrifício da viúva - a transcrição convencional da palavra sânscrita para a viúva seria *sati*. Os primeiros colonos britânicos a transcrever como *suttee*. O ritual pelos britânicos foi geralmente compreendida como um caso de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2014, p. 122).

Essas experiências comuns resultantes de lugar social que ocupamos impedem que a população negra acesse a certos espaços. É aí que entendemos que é possível falar de lugar de fala a partir do *feminist standpoint*: não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meio de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e hierarquização de saberes consequente da hierarquia social (RIBEIRO, 2017, p. 64).

Embora esta transposição não possa ocorrer por meio de uma representação, isso significa que não é papel do intelectual “falar em nome de”, uma vez que, falar em nome de alguém e, no caso, de mulheres em posição de subalternidade, implica na manutenção do status de silenciamento do outro. Logo, o ato de resistência apontado por Spivak, Grada Kilomba e Djamila Ribeiro, propõe uma mudança de posicionamento da subalternidade. A tarefa do intelectual pós-colonial é criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar e ser ouvido, privilegiando as experiências associadas às identidades dessas mulheres. Isso não significa dizer que somente o negro pode falar de racismo, ou a mulher negra pode apontar as suas opressões, mas esse grupo social traz consigo a fala vivenciada; no entanto, o racismo e sexismo não podem ser essencializados, mas sim, vistos como problemas estruturais da nossa sociedade.

Portanto, as identidades das mulheres em posição de subalternidade sugerem o diálogo entre autores que elaboram a construção do gênero e da identidade como condições e questionamentos relativos à noção essencializada do sujeito mulher, considerando os limites constitutivos de um processo de subjetivação perante uma relação de poder interseccional entre a raça, a classe e o gênero.

A subjetivação da subalternidade é ancorada nos processos de opressões de uma sociedade capitalista, racista e colonialista, impondo às mulheres uma luta para além do binarismo dos gêneros, sugerindo que a universalidade desta categoria se constitui como um problema, pois ela impõe barreiras para uma compreensão das relações entre raça e gênero/sexo. Portanto, o lugar de fala é pensado como um ato político que adquire sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representados.

3.3 EU SOU UMA MULHER NEGRA? UM RECONHECIMENTO DE SI E DAS INTERSECCIONALIDADES

Falar sobre identidade é algo complexo em nossa sociedade, pois muitas vezes caímos nas armadilhas dos estereótipos e dos essencialismos. Começo nesse tópico falando sobre isso, porque entendo qual o meu lugar de fala nesta pesquisa: sou uma pesquisadora negra que encontro nas feministas negras/interseccionais um suporte teórico e um reconhecimento identitário. Fugir do essencialismo ao falar de mulheres negras é enxergar as interseccionalidades estruturais que essas identidades carregam, muito embora saiba que o gênero, a raça e a classe são elementos que também ajudam a constituir a identidade de uma pessoa não negra, pois ser um homem branco e hétero de classe média, também é ter uma identidade. No entanto, quando falamos de mulheres negras, esses aparatos de hierarquia colonial se cruzam e marcam suas realidades a partir das opressões. Ou seja, a interseccionalidade é a maneira sensível de pensar as identidades e suas relações de poder.

Proponho a desvincular-me de algo que a escritora Adichie Chimamanda chama de “O perigo de uma única história”, ou seja, o perigo da definição única. Alerto para isso, pois a proposta de se entender a constituição identitária de mulheres negras não pode ser vista por um único aspecto. Porém, entendo que no mundo das identidades, afirmações são necessárias sobre quem somos; no entanto, essas não precisam ser únicas para definir uma pessoa. Afinal, o que define uma mulher negra? Será apenas dizer que elas sofrem mais em relação às mulheres brancas ou aos homens negros? Ou que elas estão nas margens de uma pirâmide social?

O conceito de interseccionalidade, desenvolvido pela norte americana Kimberle Crenshaw³⁶, em 1989, serve de ponte entre diversas instituições e eventos e entre questões de gênero e de raça nos discursos acerca dos direitos humanos (CRENSHAW, 2004, p. 8). Logo, reconhecer-se como uma mulher negra é pronunciar ao mundo um lugar político diante processos históricos e estruturantes. Como afirma Jurema Werneck³⁷ (2009), mulheres negras não existem sem todo um aparato de afirmações interseccionais; logo, se dizer mulher negra é se colocar diante de diversas constituições:

[...] como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos” (WERNECK, 2009, p. 76).

³⁶ CRENSHAW, K. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. VV. AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, p. 7-16, 2004.

³⁷ Nossos passos vêm de longe! Movimento de Mulheres Negras e Estratégias Políticas contra o Sexismo e o Racismo - Jurema Werneck, 2009.

Dessa maneira, a diversidade será a palavra usada para definir uma mulher negra e sua capacidade interseccional de pluralizar seu reconhecimento enquanto portadora em amplas significações que são necessárias para nosso reconhecimento dentro dos processos de colonização em que estamos inseridas. Como Werneck (2009) intitulou seu texto, “*Nossos passos vêm de longe*” significa afirmar que a construção de pensamento político, material e simbólico de opressões foram cunhadas nas trajetórias de vida de mulheres negras e que essas passaram por questões que precisam ser pensadas de forma a compreender a interseccionalidade que perpassa as individualidades e as coletividades dessas mulheres.

Assim, parto do pressuposto de que as relações raciais e os processos de afirmação de identidades negras são conflituosos, com base na necessidade de negociar o “eu” em relação ao “outro”. Por isso, acredito que o conflito identitário é coletivo, embora se anuncie como individual. Ou seja, não são apenas as opressões que fazem de mulheres negras suas identidades. Dessa forma, considero que identidades negras são construídas diante de um processo histórico não linear. Entendo que na realidade da cidade de Fortaleza o racismo, assim como o mito da democracia racial, são concepções que operam negativamente na vida da população negra na cidade, no entanto, esses não são os únicos elementos capazes de constituir as identidades raciais.

Logo, qualquer processo identitário que se constrói a partir da relação com o outro, no conflito, no contraste ou no diálogo, é um processo em constante construção, ou seja, não se nasce mulher negra com uma identidade constituída. Assim:

A interseccionalidade impede reducionismo da política de identidades – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos das coalisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais (AKOTIRENE, 2018, p. 54).

Logo, torna-se mulher negra é um processo coletivo e interseccional, que não necessariamente se trata de opressões, mas sim de diferenças e semelhanças. Por ser coletiva, a identidade se dá a partir de suas conexões, que não são lineares. Se reconhecer como uma mulher negra é se interligar com várias construções e relações feitas ao longo de sua vida; desta forma, não pretendo aqui dizer como ser torna uma mulher negra ou buscar uma história única, mas afirmar que identidades são plurais e que elos existem. Como afirma Chimamanda Adichie em seu discurso³⁸, há perigo nas histórias únicas. É necessário entender duas coisas

³⁸ ADICHIE, C. N. "A Essência das Coisas Não Visíveis". Conferência Anual – TED global 2009 - de 21 a 24/ julho Oxford, Reino Unido. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/lang/porpt/chimamanda_adichie>. Acesso em: 05 mai. 2011.

nessa afirmação, quando tratamos de identidade: a primeira é que o outro é importante para dizer quem somos e o que fazemos a partir das afirmações desse outro. Para mulheres negras não é diferente, há a necessidade de se escutar as narrativas, a fim de cruzá-las na busca de encontros e desencontros, semelhanças e diferenças, assim como afirma Chimamanda Adichie (2009):

Todas essas histórias fazem de mim quem eu sou. Mas insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que me formaram. A “única história cria estereótipos”. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história (ADICHIE, C. N. " O perigo de uma única história ", 2009, on-line).

Assim como não existe uma história única, não há um elemento ou afirmação que garanta a constituição de uma identidade para uma mulher negra; o que temos são histórias que se cruzam ou marcas de vivências que operam como acionadores que nos fazem reconhecer no outro semelhanças. A constituição de identidades negras é um processo que não se dá apenas a partir do olhar para dentro de si, mas também com relação ao olhar do outro. Dessa forma, acredito que as relações raciais e os processos de afirmação de identidades negras são historicamente conflituosos.

Ou seja, a interseccionalidade permite vemos os entrecruzamentos das estruturas de poder, atravessando as identidades de mulheres negras. Logo, sugere que a raça anuncie a classe, assim como o contrário, isso significa que não é um somatório de opressões, pois “em vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionamentos reorientam significados subjetivos desses corpos” (AKOTIRENE, 2018, p. 39) e, além do mais, a raça informa como a classe é vivida, haja vista que as mulheres negras passam por situações de vulnerabilidade maiores que mulheres branca.

No entanto, é importante ressaltar que “a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades” (AKOTIRENE, 2018, p. 41). Por isso, que pensar a partir das interseccionalidades é tornar as afirmações de identidades mais complexas, porque ela cria novos fluxos para as opressões estruturantes, o que significa que pessoas que estão em situações que demarcam opressões também podem, de alguma maneira, oprimir outras em certas situações, a exemplo da mulher negra cis que é transfóbica com uma mulher negra trans.

Portanto, o pensamento interseccional nos leva reconhecer a possibilidade de sermos oprimidas e de corroborarmos com as violências (AKOTIRENE, 2018, p. 40), por isso

é necessário a construção de um diálogo com as diferenças. Desta forma, é necessário entender que as teorias interseccionais consideram mulheres negras como agentes, ou seja, *sujeitas de ação* dentro das estruturas de poder, e não apenas como sujeitas às ações exteriores. Isso significa que essas mulheres, embora inseridas em contexto que as violentam, reagem e elaboram outras formas de driblar as opressões sofridas.

Logo, para entendermos melhor como essas questões podem ser analisadas, temos como base as experiências das mulheres negras da Rede Kilofé. No próximo capítulo discorro propriamente sobre as mulheres da Rede a partir das suas percepções sobre identidades, empreendedorismo e trabalho. Nesse próximo capítulo busco trazer as narrativas das minhas 7 coautoras, que compõem o presente estudo como base em todas as teorias já apresentadas até agora.

4 IDENTIDADE, TRABALHO E CIDADE – MULHERES NEGRAS SE CONSTRUINDO: A IDENTIDADE DA MULHER NEGRA SENTIDA E CONSTRUÍDA POR VÁRIAS MÃOS

4.1 IDENTIDADES

Ao entrelaçar as linhas que contam a história das mulheres que compõem a Rede Kilofé, entendo que é necessário ouvir delas a definição de identidade que as constitui. A interlocutora Tamires Ferreira define essa questão com um termo que se anuncia como um ponto chave para delinear tudo que já foi discorrido até aqui, ela fala que a identidade da mulher negra precisa ser pensada “[...] enquanto *potência de vida, alguém que pode pensar por si mesma, que pode fazer-se mulher de uma forma muito única. Sem ter que reproduzir uma série de padrões e restrições*”.

Pensar nessa perspectiva é compreender que não há como nos reduzir ou nos definir apenas como seres opostos à uma masculinidade ou à uma branquitude; somos potência que se molda a partir das histórias que carregamos, cruzamos dores e dividimos ganhos.

Ao analisar as entrevistas fornecidas pelas mulheres da Rede Kilofé, procurei os pontos de intersecção e de separação, onde suas histórias se cruzam com os trabalhos realizados por elas e suas percepções sobre a cidade de Fortaleza. Entendo que a raça, a classe e o gênero foram elementos importantes para compor essas identidades. Todas elas são mulheres negras trabalhadoras, oriundas das classes mais pobres. Esses elementos também são vivenciados de forma entrelaçada às dimensões ancestral, familiar, estética, afetiva e regional.

Carla Akotirene (2018) nos convida a pensar essas identidades a partir da leitura da interseccionalidade enquanto ferramenta metodológica para compreender que as múltiplas experiências de ser/existir que trazemos em nossos corpos racializados são indissociáveis. “É imprescindível, insisto, utilizar analiticamente todos os sentidos para compreendermos as mulheres negras e “mulheres de cor” na diversidade de gênero, sexualidade, classe, geografias corporificadas e marcações subjetivas” (AKOTIRENE, 2018, p. 43).

As marcações subjetivas e as singularidades que definem essas identidades aparecem quando percebemos no relato das interlocutoras como elas anunciam a suas identidades:

Esse pertencimento do ser mulher negra veio na minha adolescência mesmo, a partir da adolescência porque minha infância ela foi toda é... Não vou dizer que só foi lamentos e tristezas, mas foi muito pautada nessa questão de “Ah isso só acontece porque ela é negra, porque é preta...” Então, **a gente não quer ser o que não presta, né?** Então eu repudiava quando alguém me chamava “Essa **negrinha!**” eu dizia que não era negra que eu era morena. Hoje depois de ter esse entendimento do ser, da raça, negra, né? Ai eu me defino como negra e não como morena... Que morena não é raça, morena é um termo que arranjaram pra encobrir, né? Ou até mesmo para as pessoas não serem acusadas de estarem sendo racistas quando chamam uma pessoa de negra, então bota “morena” que é pra amenizar, “**moreninha**”, “moreninho”, né? (HELENA SOUSA, grifos nossos).

É contundente no relato acima e muito indicativo das múltiplas singularidades o posicionamento resolutivo da interlocutora ao anunciar sua negritude, afastando-se ou negando ao máximo as classificações “morena”, “moreninha”, e positivando essa negritude antes repudiada. A dificuldade em positivar a negritude encontra-se justamente na manifestação do racismo pela redução da pessoa negra, expressas tanto pelo diminutivo “negrinha”, como pela associação do ser negra/o ao que é ruim. Como podemos também perceber em uma outra fala similar:

Eu acho que é esse ponto começou a partir do momento que eu tive o meu filho, né? Quando ele começou a se envolver nesse sistema socioeducativo, começou a cometer esses delitos eu... Vi assim pelo sistema, pelo centro né? A dificuldade a gente conseguir fazer as coisas por ser pobre, negra né? Por morar em periferia, então foi a partir desse momento... Que quando eu me vi nessa dificuldade de chegar nos cantos... Pela minha cor é que realmente eu fui entender tudo. Só porque eu sou negra essa dificuldade toda porque eu sou negra, né? Então é... Igual a isso assim, eu nesse período né? Que eu passei com meu filho foi numa época que eu estava assim... Não sei o que dizer não. Foi tudo aí nesse período, né? Pela dificuldade de resolver as coisas com meu filho, da gente ter que entrar num canto e a pessoa olhar “Olha é uma negra!” “Mora na periferia”, então foi isso. E quando eu realmente me identifiquei como uma negra. Eu vim perceber que eu era negra depois dessas dificuldades que eu passei com meu filho, foi que eu escutando outras pessoas e caiu a ficha. De escutar uma situação que eu também passei e pensar é isso mesmo, é o racismo mesmo (Ariadne Oliveira).

Essa relação entre mulher negra e pobreza também é lida como um processo de diminuição das nossas condições de existência. Como Patrícia Hill Collins³⁹ (1990, p. 1) nos fala, as mulheres negras “*familiarizam-se com linguagem e os modos do opressor, chegando a adotá-lo*”; muitas vezes, quando relacionamos a nossa existência aos processos de opressões, sucumbimos e só nos deixamos nos definir como tal. Compreender essas identidades a partir das suas potências é como a ideia de ancestralidade, trazida por N. Rodrigues:

³⁹ COLLINS, P. H. (1990), "Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento". Tradução de Natália Luchini. In: Seminário "Teoria Feminista": Cebrap, 2013.

Olha eu me sinto muito fênix, muito guerreira, eu tenho muito essa história mesmo da luta, de ser essa mulher que vai à luta, dessa mulher que não se entrega, apesar da vida já ter dado muita rasteira, eu tenho muito essa coisa do ser lutadora, do ser... mas, assim, uma pessoa sensível, **eu tenho muito essa coisa da minha mãe, minha mãe, minha mãe preta, ela era direto de machado na mão, mas era uma folha, era uma gota, assim, uma pessoa que via sensibilidade em tudo**, que era muito sensível com as coisas, e eu sou essa coisa que está na guerra, mas que tá sempre com a bandeirinha da paz, tentando fazer com que as coisas funcionem da melhor forma possível. Eu não sei se isso ajuda, se isso define (Neide Rodrigues, grifos nossos).

O entrecruzamento das dimensões da ancestralidade e maternidade surgem nos relatos a partir da relação das coautoras com a mãe, como esse espelho que constitui uma visão sobre si, ou seja, o lugar de filha e ao mesmo tempo o lugar de mãe. Também se faz presente a dimensão da classe, a partir do entendimento de mulher periférica, no relato de Ariadne Oliveira.

Eu me defino como uma mulher de muitas batalhas, assim, é.. Complicado de falar. Eu sempre me defini, mesmo não entendendo, desde adolescente, eu sempre me defini como uma mulher negra, isso sempre esteve muito enraizado em mim, mesmo sem entender [...] (Patrícia Bittencourt).

Constatar a existência da raça, do gênero e da classe nas definições dessas mulheres é descortinar também como essas categorias criam emaranhados que atravessam as suas perspectivas individuais e o encontro com o outro, como a mãe, os filhos e outros familiares. É importante situar que a identidade tem uma construção dentro de “processos tenso e conflituosos de rejeição/aceitação do ser negra é construído social e historicamente e permeia a vida desse sujeito em todos os seus ciclos de desenvolvimento humano: infância, adolescência, juventude e vida adulta” (GOMES, 2008, p. 124).

Ao pensar nas dimensões trazidas por essas mulheres e traduzidas em suas definições a partir de processos como ser mulher, filha, mãe e neta constitui-se um “movimento de rejeição/aceitação constituído socialmente pelo negro, insere-se ainda em um universo mais amplo que incluem dimensões históricas, sociais, culturais, políticas e psicológicas” (GOMES, 2008, p. 125). Como, por exemplo, quando P. A. Bittencourt afirma “*ser uma mulher negra até porque minha mãe a gente não conhece a história dela, ela foi adotada por uma família branca [...]*”, é tocante como a população negra é vista como uma comunidade desenraizada, separada de si mesma, sem processos históricos. Nosso desconhecimento de origens se torna um ponto importante no movimento de rejeição/aceitação das nossas identidades como mulheres negras.

Pois, como Achille Mbembe (2013) traz: “[...] esta separação implicou uma tal perda de familiaridade consigo, que o sujeito, estranho a si mesmo, foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte” (MBEMBE, 2013, p. 139). Quando P. A. Bittencourt fala que sempre se sentiu negra, muito embora tenha desenvolvido essa pertença no âmbito familiar, é que percebemos que anunciar essas identidades torna-se ato de descolonização da nossa mente e corpos. Logo, a identidade alienada, citada por Mbembe, dá espaço a uma reconfiguração dos sentidos do ser negra e assim nos permite pensar no movimento de aceitação/rejeição como uma constante.

Assim, Helena Sousa fala em um único trecho que repudiava ser “*Essa negrinha! eu dizia que não era negra que eu era morena*”, pois isso significaria ser vista como uma gente de índole duvidosa ou incapaz de realizar um trabalho com maestria; ou até mesmo se distanciar da sua negritude, se afirmando morena. Logo após, ela se contrapõe a esse pensamento, dizendo que: “*Hoje depois de ter esse entendimento do ser, da raça, negra, né? Ai eu me defino como negra e não como morena... Que morena não é raça, morena é um termo que arranjaram pra encobrir, né?*” (Helena Sousa). Conseguimos perceber o que o processo de reconhecimento é “mais do que um sentimento de negação/afirmação do “ser negra”, a maneira como essas sujeitas lidam com o cabelo, a cor da pele e o corpo, revelam, na realidade, a construção de um sentimento de rejeição/aceitação” (GOMES, 2008, p. 128). Dessa forma, bell hooks nos instiga a deixar o auto-ódio para trás e nos focar no ato de amar a negritude. Essa ação nos permite lidar com os processos racistas e nos desconstruir dos efeitos da branquitude, pois ela nos impõe atitudes e valores que nos induzem a negar o encontro da nossa identidade.

Por isso, é importante ressaltar que não falamos aqui de processo de negação da identidade negras, mas sim de identidades que respondem às opressões interseccionais de gênero, raça e classe, que ora nos permitem um reconhecimento a partir das dores. Quando Ariadne Oliveira relata que sua descoberta chega quando ela se percebe uma mulher negra e pobre, ela fala: “*A dificuldade a gente conseguir fazer as coisas por ser pobre, negra né? Por morar em periferia, então foi a partir desse momento... [...]pela minha cor é que realmente eu fui entender tudo. Só porque eu sou negra essa dificuldade toda porque eu sou negra, né?*”. O processo de reconhecimento do ser mulher negra passa por uma construção do eu, que perpassa por nossas experiências como pessoas. Para nós, mulheres negras, existe um momento, um “estalo”, uma tomada de consciência do nosso lugar nessa sociedade que se estrutura amparada em tais opressões.

