



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

**TEMITOPE JANE ARANSIOLA**

**IRIN AJO: NARRATIVAS DE MULHERES NEGRAS E SUAS  
PERSPECTIVAS SOBRE FEMINISMO NO CONTEXTO BRASILEIRO E  
NIGERIANO**

**IRIN AJO: NARRATIVES OF BLACK WOMEN AND THEIR PERSPECTIVES ON  
FEMINISM IN THE BRAZILIAN AND NIGERIAN CONTEXT**

**CAMPINAS,  
2024**

# **TEMITOPE JANE ARANSIOLA**

**IRIN AJO: NARRATIVAS DE MULHERES NEGRAS E SUAS PERSPECTIVAS SOBRE FEMINISMO NO CONTEXTO BRASILEIRO E NIGERIANO**

**IRIN AJO: NARRATIVES OF BLACK WOMEN AND THEIR PERSPECTIVES ON FEMINISM IN THE BRAZILIAN AND NIGERIAN CONTEXT**

Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Linguística Aplicada, na área de Linguagem e Sociedade.

Thesis presented to the Institute of Language Studies at the University of Campinas in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor, in Applied Linguistics, in the area of Language and Society.

**Orientadora: Profa. Dra. Daniela Palma**

Este trabalho corresponde à versão final da dissertação/tese defendida pela aluna Temitope Jane Aransiola, e orientada pela Profa. Dra. Daniela Palma.

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)  
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem  
Ana Lucia Siqueira Silva - CRB 8/7956

Ar14i Aransiola, Temitope Jane, 1991-  
Irin ajo : narrativas de mulheres negras e suas perspectivas sobre  
feminismo no contexto brasileiro e nigeriano / Temitope Jane Aransiola. –  
Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Daniela Palma.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),  
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Mulheres negras. 2. Memória. 3. Narrativa oral. 4. Feminismo negro. 5.  
Motherismo. I. Palma Daniela, 1972-. II. Universidade Estadual de Campinas  
(UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações complementares

**Título em outro idioma:** Irin ajo : narratives of black women and their perspectives on  
feminism in the brazilian and nigerian context

**Palavras-chave em inglês:**

Black women

Memory

Oral narrative

Black feminism

Motherism

**Área de concentração:** Linguística Aplicada

**Titulação:** Doutora em Linguística Aplicada

**Banca examinadora:**

Daniela Palma [Orientador]

Elaine Pereira Andreatta

Glenda Cristina Valim de Melo

Cynthia Agra de Brito Neves

Lilian Abram dos Santos

**Data de defesa:** 29-11-2024

**Programa de Pós-Graduação:** Linguística Aplicada

**Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS)**

ODS: 5. Igualdade de gênero

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0009-0006-8331-2449>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/2070176038436456>



**BANCA EXAMINADORA:**

**Daniela Palma**

**Elaine Pereira Andreatta**

**Glenda Cristina Valim de Melo**

**Cynthia Agra de Brito Neves**

**Lilian Abram dos Santos**

**IEL/UNICAMP  
2024**

**Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelas oportunidades, pela saúde e por me conceder a capacidade e a sabedoria para chegar até aqui. E ao Espírito Santo, pelas palavras de conforto, pela paz, pela força e pelo direcionamento.

Meus agradecimentos aos meus pais, pela educação que me deram, pelo amor e pelo apoio incondicional.

Agradeço imensamente aos meus irmãos, irmãs e amigas, que me ofereceram apoio, suporte e ouvidos atentos durante os momentos mais difíceis.

À minha orientadora, professora Daniela Palma, pela dedicação, pelo apoio, pelas correções e pelo engajamento com este trabalho.

Aos colegas de turma e de seminário, pelas contribuições, correções e sugestões ao longo dos anos de pesquisa.

Às mulheres incríveis: Ayan, Aridan, Laali, Uziza, Violeta, Dália, Amélia e Rosa, por me permitirem ouvir e contar suas histórias.

Aos membros desta banca de defesa — Profa. Elaine Pereira Andreatta, Glenda Cristina Valim de Melo, Cynthia Agra de Brito Neves e Lilian Abram dos Santos — pela leitura atenta deste trabalho e pelas valiosas contribuições e apontamentos.

Ao programa de Doutorado, a secretaria do IEL, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo financiamento (Cnpq)

E, finalmente, aos demais amigos, colegas, familiares e professores/as, minha eterna gratidão.