O descobrir-se negra é tornamos parte do que Beatriz Nascimento (*apud* RATTS, 2007) chama de uma *cerâmica ancestral* fragmentada por essas opressões; elas nos definem enquanto mulheres negras. É fundamental buscar a compreensão de onde nós quebramos. Nesse ponto, compreendemos que o reconhecimento racial precisa ter um sentido antirracista, porque no processo de diáspora, em que existimos, nos é exigida uma conexão com as nossas raízes, que agora são móveis, segundo o que Beatriz Nascimento nos fala sobre ser *atlântica*; isso é fazer de onde estamos nossa terra fértil e com raízes ancestrais.

Neide Rodrigues resgata a memória sobre sua mãe, ao referenciá-la em sua definição: “[...] *eu tenho muito essa coisa da minha mãe, minha mãe ela era direto de machado na mão, mas era uma folha, era uma gota, assim, uma pessoa que via sensibilidade em tudo[...]*”. Observa-se que nossas identidades perpassam a questão sobre um passado que nos define como sujeitos que, embora o esforço da branquitude e do colonialismo permita, perdemos a nossa noção de raiz, ou seja, somos compostas de nossos fragmentos ancestrais. Assim, quando ela descreve a força da mãe e ao mesmo tempo sua doçura, não podemos deixar de remeter essa visão à maneira como a identidade construída de mulheres negras ao longo da nossa literatura⁴⁰ foi elaborada por um passado escravista, que traz essa mulher atrelada à maternidade e ao trabalho. Ou seja, a mãe preta dócil e a mulher que era exposta a um trabalho compulsório.

O estereótipo de mãe preta e mucama são exemplos de papéis compulsórios cobertos por uma falsa ideia de passividade, que era a exceção à respeito da mulher negra (GONZALEZ, 1982). Trata-se de um falseamento porque essa mulher foi, muitas vezes, a protagonista das fugas para os quilombos e do encorajamento de seus companheiros nos motins tramados nas senzalas. Mais que isso, seu papel econômico ativo no trabalho a igualava muitas vezes ao homem, como podemos encontrar no relato abaixo:

⁴⁰ Mas se essa versão feminina, maternal do Escravo Fiel se tornou um tanto quanto marginal no discurso abolicionista, assim como nas teorias raciais que se desenvolveram no país na virada do século, ela “retorna” com força e se populariza nas memórias de infância de escritores modernistas publicadas entre as décadas de 1930 e 1960. Ao se engajarem na escrita de seus verdes anos, escritores tais como José Lins do Rego, Carlos Drummond de Andrade e José Américo de Almeida evocam suas “mães-negras” como expressão da nostalgia que guardam por uma tradição (aristocrática) em plena decadência, ou consumadamente morta, no momento da escrita. No caso específico de José Lins do Rego, que será aqui o foco de minha análise, a mãe-preta compreende em suas memórias uma forma de resgate do legado cultural do Velho Nordeste agrário, ou o nordeste dos antigos engenhos de cana-de-açúcar. Se, como argumentam vários críticos, a nostalgia constitui uma invenção literária, ou pelo menos os símbolos convencionais de nostalgia (por exemplo, os anos da infância, certas paisagens naturais, como as montanhas etc.) foram literariamente construídos, pode-se então afirmar que no modernismo o mito da mãe-preta torna-se um tropo privilegiado de nostalgia – nesse caso, a expressão saudosa pelo legado cultural do patriarcado (RONCADOR, 2008)..

Minha mãe... minha mãe era o meu berço, ela era, era... aí gente complicado, **a minha mãe foi a pessoa mais guerreira que eu conheci na minha vida assim, muito, muito. Era uma mulher da roça, uma mulher que trabalhou como homem muito como homem**, trabalhava de foice na mão, foi cortadora de palha, né, um trabalho muito, muito pesado, cortava palha pra fazer vassoura, pra fazer cera, então, trabalhou no toco, era essa pessoa, mas ao mesmo tempo era uma mulher das mãos calejadas, mas que pegava dos mandacarus os espinhos pra fazer rendas e fazia rendas belíssimas, então era muito extremo, tipo fazia o barro, amassava o barro, cavava o chão com picareta pra conseguir barro pra fazer as telhas da olaria, mas ao mesmo tempo sentava na almofada de perna cruzada fazia grandes rendas, que é exatamente o apelido que ela conhecia que é o apelido que tem o nome da minha marca, por isso a minha marca é muito visceral, é muito ela, né?, eu não conseguiria fazer hoje o meu empreendimento funcionar se não existisse essa ligação tão forte, por isso que tem na fala da defesa do nome Das Xicas, essa coisa entrelaçada da energia, do jogo das mãos, porque a minha mãe ela usou as mãos pra muitas coisas e esses extremos assim, ela era muito guerreira, ela fez isso pra sustentar nove filhos, na dificuldade morreram todos, morreram de fome, pela doença, assim, mas ela lutou até o fim para manter os filhos vivos, o meu irmão foi o primeiro que nasceu, depois dele foram morrendo os outros, e eu fui a última que nasci e sobrevivi, então nós somos dois caçulas e somos extremos assim, temos nossos chilikos porque somos cada um querendo ser caçulas, em uma família que não tinha como fazer carinho em criança, né, dá muito trabalho. **E minha mãe era isso, uma pessoa muito, muito guerreira, e essas lágrimas eu puxei dela, ela ia pra luta pra qualquer coisa, mas era uma pessoa muito sensível, muito, muito, muito** (Neide. Rodrigues, grifos nossos).

Em *Vivendo de Amor* (bell hooks, 1995), de igual forma no contexto norte americano, a autora narra muito semelhantemente sobre o impacto da escravidão no ato de amar e como o referido impacto moldou as relações entre homens e mulheres negros/as, tornando as relações embrutecidas, informadas pela violência e pelo abandono. A autora também tece considerações sobre os mecanismos de defesa frente a dureza da vida contornada pelo racismo.

Eis que o relato de Neide Rodrigues oscila o tempo todo na memória da mãe como alguém muito dolorida pelo trabalho, mas que preserva uma sensibilidade e um afeto que são formas muito importantes de fugir do embrutecimento, como imposição a vida de nós mulheres negras. O que aparece nos escritos de bell hooks (1995) guarda relação com estratégias de escapar desse embrutecimento, conhecendo o amor interior. Quando Neide Rodrigues recorre a ancestralidade, voltando à memória da mãe como fonte de onde ela herda a força, mas também as lágrimas e a sensibilidade, há o exercício dessa estratégia.

Neide Rodrigues traz em sua fala essa ligação ancestral ao construir sua memória identitária, quando ela traz as lágrimas e força de sua mãe, essas misturam-se às suas e, dessa forma, ela consegue definir-se como uma mulher negra. Compreendemos que, para muitas mulheres negras, a dimensão ancestral/maternal surge como elo com a cosmovisão africana e a centralidade do culto aos Orixás. Assim como narra Conceição Evaristo (2016) no conto

Olhos d'água, existe uma relação íntima entre a forma como nos percebemos como sujeitos e expressamos a nossa crença:

[...] vi só lágrimas e lágrimas. Entretanto, ela sorria feliz. Mas eram tantas lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face? E só então compreendi. Minha mãe trazia, serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto. A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água. Águas de mamãe Oxum! Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície. Sim, águas de mamãe Oxum. abracei a mãe, encostei meu rosto ao dela e pedi proteção. Senti as lágrimas delas se misturarem às minhas (EVARISTO, 2016, p. 18-19).

Para N. Rodrigues, sua identidade é como as águas transparentes de mamãe Oxum, que consegue ser um reflexo da sua ancestralidade remetida à figura da mãe, que ora se misturam, mas que ela consegue ser, ou busca ser, para além da imagem dessa mãe, ainda que traga suas memórias para construir sua identidade, pois ela diz: “[...] *eu quero ser uma mulher que a minha mãe não foi*, né, que ela não se permitiu ser...” (N. Rodrigues). É esse movimento de constituição que a família ou a ancestralidade conseguem ser, no que consiste à construção de identidades de mulheres negras, empregadas de uma doçura e de uma rigidez fruto das amarguras vivenciadas nas opressões racistas.

Por outro lado, a reprodução dessas relações familiares pode trazer a face do racismo, principalmente pela figura do pai, em ato, como ela relata:

[...] meus pais, apesar de pobres e negros, eles eram muito racistas, e eu morava perto de um quilombo, e no lugar que eu estudava, eu morava num corredor, e todo mundo que passava pra escola, pra o grupo no interior, tinha que passar pela frente da minha casa, e tinha muitos quilombolas que estudava lá, negros, negros, e **meu pai me ensinou a jogar pedra neles**, e eu estudava em horários diferentes e a tarde estudava os mais adultos né, eu estudava de manhã e à tarde estudava os mais adultos, e a tarde eu ficava na cerca, numa cerca de pau a pique jogando pedra, chamando de negro, perna cinzenta, cabelo de rolinho, eu tinha todo os nomes que era possível de ensinar que meu pai me ensinou a fazer, **nego tição** e aí por diante, e **aí eu não tinha noção daquilo, não conseguia me ver naquela cor**, porque **eles eram realmente pretinhos**, pretinhos, pretinhos, e eu achava que eu era quase branca de neve, então passei muito tempo nisso, muito tempo entre aspas, né, isso foi até meus dez anos. E aí com dez anos minha decidi que eu precisava trabalhar fora de casa, porque eu já trabalhava na roça, e aí me mandou pra Fortaleza, pra trabalhar em casa de família, e aí foi que começou o grande mal da minha vida, porque aí eu fui ser explorada infantil, passei por esse processo da exploração infantil, da escravidão infantil, né, fui as duas coisas, fui escrava e fui explorada, e não tinha noção de tudo isso, né, eu tinha que estar a mercê daquela casa, daquele patrão, daquela patroa, dos filhos do patrão, seja pra limpar o quarto, o banheiro, seja pra tirar a blusa pra eles não verem, e me esconder no quartinho dos fundos ou dentro do banheiro quando o dono da casa queria fazer alguma coisa comigo... (Neide Rodrigues, grifos nossos).

A imagem do pai trazida nesse relato, aborda uma questão importante trazida por bell hooks (1981), que reflete a forma como o domínio do racismo e do patriarcado age nas relações paternas. A imagem da menina negra sendo apresentada ao auto-ódio a partir dos ensinamentos do pai, que reflete como os homens negros são encorajados a extravasar a frustração através da violência, sobre os corpos mais destituídos de poder; assim, mulheres, crianças e idosos(as), são o alvo principal. As pedras jogadas em crianças negras refletem os processos de auto-ódio, não aprendemos a amar a negritude. É esse distanciamento e o não reconhecimento do outro produzido pelos processos de *colorismo*⁴¹ que vivenciamos, algo como uma paleta de cores que nos distancia e nos faz (re)produzir um ódio pela melanina, o auto-ódio.

O colorismo age no íntimo das nossas relações, sendo ele um ponto de complexo para a nossa constituição identitária. Desta forma, quanto mais nos aproximamos de um ideal de branquidão, mais somos “tolerados” em certos espaços, o que não garante à pessoa negra escapar do racismo. O “*preconceito de marca*”⁴² não nos deixa livres das consequências de uma sociedade racista, marcada pela colonização. Podemos perceber isso quando Ariadne Oliveira narra sua dificuldade de se relacionar com um homem negro e como essa questão produziu reflexões sobre a sua própria identidade, e como seu filho, oriundo dessa relação, poderia sofrer consequências, por causa do tom de pele retinto:

Eu tinha vergonha porque eu nunca tinha ficado com um negro. Aí foi um dia... Vou conhecer esse rapaz, e quando eu passava com ele o pessoal ficava tudo olhando, sabe? Você se sente constrangida, mas aí depois eu fui entendendo que é gente igual a gente, né? Ele é como qualquer outra pessoa são seres humanos também **não é a**

⁴¹ O colorismo funciona como um sistema de favores, no qual a branquitude permite a presença de sujeitos negros com identificação maior de traços físicos mais próximos do europeu, mas não os eleva ao mesmo patamar dos brancos, ela tolera esses “intrusos”, nos quais ela pode reconhecer-se em parte, e em cujo ato de imitar ela pode também reconhecer o domínio do seu ideal de humano no outro. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>>. Acesso em: 23 jun. 2019.

⁴² “Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca. [...] O preconceito é de marca, serve de critério o fenótipo ou aparência racial; onde é de origem, presume-se que o mestiço, seja qual for sua aparência e qualquer que seja a proporção de ascendência do grupo discriminador ou do grupo discriminado, que se possa invocar, tenha as “potencialidades hereditárias” deste último grupo e, portanto, a ele se filie, “racialmente”. Onde o preconceito é de marca, como no Brasil, o limiar entre o tipo que se atribui ao grupo discriminador e o que se atribui ao grupo discriminado é indefinido, variando subjetivamente, tanto em função dos característicos de quem observa como dos de quem está sendo julgado, bem como, ainda, em função da atitude (relações de amizade, deferência etc.) de quem observa em relação a quem está sendo identificado, estando, porém, a amplitude de variação dos julgamentos, em qualquer caso, limitada pela impressão de ridículo ou de absurdo que implicará uma insofismável discrepância entre a aparência de um indivíduo e a identificação que ele próprio faz de si ou que outros lhe atribuem. Assim, a concepção de branco e não-branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região” (NOGUEIRA, 2007, p. 293-294).

cor que vai definir... Diferenciar ninguém. Aí eu passei... Acho que alguns meses namorando com ele e depois engravidei, engravidei logo (Ariadne Oliveira).

Quando Ariadne Oliveira afirma que “a cor não vai definir” está partindo de uma compreensão positiva da negritude, após processos de desconstrução de paradigmas e de leitura crítica, despertada pelo seu engajamento em projetos de formação política de organizações de mulheres negras cearenses, tais como o Inegra⁴³. Trata-se de uma outra etapa na sua compreensão, cujo processo é cíclico.

As desconstruções de paradigmas naturalizados nas sociedades coloniais, que têm como eixos de opressão o racismo e o sexismo, informando os demais eixos (DAVIS, 2016), como os de condição de classe e sexualidade, são esforços custosos, visto que as dívidas históricas de reparação ainda não chegaram a um patamar razoavelmente equitativo e as marcas da colonialidade permanecem, reatualizadas. Por isso, é bem nítido quando Ariadne Oliveira avança na compreensão, mas recua em alguns momentos:

Eu nunca quis ter um filho... tipo, de cor mais escura porque justamente eu pensava muito nisso... Não com relação a minha família, a gente casa mas em relação às outras pessoas[...] [seu filho, digo] ele era branco, né? Tinha o olho claro. Mas o problema eu acho que pelo fato... Ele era branco então ele passava de menino rico... Mas o problema era eu, que por trás daquele menino branco tinha uma mãe negra (Ariadne Oliveira, grifos nossos).

E comecei a perceber que a história delas era igual a minha. Então, o que aconteceu comigo realmente era preconceito de cor. **Você ter uma pele clara com cabelo pixaim e você perceber o racismo nisso.** Pois é... Então, a história delas foi o que abriu minha cabeça, abriu minha mente e o envolvimento com o pai do meu filho que é africano. Quando eu entrei na kilofé que eu fui vendo momentos que eu passava era o mesmo de outras. Porque mesmo a gente sendo negra mas a gente ter uma pele mais clara e elas terem uma cor mais escura já tem aquela diferença. De dizer que eu não sou negra porque sou mais clara. Mas você se ver e saber que é negra quando só tem gente branco. Ai você vai ver, eu sou negra sim. E o que acontece com essas meninas africanas, ter a diferença da cor e por elas ser de outro país elas não vão ter muito acesso a entrar nos cantos por isso. Eu sou negra mas tenho a pele clara e elas são negra de pele mais escura. Elas vão conseguir entrar em vários cantos por elas não serem daqui. Mas a gente aqui que é de fortaleza a gente tem mais dificuldade de entrar. Porque o lugar que a gente mora é mais difícil. Então aquela história ela é negra, mas é estrangeira consegue acessar alguns lugares que uma mulher negra daqui de periferia não consegue (Ariadne Oliveira, grifos nossos).

O movimento de rejeição/aceitação da nossa construção enquanto mulheres negras perpassa a luta pela autodefinição, pois essa enfatiza a descolonização do corpo e mente para

⁴³ O Instituto Negra do Ceará – INEGRA é uma organização social de mulheres negras que objetiva promover os valores étnicos, políticos, sociais e culturais das populações negras, com prioridade às mulheres negras, atuando em uma perspectiva anti-racista e feminista. Disponível em: <<https://inegra.wordpress.com/>>. Acesso em: 25 jun. 2019.

se chegar ao amor pela negritude. bell hooks, insiste que “não podemos nos dar valor do jeito certo sem antes quebrar as paredes da autonegação que ocultam a profundidade do auto-ódio” (2019, p. 62); e ela acredita que no retorno ao lar, ao que é familiar como a chave para superação desse auto-ódio. Portanto, é significativo ver que, ao se definirem, essas mulheres queiram falar de suas relações ou expectativas pela família, como por exemplo, quando A. de Oliveira cita seu medo de ter um filho de cor escura: “*Eu nunca quis ter um filho... tipo, de cor mais escura porque justamente eu pensava muito nisso...*”; relacionamos esse receio à uma proteção da família, essa instituição negra que foi extremamente perseguida pelos processos de colonização.

Em *Mulheres, Raça e Classe*, Davis (2016), ao discorrer sobre a relação da família negra sob o regime escravocrata, embora reflita sobre a realidade estadunidense, nos permite compreender o impacto da escravidão nas relações de homens e mulheres negros/as. A separação das famílias no tráfico interno pela venda do esposo ou esposa, das crianças e outros membros da família para fazendas diferentes, produzia outra fratura naquela relação já abalada pelo tráfico transatlântico.

Como ilustra o relato abaixo, a fragilização desses laços é grande, mas não os rompeu, como logo mais abaixo as coautoras relatam e expressam em suas noções de ancestralidade:

Minha mãe não tem nem sobrenome, nem a família que criou ela botou sobrenome, o sobrenome da minha mãe é do meu pai e aí ela encontrou o batistério e conseguiu e aí eu mandei a foto e pedi pra essa minha amiga tentar descobrir se ela conhece alguém da família dos pais por parte do batistério dela, a única coisa que ela sabia era o nome da mãe, que era Maria Regina de Jesus. Ela não tinha nada do pai, aí com o batistério a gente descobriu o nome do pai, porque tem o nome dos pais e aí eu vou, mesmo estando de longe tentar descobrir alguma coisa sobre a minha mãe [...] Eu sempre me defini, **mesmo não entendendo**, desde adolescente, **eu sempre me defini como uma mulher negra**, mesmo sem nenhuma orientação dentro de casa sobre o que é ser uma mulher negra **até porque minha mãe a gente não conhece a história dela, ela foi adotada por uma família branca** [...] Os traços dela são nítidos assim você vê índio com preto nítida. E o meu pai em Fortaleza é muito mais branco, mas tem umas misturas também. Meu pai é de Pernambuco e lá também teve uma mistura muito forte, holandesa, índio com preto, o meu nome é totalmente branco Albuquerque, que é português, Bittencourt, que é francês, então um nome que é totalmente branco [...] (Patrícia Bittencourt, grifos nossos).

[...] **eu nunca tive, assim, família...** Mãe, pai, irmão, tudo junto, aquela coisa. Aquela construção como uma família tradicional... Também não sei se é pra ser esse modelo de tradicional e aí eu sentia muita falta dos dois... De mamãe, do meu pai, do meu irmão é... Meu irmão faleceu quando era bebê, também... E minhas primas elas tinham os pais, as mães, irmãos, todo mundo morando na sua casa e eu não... Era na casa de vovó [...] não fui criada com os meus pais fui criada pelas minhas duas avós. Meu pai faleceu quando eu tinha quatro anos e minha mãe precisou vir trabalhar aqui em Fortaleza na casa de família, onde ela ainda hoje está na mesma casa. E **eu fiquei sendo criada pelas minhas avós, tios, né? Os mais velhos que**

foram me educando. Sou muito grata a minha avó, as duas avós e tudo... Que era uma parte na casa de Vovó da rua, como a gente chama, e a outra parte era na Vovó do interior, né? E na casa da Vovó da rua era onde eu tinha mais, os momentos mais tristes da minha vida era lá, mas tinha que ficar era lá, porque lá que eu tinha que estudar, porque lá tinha... [comparando as duas avós] escola, no interior não tinha escola, não tinha melhores condições de vida, eu tinha na casa de Vovó da rua do que de Vovó do interior. Não que uma fosse mais rica... Nenhuma era rica, não era isso, não era riqueza.[...]E aí foi a partir daí, da minha adolescência e com mais leitura, com mais entendimento, **convivência com pessoas mais velhas** também, que repassaram esse conhecimento pra gente de que ser preto não tem problema nenhum e que o problema não está na gente, né? (Helena Sousa).

[...]E aí foi a partir daí, da minha adolescência e com mais leitura, com mais entendimento, convivência com pessoas mais velhas também, que repassaram esse conhecimento pra gente de que ser preto não tem problema nenhum e que o problema não está na gente, né? O problema está na ideia de que alguém tem que ter a culpa e quem tem a culpa é o menos favorecido, sempre. A história de que a corda só quebra pro lado mais fraco, né? (Helena Sousa).

Foi a ligação com os Orixás, com a religião que me fez onde eu estou. Eu tenho consciência que não é todo mundo, que tem essa ligação, mas eu acho que quando se fala de ancestralidade eu também não ligo só a religião, eu penso que você a sua mãe fazendo... Que é meu caso também. Minha mãe sempre foi comerciante. Então é a visão que eu tenho, não tem nem como eu ter outra referência, é ela mesmo... E as outras mulheres que estavam ali perto de mim fazendo as mesmas coisas, **então entendo ancestralidade nesse sentido**. Ou religioso, ou da sua vida mesmo, sempre vai vir assim... Pelo menos, eu to falando da minha visão enquanto mulher negra, do que aconteceu comigo (Adriana de Maria Pinto Coelho).

[...] eu vejo que a ancestralidade para a mulher negra tá muito nessa leitura, tanto de outras mulheres quanto de outras figuras históricas que fizeram... Que tornaram possível essa existência e sobretudo como essas mulheres podem nos desnortear. Porque eu acho que o negócio é desnortear... A gente as vezes fala muito de nortear, como se nosso centro fosse o norte. E acho que nós temos que ir rumo ao sul. Então o desnortear, talvez seja sair dessas figuras masculinas que a gente cresce se inspirando e voltar os olhos pra essas mulheres que resistiram [...] Então a ancestralidade, acredito que vem muito nessa perspectiva de nos desnortear pra que a gente consiga encontrar dentro desse caos que a gente tá vivendo um caminho de cura. Se a gente sobrevive hoje, minimamente, **perceber que os nossos antepassados** – tanto dentro de uma leitura física e virtual – eles **conseguem nos dar esses caminhos**. Acho que é uma palavra muito falada dentro do Movimento Negro... E pra mim me dói muito ao mesmo tempo que é uma palavra muito poética. Mas me dói muito porque me recorda que a maioria dos nossos ancestrais foram assassinados de uma forma muito violenta e muito prematura, né (Tamires Ferreira, grifos nossos).

O ponto de vista das mulheres sobre ancestralidade tem dimensões religiosas, políticas e a compreensão do elo familiar. O ponto convergente entre as mulheres ao falar de ancestralidade é que todas retornam a uma referência matriarcal, são as mulheres, da família ou não, – como no relato de Tamires Ferreira, em que esta traz a força das mulheres negras a quem ela atribui essa força ancestral – as forças ancestrais as quais elas retornam. Também se faz presente a dimensão de busca, de (re)conexões quando se fala de ancestralidade, pois os processos coloniais das separações das famílias tinham a intenção de aniquilar os laços das famílias sequestradas, inclusive não deixando escapar nem os fragmentos desses laços.

Os fragmentos da *cerâmica ancestral* (RATTS, 2006), foram alvo de perseguição, uma vez que a miscigenação foi uma política imposta na colônia brasileira. O relato de Patrícia Bittencourt ilustra esse processo ao dizer “[...] *meu pai é de Pernambuco e lá também teve uma mistura muito forte, holandesa, índio com preto, o meu nome é totalmente branco*”. Por esse relato também podemos perceber a localização feita, o referencial branco no relato tem uma origem, que é a holandesa; quando se refere ao preto e o índio, percebemos a generalização e homogeneização, além da perda no processo de nomeação. O branco acaba sendo a referência final. No entanto, a mulher negra, no caso a mãe, é vista como totalmente apartada de uma referência, alguém sem uma história.

Outro aspecto das tentativas de fragmentação da *cerâmica ancestral* é a construção do imaginário da família negra como um arranjo desajustado, como família desestruturada. Esse imaginário foi e é alimentado na sociedade brasileira, na produção literária; os chamados clássicos do pensamento brasileiro retratam a família negra como um arranjo sem elos, onde o homem negro é aquele que abandona o lar, não mantém os laços. Esse terreno é escorregadio, pois, por outro lado, recai sobre a mulher negra uma matriarcalidade compulsória.

Quando Helena Sousa relata que sua avó a criou, pois a mãe tinha que trabalhar, podemos perceber que quando a mãe - que é uma mulher - não consegue dar conta de todas as demandas, na criação das crias e sustento do lar, a tarefa é incumbida à outra mulher, que é a avó. Isso remete a ideia de ancestralidade pelas gerações, ou seja, a conexão intergeracional. Porém, como sabemos, a imposição da lógica capitalista dificulta os processos de aproximação da ancestralidade, que pode não ser vista com uma conexão com a terra ou com as/os mais velhas/os.

O relato de Juliana Holanda é uma exceção em comparação com as outras coautoras; a ancestralidade pode ser entendida e sentida como uma ideia da continuidade:

Ai nesse processo todo participando de movimentos todos, ai como eu disse: **saí de casa mas não deixei de participar e de estar presente com a minha mãe nos movimentos. Então eu aprendi essas discussões observando nos espaços dela (mãe) todas essas discussões sobre o Movimento Negro.** Quem eram as pessoas, onde estão as pessoas, porque que as pessoas se afirmam, quem é que está presente? Quem são esses sujeitos, afinal de contas, sabe? [...] Sempre em paralelo com o Movimento Social, por conta da mãe. E isso eu acabo sempre reforçando porque se ela não tivesse nos aberto, nos mostrado, né? Não tivesse mostrado esse caminho das nossas inserções do corpo negro é... Eu não estaria aqui hoje. Porque foi orgânico, ela com quatro filhos, precisando... (Juliana Holanda, grifos nossos.).

A ancestralidade e os ensinamentos podem ser passados não apenas pela oralidade, que é parte fundamental do conhecimento ancestral negro, mas a prática de observação de sua mãe, narrada por Juliana Holanda, é também uma forma de repasse desses ensinamentos ancestrais e que serviram de ponte para seu entendimento sobre seu corpo como um corpo negro e político. Ela cita esse processo como orgânico, porque desde cedo observava a mãe nos espaços políticos e que ela deu continuidade após sair de casa. Portanto, a ancestralidade é entendida por essas mulheres, a partir de entrelaçamentos que são perpassados por opressões de raça, gênero e classe, sendo necessário produzir um movimento de resgate contínuo dessa ancestralidade, pois é nela que se encontram nossas raízes no processo de identidade.

A ancestralidade é nosso cotidiano, para além da história oral, que para a população negra, principalmente em diáspora, foi por muito tempo nossa principal fonte de resgate histórico; a observação de nossas práticas é também um aspecto importante de resgate ancestral, a exemplo das religiões de matrizes africanas que valorizam a transmissão de conhecimento através da vivência em terreiros, da observação dos mais velhos. Nas falas dessas mulheres a ancestralidade também está presente, na forma como nos organizamos em família, como a solidão nos atinge, na forma como a colonização foi nociva para nossa história; nosso sul foi tirado de nós.

No que diz respeito a fratura na família negra causada pela colonização e seus desdobramentos, aponta-se para a dimensão da solidão. Embora existam estudos sólidos como teses e dissertações sobre a solidão da mulher negra⁴⁴, não vamos nos aprofundar na temática neste trabalho. Entendemos, por outro lado, que nos relatos essa dimensão surge nas trajetórias das coautoras e é importante discorrer brevemente a respeito.

O relato abaixo demonstra as ausências e as lacunas, começando pela figura do pai, quando ela fala sobre como se percebe enquanto mulher negra:

Como eu me sinto como mulher... Negativamente **eu me sinto carente, por conta de toda essa trajetória, dessa falta pra mim papai fez, pra minha vida.** E também me sinto uma mulher honrada por isso, por essa trajetória, por ter passado por essas coisas que eu já passei na vida e estar hoje de pé, trabalhando, né? Não ganho muito, mas ainda trabalho, ainda estudo. Tive uma fase de tristeza, não foi depressão porque graças a Deus nem gosto de pensar nisso, mas uma fase de muita tristeza na minha vida que eu não queria mais nada a não ser trabalhar e no final do

⁴⁴ A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3915>>. Acesso em: 27 jun. 2019.

dia ir pra minha casa e ter meu sustento. Nada a mais que isso. **Por conta, primeiro do relacionamento com um marido que não me valorizou[...] Mas eu me acho uma mulher carente, não só... Mais nessa parte assim... Afetiva, de um homem, dos relacionamentos que nunca dão certo ou dão até onde têm que dar [...] Eu penso que se meu pai não tivesse morrido cedo eu teria tido outra infância, eu seria uma mulher com mais pulso.** Eu sinto essa diferença, eu vejo com as minhas primas que estavam ali, tendo ensinamento do pai e da mãe e saber assim... Posição. De saber dizer um “não” pra um cara. **E não ter medo de não se relacionar com mais ninguém ou não ser carente, eu me sinto uma mulher carente. Uma definição: carente** (Helena Sousa).

Helena Sousa reconhece a solidão pelo aspecto da carência, da ausência do pai que começa na infância e os relacionamentos com os homens, a partir de uma convivência em que ela destaca que não foi valorizada pelo marido. Ao mesmo tempo, pela percepção crítica sobre o que é ser mulher negra, ela positiva a trajetória que viveu reconhecendo que as adversidades não a venceram, preenchendo os vazios com realizações profissionais e independência. Ainda que a independência financeira seja algo desafiador para uma mulher negra no Brasil, pelas grandes assimetrias de gênero e raça no quesito mercado de trabalho, ter o próprio dinheiro se coloca para essas mulheres como condição de autodeterminação. Sobre isso discutiremos mais a frente.

Prevalece, mesmo alternando o enfrentamento às lacunas e vazios afetivos representados pelas figuras masculinas, a definição sobre si como mulher carente. Entendemos, pelas condições históricas, sobretudo, que a solidão da mulher negra é marcada pelas condições de vida informadas pela raça, classe e sexualidade.

Outros fatores implicam nessa solidão, estando diretamente relacionados. Estética e representação, padrões e o imaginário construído sobre a mulher negra são percebidos no relato abaixo:

[...] eu não me identificava com esse feminino, vamos dizer assim, desse feminino que me foi introduzido, né? Dessa mulher dependente, sempre muito dependente de alguém e sobretudo que está sempre dentro desse aspecto de objeto de desejo. E eu nunca fui objeto de desejo, né? Desde que eu era muito nova eu fiz aquele processo inverso, de **hipossexualização[...] que é quando você não é desejada por ninguém.** Então eu não era desejada por ninguém dentro dos lugares por onde eu ia. Então isso foi mexendo muito com a minha autoestima, né? Eu **não conseguia me olhar no espelho e me achar bonita, porque dentro do padrão que eu via,** dos filmes que eu assistia, das coisas que eu lia, de tudo que eu acessava de mídia eu **não conseguia me sentir representada** (Tamires Ferreira).

Em *Quem tem medo do feminismo negro*⁴⁵, Ribeiro (2018) discorre em alguns artigos do livro sobre a desumanização da mulher negra a partir da objetificação e

⁴⁵ RIBEIRO, Djamil. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

hipersexualização do seu corpo. A leitura feita pela sociedade brasileira racista é a do corpo da mulher negra como corpo abjeto. Essa hipersexualização observada na mídia, escutada e sofrida no cotidiano das mulheres negras, guarda relações históricas com os estupros coloniais cometidos contra as mulheres negras pelos colonos e senhores, de forma sistemática, e não é estanque que sejam as mais estupradas no rol de dados estatísticos.

Quando falamos da hipersexualização dos corpos femininos negros e do imaginário coletivo de que a mulher negra é quente e lasciva (RIBEIRO, 2018), há um “desenho” desse corpo. Trata-se de uma diagramação de curvas e volumetria corporais que foram historicamente tratadas com repulsa e exotificação; tomada como exemplo no trabalho de Ribeiro (idem), a história de Sarah Baartman⁴⁶. Colocado no campo do grotesco, esse (des)tratamento racista e sexista do corpo negro conformou e legitimou que esse corpo, tido como animalesco, é passível de todos os abusos, como piadas, desprezo e estupros.

Porém, assim como cada mulher negra é única, únicos e diversos são seus corpos. Tamires Ferreira fala no lugar de mulher negra de corpo não desejado esteticamente. Na exposição de Nátaly Neri no *TEDx Sao Paulo Salon* (TEDX Talks, 2017), intitulada “A mulata que nunca chegou”, ela compartilha como é ser uma mulher negra que não correspondeu aos estereótipos do corpo negro cheio de curvas, bunda e peitos volumosos. Crescendo em meio a constantes assédios e “promessas” de casamento quando o “corpo de mulata” finalmente explodisse, Neri (2017) tornou-se uma mulher de corpo magro, já que esse seria o seu biotipo, cuja representação não correspondia ao que via e ouvia. Um corpo magro e, na definição dela mesma, desengonçado.

Mesmo não sendo nomeados de *Hipersexualização e Hiposexualização*, esses fenômenos socialmente construídos e (re)atualizados foram por muito tempo artifícios usados para reduzir mulheres e meninas negras dentro da colonização, definindo seu lugar a partir de uma sexualidade objetificada, ora como uma mulher negra que é desejada pronta para satisfazer todos os desejos sexuais dos seus senhores, ora uma mulher negra bondosa de estimação, que está como serviçal incansável cuidando das crianças brancas, sinhás e

⁴⁶ Sarah Baartman morreu em 29 de dezembro de 1815, mas o show, sob uma perspectiva ainda mais macabra, continuou. Seu cérebro, esqueleto e órgãos sexuais continuaram sendo exibidos em um museu de Paris até 1974. Seus restos mortais só retornaram à África em 2002, após a França concordar com um pedido feito por Nelson Mandela. Ela foi levada para a Europa, aparentemente, sob promessas falsas por um médico britânico. Recebeu o nome artístico de “A Vênus Hotentote” e foi transformada em uma atração de circo em Londres e Paris, onde multidões observavam seu traseiro. Hoje em dia, ela é considerada por muitos como símbolo da exploração e do racismo colonial, bem como da ridicularização das pessoas negras muitas vezes representadas como objetos. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sarah-baartman-a-chocante-historia-da-africana-que-virou-atracao-de-circo/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

senhores na casa grande. Tais artifícios são uma redução do corpo negro feminino e são autorizados na sociedade brasileira quando todos os canais midiáticos, digitais ou não, fomentam essas reduções.

Nesse processo de *Hipersexualização e Hiposexualização*, a mulher negra pode ser vista das duas formas. Se atravessamos a perspectiva das famílias negras, a mulher negra na rua é vista como a desejada, alvo das violações sexuais e, em casa, é a cuidadora, aquela que terá um papel de centralidade no lar, muitas vezes sendo a que nunca constitui matrimônio (ALVES, 2008) sem tempo para si e para cuidar de si mesma. Como podemos ver na passagem da H. de Sousa:

Será que meu destino é esse? É cuidar do outro? Independente de ser filho, sobrinho, tio... É cuidar das pessoas? Porque na minha casa eu sempre tive alguém pra... Alguém que ta precisando e eu vou lá e acolho e ajudo, né? Mas, eu sinto muita falta de muitas coisas que eu vejo nas famílias mesmo... (Helena Sousa).

E com **relação ao ser mulher, eu queria ter tido a oportunidade de ser uma dona de casa por completo, como é que eu digo: de ter marido e ter filhos coisas que eu não sei também...** Teve uma época na minha vida que eu dizia que eu não queria ter diabo de marido (Risos)... Porque eu via, também, meus com as esposas e ficava ali naquele negócio... Pra que? **Casar pra ter isso!** E hoje eu queria ter um... **Não que eu queria que fosse igual a minha família, mas eu queria ter aquela construção de uma coisa que eu não tive.** Eu queria ter. E eu dizia, pra que filhos? A história do não cuspir pra cima pra não cair na testa... Eu dizia eu não quero ter filho, pra que menino? E hoje eu já queria ter um filho, né? Com a cabeça melhor eu queria ser mãe (Helena Sousa).

[...] com 15 anos eu fui morar com um rapaz de 18 anos e foi mais uma fuga do que um amor, mesmo... Uma fuga porque eu sofria assédio do meu ex patrão, mas eu não podia dizer, né? A mulher dele não ia acreditar, enfim... A mulher dele era mais jovem do que ele, né? E... E eu por um lado também não entendia que aquilo era um assédio, né? Mas aí quando eu conheci meu ex marido, que nós moramos três anos juntos nós em casa convivendo maritalmente, então se concretizou um relacionamento de marido e mulher, né? **E ai eu achava muito que era esse sentimento: marido e mulher. Mas depois eu entendi que era mais uma fuga, pra sair daquele meio trabalhando pra alguém e esse alguém querer abusar... Não chegou a abusar, mas dava indícios de querer pegar nas parte e tudo... Ai eu fui morar com esse rapaz e parei de trabalhar, fui morar com ele.** Período, assim, também bem conturbadinho porque éramos os dois jovens. E ai eu fui morar na nossa casa que mamãe tem na Praia do Futuro com ele, né? E eu não trabalhava, só estudava e ele que trabalhava, ele não queria que eu trabalhasse... Naquela coisa de se sentir o dono, né? (Helena Sousa).

Os relatos evidenciam que os paradigmas mudam durante as trajetórias, ora elas estão assimilando algumas das imposições sociais do capitalismo de uma configuração nuclear e heteronormativa de afetividade e família, ora as mulheres leem essas configurações como opressivas. Tentando escapar da solidão ou não, somando o autoconhecimento e leituras mais críticas da sociedade, os relatos mostram o nível de complexidade e a própria pluralidade

dessas mulheres. Juliana Holanda é a que mais questiona e demonstra os incômodos das imposições sociais sobre ela.

Ai me casei 22 anos, né? **Que ai pra mim também foi outro processo de crescimento enquanto mulher negra... assim fantástico. Porque eu não queria casar pra ficar presa.** Quando eu casei eu falei assim “**Ó se você me prender eu vou me embora**”. É tanto que quantas e quantas vezes na época dos Eventos, das Ações eu ia sozinha e o pessoal dizia “cadê teu marido?” eu falava “Não sei, ele deve tá em casa”. Eu não tenho necessidade dele estar no meu lado tempo todo, não tenho. De vez em quando ia, de vez em quando voltava... Lógico que ele fazia parte, né? Do meio social, sim. Mas eu não tinha aquela necessidade, por que? Porque era eu que tava ali, era eu que tava ali a frente, era minha necessidade que estava sendo suprida. Quem tivesse do meu lado é porque eram as pessoas pra compor... que eram pra estar ali naquele espaço (Juliana Holanda).

O peso do cuidado para mulheres negras reflete nesse sentimento de solidão, na frustração constante de não ter com quem dividir o peso do cuidado, pois o homem negro, em muitos casos, é quem necessita desses cuidados. Como afirma Alex Ratts, mulheres negras “[...] são educadas a serem maternais com crianças que não são “suas”, às vezes a despeito dos seus próprios filhos, além da exigência de serem “mães” de homens adultos, inclusive homens negros” (RATTS, 2006, p. 78). A construção da feminilidade universal impõe para as mulheres o casamento e a maternidade como grande expoente de sucesso. O sentimento de frustração quando não conseguem atingir tais imposições é um fato conhecido, porém, para mulheres negras, essa dimensão da solidão está diretamente “vinculada à história da diáspora negra e à construção de uma identidade étnica individual e grupal” (SOUSA, 2008, p. 60), ou seja, essa questão faz parte da lógica da colonização, que afetou nossos corpos e mentes.

A solidão da mulher negra é uma problemática estrutural. Longe de ser uma questão de cunho pessoal, está interligada com outras dimensões das afetividades e essas perpassam as falas dessas mulheres como um fator determinante para as suas construções sobre si. A solidão não pode ser interpretada apenas sob o viés da dororidade (PIEDADE, 2017) ou do fatalismo de estarmos fadadas a uma solidão compulsória e paralisante. Nesse lugar da solidão podemos refazer caminhos de cura, nos autoconhecer e cuidar do nosso corpo de forma autônoma, embora entendamos que esse não é um exercício fácil e que dependa exclusivamente de nós, do nosso esforço individual, mas das condições que acessamos durante nossas trajetórias.