## RESUMO

Esta pesquisa adota a abordagem de “escrevivência” - uma escrita que combina experiência e vivência (Evaristo, 2020). O objetivo é analisar as narrativas de mulheres negras na Nigéria e no Brasil para entender como suas experiências moldam suas percepções do feminismo negro. Parte-se do pressuposto de que as mulheres negras frequentemente são representadas de maneira limitada e eurocêntrica. Assim, a pesquisa examina suas memórias como sujeitos de suas próprias histórias, buscando entender os sentidos e ressignificações que elas atribuem a suas experiências e do feminismo. A tese possui caráter transdisciplinar, integrando perspectivas do feminismo negro, (Ribeiro, 2015, 2019; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2020), e do motherism\maternidade (Afonja, 2005; Oyewumi, 2021; 2003; Kolawole, 2002), para compreender a construção da mulher em contextos africanos e brasileiros. Utiliza métodos de História Oral (Meihy, 2005; Meihy; Seawright, 2020) e estudos de memória e narrativa (Arfuch, 2010; Ricoeur, 2004; Halbwachs, 2006) para fornecer os parâmetros teórico-metodológicos a análise de suas experiências e vivências. O procedimento de análise também inclui ferramentas dos estudos de linguagem e performance (Goffman, 1981; Bauman e Briggs, 1990; Mendonça e Simões, 2012; Cohen, (2002) . Os resultados mostram que, apesar das diferenças contextuais, as mulheres compartilham a visão de que o feminismo negro é crucial para combater a opressão, por abordar as intersecções de gênero, raça, etnia, classe e sexualidade. Além disso, embora a subordinação feminina seja vivenciada de forma semelhante em ambos os contextos, as mulheres encontram resistência em suas histórias, tanto individualmente quanto coletivamente.

**Palavras-chave:** Mulheres negras; Memória; Narrativa; Feminismo negro; Motherism.

## ABSTRACT

This research adopts the approach of "escrivência" – a writing that combines experience and living (Evaristo, 2020). The objective is to analyze the narratives of Black women in Nigeria and Brazil to understand how their experiences shape their perceptions of Black feminism. It is based on the assumption that Black women are often represented in a limited and Eurocentric manner. Thus, the research examines their memories as subjects of their own stories, seeking to understand the meanings and re-significations they attribute to their experiences and to feminism. The thesis is transdisciplinary, integrating perspectives from Black feminism (Ribeiro, 2015, 2019; González, 2020; Carneiro, 2020) and from motherism/maternity (Afonja, 2005; Oyewumi, 2021, 2003; Kolawole, 2002) to understand the construction of womanhood in African and Brazilian contexts. It uses methods of Oral History (Meihy, 2005; Meihy & Seawright, 2020) and studies of memory and narrative (Arfuch, 2010; Ricoeur, 2004; Halbwachs, 2006) to provide the theoretical-methodological parameters for analyzing their experiences and lives. The analysis procedure also includes tools from language and performance studies (Goffman, 1981; Bauman & Briggs, 1990; Mendonça & Simões, 2012; Cohen, 2002). The results show that, despite contextual differences, women share the view that Black feminism is crucial for combating oppression, as it addresses intersections of gender, race, ethnicity, class, and sexuality. Furthermore, although female subordination is experienced similarly in both contexts, women encounter resistance in their stories, both individually and collectively.

**Keywords:** Black women; Memory; Narrative; Black feminism; Motherism

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da Nigéria .....	17
----------------------------------	----

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Dados sobre as participantes .....	50
---	----

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b><i>IRIN AJO MI: VIVÊNCIAS E PESQUISA</i></b> .....	11
1.1	<i>Irin Ajo</i> <sup>1</sup> e feminismos.....	16
1.2	Apontamentos metodológicos.....	26
1.3	Objetivos, perguntas de pesquisa e estrutura da tese .....	26
<b>2</b>	<b>ONA ILANA: TRAJETÓRIAS DE VIDA DE MULHERES NEGRAS E QUESTÕES METODOLÓGICAS</b> .....	28
2.1	Narrativas: fluxos de construção do ser .....	31
2.2	História oral: a importância de práticas orais, práticas orais como forma de construção de memória .....	36
2.3	Análises de performances .....	42
2.4	Experiências com a pesquisa de campo e apresentação geral das participantes .....	47
2.5	Apresentação das participantes de pesquisa .....	51
<b>3</b>	<b>NIGÉRIA-BRASIL: contexto de pesquisa e referenciais teóricos</b> .....	57
3.1	Feminismo na Nigéria .....	59
3.1.1	Colonialismo.....	59
3.2	<i>Insider</i> Ou <i>Outsider</i> : o campo de pesquisa no Brasil .....	69
3.3	Feminismo negro no Brasil.....	70
<b>4</b>	<b>NARRATIVAS EM PERSPECTIVA: AS ANÁLISES</b> .....	75
4.1	Amor e casamento .....	75
4.2	Família e casa.....	86
4.3	Machismo e Misoginia.....	103
4.4	Trabalho e escola .....	125
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	138
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	143
	<b>APÊNDICE</b> .....	153