A solidão da mulher negra não pode ser lida apenas como ausência do falo, da performance do masculino em sua histórica carga de complementaridade, pois daí decorreria a heteronormatividade compulsória, fundamentalmente se levarmos em conta as mais diversas orientações sexuais e formas de amar e se relacionar que as mulheres negras podem forjar.

A mulher negra, em suas potências, pode ser o seu próprio ponto de partida, me referenciando em Beatriz Nascimento, ao ler a si mesma como Atlântica (RATTS, 2006). Nossas trajetórias não precisam cair só nesse lugar de dor ou de romantizações. Dessa forma, defrontar-se com a dor e se reconstruir é um ato de coragem e “amor interior” - no dizer de bell hooks (1995) - como exprime Juliana Holanda abaixo:

[...] hoje eu **estou muito confortável na mulher que sou. Muito. Porque travei batalhas mesmo, durante todo um percurso...** acho que talvez, até os... tenho 37. Acho que até os 33 anos, mais ou menos, 32 anos de idade **eu passei por um percurso de dizer “não” pra muita coisa. E não aceitar mais muita coisa.** Então por conta disso, hoje eu **me sinto uma mulher negra muito confortável no lugar onde estou.** Sim, tem seus altos e baixos, seus momentos, né? De repercussão, que dói, que sente, que o corpo, né? Sente as violências todas, que a gente fica completamente mexida, né? Mas eu estou muito confortável, muito mesmo (Juliana Holanda).

Entendemos que a afetividade é palco de conflitos e é nessa arena que nossa existência está em permanente disputa. A solidão da mulher negra perpassa o solo do afeto, da sexualidade e chega nas instituições, nas universidades, nesses campos de constante disputa. É por isso que precisamos estar atentas e buscando nos curar das feridas coloniais. Não haverá um salvador ou salvadora, negras/os ou brancas/os; no fundo e no raso, eu leio as histórias das mulheres negras como uma jornada solitária onde elas são suas próprias salvadoras e não há romantismo nisso. Na verdade, o romantismo tem cor e não é a nossa. Um passo importante nessa jornada é reconhecer que o amor romântico é branco e não foi pensado pra nós. Construir novas narrativas afetivas é um caminho que acredito ser o mais viável e transformador, para nosso corpo exausto de tanta violência e desafeto.

A identidade da mulher negra, é tecida por esses atravessamentos que confrontamos em busca de uma existência de Bem Viver⁴⁷, nessa teia que entrelaça nossas histórias ancestrais à solidão de uma diáspora permanente, que nos obriga a existir “*desumbigado*”. É importante situar o processo de regionalização, pois a identidade de mulheres negras no Estado do Ceará, assim como em sua capital, Fortaleza, é atravessada pela memória de uma abolição que reprime a história de resistência e de luta da população negra

⁴⁷ A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do Bem Viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utópica de viver e construir o mundo de todas(os) e para todas(os). Na condição de protagonistas oferecemos ao Estado e a Sociedade brasileiros nossas experiências como forma de construirmos coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política, que só é possível por meio da superação do racismo, do sexismo e de todas as formas de discriminação, responsáveis pela negação da humanidade de mulheres e homens negros. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/11/Carta-das-Mulheres-Negras-2015.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

nessa região. Veremos mais à frente o que essas mulheres falam de como esse contexto incidiu em suas enunciações enquanto mulheres negras.

No entanto, chamo a atenção para essa construção dessas identidades que é feita a partir de percursos individuais, mas que tem na dimensão coletiva elementos de reflexão sobre sua existência enquanto grupo, ou seja, uma parcela importante da população negra da cidade. Nesse ponto, Tamires Ferreira, chama a atenção para os processos de diferenciações que marcam suas construções enquanto mulheres negras. Ela situa:

[...] **existe uma romantização da palavra existir, como se resistir fosse alguma coisa fácil.** Talvez hoje, dentro das minhas condições, **dentro dos meus próprios privilégios (dentro de muitas aspas)**, porque a gente trabalha no campo de privilégios a partir de parâmetros mínimos de vida, ou seja, você tem uma casa, você tem direito a alimentação... A gente trabalha que tudo isso é um privilégio, dentro de uma lógica que isso é o mínimo, do mínimo, do mínimo. Tanto que quem tem muito privilégio, nem passa pela cabeça que aquilo é um privilégio (Tamires Ferreira, grifos nossos).

O que está sendo chamado de privilégio na fala de Tamires Ferreira, dentro da leitura da coautora enquanto mulher negra, são as facetas do racismo que não rebatem de forma igual na vida das mulheres negras, assim como a população negra não é um todo homogêneo, como já havíamos dissertado mais acima. A incidência do racismo apresenta diferentes aspectos, porque atinge de forma diferenciada negras/os, o que é atinente quando Tamires Ferreira fala dos “parâmetros mínimos de vida”, em que direitos básicos podem representar para quem os consegue acessar questões de vantagem, dada a condição de ser negra/o no Brasil.

A identidade guarda relações com o trabalho e o contexto social onde estamos inseridas/os e as formas de transformação desse cotidiano, que é violento e violentador, e se dá pela forma como as mulheres vão forjando suas trajetórias, no cotidiano:

Eu acho que as mulheres negras são assim, seres de outra dimensão, né? Mulher eu sei que não cabe em nenhuma palavra... A nossa capacidade de transformação, nossa capacidade de ressignificar as nossas histórias de vida elas são sempre muito transformadoras e transformadoras no aspecto de cotidiano. A gente está sempre transformando tudo... Eu digo isso pela minha mãe que é uma das pessoas que eu mais tenho contato, em relação a resistir de uma forma não tão dura. Resistir de uma forma mais... Como resistir dentro de cenários às vezes violentos de uma forma mais suave e eu vejo que o caminhar das mulheres ele é muito nesse aspecto, né? Quando você vai olhar as costas de uma mulher ela carrega muitas coisas com ela. **Ela nunca vai ser só uma mulher empreendedora, ali dentro daquele empreendimento vão ter vários outros empreendimentos. Então ela carrega muitos mundos nas costas** (Tamires Ferreira, grifos nossos).

Ou seja, são as formas de ressignificar o racismo que fazem essas mulheres se anunciarem como negras. Nessa perspectiva, a Rede Kilofé é esse lugar de possibilidade de uma (re)existência em meio a uma cidade com problemas para reconhecer as nossas identidades negras e fortalecer espaços de organização da população negra. Diante desse contexto, a raça, assim como o gênero e a classe, se torna elemento de reflexão para entendermos de onde partem nossas falas, o porquê de nossas vivências se cruzarem e fortalecerem a nossa existência no sentido individual e de grupo. Assim, Tamires Ferreira diz:

Eu consegui ter uma expansão do meu conhecimento e do fortalecimento da minha identidade de mulheres negras. Na perspectiva de que **ser mulher negra é algo muito plural e sim, são tons de pele diferente, são cabelos diferentes, histórias de vida diferentes.** Então foi muito bom ter esse contato porque me fez ampliar essa visão de que ser mulher negra não é uma coisa que caiba dentro de um rótulo fechado. Não é uma coisa que está dentro de uma caixa, que eu vou colocar a Patrícia em uma caixa eu em outra caixa, outra pessoa em outro caixa. **Acho que muito plural, muito da singularidade de cada pessoa, de como cada pessoa se conecta a isso...** Da essência de sua história. **Então eu encontrei muito isso na Kilofé de ver mulheres, né? A Kilofé é um coletivo feito de mulheres, com histórias de vida muito fortes, mas ao mesmo tempo é muito conflituoso...** Porque administrar isso, essa pluralidade, também dá muito choques de perspectiva, de como é que a gente vai conduzir tudo isso (Tamires Ferreira, grifos nossos).

Portanto, a Rede Kilofé é vista como um lugar de fortalecimento desse encontro de pluralidades de mulheres negras, fomentando as discussões sobre diferenças e facilitando que essas mulheres vejam suas cores e necessidades. Com isso, se faz necessário pensar em duas dimensões nas quais essas identidades negras se constroem em meio a Rede: tem como base de sustentação a dimensão do trabalho e como essas mulheres se constituíram a partir dessa relação; e a cidade em que elas estão situadas no momento. Desta forma, o que faremos adiante será um exercício de reflexão sobre o contexto do trabalho e a Rede Kilofé, tendo como panorama a cidade de Fortaleza e suas particularidades pela ótica das coautoras.

4.2 EMPREENDEDORISMO UM TRABALHO DE MULHERES NEGRAS

“Contrariamente à mulher branca, sua correspondente no outro pólo, a mulher negra, pode ser considerada como uma mulher essencialmente produtora, com um papel semelhante ao do seu homem, isto é, como tendo um papel ativo”.

(RATTS, 2006, p. 103).

A relação homem, trabalho e identidade é uma máxima para todos que entendem o trabalho como esse lugar de construção do homem; também é de conhecimento de muitos que o movimento de mulheres brancas ganhou forças a partir das reivindicações das mesmas por direito ao voto e por lugares no mercado de trabalho e, seguindo essa lógica, sobrou para as mulheres negras e os homens negros os trabalhos vistos como indignos para a população branca. Porém, para a mulher negra em relação ao homem negro, não podemos dizer que existe uma situação equiparada, pois as interseccionalidades de opressões de gênero, raça e a classe, foram determinantes para associar as mulheres negras ao trabalho doméstico, historicamente visto como a principal atividade destas, algo que iremos desenvolver melhor a partir das falas de nossas coautoras.

Em contraponto a esse contexto, nossa pesquisa traz a visão de mulheres negras que se definem como empreendedoras da Rede Kilofé, ou melhor, mulheres negras que pautam o empreendedorismo, uma atividade que é extremamente racializada no contexto brasileiro⁴⁸, como um lugar que sempre foi ocupado por elas. É válido contextualizar que a categoria *empreendedorismo de mulheres negras, ou apenas, empreendedorismo negro*, é algo extremamente novo para as Ciências Sociais. Embora esse campo do saber tenha uma construção teórica assentada em estudos relacionados à categoria *trabalho*, ainda há poucas pesquisas voltadas para essa área específica, tornando-se difícil reunir uma literatura específica sobre essa temática. Na minha escuta busquei trazer definições de mulheres negras a partir seus trabalhos como empreendedoras:

Ser negra pra mim foi um processo que foi conquistado, né, ser empreendedora foi um processo de atrevimento, né, eu fui atrevida e disse que não queria mais trabalhar pra ninguém e eu decidi ser né, de ter a história de eternizar um nome e teve a questão do empreendimento e ser mulher num processo desse de empreender você passa por umas questões mesmo do preconceito da negra, mas também passa as questões de que é mulher e não sabe fazer, é mulher e não sabe vender, se é mulher você tem que por exemplo “porque você não veste os seus produtos”, ou então no caso de usar turbante “você precisa usar o seu turbante pra você vender?”, ou tem as duas visões né, teve muita gente que disse “você precisa botar o turbante pra você vender?”, já dizendo não gosto desse tipo de turbante, ou tipo “Olha você tem que estar com os turbantes, se você vende turbante, você tem que tá de turbante”, ou “você vai vender acarajé aonde?”, “vai lavar a roupa aonde?”, então é muito complicado você não ser um jumento e não dá uns cascudos em alguém, dá uns coices, mas é muito complicado ser as três coisas, empreender, ser mulher e ser negra é, pra mim ainda, to tentando juntar, assim né,

⁴⁸ Meus antepassados serviram aos senhores brancos e eu continuo a fazer isso. A base do capitalismo é a propriedade privada, livre concorrência e iniciativa, poder empreender. Com a abolição da escravatura, os negros foram liberados para serem cidadãos, mas não para terem acesso à propriedade e ao mercado. A base do Brasil é branca e os negros não são incluídos como cidadãos que podem consumir, podem ser contratados pelas empresas e podem empreender. Disponível em: <<https://noticiasdeimpacto.com.br/empreendedorismo-negro-um-caminho-para-combater-a-desigualdade-e-reforcar-o-desenvolvimento-economico/>>. Acesso em: 17 jul. 2019.

apesar de gostar da Xica, de gostar de vender, as vezes tem horas que eu “Puxa é meio complicado (Neide Rodrigues, grifos nossos).

Elas trazem a relação do empreendedorismo fortemente associada às suas identidades, assim como formas de subsistência históricas:

[...] E a rede Kilofé me permitiu ver essas **travessias de várias mulheres, em diferentes contextos, que estavam empreendendo, resistindo apesar de muitas de um dos conflitos interiores de muitos conflitos familiar, estava conseguindo empreender**. E o empreendedorismo na vida das mulheres negras ele é uma coisa **histórica é assim que o nosso povo sempre existiu empreendendo... Transformando uma coisa em algo que podia ser comercializado e transformado em subsistência, resistência**. E na vida das mulheres o empreendimento ele perpassa e na minha visão ele perpassa muito campo meramente da comercialização. Ver mulheres que estão aí levando uma leitura de autoconhecimento, uma leitura de luta, de empoderamento (Tamires Ferreira, grifos nossos).

Para as mulheres negras da Rede Kilofé, o trabalho foi historicamente situado como condição essencial de existência. A perspectiva do empreendedorismo aqui não é vista como uma construção de uma lógica de lucro, mas uma busca por uma comercialização que traz a perspectiva da subsistência e resistência. Portanto, para essas mulheres a rede é um espaço de resgate e fortalecimento da história da população negra no Ceará, através dos seus produtos de trabalho com suas cores, formas, desenhos que lançam nosso olhar para o passado de resistência e estratégias de luta.

O link que eu faço é vindo das nossas raízes mesmo, nós, as nossas ancestrais, elas sempre foram super empreendedoras, a partir do momento que você oferece o teu próprio corpo para poder salvar a vida do teu filho do teu marido essa **lógica da sobrevivência para garantia da vida das pessoas é por mais dura que seja, é uma história que mostra o quanto nós sempre tivemos o pensamento para o fortalecimento do nosso povo**. É muito doloroso dizer isso, **as mulheres trocavam o seu corpo em troca da vida dos filhos?, é o que ela tem pra oferecer, é o que ela tinha pra oferecer, ou ela fazia isso ou ela perdia o filho, ou ela fazia isso ou perdia o marido**, isso é um pensamento empreendedor, se ela usar aquilo que ela tem de melhor que era o corpo para poder garantir a vida, **se a gente traduz isso, nessa perspectiva do pensamento empreendedor, por que empreendedor é isso, o pensamento empreendedor é isso, é você oferecer o que você tem de melhor, o que tem de melhor?, o é o que ela pode oferecer e o que ela tem de melhor para oferecer [...]** (Patrícia Bittencourt, grifos nossos).

[...] **na verdade eu fui sempre empreendedora, até quando eu trabalhava em casa de família, eu fui empreendedora, só era conotações diferentes, né, eu era explorada pelo meu trabalho, e aí eu trabalhava, fazia flor de perfume, fazia flor de crepom, saía nas portas vendendo, pegava minhas roupas**, essa história de rasgar roupa, de usar roupa customizada, isso vem desde criança, os patrões me davam as roupas dos filhos e eu nunca quis vestir a mesma roupa, então, eu rasgava, eu fazia uma flor, eu costurava, eu botava um remendo, eu fazia um bocado de coisa, então essa veia de rasgar roupa não pense que foi da moda agora não, eu rasgo roupa desde que eu vi os peitos da “*Madonna*” bicudo, quando ela fazia o primeiro show dela, mostrando os peitos, que rasgava as calças, “*Gun’s Roses*” que amarrava

lenço, eu faço isso desde sempre, eu sempre tive essa referência de roqueiro, assim, apesar de não ser. **Aí quando eu vou pra Salvador e levo as minhas coisas pra vender e que eu vejo as pessoas comprando as minhas coisas e valorizando, era muito rude, muito artesanal mesmo, feito da garrafa peti, brinco, cinto, aquelas coisas todas, minhas roupas [...]** (Neide Rodrigues, grifos nossos).

Nessas falas podemos vislumbrar que o conceito de empreendedorismo pautado por essas mulheres vai além de um sistema econômico ou uma busca por lucros, ele se amplia como um sistema de valores, que tem para elas uma tradução de como elas pensam a ancestralidade, sua identidade e a forma com elas querem se construir enquanto mulheres negras, a partir da produção de algo; é mais uma *lógica da sobrevivência para garantia da vida* em um sistema capitalista de produção de desigualdade. Boava e Macedo tratam o empreendedorismo como uma atitude que:

Reside na liberdade. Não se trata da possibilidade que tem o empreendedor de agir conforme sua vontade e idéias, ou mesmo sua consciência, mas sim a potencialidade que tal indivíduo tem de agir de forma autônoma buscando seus objetivos. Sem considerar condições ou limites, o empreendedor se realiza a partir de sua autodeterminação, e constitui a si próprio e o mundo que vive (BOAVA; MACEDO, 2006, p. 13).

As mulheres trazem essa ideia de sobreviver a partir das dificuldades, porém elas pautam isso utilizando suas criatividade e o que de melhor elas tem para oferecer. Quando Patrícia Bittencourt fala “[...] *as mulheres trocavam o seu corpo em troca da vida dos filhos?, é o que ela tem pra oferecer*”, é como a único recurso que tinham, em troca da vida do outro por sobrevivência, assim como reitera Neide Rodrigues ao afirmar que sempre foi empreendedora, mesmo na condição de exploração da sua força de trabalho, vai de encontro com o conceito de empreendedorismo traçado por Boava e Macedo, que fala sobre a utilização das potencialidades do indivíduo de agir de forma autônoma, mesmo em condições difíceis; que o empreendedorismo não significa agir à sua vontade e lidar com as dificuldades. Embora o termo empreendedorismo ganhe um contexto de criação nas diversidades, ele não se fecha apenas a isso, pois esse conceito é diversamente amplo e tem “suas definições evoluído ao longo do tempo, de diferentes formas e modos distintos” (GALLOWAY e WILSON, 2003, p. 4 *apud* Boava e Macedo, 2006, p. 1). No entanto, nesta pesquisa buscamos entendê-lo a partir dos contextos experienciados dessas mulheres. Logo, para além de ideia de lucrar, ou entender o empreendedorismo como “o motor da economia capitalista” (Boava e Macedo, 2006, p. 3), buscamos o sentido que nossas coautoras trazem.

As formas com que o trabalho vem se resignificando, mas ao mesmo tempo a gente não sai dessa lógica capitalista e não sai de querer daquilo que é lucrar com algo que é nosso. Eu penso isso partindo sempre da questão dos cabelos, né? Que era uma coisa totalmente estigmatizada e colocada como um coisa ruim, hoje eu vou comprar algum produto eu fico enlouquecida, porque, tem tanta coisa! Eu acho o máximo, a gente ter agora muitas opções. Mas a gente vê ali uma indústria que lucra pra caramba com os cabelos de mulheres que nem sempre vai abranger o público de cabelos de mulheres negras. Às vezes abrange só um tipo de cacheado, não abrange o crespo... **Então, mais uma vez a gente cai muito dentro desses processos de estetização do que seria ser um negro, uma negra... Então talvez o entendimento da ancestralidade ela venha nos dar esses outros caminhos, né? Caminhos para conseguir resistir dentro desses cenários cada vez mais embranquecidos** (Tamires Ferreira, grifos nossos).

Então eu sempre busco trazer pra mim, priorizar sempre pra mim o que nós, nossas mulheres passaram mesmo, como que elas pensaram com todo o ódio que viveram, com todo o massacre que sofreram, o que elas pensaram para reverter o quadro, quando eu trago isso é o que me fortalece, **elas já tinham uma visão empreendedora, filha da puta, era, mas era o que elas tinham para oferecer que era o próprio corpo, graças que a gente não precisa oferecer o nosso corpo, graças que a gente a nossa força de trabalho para oferecer, ficou muito mais forte isso quando a maioria foram trabalhando nas casas dos seus senhores, que também davam o seu corpo como moeda de troca,** porque elas eram submetidas a isso, mesmo trabalhando lá dentro, porque elas não ganhavam nada, e aí tinha um filho lá na senzala, tinha um marido lá na senzala, que elas tinham que garantir a sobrevivência deles, então mesmo nas casas dos seus senhores, elas precisavam usar o seu corpo como moeda de troca, além da força de trabalho, e aí o **pós escravidão quem tava nas ruas vendendo os seus quitutes,** vendendo suas coisas nas feiras, vendendo as hortaliças, não sei o quê, eram as mulheres, porque a maioria eram as mulheres que estavam nas ruas, **pós abolição vendendo, então nós mulheres negras sempre tivemos uma visão empreendedora, né, aí mais aí é não conseguiram alcançar não conseguiram evoluir, lógico, quem estava com o capital não eram elas, elas conseguiam vender e imediatamente já era gasto o dinheiro pra comprar uma farinha pra comprar alguma coisa pra comer, quem tinha o capital?,** elas não conseguiam investir porque não tinham o capital, mas quem sempre esteve nas ruas batalhando para a sobrevivência das famílias eram as mulheres, né, então eu trago muito isso quando **eu penso na questão da mulher enquanto mulher negra, e o empreendedorismo, eu vou lá nas raízes mesmo eu vou atrás, eu vou buscar, porque a gente não precisa perder essa conexão, ao contrário a gente precisa fortalecer essa conexão e ver e pensar como que a gente pode fazer diferente, porque a gente faz isso desde lá, mas a gente só conseguiu até hoje sobrevive, como que a gente faz pra viver, o grande desafio hoje dessa mulher empreendedora é saber como é que nós vamos deixar de sobreviver para viver?,** a partir da nossa força de trabalho, esse é o grande desafio porque até hoje a gente não tem o capital pra poder investir pesado e poder garantir (Patrícia Bittencourt, grifos nossos).

Essas mulheres trazem a ideia de empreendedorismo atravessada às suas práticas de sobrevivência, que se traduz em duas óticas: a primeira é a valorização da cultura negra, ou seja, o que elas atribuem como sendo de “negro” ou da “negrada”. Foram elas que determinaram a partir das suas constituições identitárias, isso é, se elas produzem algo que elas acreditam ser uma tradução de suas identidades como mulheres negras, fazendo o esforço de manter uma ancestralidade viva a partir da cultura negra, é um processo de resistência e resignificação da história da população negra em fortaleza. O segundo ponto seria a ideia de

combate ao racismo, pois isso também se traduz como uma estratégia de sobrevivência, a partir do momento que produz algo que valoriza a cultura negra e combate o racismo. Logo, existe a proposta de mudanças estruturais na sociedade; pode parecer que a simples produção de uma camisa com dizeres anti-racistas ou um artigo para o cabelo afro, como um turbante, não pode ser visto apenas como algo para se buscar um ganho, é necessário entender as significações incorporadas nesse fazer. Assim, “esqueçamos sua utilidade e tentemos em seu lugar a ideia de que as mercadorias são boas para pensar: tratemo-las como um meio não verbal para a faculdade humana criar (DOUGLAS, 2009, p. 108), no caso, sobrevivência e resistência. Por essas questões, os empreendimentos que essas mulheres constroem dentro da Rede Kilofé ultrapassam, muitas vezes, as barreiras das questões lucro; para essas mulheres a busca por uma afirmação de suas identidades e de negação do mercado formal chegam como pontos importantes em suas práticas de empreender. Suas experiências com o trabalho formal marcam as suas decisões para buscar a construção de uma rede que discutisse a economia da população negra na cidade de Fortaleza. Elas relatam que seu empreendimento surgiu de questões como:

Me botaram pra fora e aí eu decidi trabalhar com algo pra mim, **não quero trabalhar pra mais ninguém não eu estou cansada**, já passei por tanta coisa eu quero trabalhar pra mim, eu sou chata comigo mesmo, tá tudo certo, não aguento abuso de ninguém mais, aguento só o meu mas, **eu preciso trabalhar com algo que tem a ver comigo com a minha história, preciso resgatar algo em mim**, sabe meu sonho era montar um time de futebol, mas não dá porque não dá grana não, não dá mesmo, fiquei naquela né, aí eu **me lembrei que eu pintava as minhas camisas quando eu era adolescente, que minha mãe pintava paninho de prato que ela nem vendia, era pra ela mesmo de diversão pra ela, aí às vezes alguma amiga encomendava “oh mulher mas é tão bonito pinta uma colcha de cama pra mim” e minha mãe fazia “gente isso é a minha história”**, vou voltar a pintar camisa aí vai pintar o que? Vai pintar o que, mais do mesmo? Ai meu deus, ferrou né, o que eu vou fazer? Se eu to fazendo **algo conectado comigo, com a minha história, eu já sei, nós não temos representatividade na moda todo canto que a gente vai são mulheres loiras são mulheres de cabelo liso, as estampas sempre são essas, vou pintar quem eu sou, fortalecendo as mulheres, e o grande lance da mulher negra o que pega é o cabelo** né, em todo canto, vai pro emprego, cabelo pega, é a primeira coisa que pega, tem que tá com o cabelo arrumado, não pode tá “arrupiado” né, (ri), nosso cabelo vive “arrupiado” né? **Eu decidi não mais trabalhar pra ninguém mesmo, de viver e sobreviver a partir do meu trabalho mesmo e que por muitas vezes eu não consigo nem executar meu trabalho por falta de grana, mas eu estou muito mais feliz**, e eu acho que é isso que a gente tem que entender, **principalmente pra nós mulheres, que a gente fica muita vezes subordinada a tá trabalhando para os outros, e quando esse outro, os nossos chefes são homens então a gente passa por muito mais problemas que felicidades por conta do emprego, e não tem nada mais feliz do que a gente trabalhar com aquilo que a gente gosta** né, e fazer aquilo que a gente gosta, eu estou há dois anos fora do comércio formal, digamos, mas eu estou muito feliz, não me arrependo dessa decisão **tem dias que não tem nada pra comer, a gente bebe água, enche o bucho que dá certo, mas eu tou feliz, que eu estou em busca daquilo que eu acredito pra mim que eu acredito pra mim, que eu acredito**

para os meus filhos e isso não tem preço isso não tem preço, você está em paz (Patrícia Bittencourt, grifos nossos).

Na minha vida inteira eu só tive dois empregos realmente fixos e de carteira assinada eu só tive um emprego e que eu passei pouco tempo. Então isso era uma coisa que me perseguia muito, essa coisa de não ter um emprego. Ai achava que era incompetência minha. Aí teve um outro momento que eu comecei a perceber o peso da questão econômica, que foi quando eu comecei a trabalhar vendendo acarajé na rua... Ai eu pensei: “Eu tenho que sobreviver e vou tentar sobreviver na rua [...] **A minha trajetória profissional no acarajé ela começa no terreiro, né?** Por eu ser filha de Iansã a primeira comida de santo que eu aprendo a fazer é o acarajé. E aí todas as pessoas que são responsáveis pelo terreiro, meio que eu também, né? Eu era a filha mais velha da casa então eu meio que ensinei todas as comidas pros filhos e fui ensinando como se comportar na casa. Essa responsabilidade do terreiro ela passou pra minha vida. Todos os acarajés que tinham no terreiro era eu quem fazia porque eu era a filha de Iansã e são as filhas de Iansã que devem fazer os acarajés. E havia uma coincidência, eu nunca... **Eu tinha uma dificuldade muito grande de arranjar emprego, sempre estava desempregada e toda vez que fazia acarajé que sobrava o pessoal dizia “por que que você não faz pra vender”?! e foi o que eu fiz, foi vender meu acarajé, o acarajé de Iansã, na rua e depois na Rede Kilofé...** (Adriana de Maria Pinto Coelho, grifos nossos).

Eu já trabalhei minha vida toda de carteira assinada, então quando eu pensei, vou trabalhar pra mim quero viver do meu dinheiro. Sem precisar ter chefe, sem precisar está ganhando pouco, né? Porque você tá em uma empresa é aquele salariozinho e pronto, né? Trabalhei a minha vida toda assim e decidi que não... **Não vou mais trabalhar pra ninguém eu agora vou decidir por mim mesma... E ter meu próprio negócio, pagar meu INSS por fora e ter meu próprio negócio. Sem ter uma chefe, a chefe sou eu. Ai não quero mais trabalhar para ninguém** (Ariadne Oliveira, grifos nossos).

[...] foi quando eu saí da Prefeitura e disse **eu não quero mais ser uma mulher mandada, eu quero mandar [...]** “**agora eu quero mandar, eu quero ser uma mulher que manda**”, porque a Prefeitura também me ensinou isso, eu fiquei num cargo de chefia por um tempo, passei por esse desafio, **de ser uma das únicas mulheres chefe, negra que andava de rasteirinha e que usava o cabelo assanhado**, porque eu já tinha essa quantidade de cabelo curto, e que estava no meio de mulheres louras, de **homens brancos, que não aceitavam muito essa história de uma preta mandando**, e eu dentro da regional, graças a Deus, eu ganhei uma visibilidade bem massa (Neide Rodrigues, grifos nossos).

Diversos podem ser os motivos que levam uma pessoa a empreender, porém, para essas mulheres, dois fatores são colocados como centrais, que são: a não adequação ou inclusão do mercado formal e a busca por trabalhos que resgatem ou que carreguem traços de suas identidades. Muito embora existam as questões de urgência de suas subsistências, elas vão relatar em sua decisão que não encontraram seu lugar em suas experiências anteriores. Além disso, existe a ideia de liberdade e a vontade de ter seus empreendimentos, apesar das dificuldades, o fato de quererem viver sem um patrão, ou melhor, de serem a “*mulher que manda*”, representa essa influência da identidade negra em seus empreendimentos; um novo olhar para o consumo e a representatividade.

Outra questão importante é o fato de que o empreendedorismo se caracteriza como uma prática que reúne pessoas com determinada ousadia enquanto investidores, que estimulam o processo econômico, mediante novas e melhores formas de agir dentro do mercado. O conceito de empreendedor denomina um indivíduo capaz de mover recursos econômicos de uma área de baixa produtividade para outra de maior produtividade e retorno (ARMAN, 2015), no entanto, para essas mulheres o empreendedorismo tem uma noção de se unir, de resgatar e contribuir para seu crescimento individual e ao mesmo tempo em grupo, e de fortalecimento das identidades raciais. Ao vender o acarajé, turbantes, brincos, ao fazer camisas que estampem mulheres negras, elas atingem essa dimensão do nós; um sentido dado ao que essas mulheres entendem sobre o trabalho em rede.

Eu trabalho com turbante, que eu fiz essa defesa do, quis trazer essa defesa na política, né, da visão política que o turbante tem, da história ancestral que ele tem, porque essa história da Xica e tudo, do delicado, porque o tecido é delicado, então vim com essa história do turbante, para trabalhar exclusivamente com essa história do rosto, que pra mim foi marcante, se descobrir, de tirar o cabelo do olho, não pra cobrir o cabelo, mas pra tirar, pra te mostrar, e o turbante como coroa, com essa história do ser visível, né, turbante, trabalho com tiaras, trabalho com rosas e trabalho com brincos, né, comecei a trabalhar com brincos, mas com a intenção de dá uma ligação de adereços aos turbantes, não é o meu forte, o meu forte é trabalhar com essa história do tecido, do turbante, do cabelo, é eu costume comparar com o desenho da minha história, eu não sei se você já ouviu eu falando disso algumas vezes, né, com essa **história do me proteger do mundo, de ser o guerreiro, de ser forte, de ter uma defesa, mas de me proteger, sendo bela**, sendo imponente, então [choros] **faço isso para mim e para ajudar outras mulheres negras como eu. A Rede é pra mim um espaço de construção de valorização do meu empreendimento, é um processo de passagem assim, onde eu aprendo e vou é tipo repassar esse conhecimento e falar muito bem dela, não tenho nada de mal pra falar da rede, é um espaço onde eu aprendo, e também aprendo a ver a capacidade das outras, saber que você é capaz, que você tem potencial, que nós temos esse potencial para esta aqui e nos ajudar a construir de ver e sentir pessoas próximas a mim** (Neide Rodrigues, grifos nossos).

Como Neide Rodrigues fala, a dimensão do empreender traz essa relação individual, do processo de reconhecimento no seu trabalho. No entanto, ela afirma que o trabalho na Rede Kilofé necessita dessa visão do estarem juntas, como se fosse essa construção de uma rede de apoio e também como um espelho que motiva ao reconhecer as suas potencialidades e as das outras mulheres.

É importante ressaltar o trabalho em rede, principalmente no que diz respeito a criação de uma rede afro. Podemos dizer que a criação de redes de empreendedorismo no Brasil surgiu em 1990, quando organizações como o SEBRAE e a Sociedade Brasileira para Exportação de Softwares (SOFTEX), foram criadas. As redes de empreendedores negros surgem principalmente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia, onde havia uma

maior demanda pela criação de redes específicas para a população negra. Os principais produtos vendidos estavam relacionados à estética, como o cabelo afro, surgindo, desde então, uma gama de produtos relacionados à população negra, assim como na Rede Kilofé. No entanto, Rede a também disponibiliza serviços de produção de eventos, decoração e massoterapia todos desenvolvidos pelas mulheres da rede. Para elas, a Rede é um lugar de suporte para seu desenvolvimento como mulheres negras empreendedoras, Juliana Holanda afirma “[...] enquanto rede você tem um suporte pra você estar com o outro. Entendo dessa forma, assim. A proposta da rede sempre foi de ser um suporte... Um empreendimento ser suporte para o outro. Da gente se consumir por dentro, da gente... Produzir a autonomia do outro por dentro.”. Essa ideia de suporte faz com que essas mulheres consigam se manter na busca por autonomia e continuem buscando sustentar os empreendimentos. Cabe destacar que seus rendimentos dentro da rede são diversos, pois algumas vivem apenas dessa renda e outras usam como complemento de suas rendas principais.

Eu só estou trabalhando de carteira assinada porque eu não tenho a opção de trabalhar... Eu tenho a opção de trabalhar como artesão, mas eu não tenho amparo. Eu sou insegura de sair do meu trabalho, que todo dia eu vou naquele horário e todo final de mês eu tenho[...] É essa troca. Mas se eu largar ele agora será que essa troca vai ser a mesma? E eu também só vou saber se eu arriscar, né? É bem complicado pra mim me valer só disso. **Porque economicamente o mercado, você sabe, que não tá fácil pra ninguém.** E eu Helena Sousa **só me sinto segura se eu tiver em uma situação estável e eu acho que a bijuteria no momento não vai me dar essa estabilidade e essa tranquilidade de eu poder pagar minhas contas.** É isso, não tem como, não dá. Admiro quem vive só disso, como tem mulheres na Rede que vivem só de seu negócio. Que já conseguiram se firmar, conseguiram fazer sua clientela, mas mesmo assim tem que fazer um por fora, né? Que não é só disso que sobrevive (Helena Sousa, grifos nossos).

Essa questão de ainda buscar o mercado de trabalho é uma situação constante na Rede Kilofé, pois essas mulheres ainda não conseguem viver apenas dos seus empreendimentos. Segundo elas, isso ocorre porque existe o medo de arriscar viver de seus próprios negócios, pois sabemos que existe, principalmente para a população negra, um profundo desconhecimento da educação financeira e, conseqüentemente, o racismo estrutural impõe para essas mulheres a dificuldade em empreender. Como afirma Marcelo Paixão (2003) existir uma maior dificuldade para a realização de atividades empreendedoras entre negros. Além de sofrerem com as dificuldades de acesso ao mercado competitivo, eles sofrem com efeitos perversos da dita discriminação racial cordial brasileira. Eles encontram dificuldades nas suas relações com os clientes, com fornecedores, com o sistema financeiro (principalmente no que diz respeito ao acesso à créditos bancários), com concorrentes, com funcionários e com as próprias afirmações identitárias como empreendedores negros em um

mercado econômico excludente. Paixão (2003) ainda ressalta a importância de analisar a relação entre raça e renda pelo ângulo das outras dimensões que não apenas a das desigualdades estruturais. No caso de mulheres negras, a dimensão do machismo, do sexismo, da feminização da pobreza e da solidão também entram como aspectos que dificultam as atividades empreendedoras.

Segundo Paixão (2003), o mercado de trabalho é o principal modo pelo qual a população tem acesso ao rendimento monetário e não monetário. No entanto, o mercado de trabalho é, para o autor, algo mais abrangente, pois nele se abrigam dimensões sociológicas, políticas e culturais de fundamental importância no modo de inserção de um indivíduo no interior de uma estrutura social. Ele tem em vista que os padrões de relações raciais presentes na sociedade brasileira não contribuem para um fortalecimento econômico da população negra, principalmente no que diz respeito às questões trabalhistas formais, sendo o empreendedorismo uma via de acesso da população negra para se chegar ao mercado econômico. Segundo as mulheres da Rede Kilofé, as relações de trabalho estão extremamente associadas à experiências de constrangimento, questionamentos sobre sua capacidade de elaborar quaisquer funções propostas, opressões e violências.

[...] a dimensão da negritude e essa dimensão do dinheiro, da profissão, ela é alvo, historicamente, algo que nos foi tirado [...] existe a dimensão do racismo muito forte. A possibilidade da gente estar em lugares de poder. Então toda vez que a gente está dentro de um espaço, **ocupando espaço de poder, tendo dinheiro, ou mostrando a nossa profissão, que seja minimamente qualitativa é sempre uma coisa que vai ser questionada** (Tamires Ferreira, grifos nossos).

Nesse caso também incluímos o gênero e classe, nessa análise. Portanto, ao tratar das relações de trabalho de mulheres negras não podemos perder a dimensão do racismo e do sexismo, esses fatores sempre empurram essas mulheres para a base da pirâmide socioeconômica. Em contraponto, Arman (2015) nos diz que é expressivo o número de mulheres negras realizando atividades de empreendedorismo no Brasil. Ela afirma que existe:

[...] constatação de que as mulheres negras enfrentam dupla dificuldade: salários mais baixos que mulheres brancas e homens brancos e negros, bem como maiores dificuldades de inserção no mercado de trabalho, optando, assim, pelo empreendedorismo (ARMAN, 2015, p. 66).

Desta forma, a busca por redes de economia negra se torna uma alternativa para essas mulheres, especialmente para se inserirem no mercado de trabalho. Ela afirma que o crescimento do empreendedorismo de mulheres negras, a partir da constituição das redes,

produz mudanças não somente no âmbito trabalhista, mas na maneira como elas começam a constituir suas identidades como mulher e como profissionais. No entanto, essas mulheres entendem que o empreendedorismo tem sua face perversa, não é só a liberdade de não ter patrão que as levam a empreender, muitas falam das opressões que as fizeram sair do mercado formal:

[...] quais as **profissões das mulheres negras e dos homens negros...** Você vai ver que é sempre aquela lógica histórica do Brasil, né? **Uns trabalham autônomos, que nada mais é que o empreendedorismo, né? Que hoje chamam de empreendedorismo que a população negra já faz desde sempre.** E que quando a gente consegue minimamente ascender nesse espaço, então ocupar outras profissões a gente sempre é muito questionado, e sempre de uma forma muito negativa. É como se a gente não merecesse esses espaços. Então dentro do campo profissional é como se tudo que a gente fizesse tivesse aberto pra ser menorizado, acho que a palavra é essa. Principalmente, no âmbito de trabalho eu penso que hoje a gente vem tendo, talvez... Eu não gosto muito da palavra protagonismo... Acho ela muito arriscada. Mas hoje a gente vem construindo de uma forma... **A gente tá ganhando mais visibilidade, porque a gente tá ganhando espaço do visível ou do invisível, ou não..., mas a gente vem ganhando uma certa visibilidade de mostrar o quanto as mulheres negras são potentes.** Não só nesse aspecto de ser aquela pessoa que vai da o lucro pra outra pessoa, mas que pode construir sua própria vida e sua própria história. Mas ao mesmo tempo a gente cai dentro de muitos outros perigos, nesses processos. **Eu acredito que a objetificação dentro desses fenômenos contemporâneos são muito mais sutis, são mais perigosos...** (Tamires Ferreira, grifos nossos).

Há questionamentos sobre qual o lugar da população negra no mercado de trabalho, principalmente no que se refere ao empreendedorismo, pois não podemos deixar de situar que existem questões trabalhistas sérias que mascaram esse termo, como a flexibilização das leis e direitos trabalhistas, principalmente para um grande número de mulheres negras que, historicamente, sempre tiveram no mercado de trabalho, muito embora:

O povo branco e negro interpretou o emprego das mulheres negras pelos brancos nos trabalhos domésticos serviçais, enquanto recusava em dar empregos aos homens negros, como uma indicação que eles favoreciam as mulheres negras sobre os homens negros. Tal pensamento ignora o óbvio facto que o trabalho de serviços domésticos (criadas, governantas, mulheres de limpeza) não eram olhados quer como trabalho “real” ou como trabalho importante. O povo branco não percebeu que as mulheres negras envolvidas nestes serviços estavam a desempenhar um trabalho significativo que merecia uma recompensa económica adequada (hooks, 2014, p. 67).