---

<sup>1</sup> “Irin Ajo” significa “trajetória” na língua ioruba, do grupo étnico ao qual faço parte.

## 1 *IRIN AJO MI: VIVÊNCIAS E PESQUISA*

Esta pesquisa de doutorado reflete parte da minha trajetória como mulher negra africana, processo que tomou proporções diferentes em 2011, quando viajei da Nigéria para o Brasil em função dos estudos. Eu saí da cidade de Lagos para a cidade de Ponta Grossa, Paraná, com o objetivo de estudar Jornalismo na Universidade Estadual de Ponta Grossa, por meio do Programa de Estudantes-Convênio de Graduação.

Descrever (ou escrever sobre minhas experiências) a minha história como mulher negra africana é, nas palavras de Joan Scott, “tornar histórico o que fora escondido da história (Scott, 1988, p. 299). É uma espécie de ‘escrevivência’ – a escrita de experiência e vivência de uma nacionalidade hifenizada – de uma pessoa brasileira de origem africana (Evaristo, 2020), no meu caso, de uma mulher africana morando no Brasil, “na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem (...) e celebrar a minha ancestralidade” (Evaristo, 2020, p. 30).

Escrever memória é a comunicação do conhecimento adquirido por meio da experiência (Scott, 1988). Para a autora, esse tipo de comunicação serve para documentar a vida das pessoas e vivências omitidas ou negligenciadas. As memórias de uma pessoa fornecem evidências de um mundo de práticas e valores alternativos cuja existência desmentem construções hegemônicas de mundos sociais. Desse modo, “[a] visibilidade da experiência se torna então evidência para o fato da diferença, em vez de se tornar uma forma de explorar como a diferença é estabelecida, como ela opera, e como, e de que maneira constitui sujeitos que veem e atuam no mundo” (Scott, 1988, p. 302).

Para Scott, tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressivos, não a sua lógica, pois sabemos que a diferença existe, mas às vezes não a entendemos como constituída em relação mútua. Entender que os sujeitos são constituídos pela experiência apresenta a noção do conceito não como uma evidência legitimadora, mas como o que procuramos explicar; pensar sobre a experiência deste modo é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz, através da memória. A experiência não é a reprodução de conhecimento, mas a análise da produção desse conhecimento (Scott, 1988).

Não posso afirmar que esse texto é uma autobiografia, pois é uma espécie de ‘escrevivência’, “em que o ato de escrever se dá profundamente cúmplice com a vivência de quem narra, de quem escreve; mas, ao mesmo tempo em que o sujeito da escrita apresenta em seu texto a história do outro, também pertencente a sua coletividade” (Evaristo, 2020, p. 18). “É o ato de defesa de direitos”, que acredita que todo sujeito tem uma história para contar e compartilhar, que ao registrar, promove sentidos e compreensão (Nunes, 2020, p. 15). Por

isso, “Creio que conceber escrita e vivência, escrita e existência, é amalgamar vida e arte, Escrevivência” (Evaristo, 2020, p. 3).

Produzir uma tese sobre a trajetória de vida de mulheres negras brasileiras e nigerianas é uma forma de documentar parte das minhas experiências que acredito reverberar nas narrativas de história de vida de outras mulheres. São experiências que partem das minhas vivências, mas que também são apoiadas nas de outras pessoas. Para recordar ou completar, buscamos apelo — nas testemunhas — de algo que, de alguma forma, já sabemos, como se a mesma experiência fosse recomeçada não pela mesma pessoa, mas por várias, formando quadros sociais – moventes – da memória narrada (Halbwachs, 1998; Palma, 2021).