Logo, não foi de repente que as mulheres negras começaram a trabalhar ou a empreender, essa relação é histórica e cheia de contradições, pela imposição das necessidades moldadas pelo racismo e a nódoa escravocrata. Inclusive, isso diz muito de como fez pouco sentido quando as feministas de hegemonia branca reclamaram o trabalho, convocaram as

mulheres para sair às ruas. A grande questão, mais uma vez, é que a informalidade - que é uma imposição do racismo -, não é uma característica dos empreendedorismos. Portanto, existem leis que assegurem seus direitos⁴⁹, como, por exemplo, a lei de 2008, complementar a Lei n.º 128, que criou a figura do Microempreendedor Individual (MEI), estabelecendo um regime jurídico específico para aqueles profissionais que atuavam por conta própria ou que queria iniciar sendo reconhecidos como pequenos empresários⁵⁰ (SEBRAE, 2019). Dito isto, entendemos que é a informalidade que faz com que os postos de trabalho para as mulheres negras sejam os mais precarizados. Como exemplo temos a regularização do trabalho doméstico, com a aprovação da Lei Complementar nº 150, de 2015, que regulamentou a Emenda Constitucional nº 72, conhecida como a PEC das Domésticas, onde foram estendidos os direitos da empregada doméstica e dos demais trabalhadores registrados com carteira assinada, em regime CLT.⁵¹

Ter uma lei que reconheça o trabalho doméstico só agora, onde nós mulheres negras trabalhamos com o trabalho doméstico um dos primeiros empregos que possa existir na face desse Brasil foi de trabalho doméstico, ama de leite, lavando a roupa dos sinhozinhos das senhorinhas do engenho, limpando a casa, foi dos nossos ancestrais, e só agora ter uma lei que reconhece o trabalho doméstico, gente a gente não precisa mais, não pode mais viver descontextualizado com o que é nosso, individual ele sempre vai existir, a gente precisa do individual, porque cada um tem o seu trabalho, mas quando a gente quebra, deixa o egoísmo falar mais alto, a gente volta pra pendenga, porque é melhor tá na pendenga tudo junto do que tá na pendenga sozinho, melhor a gente junto (Patrícia Bittencourt, grifos nossos).

Patrícia Bittencourt traz a questão do emprego doméstico como essa profissão foi historicamente envolveu as mulheres negras nesse conjunto de discriminação machista, sexista e racista. Ou seja, os trabalhos como serviços domésticos desempenhados pelas mulheres negras, eram vistos (grifo nossos) como sendo meramente a extensão “natural” do papel feminino e considerava-se tais trabalhos como trabalho desvalorizados (hooks, 2014, p. 67). O trabalho doméstico remunerado se caracteriza como a principal fonte de renda das trabalhadoras negras, havendo ainda um índice elevado de informalidade. Essas mulheres negras são submetidas aos trabalhos precários, à desproteção social e aos baixos rendimentos. Se contarmos a jornada como diaristas, a autora afirma que a situação é ainda mais precária,

⁴⁹ O empreendedor estará assegurado em casos, como: afastamento por doença, aposentadoria por idade, aposentadoria por invalidez e salário maternidade (no caso de gestantes e adotantes, após um número mínimo de contribuições), a família tem ainda direito a pensão por morte e auxílio reclusão. Para cada benefício, no entanto, vale observar as diretrizes dispostas pela Previdência para que o empreendedor tenha direito ao benefício, observando especialmente os prazos de carência. Disponível em: <[http://www.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/BA/Anexos/guia_do_microempreendedor_\(2\).pdf](http://www.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/BA/Anexos/guia_do_microempreendedor_(2).pdf)>. Acesso em: 24 jul. 2019.

⁵⁰ SEBRAE – BA. Guia Completo do Microempreendedor Individual - com alterações da Lei Geral, 2019.

⁵¹ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm>. Acesso em: 23 jul. 2019.

por não haver qualquer tipo de regularização, apesar dos avanços legais. A continuação dessa visão traz consequências para a relação que as nossas coautoras tem com o trabalho doméstico, pois para elas esse trabalho seria uma síntese de várias opressões sobre o corpo da mulher negra:

Eu não queria essa vida pra mim, porque seria um novo ciclo das coisas que vão acontecendo... Minha tia foi doméstica, minha outra tia doméstica, minha mãe doméstica, minhas primas domésticas... E aí alguém tinha que mudar isso. Não queria mais essa vida pra mim, essa vida de ser doméstica. Quero ser doméstica, trabalhar na minha casa, pra eu cuidar da minha casa do jeito que eu quiser, varrer no dia que eu quiser, limpar no dia que eu quiser. Fazer do jeito que eu quiser. [...] Nessa construção toda, **eu já fui doméstica, eu já fui babá... Que é o lugar que nos é dado de mão beijada, né? É esse tipo de emprego. São essas duas escolhas que a gente tem. É trabalhar na casa dos outros.** Até eu dizer “Eu não quero pra mim a mesma coisa que mamãe não pode” eu não quero pra mim, ser doméstica o resto da minha vida. Não estou diminuindo o trabalho doméstico, não é isso... É eu querer algo melhor, é o melhor... É eu poder chegar na minha casa e ir dormir, sem precisar tá lavando louça até não sei que horas da noite, é tendo que me levantar pra fazer coisa pra fulano que chegou tal hora da noite, né? É um trabalho que não... **É um serviço que não tem fim.** Eu não queria ficar tendo folga só de 15 em 15 dias e então voltar no domingo a noite depois para na segunda feira já tá lá. **E é um trabalho que não é bem recompensado, né? Financeiramente, enfim...** (Helena Sousa, grifos nossos).

Em um desses trabalhos de doméstica, uns três, uma das casas que eu trabalhei **eu saí porque a patroa quis me bater e eu não ia deixar ela me bater eu fui embora. A outra também só gostava de me humilhar...** E assim, eu escuto, eu aguento porque eu preciso daquele negócio, mas a partir do momento em que eu percebo que a pessoa já está querendo me humilhar mesmo eu vou embora. E assim foi. Essa mulher também da bijuteria, quis me humilhar, por conta de uma besteira... Porque choveu e eu não sabia que a janela do quarto dela estava aberta aí ela veio querer reclamar comigo por isso. Ai eu disse “Eu não sabia que estava aberta! Essa responsabilidade agora é minha?” ai ela disse “Não me responda Helena!” ai eu fiquei calada ali trabalhando, aí ela veio olhou pra mim e disse **“Ou você pega suas coisas agora e vai embora, ou você senta nessa cadeira aí e trabalha”** [...] **Só faltou completar a frase “SUA NEGA!” é porque ela não disse isso mas eu já sabia muito bem onde é que ela queria chegar. Ai eu me levantei, peguei minhas coisas e fui embora** (Helena Sousa, grifos nossos).

[...]foi empregada doméstica, desde criança, então eu passei por esse processo até os dezessete anos e aí chegou o momento de eu dizer para os meus pais que eu não queria, depois de ter sido violentada, **depois de ter sido acusada de “ladrona”, que a filha da patroa perdia calcinha** por trás da cama e dizia que eu tinha vestido, que eu tinha roubado, depois tava lá a calcinha, os vestidos e aí uma série de coisas, da patroa deixar as joias dela em cima do balcão, pra ver se quando eu fosse trabalhar ou eles iam continuar lá, **eu passei por vários testes assim, para testar se eu era de confiança,** e aí quando eu decidi que não queria mais, eu já tinha sofrido muito, foi quando eu comecei a me envolver mais com a igreja, nessas idas e vindas das casas, que eu não sabia onde eu estava, tipo, **eu trabalhei em Fortaleza durante esse tempo todo e eu não sabia onde eu trabalhei, hoje eu não sei, eu não sei se eu trabalhei em quais bairros, simplesmente uma patroa ligava pra outra amiga dela de outro bairro e dizia “mulher eu consegui uma empregada melhor e tu quer essa menina? Eles nem perguntaram pros meus pais se podiam me mudar de lugar, né, “quer essa menina? Ela é boazinha, assim e assado... ‘ah eu quero e tal’, e eu ia pra outro bairro, pegava minhas coisas botava dentro do carro e ia pra outro lugar, então eu fui muito moeda de troca, fui vendida várias vezes, tive vários donos, sem os meus pais saberem, quando**

eu me libertei disso, eu comecei a estudar, me envolver com outros processos, com projetos e tal, e até então não me via como mulher (Neide Rodrigues, grifos nossos).

O emprego doméstico traz consigo representações de opressões que faz com que essas mulheres busquem resistência no empreendedorismo feito a seus modos. Apesar das opressões e violências que o trabalho doméstico sempre impôs, elas relatam seus atos de resistência ao romper com o círculo familiar de avós, mães e tias que sempre foram empregadas domésticas. Elas decidem romper essa realidade trazendo algo que Patrícia Hill Collins (2017) vai chamar de um “*notável senso de auto-valor*”; esse sentimento é importante, pois é ele que vai mover essas mulheres a enfrentar as barreiras estruturais que esse trabalho representa para elas. Como elas mesmas relatam, não existe aqui uma desvalorização do trabalho doméstico, ele é algo de extrema importância para a nossa sociedade, nossa crítica está na desvalorização deste trabalho e principalmente na representação feita que associa as mulheres negras como sendo o único lugar que elas podem ocupar.

A relação do empreendedorismo pode ser uma via para se entender como está se configurando o novo cenário econômico, assim como apresenta uma perspectiva de fortalecimento do mercado de trabalho para a população negra. Ele também tem suas dificuldades e suas dimensões de contradição, pois essas mulheres revelam as dificuldades de se manter em um empreendimento sozinha e sem alguns conhecimentos necessários para continuar resistindo dentro de mercados econômicos tão competitivos. Ariadne Oliveira traz uma fala que demarca essa relação dicotômica entre as dificuldades e continuar a empreender, ela relata: “*Tem sido assim, eu vendo uma bolsa de 50 reais, tiro 30 para comprar material e investir no empreendimento e 20 que sobram é para comer e transporte, mas eu tenho esperança e acredito no meu trabalho*”. Portanto, elas sabem das dificuldades, mas querem se manter empreendendo na busca por *oferecer o que ela tem de melhor [...], para garantir a sua sobrevivência, nossa história depende disso, desse trabalho* (Patrícia Bittencourt).

[...] a gente que tá na rua empreendendo dessa forma é risco todo dia. E o lucro que a gente tem é a vitória. Por isso o risco não é pra quem tá na rua, o risco maior é sempre a possibilidade do não ganho... Que você tá batalhando pra você comer que é o básico, do básico, do básico. Não ter o que comer é que é o problema. Então, a minha percepção enquanto mulher é dessa coisa, que... Querendo ou não, você vê as desvantagens de ser mulher nesse processo... Você vai tá mais vulnerável a alguém que vai chegar como em uma dessas feiras, por exemplo, que eu fui[...] numa dessas apresentações do sábado, foi uma das primeiras, eu estava lá vendendo aí chegou um homem que eu nunca vi na minha vida e chegou por trás de mim e... Tava com som alto aí ele chegou no meu ouvido e falou “quanto é que tá o acarajé?” aí eu falei e ele me tocando, né? Aí eu me chegando assim pra perto da banca pra me proteger, aí ele veio deu um beijo no meu ombro e saiu. Aí eu olhei para um amigo (que tava do meu lado) aí eu disse “eu não permiti isso!” Por que que isso aconteceu? Tá vendo que... Você não sabe se é

melhor ser agressivo, porque a pessoa pode lhe dar um murro, você não sabe... E aconteceu isso. **Então tem esse lado ruim por ser mulher, que muitas vezes eu tento ignorar que sou mulher, tento fazer com que isso não seja um problema.** Da mesma forma que eu tento enxergar que em todo esse processo, da mesma forma, isso é só um risco... **Que o risco maior é não ter o que comer.** É uma forma de você pensar pra que você não deixe de ir. **Nessas horas que eu vejo que ser mulher é uma impotência... Nesse momento que você tá na rua e as pessoas vem e te fazem isso** (Adriana de Maria Pinto Coelho, grifos nossos).

As dificuldades de empreender, para uma mulher negra, trazem recortes que precisam ser demarcados; é o que muitos chamam de contradição, pois a ideia de empreender está atrelada a concepção de motor do capitalismo, o que é entendido por elas como uma forma possível de viver e vivenciar espaços que foram estruturalmente e historicamente negados, ao fortalecer um campo econômico, como o empreendedorismo negro, Afrobusiness ou Black Money⁵². Para elas é também definir o lugar do corpo da mulher negra, que agora não é como um corpo que está disponível para ser sexualmente explorado, mas sim, como um corpo que produz e que movimenta a economia a partir de suas histórias marcadas pelas opressões de raça, gênero e classe e que exige ser respeitado no lugar de trabalho que elas definiram como possível para sobreviver.

Não podemos deixar de avaliar que as questões econômicas que são pano de fundo para essa perspectiva de empreender, para essas mulheres, é muito maior que o processo de sobrevivência, é entender as tramas estruturais de negação de uma economia. As mulheres negras no contexto brasileiro estão em situação de dupla discriminação (de gênero e de raça), refletida nas situações de classe. Historicamente, elas ingressam no mercado de

⁵² Atualmente no Brasil é relevante o número de empreendedores (as) e empresários negros, que são influenciados pelo movimento de afroempreendedores dos Estados Unidos, reivindicando igualdade melhores condições de investimento em negócios no país. Apenas entre os anos de 2002 e 2012, o número de negros à frente de empreendimentos cresceu 27%, enquanto o número de empreendedores brancos se reduziu para 2%. Hoje, 51% dos empreendedores brasileiros são negros, mas apenas 29% deles empregam ao menos uma pessoa (BELLONI, 2017). Historicamente, é contestada a dificuldade de empreendedores negros atuarem no mercado, em relação às oportunidades de atuação de brancos, ainda que empreendedores negros tenham suas solicitações de crédito negado em torno de três vezes mais, comparados com empreendedores brancos. Dentro dessas conjunturas, surgiu à necessidade de promover incentivos para jovens empreendedores negros brasileiros, como o movimento Black Money[#], que funciona como um agente de desenvolvimento para afroempreendedores. Tendo como eixo o desenvolvimento de empreendimentos estimulando o consumo para um público específico, sua finalidade é a criação de diferenciais competitivos no mercado. A sua associação ao Afrobusiness tem a finalidade de promover o empreendedorismo e a integração de profissionais negros no mercado de trabalho, tendo sido fundado no país em dois mil e quinze. O movimento Afrobusiness tem parceria com um grande evento do setor, reconhecido nacionalmente: a Feira Preta, elaborada por Adriana Barbosa, que reúne vários empreendedores negros na cidade de São Paulo. É interessante notar que ambos os movimentos destacam o papel das empreendedoras negras nesse campo econômico, pois eles trabalham levando em consideração a pirâmide econômica que aponta as mulheres negras como sendo quem recebe menor salário, quando comparado ao de homens negros ou brancos e ao de mulheres brancas. Com isso, parece haver incentivo maior para a abertura de empreendimentos por mulheres negras. Logo a estratégia de sustentabilidade e emancipação desses movimentos consiste em produzir maior independência e oportunidades, compreendendo as dificuldades que ambos empreendedores tem para se inserir no mercado de trabalho.

trabalho muito jovens e seguem a vida com poucas oportunidades de ascensão social. No Brasil, temos uma formação social que tem seus fundamentos enraizados na exploração da força de trabalho e uma forte ligação com as relações de desigualdades entre gênero e raça conectadas com a pobreza, desemprego e violência. A “feminização da pobreza”, diz respeito ao resultado da divisão sexual do trabalho que, no contexto econômico, expõe a mulher a fatores de vulnerabilidade como elevadas jornadas de trabalho, incluindo o trabalho doméstico (reprodutivo), a baixa qualificação e a reduzida remuneração em comparação aos homens. À esses fatores, soma-se a estrutura racial como um elemento constitutivo da ordem dominante. Ou seja, a relação entre corpo, sexo e reprodução foi, desde o início dessa formação social, tratada como um impedimento natural das mulheres à sua constituição como sujeitas do trabalho e da esfera pública (FRANÇA, 2014). França (2014) sustenta que há uma discrepância no valor do salário de mulheres negras, em relação ao de mulheres brancas, sendo que “duas mulheres negras valem pouco mais que uma mulher branca quando se comparam seus salários” (AMNB⁵³, 2001, p. 03 *apud* FRANÇA, 2014, p. 261). Este ponto remete aos processos históricos de lutas por direitos trabalhistas, quando mulheres brancas tiveram mais conquistas em detrimento das negras. Soma-se a isso o próprio perfil exigido no mercado de trabalho que exclui a estética negra como aceitável nos postos oferecidos pelo empregador. Estes fatores são percebidos a partir das análises dos indicadores de constituição do trabalho formal, os quais apontam que 49% das mulheres negras encontram-se sem a carteira de trabalho assinada. Há uma exigência racista da “boa aparência” e “boa educação” no mercado; as mulheres da Rede relatam situações que afastaram sua vontade de se manter no mercado formal, por sofrerem discriminação em virtude de sua aparência:

[...] porque não é o racismo, não é ela não se aceitar que vai impedir. que eu vá ceder a esse sistema”, eu ainda uso produto químico porque **eu gosto de meu cabelo grande quando eu não uso meu cabelo só cresce pra cima, eu queria ele cumprido, mas alisar nunca, eu não vou me render a esse sistema eu saio, de cabeça, de cabelo, tudo em pé** e assim de mais um emprego[...] da mesma forma que **quando eu trabalhei de garçõete, vários assédios**, até do dono do bar, ele ficou tão puto que eu não cedi aos assédios dele que ele fez de tudo pra me botar pra fora, dizendo que eu tava roubando o bar (Patrícia Bittencourt, grifos nossos).

Podemos perceber, assim como Lélia Gonzalez (1982) afirma, que tal realidade impossibilita a ascensão e permanência de muitas mulheres negras no trabalho; o mercado formal barra essas mulheres exigindo um perfil de mulheres brancas, pois a “boa aparência”

⁵³ AMNB é a sigla para a Articulação das Mulheres Negras Brasileiras.

nada mais é que uma barreira social que coloca essas mulheres em duas posições: a do baixo rendimento e da hipersexualização. Nos termos de Gonzalez (1982), doméstica e mulata, quando não as duas, ou seja, na condição da superexploração econômico-sexual. Quando essas mulheres não atingem esses mercados são marcadas pelo “desemprego, que é sinônimo de vadiagem” (Gonzalez, 1982); daí ocorre o alto índice de informalidade para a busca da manutenção da vida dessas mulheres.

Dessa forma, a pauperização de mulheres negras e a relação trabalhista no cenário brasileiro, está ligada principalmente à falta de oportunidades e às taxas elevadas de desemprego desta categoria. O índice de baixa escolaridade de negras dificulta ainda sua inclusão no mercado de trabalho, sendo que a junção desses aspectos se torna um grande obstáculo para o seu reconhecimento enquanto sujeitos ativos da nossa sociedade, pois a autora acredita que é através do trabalho que criamos os eixos fundamentais para a sociabilidade humana. Nesta perspectiva, a busca por outras formas de obtenção de renda é vista pelas mulheres negras como uma solução para amenizar as dificuldades encontradas no mercado formal. No entanto, é necessário demarcar o empreendedorismo feito por elas a partir dessas questões, pois só conseguimos ver para além das contradições de empreender sem obter o lucro esperado; uma vez que existem essas questões que são maiores, sobreviver do que se produz para uma mulher negra é enfrentar todos os dias esses obstáculos. Logo, suas falas trazem, ora a liberdade de fazer o que gostam, ora as contradições financeiras desse ato. Ainda assim, em suas falas existem conexões de sentido dado para esse trabalho que não se pode perder, a ideia de que o trabalho está associado ao fato de se sentirem vivas, e o quanto essas questões definem elas como mulheres negras.

O trabalho da mulher negra é ela se sentir... Não é poder, mas é ela se sentir viva. Diante das dificuldades, diante do que nos é imposto a gente pode de alguma forma trabalhar pra gente sem depender do outro e sem depender... Poder fazer uma economia, poder tirar seu sustento sem ter um patrão mesmo. Sem ter alguém mandando você fazer, é uma questão... Eu acho que essa relação **mulher negra e seu trabalho é uma relação de liberdade eu acho que é isso.** A liberdade de poder fazer o que você quer, o que você gosta, trazer um retorno e você ser feliz, né? (Helena Sousa).

Portanto, o trabalho realizado por essas empreendedoras faz um exercício de rejeição da condição posta para suas vidas diante das estruturas sociais; o trabalho para elas é sinônimo de sobreviver e ousar, pois nada tem a perder. Então, lutar por uma liberdade dessas opressões significar dar o seu melhor e empreender e assim elaborar estratégias para sobreviver e reinventar o sentido de serem mulheres negras empreendedoras.

4.3 MULHERES NEGRAS PERCEPÇÕES SOBRE VIVER E EMPREENDER NA CIDADE DE FORTALEZA

A cidade de Fortaleza entra nessa pesquisa como pano de fundo para as percepções das mulheres negras da Rede Kilofé sobre suas identidades e seus empreendedorismos. Diante de um contexto histórico de negação da presença da população negra no Estado do Ceará, onde essa cidade está situada, em contraponto com a supervalorização do discurso abolicionista de uma libertação da população negra escravizada, é válido ressaltar que esse povo, de número expressivo, recebe o status de liberto e também de esquecida para a história dessa cidade, restando muitas vezes o discurso dos “redentores”.

A população negra em Fortaleza por muito tempo foi esquecida pelas políticas públicas, principalmente em programas que pautassem políticas para mulheres negras, economia e geração de renda, muito embora essa perspectiva venha sofrendo pequenas alterações nos últimos anos, como por exemplo, o “*Projeto Mulher Empreendedora*”⁵⁴, de 2019, que é uma iniciativa da Prefeitura de Fortaleza, por meio da Secretaria Municipal do Desenvolvimento Econômico (SDE). No entanto, esse projeto não tem em seus critérios de seleção priorizar mulheres negras; tão somente prioriza o Índice de Desenvolvimento Humano dos bairros (IDH-B) dessas mulheres, haja vista que, na cidade de Fortaleza, pobreza é associada à população negra.

Na Rede Kilofé temos mulheres diversas, até mesmo em sua nacionalidade e regionalidade e nossas coautoras não são todas naturais de Fortaleza, pois temos na rede mulheres africanas, maranhenses, cariocas e outras oriundas de outros municípios do Estado do Ceará, apesar de todas elas terem iniciado seus empreendimentos na cidade de Fortaleza. Suas percepções sobre a cidade são importantes pois elas determinam o porquê elas iniciaram seus processos de empreendimento e seus reconhecimentos como mulheres negras. Elas relatam que:

Eu venho de dois Estados de predominância negra, eu sou do Rio e eu morei em São Luiz por quase três anos, então... A minha mãe é maranhense. Então nesses lugares eu via mulheres nessa situação. **Quando eu chego em Fortaleza eu já vejo as peles clarear mais, as características negras desaparecerem mais... Mas eu vejo a realidade da mulher é a mesma.** Entendeu? De ela mesma plantar, ela mesma tá na rua vendendo. Não muda, se é indígena, se é preto, é a mesma situação. Dependendo do local que predomina aquela etnia. **E em Fortaleza, é assim tem um racismo que**

⁵⁴ Disponível em: <<https://desenvolvimentoeconomico.fortaleza.ce.gov.br/component/k2/projeto-mulher-empreededora.html>>. Acesso em: 22 jul. 2019.

parece ser silencioso, as coisas aqui são diferentes, as pessoas são racistas quando falam com a gente na rua, tratam mal e fingem que isso não é por conta da nossa cor de pele [...] (Adriana de Maria Pinto Coelho, grifos nossos).

Adriana de Maria Pinto Coelho traz em seu relato uma comparação marcante com as demais regiões do Brasil, a miscigenação marcante de nossa cidade que não tem a presença de traços culturais da população africana na nossa formação social. Por muito tempo, no Ceará, a tese que vigorou foi de que a miscigenação em nosso território ficou nas mãos dos brancos e indígenas, não teve a participação dos africanos, demonstrando que:

Ao não valorizar a presença de traços culturais africanos e mesmo excluir o elemento negro na formação étnica local, o pensamento de Paulino Nogueira garantia “uma especificidade positiva para o caráter cearense”. Nesse sentido, Mozart Soriano Aderaldo iria afirmar que o Ceará representaria “uma clareira na confusão racial do Brasil”. Vai-se cristalizando, assim, a explicação corrente para a existência de uma população branca ou até mesmo mestiça, e para a qual seria mínima a participação do negro no processo histórico cearense (MARQUES, 2008, p. 33).

Sofremos de sérias crises de identidade, os nossos traços finos produzidos por uma miscigenação que teve a forte negação da contribuição negra, o silêncio em torno do racismo sufocado pela ideia de sermos a “Terra da Luz⁵⁵”, transforma a cidade em lugar de difícil morada para a nossa população. O nosso reconhecimento enquanto população negra é tardio se nos comparamos a cidades como Rio de Janeiro e Maranhão, mesmo para os que vêm morar aqui ou os nascidos na cidade, pois esses fatores históricos precisam ser levados em consideração. Um exemplo desse tardio reconhecimento é percebido quando, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD (2018), só entre os anos de 2012 e 2016, tivemos em fortaleza quase o triplo de autodeclarados negros; em uma população de 2,6 milhões de habitantes da Capital, 146 mil se reconhecem como parte da população negra da cidade, contra 57 mil da PNAD anterior⁵⁶. Se soma a essas questões o fato de serem mulheres negras, as quais relatam as opressões de gênero que sofrem, principalmente com a hipersexualização de seus corpos negros como um problema diário da vida em Fortaleza. Segundo elas:

Teve uma época que eu não gostava da beira mar, porque tem muitas garotas de programa negras que trabalham na beira mar que tiram seu sustento disso, e o fato daqueles olhares dos gringos, me incomodavam. Mas nunca quis deixar de ser

⁵⁵ “Terra da Luz”, expressão atribuída a José do Patrocínio para se referir ao Ceará por sua “iluminadora” liderança e exemplo a ser seguido na luta abolicionista no Império brasileiro.

⁵⁶ Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/metro/online/populacao-negra-cresce-250-em-fortaleza-1.1855693>>. Acesso em: 22 fev. 2019.

mulher negra por causa disso não. **E aí quando você faz essa pergunta a relação da mulher negra e Fortaleza, não é fácil. Nem pra mim, nem pra você, nem pra qualquer outra mulher negra aqui. Porque esse olhar da nossa imagem que é vendida, porque aí as pessoas nos olham assim e dizem é isso, incomoda. Então assim, não é fácil por conta disso.** E você andar num lugar e as pessoas olhando pra você como se você fosse um ser de outro planeta. Ou então quando os homens olham pra você como se você fosse produto sexual deles. E eu já agredi uma pessoa na rua porque ela veio pegar nas minhas pernas, porque disse que minhas pernas eram bonitas ai eu dei um tapa num homem porque ele fez isso. **Então como é andar em Fortaleza? É estar a todo tempo na defensiva. Porque a mulher negra é gostosa ai você quer ser esse símbolo sexual, é uma liberdade sem ser livre.** Eu já ouvi muitas coisas aqui, já fui muito agredida, do cara passar e perguntar “O cabelinho de baixo é enrolado que nem o de cima?”. Parar o carro pra perguntar isso. Ou então **você está andando com seu cabelo solto e aí alguém grita “Ei cabelo de arapuá, vai cortar esses cabelos!”** E aí você é agredida porque você é mulher, porque você é negra, por causa do seu cabelo. **É você andar o tempo inteiro na defensiva mesmo aqui em Fortaleza. E quando eu ando na minha cidade natal, mesmo as mulheres de lá nem todas assumirem seus black, mas o olhar não é o mesmo.** Não é o mesmo, porque a maioria da população é negra também, então esse mal olhar não tem lá como tem aqui. Essas piadas que eu escuto na rua, os caras de bicicleta são muito agressivos, os de carro, ou um cara a pé que para pra pegar na minha perna porque diz que minha perna é bonita, né? A todo instante nessa defensiva, estar preparada sempre com a resposta na ponta da língua, é assim que eu ando (Helena Sousa, grifos nossos).

A vivência de Helena Sousa na cidade de Fortaleza é capaz de nos mostrar a associação histórica da cor a tudo que é sexualizado, animalesco e profano. Não há uma repetição do entrecruzamento de sexismo, racismo e classe nessa associação, mas uma peculiaridade da cidade de Fortaleza, condição inseparável dos processos da negação da presença e contribuição de negras/os no Ceará. Dessa forma, não difere a estereotipia do corpo feminino negro como sexualizado, os cabelos crespos como sujos ou “despenteados”, predominando o embranquecimento histórico do primeiro Estado que aboliu a escravidão.

Possivelmente essa negação produz um estranhamento maior para as pessoas advindas de outros estados brasileiros e do exterior, principalmente países africanos. Outras questões surgem na trajetória de mulheres negras e muito cedo elas conhecem as formas mais perversas do racismo, sexismo e da condição de classe e desproteções correlatas quando migram. Assim como o cenário da praia de Iracema, tão atrativo para os turistas, é para essas mulheres símbolos de exploração e de sobrevivência, as dicotomias da cidade buscam esconder sua população negra por trás de seus becos e favelas; mas, ao sair pela cidade para um simples passeio na “Beira Mar”, vem à tona nossos questionamentos sobre o nosso lugar nessa cidade. Conforme o relato abaixo:

Mas pra eu entender que eu era uma pessoa negra foi quando eu cheguei em Fortaleza, que a parte da minha família que é branca me trouxe pra cá, não entendia o que é que tava se passando mas eu vim e eu aguentei todo o racismo em cima de mim porque eu tinha decidido sair de casa. A criança vinda do

interior, a menina, né? Que é sempre uma mulher... Quando você vai ver é sempre uma menina negra, uma pessoa pobre, que vai servir uma casa, que vai ser explorada. Vi isso em vários lugares, inclusive vi uma senhora bem idosa que ela era uma escrava, trabalhando numa casa assim dessas... Ela era babá de uma menina e ela morreu na casa dessa pessoa, ela tinha um quartinho pra ela dentro dessa casa e quando ela morreu venderam tudo de dentro e a família da senhora não ficou com nada. Porque o que valia mesmo era o trabalho da vida toda dela, não tiveram coragem de jogar ela na rua e findou nisso. E é isso que acontece com a gente. Então o dia em que eu me percebi negra, **foi o dia em que eu cheguei na casa dos outros, ouvi as pessoas me chamarem de negra e durante muito tempo pra mim perceber, quando me vislumbrava em uma vida melhor, futuro melhor eu me via branca...** (Adriana de Maria Pinto Coelho, grifos nossos).

A relação êxodo rural e exploração do trabalho são fatos importantes da cidade de Fortaleza e que se somam aos fatores que contribuíram para as conjunturas racistas da cidade, pois a pobreza e a violência, no imaginário urbano, estão diretamente ligadas às questões raciais. Apenas para exemplificar, a violência urbana em Fortaleza tem um perfil de “adolescentes e jovens das periferias, em especial negros e pobres, em sua maioria do sexo masculino, mas com destaque para o aumento do número de mortes de adolescentes do sexo feminino e mulheres adultas nos conflitos territoriais (CCPHA, 2018)”. Ao longo do texto tivemos muitos relatos das nossas coautoras narrando a vinda para Fortaleza ainda meninas e se deparando como a exploração do seu trabalho e com o apartheid urbano dessa cidade, pois ao estudar a formação urbana de Fortaleza e como ela se organiza nos dias atuais, existe um constante exercício de estabelecer espaços de segregação, “os limites entre o belo e o feio”. As novas formas de isolamento, proteção e confinamento passam a fazer parte do cotidiano da cidade” (de Oliveira, 2016, p. 10). Logo, para essas mulheres, a exploração do trabalho e a segregação dos espaços, perpassa por exploração sexual dos corpos negros também. Porém, o estar nas ruas para essas mulheres negras tem muito a ver com o lugar e horário que o imaginário urbano racista dessa cidade determina. Quando mudamos o cenário, podemos até não sentir a hipersexualização como principal desconforto, mas a rejeição desse corpo em determinado lugar pelo simples fato da presença de um corpo negro, cenários que a cidade construiu sem precisar de uma placa na porta com a proibição da entrada de negros. No entanto, a própria arquitetura e os olhares se carregam de incitar essa sensação de que é proibida a entrada de negros em determinados lugares de Fortaleza; a cidade que silencia o racismo, principalmente nos espaços em que há uma maior concentração de renda, com foco no enriquecimento de famílias de renda média a alta, onde predominam pessoas brancas. Em Fortaleza as cenas dessa concentração e segregação racial aparecem no narrado abaixo:

Um dia eu fui naquela pracinha da CeArt, então a gente olhava assim e tinha muito artesanato... Mas, só assim gente branca. Todo mundo passava e não olhava

para aquele meu trabalho. Me senti super mal de olhar, vi meu filho querendo brincar, né? **Filho de africano. Onde eu chego com ele, ele faz amizade e nesse dia da CeArt ele ficou assim no canto e os meninos brancos não quiseram brincar com ele**, então foi uma coisa que me fez muito mal e veio a diferença. **Tipo de indiferença pela cor diferente** né? Diferente para eles, porque pra gente não é nada (Ariadne Oliveira, grifos nossos).

Mais que ilustrar a existência de espaços segregados, o relato de Ariadne Oliveira nos faz entender como o racismo é (re)construído pelas crianças, de forma que os pais muito cedo retroalimentam práticas segregadoras e excludentes na educação de seus filhos. Desta forma, a concentração de renda nas cidades também é um fenômeno histórico, não é natural a cidade se dividir em periferias e nestas as desproteções e ausências de políticas públicas serem tão fortes - apesar de haver uma naturalização de que pessoas pretas e pobres devem estar afastadas dos centros urbanos. Em *Lugar de Negro* (GONZALEZ, 1982) podemos compreender que há uma dimensão sócio-histórica dessa segregação. No Brasil, os lugares de negro são, além das periferias, os hospitais psiquiátricos, os presídios e necrotérios. E por que a praça da CeArt não pode ser um lugar de negras e negros? A Praça Luíza Távora, também conhecida como Praça da CeArt - Centro de Artesanato do Ceará, é localizada no Bairro Aldeota, considerado de classe média e alta. É considerada um ponto de referência para o artesanato de Fortaleza, reunindo empreendedores, artesãos e turistas na cidade, porém é um lugar que simboliza para essas mulheres a negação do acesso, enquanto seus empreendimentos, muito porque as pessoas de Fortaleza ainda não consideram e não conhecem os produtos elaborados pela Rede Kilofé, ou seja, a visibilidade também é atravessada por esse racismo de segregação. Como elas colocam:

Sim, racismo nessa cidade! E assim, acho que no ciclo que a gente tá, eu faço parte da Kilofé... A gente não consegue estar em todos os espaços. Sim, eu vejo existe A gente tá naquele espaço que são de pessoas de faculdade, pessoas que estudam, que fazem esses movimentos... E quando você sai dali você já não é bem recebida... **Numa beira mar. Você só consegue estar vendendo ali para aquelas pessoas que conhecem nossa rede, mas pra outras pessoas não vende, eles fazem é debochar do que estamos vendendo. Ainda tem muito disso, de pessoas que nem sabem que são negras.** Pessoas que tem a mente fechada... Acham que é, **um desenho bonito numa bolsa, não sabe da importância, a história daquele tecido.** Se comparamos com a **Kitanda que é como se fosse um evento fechado né? Você faz ali, mas você sabe qual é a galera que vai tá. Que é justamente esse pessoal do Movimento Negro e tal. E o fuxico é uma feira que é aberta, que vem turista, vem gente de fora que não conhece essa cultura negra. É isso. E isso dificulta por conta disso.** Porque por mais que... As pessoas só fazem passar, né? E se se aproxima, você tem que contar toda aquela história. **E na Kitanda não, né? Já tem aquelas pessoas que já está tudo envolvida. São pessoas negras, que se consideram pessoas negras** (Ariadne Oliveira, grifos nossos).

Ao comparar as duas feiras, a Kitanda, uma feira que traz a temática da negritude, que é produzida pela Rede Kilofé, e o Fuxico do Dragão, que é uma feira que acontece nos domingos e que cede o espaço para a realização da Kitanda, que geralmente acontece a partir das datas do calendário do movimento negro, Ariadne Oliveira nos mostra uma questão desafiadora para a Rede Kilofé, que está atrelada a perspectiva da visibilidade e ao silenciamento da presença da população negra na cidade. Essas problemáticas muitas vezes refletem nas suas vendas, pois como ela está afirmando, se não estiverem em lugares em que se pautem a negritude ou que se tenha minimamente uma compreensão sobre as questões étnico-raciais elas não conseguem vender. É importante a venda para o movimento negro, porém não é o suficiente para garantir o sucesso em seus empreendimentos; a necessidade de vender independe da cor ou da classe social, é algo que é almejado por elas, no entanto, nesse exercício de realizar uma venda em espaço de “brancos”, elas têm muitas vezes que reeducar e informar sobre a valorização e o respeito aos produtos que estão sendo vendidos, no sentido de entender a presença da população negra na cidade de Fortaleza. Sendo assim, elas reforçam que esse debate sobre a negritude precisa ser expandido pela cidade, pois sabemos que é necessário. Juliana Holanda traz:

Incômodo! Empreendedores negros em Fortaleza? Incômodo... É o mesmo exercício de sair nessa porta aqui todo dia e eu posso ser qualquer coisa, às vezes, menos a proprietária desse apartamento, entende? Posso ser a pessoa que tá chegando pra trabalhar. Porque, naturalmente, na visão das outras pessoas é isso que se espera de um corpo negro, então... Entende? **Então é um exercício diário de convencimento do outro da nossa necessidade de existência. E que a gente tá se alargando, né? A gente tá ocupando os espaços que, naturalmente, deveríamos ter tido, né?** (Juliana Holanda, grifos nossos).

Portanto, entendemos que esse incômodo é necessário, pois resistir para existir na cidade de Fortaleza é quebrar com o silêncio, é ir buscar lugares que historicamente nos foram negados e nos fazer pertencentes, traçando uma história de inclusão de negras e negros em Fortaleza discutindo sua economia, entendendo que os desafios são muitos. Neste momento não podemos medir a visibilidade da Rede Kilofé, mas podemos afirmar que a história dessas mulheres nos instiga a conhecer seus trabalhos e sua resistência na cidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mergulhar em um campo que é ao mesmo tempo espaço de ação política e ocupação profissional, cuja natureza se funde com a pesquisadora que lança olhar sobre este campo, com fins de leitura crítica dessa realidade, requer grandes esforços. Esse mergulho se traduz numa pesquisa/ação. Ao longo deste estudo, a imersão na Rede Kilofé e as contribuições das coautoras na pesquisa, possibilitaram importantes reflexões acerca das dimensões de raça, identidade e empreendedorismo.

A imersão trouxe outros grandes desafios. O compartilhar das trajetórias das coautoras impactou diversas vezes no processo de escrita, bem como nas etapas de categorização das contribuições de suas falas. Muitas trajetórias possuem grande similaridade, tanto entre o universo das mulheres que contribuíram na pesquisa, como em minha própria trajetória, ainda que seja defendido e reafirmado o quão plurais nós mulheres negras somos. No momento dos relatos, dores e feridas que podiam parecer superadas se mostraram muito doloridas e marcantes, pois mesmo que avancemos em níveis de criticidade da consciência e passemos a fazer leituras mais concretas e racionais de nossa realidade, acabamos por reviver processos de dor que precisam continuar a nos causar indignação.

Possivelmente, essa pesquisa, para além das várias reflexões e aprendizados que trouxe, promove um processo de mudança de forma e até mesmo de metodologia de como nós mulheres negras podemos agir diante das artimanhas do racismo. O que queremos dizer é que os processos de dor causados pelo racismo precisam causar indignação; não aquela indignação paralisante, que nos impossibilita incidir na realidade e transformá-la, mas uma indignação motora, que possa articular nossas potências e faça enfrentamentos necessários e de nosso alcance.

O exercício de distanciamento é muito caro para nós mulheres negras, sendo uma exigência da academia nas pesquisas quando se produz conhecimento, porém, é fundamental para que possamos pinçar o que está por detrás das urgências e angústias relatadas. O que se encontra na retaguarda dessas urgências são as estruturas ideológicas, os projetos de invisibilização, apagamento e silenciamento, sexismo e classismo, amalgamados na matriz de dominação racista do sistema capitalista.

Tempo é outra questão cara à nós. O tempo se mostrou um dos pontos mais nodais da pesquisa; inclusive, o universo de pesquisadas consiste em sete coautoras pela sua disponibilidade. As coautoras com várias jornadas, correndo solitárias na produção, divulgação, venda e entrega de seus negócios, foram muito relutantes para ceder esse

momento para serem ouvidas, compartilhar suas histórias. Isso também é indicativo de como falar sobre si pode ser complicado para mulheres que passaram por processos de silenciamento e desprezo sobre seus desejos, anseios e sonhos.

Quebrar esses silenciamentos é processual para cada mulher, identidade não é um processo que pode ser mensurado, portanto algumas mulheres encontram-se com mais disposição e determinação em se tratando de seu reconhecimento enquanto mulheres negras, outras estão redescobrando isso a partir de outras percepções. Viver na cidade de Fortaleza, para essas mulheres, no contexto específico desta pesquisa, é viver para romper máscaras de silêncio, pois para elas essa cidade as silenciou assim como silencia e dificulta o reconhecimento positivo de pessoas negras enquanto tal, uma vez que a “terra da luz” trata de exaltar o pioneirismo do abolicionismo da escravidão e ocultar – sistematicamente – a presença de negras/os no Estado do Ceará.

No decorrer da pesquisa conseguimos compreender, a partir de como as coautoras lidam e veem a Rede Kilofé, que empreender é uma estratégia de romper com o histórico lugar do emprego doméstico, como um lugar de senzala moderna, de reatualização da escravização de pessoas negras. Empreender é sobreviver e re-existir, produzindo nova forma de mercado, valorizando a negritude. Sobreviver aqui é viver de forma digna, íntegra e completa em todas as dimensões, principalmente se pensarmos o quê e quanto foi negado às mulheres negras, a começar pela autonomia da pura existência, direito fundamental e primordial de se anunciar, falar sobre si e não ser falada por outros.

Imprescindível ainda é a importância do produto dos seus empreendimentos. O produto final, ou seja, a venda do turbante, do acessório, não é uma venda estanque, esvaziada. O que elas vendem é produto de negro, porque este produto está imbuído das suas vivências, dentro daquela produção há uma referência, o produto final está impregnado da tradução das trajetórias entrelaçadas da ancestralidade, informadas pelas suas identidades. O propósito dessa venda é combater o racismo, fortalecendo a economia do negro, intuito da própria Rede Kilofé.

A economia do negro, aqui informada, não se limita a ter como público consumidor pessoas negras, por isso a produção e a venda tem uma tarefa ainda maior de enfrentar o racismo no momento de valorizar o produto entre pessoas brancas, mas de maneira geral, pensando no racismo de forma estrutural, (re)produzido no imaginário coletivo de desvalorização e repúdio do que é produzido por pessoas negras.

A pesquisa reafirma que a universalização da categoria mulher não pode ser o norte para se entender as mulheres negras da Rede Kilofé, pois somos plurais e conjugamos

nossas diferenças, muito embora seguimos atravessadas pelas opressões interseccionais, como a raça, o gênero e classe. Não existe para mulheres negras uma história única, sequer uma identidade consolidada; desta forma, atentamos para o uso no plural do termo. Sendo assim, são essas diferenças que também nos unem enquanto mulheres negras, enquanto Rede que discute a economia, a sobrevivência e a (r)existência da população negra na cidade de Fortaleza. Se reinventar é preciso diante de realidades duras, estruturais e conjunturais, pois, ao longo da história, tivemos desafios e o que nos espera para o futuro é um horizonte de luta para a manutenção de espaços já conquistados e inspiração para galgar degraus ainda mais altos na perspectiva de combate ao racismo, ao sexismo, ao patriarcado, à solidão e à feminização da pobreza.

Quanto à Rede Kilofé, concluímos que ela é um lugar de aprendizado, de encontro e de fortalecimento das nossas identidades e de reconhecimento dos nossos potenciais e fraquezas, pois a relação com o outro nos faz produzir questionamentos sobre nosso lugar enquanto mulheres, homens, negras/negros, fortalezenses ou não. A Rede foi pensada a longo e a curto prazo; nesse momento estamos no caminho que não sabemos ainda qual será o destino final, no entanto, entendemos que nosso desejo de ser grandes nos torna gigantescos e conscientes de que estamos oferecendo o melhor que temos para a realização de nossos sonhos, que foi idealizado por várias mãos, pois, acredito que a Rede Kilofé surge muito antes da sua inauguração. Foi quando mulheres e homens se encontraram para refletir sobre como podemos fortalecer nossa economia e gritar aos quatro cantos dessa cidade aqui tem negras e negros, sim! Não somos apenas um elemento acessório para exaltar a história dos abolicionistas, temos nossas histórias, e vamos escrevê-las. Com essa pesquisa realizamos uma pequena contribuição, feita com a colaboração direta e indireta das mulheres que compõem a rede e que estiveram escrevendo comigo, por isso as chamamos de coautoras, para reafirmar que essa jornada não foi feita sozinha.

Portanto, as linhas que ligam essa Rede foram atravessadas por histórias de mulheres que decidiram fazer algo, fazer o possível para se manterem vivas e assim permanecerem. Acredito que essa pesquisa não se finda aqui, ela é um começo, uma abertura de passagem para se falar da economia de negras e negros na cidade de Fortaleza, uma continuidade para refletirmos sobre nossas identidades negras e *afrocearenses*. Ao nos lançar nessa pesquisa pisamos em terras inéditas, porém férteis para a construção de um fazer científico de mulheres negras, bem como reafirmamos nosso compromisso e nossa posição política no combate às opressões que estruturam nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

- 15 AUTORAS negras da literatura brasileira. **Geledés**, 21 jul. 2016. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/15-autoras-negras-da-literatura-brasileira/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.
- ADICHIE, C. N. A Essência das Coisas Não Visíveis. In: CONFERÊNCIA ANUAL: TED GLOBAL, 1., 2009. Oxford, **Anais...** Oxford, Reino Unido: [s.n.], 2009. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/lang/porpt/chimamanda_adichie>. Acesso em: 05 maio 2011.
- ADICHIE, C. N. O perigo de uma única história. In: CONFERÊNCIA ANUAL: TED GLOBAL, 1., 2009. Oxford, **Anais...** Oxford, Reino Unido: [s.n.], 2009. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/lang/porpt/chimamanda_adichie>. Acesso em: 05 maio 2011.
- AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** [S.l.]: Letramento Editora e Livraria LTDA, 2018.
- ANDRADE, L. T. Ancestralidade, memória e autorrepresentação da mulher negra na literatura afro-brasileira contemporânea em “Olhos d’água”, de Conceição Evaristo. **Revista Entrelaces**, v. 1, n. 14, p. 159-174, out./dez. 2018.
- ARMAN, A. P. Empreendedorismo entre mulheres negras na cidade de São Paulo. **Revista de Administração do Unisal**, v. 5, n. 8, 2015. Disponível em: <<http://www.revista.unisal.br/sj/index.php/RevAdministracao/article/view/431>>. Acesso em: 03 jun. 2018.
- BACELAR, J. **Etnicidade: ser negro em Salvador**. Salvador: Ianamá; Programa de Estudo do Negro na Bahia (Pemba), 1989.
- BAGGIO, A. F.; BAGGIO, D. K. Empreendedorismo: conceitos e definições. **Revista de empreendedorismo, inovação e tecnologia**, v. 1, n. 1, p. 25-38, 2015.
- BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995. Disponível em: <http://www.mulher500.org.br/wp-content/uploads/2016/07/140_41.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2018.
- _____. Lembrando Lélia Gonzalez 1935 – 1994. **Afro-Ásia**, n. 23, 1999. Disponível em: <file:///C:/Users/gabri/Downloads/art%C3%ADculo_redalyc_77002312.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2018.
- BARTH, F. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, Niterói, n. 1, 1995.
- _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra C'P' Livraria, 2000.

BELLONI, L. BID: Negros são maioria no empreendedorismo, mas não colhem louros de serem o próprio patrão. **Huffpost Brasil**, maio 2017. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2017/05/13/barrados-nos-bancos-sem-empregados-negros-sao-maioria-no-empre_a_22082054/>. Acesso em: 14 jun. 2018.

BENEDITO, A. Empreendedorismos e empoderamento de mulheres negras: quais são às ações necessárias para garantir expansão e manutenção da atividade econômica. In: **SIMPÓSIO GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS**, 5., 2018, Londrina. **Anais...** Londrina: CHCH, 2018. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/VSGPP-%20GT11-%20Alessandra%20Benedito.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

BRASIL. Lei Nº 11.693, de 11 de junho de 2008 Altera as Leis nºs 10.683, de 28 de maio de 2003, e 10.678, de 23 de maio de 2003, transformando o cargo de Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial em Ministro de Estado Chefe da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 12 ju. 2008, p. 2.

_____. Lei complementar nº 150, de 1º de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico; altera as Leis no 8.212, de 24 de julho de 1991, no 8.213, de 24 de julho de 1991, e no 11.196, de 21 de novembro de 2005; revoga o inciso I do art. 3o da Lei no 8.009, de 29 de março de 1990, o art. 36 da Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991, a Lei no 5.859, de 11 de dezembro de 1972, e o inciso VII do art. 12 da Lei no 9.250, de 26 de dezembro 1995; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 02 jun. 2015, Seção 1, p. 1.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CANTO, V. S. **O dever “mulher negra”**: subjetividade e resistência em tempos de crise do capitalismo. 2009. 171 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CARDOSO, C. P. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras Brasileiras**. 2012. 383 f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, S. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008>. Acesso em: 21 fev. 2018.

_____. A força das mães negras. **Jornal Le Monde Diplomatique Brasil**, nov. 2017. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/a-forca-das-maes-negras/>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

_____. A mulher negra na sociedade brasileira – o papel do movimento feminista na luta anti-racista. In: MUNANGA, K. (Org.). **História do Negro no Brasil**. O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC, 2004.

_____. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003. v. 49, p. 49-58.

CARTA das Mulheres Negras. Marcha das mulheres negras 2015 contra o racismo e a violência e pelo bem viver. **Geledés**, 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/11/Carta-das-Mulheres-Negras-2015.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

CAXILÉ, C. R. V. Os ideais abolicionistas na Província do Ceará. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, ago. 2007. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/2.804/os-ideais-abolicionistas-na-provincia-do-ceara-1.218646>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

CEARÁ. (Estado). Assembleia Legislativa do Ceará. Comitê cearense pela prevenção de homicídios na adolescência. **Cada vida importa: Relatório do primeiro semestre de 2017**. Fortaleza: Governo do Estado do Ceará, 2018. Disponível em: <https://www.al.ce.gov.br/phocadownload/relatorio_primeiro_semestre.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2018.

CITÓ, M. H. C. **Avaliação das Políticas Públicas de Economia Solidária**: acesso por grupos organizados na cidade de Fortaleza. 2010. 105 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Avaliação de Políticas Públicas) – Programa de Pós-graduação em Avaliação de Políticas Públicas, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

COLLINS, P. H. (1990), "Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento". Tradução de Natália Luchini. In: SEMINÁRIO TEORIA FEMINISTA, 1., 2013. [S.l.]. **Anais...** [S.l.]: Cebrap, 2013.

_____. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, v. 51, p. 1-24, 2017.

_____. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, p. 6-17, 2017.

CRENSHAW, K. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004. p. 7-16.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIES, F. A. Identidades de sucesso: breve reflexão sobre os empresários negros brasileiros. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v. 16, n. 2, pp. 75-94, 2009.

DE OLIVEIRA, R. N. N. O processo de modernização de Fortaleza. In: SEMANA DE HISTÓRIA DA FECLESC, 11., 2013, Quixadá. **Anais eletrônicos...** Quixadá: [s.n.], 2013. Disponível em: <http://www.uece.br/eventos/xisemanadehistoriadafeclesc/anais/trabalhos_completos/72-17846-20112013-173837.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2018.

DJOKIC, A. Colorismo: o que é, como funciona. **Geledés**, fev. 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>>. Acesso em: 23 jun. 2019.

DOS SANTOS FILHO, C. et al. Fundo Rotativo Solidário do Fórum da Economia do Negro: Uma Experiência de Finanças Solidárias com Recorte Racial no Município de Fortaleza, Ceará. **Cadernos Gestão Social**, v. 3, n. 2, p. 187-204, 2013. Disponível em: <<http://www.periodicos.adm.ufba.br/index.php/cgs/article/view/291>>. Acesso em: 04 mar. 2019.

DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

EMPREENDEDORISMO negro, um caminho para combater a desigualdade e reforçar o desenvolvimento econômico. **Notícias de impacto**, fev. 2019. Disponível em: <<https://noticiasdeimpacto.com.br/empreendedorismo-negro-um-caminho-para-combater-a-desigualdade-e-reforcar-o-desenvolvimento-economico/>>. Acesso em: 17 jul. 2019.

EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FORTALEZA. (Município). **Mulher empreendedora: Canal Desenvolvimento Econômico**. 2019. Disponível em: <<https://desenvolvimentoeconomico.fortaleza.ce.gov.br/component/k2/projeto-mulher-empreendedora.html>>. Acesso em: 22 jul. 2019.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **História da Sexualidade: vol. 1: A vontade de saber**. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

GOMES, N. L. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZALEZ, L. **O papel da mulher na sociedade brasileira: Apresentado no Spring Symposium The Political Economy of the Black World, Los Angeles, Center for Afro-American Studies: UCLA, 1979**. (mimeo).

_____. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **HASENBALG C. Lugar de negro.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

_____. A mulher Negra na Sociedade Brasileira. In: LUZ, M. T. (Org.). **O Lugar da Mulher:** estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. M. A. et al. **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos.** Brasília: ANPOCS, 1983.

GUIMARÃES, A. S. A. Raça, cor e outros conceitos analíticos. In: PINHO, O. A.; SANSONE, L. (Orgs.). **Raça:** novas perspectivas antropológicas. 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008, p. 63 -82.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na Sociologia.** 3. ed. rev. e atual. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOOKS, b. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, jan. 1995. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>>. Acesso em: 22 jun. 2019.

_____. **Ain't i a woman:** black women and feminism. [S.l.:s.n.], 1981.

_____. Black women: shaping feminist theory. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 16, p. 193-210, 2015.

_____. **Olhares negros:** raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Estatísticas de gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil. **Estudos e pesquisas:** informação demográfica e socioeconômica, Rio de Janeiro, n. 38, p. 01-13, 2018. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101551_informativo.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2018.

INSTITUTO NEGRA DO CEARÁ. **Coletivo de Mulheres Negras Cearenses.** 2019. Disponível em: <<https://inegrace.wordpress.com/>>. Acesso em: 25 jun. 2019.

KILOMBA, G. **Descolonizando o conhecimento:** Uma Palestra-Performance de Grada Kilomba. 2016. Disponível em: <<https://narraracidade.files.wordpress.com/2019/03/a05-a-kilomba-grada.-descolonizar-o-conhecimento.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

LAUDELINA Campos de Melo, a heroína negra que lutou para garantir direitos às domésticas do Brasil. **Geledés**, 13 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/laudelina-campos-de-melo-heroína-negra-que-lutou-para-garantir-direitos-as-domesticas-no-brasil/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.

LOPES, L. P. M. **Identidades Fragmentadas: a construção discursiva de Raça, Gênero e Sexualidade em sala de aula.** Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

MACIEL, W. Usos de uma cidade da liberdade: estudantes africanos em Redenção. **Cad. CRH**, Salvador, v. 30, n. 79, p. 189-201, abr. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010349792017000100189&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 24 jun. 2018.

MACEDO, F. M. F.; BOAVA, L.T. Dimensões epistemológicas da pesquisa em empreendedorismo. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ADMINISTRAÇÃO, 32., 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: ANPAD, 2008.

MARQUES, J. P. **Festas de negros em Fortaleza: territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900).** 2008. 225 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Departamento de História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Rev. Bras. Ci. Soc.**, v. 17, n. 49, p.11-29, 2002.

_____. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes antropológicos**, v. 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

_____. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, jun. 2002.

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

_____. **Políticas da inimizade.** Lisboa: Antígona, 2017.

MENDES, A. G. B. P. **A invenção da Terra da Luz: história, Literatura e paisagem (1875 - 1914).** 2008. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento.** 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

MUNANGA, K. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estud. av.**, v. 18, n. 50, p. 51-66, 2004.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Diversidade, identidade, etnicidade e cidadania.** 2012. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Palestra-Kabengele-DIVERSIDADEEtnicidade-Identidade-e-Cidadania.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2016.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, E. Q. Afroempreendedorismo como estratégia de inclusão socioeconômica. **Anais do Seminário de Ciências Sociais**, v. 3, 2018.

CAMPOS, A. A. **A valorização do negro no Brasil e o afroempreendedorismo**. 2018. 31 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Administração) - Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Ciências Administrativas, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais, 2018.

NOVA, A. V.; SANTOS, E. A. **Mulheres Negras**: histórias de resistência, de coragem, de superação e sua difícil trajetória de vida na sociedade brasileira. Duque de Caxias: Espaço Científico Livre Projetos Editoriais, 2013.

NOGUEIRA, J. C. **Desenvolvimento e empreendedorismo afro-brasileiro**: desafios históricos e perspectivas para o século 21. São Paulo: Atilênde, 2013.

NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a15v19n1.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2019.

OLIVEIRA, J. S.; PEREIRA, J. A.; DE SOUZA, M. C. D. Empreendedorismo, cultura e diversidade: a participação dos empreendedores negros nas atividades empreendedoras no Brasil no período de 1990 a 2008. **Contextus**, v. 11, n. 2, 2013.

PAIXÃO, M. **Destino manifesto**: estudo sobre o perfil familiar, social e econômico dos empreendedores/as afrobrasileiros/as dos anos 1990. Brasília: PNUD, 2003.

_____. **500 anos de solidão**: Estudos sobre desigualdade raciais no Brasil. Curitiba: Appris, 2013.

PARKINSON, J. Sarah Baartman: a chocante história da africana que virou atração de circo. **Geledés**, 11 jan. 2016. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sarah-baartman-a-chocante-historia-da-africana-que-virou-atracacao-de-circo/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

PIEDADE, V. **Doloridade**. São Paulo: Nós, 2017.

PINTO, G. "Situação das mulheres negras no mercado de trabalho: uma análise dos indicadores sociais." In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2006, Caxambú, MG. **Anais...** Caxambú, MG: ABEP, 2006.

POPULAÇÃO negra cresce 250% em Fortaleza. **Diário do Nordeste**, 24 nov. 2017. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/metro/online/populacao-negra-cresce-250-em-fortaleza-1.1855693>>. Acesso em: 22 fev. 2019.

RAUL, J. M. Mulheres negras, movimentos sociais e direito à cidade: uma perspectiva para as políticas públicas. **eMetropolis**, n. 22, ano 6, set. 2015.

RATTS, A. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

_____. O negro no Ceará (ou Ceará Negro). In: CUNHA, H. J.; SILVA, J.; NUNES, C. (Orgs). **Artefatos da cultura negra**. Fortaleza: Edições UFC, 2011. p. 19-39.

REBELO, M. A. S. **Relações entre Angola e Brasil: 1808 – 1830**. Lisboa: Agência-geral do ultramar, 1968.

RESTREPO, E. Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la etnicidad. In: RESTREPO, E. **Teorías contemporâneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault**. Colômbia: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 35 – 72.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** [S.l.]: Letramento Editora e Livraria LTDA, 2017.

_____. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RODRIGUES, F. P. **A Mobilização Quilombola no Ceará e os Efeitos Do Processo De Territorialização**: do reconhecimento à implementação de políticas públicas. 2016. 84 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Centro de Estudos Sociais Aplicados, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2016.

RONCADOR, S. O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31, p. 129-152, 2008. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9437>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

SAIBA como as incubadoras podem ajudar sua empresa. **Endeavor Brasil**, 11 fev. 2015. Disponível em: <<https://endeavor.org.br/como-incubadoras-podem-ajudar-empresa/>>. Acesso em: 23 mai. 2018.

SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações e na produção cultural negra do Brasil. Tradução de Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Vozes**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul./dez., 1999.

_____. O enigma da igualdade. **Revista estudos feministas**, v. 13, n. 1, p. 11, 2005.

SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS. **Os Donos de Negócio no Brasil**: análise por raça/cor (2001 a 2014). Brasília/DF: SEBRAE, 2016.

Disponível em:

<<http://observatorio.sebraego.com.br/midias/downloads/08032017145129.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

_____. **Guia Completo para o Microempreendedor Individual**: com alterações da Lei Geral. 2019. Disponível em:

<[http://www.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/BA/Anexos/guia_do_microempreendedor_\(2\).pdf](http://www.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/BA/Anexos/guia_do_microempreendedor_(2).pdf)>. Acesso em: 24 jul. 2019.

SILVA, C. Geledés: 30 anos de história! **Geledés**, 03 maio 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/geledes-30-anos-de-historia-por-cidinha-da-silva/>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

SILVA, T. T; WOODWARD, K; HALL, S. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, C. A. S. **A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. 2008. 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. 2. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

VERGA, E.; SILVA, L. F. S. Empreendedorismo: evolução histórica, definições e abordagens. **Revista de Empreendedorismo e Gestão de Pequenas Empresas**, v. 3, n. 3, p. 3-30, 2014.

VIEIRA, B. et al. **Mulheres negras no Brasil: trabalho, família e lugares sociais**. 2018. 107 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.