Lembro-me de que quando comecei a ganhar interesse por assuntos sobre gênero, eu queria compartilhar essas experiências com outras mulheres e, por isso, tive algumas conversas que me marcaram. Por exemplo, estava no escritório de uma amiga, advogada, e perguntei a ela sobre a presença de mulheres negras em certos espaços, ao que ela respondeu haver pequena representação. Ela deu exemplo do escritório onde trabalha: conta cerca de sete a nove pessoas, das quais apenas três são mulheres, sendo que ela era a única mulher negra e o restante são homens. Na época, relatou que passou por algumas situações desconfortáveis, pois, durante as reuniões, os seus colegas se dirigiam a ela como a “globeleza”, enquanto os outros eram chamados pelos seus nomes. Numa tentativa de mostrar como aquilo a incomodava, ela pediu para que fosse chamada pelo seu nome, mas, mesmo assim, alguns dos homens continuaram a chamá-la de globeleza. Assim, ela optou pelo silêncio, pois, para ela, o silêncio era melhor do que ser chamada de uma mulher agressiva ou chata, porque não sabe aceitar uma piada. Escutar o seu relato me fez refletir sobre os momentos que eu mesma já fui chamada de chata, por não gostar ou entender um comentário considerado engraçado pelo seu enunciador. Infelizmente, no momento que a minha amiga contou esse relato, eu não soube como a confortar, simplesmente fiquei indignada e com raiva, e também busquei refúgio no silêncio. Lembro que, nos primeiros anos no Brasil, algumas pessoas me chamavam de “a cor do pecado”, e eu somente sorria, porque elas estavam sorrindo também. Essa referência eu somente passei a entender depois de dois anos, compreendendo que é algo carregado de conotação sexual. No início, cheguei a perguntar o que significava para uma amiga e ela falou que era de uma novela de uma personagem morena e bonita chamada Gabriela.

Minha amiga, uma mulher negra, alta e de cabelos cacheados, foi reduzida a uma referência carnavalesca num ambiente profissional e sua qualificação é meramente descartada. Chamá-la de “globeleza” é uma ação que tem seu significado situado na história e na cultura de uma memória triste dos anos de escravidão no Brasil, já que o termo é usado para “designar

negros de pele mais clara, frutos do estupro de escravas pelos senhores de engenho. Acredito que, talvez, em outro contexto, a figura da Globeleza possa se referir a uma identidade nacional ou artística. No entanto, no contexto em que foi mencionada, composto majoritariamente por homens brancos, é necessário questionar o uso desse termo. Tal nomenclatura tem cunho machista e racista e foi transferida à personagem Globeleza” (Ribeiro, 2018). Nesse sentido, Austin (1990) explica que realizar um ato locucionário ou dizer algo, produz efeitos e consequências sobre os sentimentos, os pensamentos ou ações dos ouvintes e de quem está falando. Portanto, compreendemos que chamar uma mulher de ‘globeleza’, pode ser com a intenção de produzir tal efeito, da maneira como explicado por Ribeiro (2018).

A ideia de a mulher negra ser exposta como “globeleza” pode ser compreendido como o que Ribeiro (2018) e González (2020) apontaram como a persistência de um padrão estético criado pelos senhores de engenho durante a escravidão para escolher mulheres que eles consideravam ‘bonitas’ para serem vítimas de assédio. É por causa de lugares (espaços) como o da “globeleza” que mulheres negras são confinadas a uma representação fixa que nega nossa multiplicidade e complexidade, transformando-as em objetos (Carneiro, 2011). Assim como minha amiga narrou sua experiência individual, existem outras mulheres que, mesmo de diferentes formas, reconhecem essa lembrança, embora não exatamente da mesma forma. Uma memória que, embora seja pessoal, também é social, familiar e grupal, (Bosi, 1979), e é nessa tessitura de histórias compartilhadas, através de trajetórias de vida – *Irin Ajo* – que este trabalho busca compreender como histórias de vida de algumas mulheres em diferentes contextos se conectam, a fim de conhecer suas experiências e, a partir de suas lembranças, compreender os significados que cada uma atribui ao feminismo.

O objetivo desta tese é, assim, identificar e analisar algumas formas de resistência e ativismo presentes nos relatos gerados a partir do trabalho de campo, mesmo que, por vezes, eles não estejam situados dentro de um discurso mais hegemônico no campo dos feminismos ou de um padrão militante mais recorrente. A proposta se alinha ao que bell hooks (2015) aborda em seu livro *Feminist theory: from margin to center* e que algumas pensadoras e pensadores do feminismo decolonial têm abordado. A obra de hooks (2015) propõe um movimento feminista inclusivo que protagoniza as experiências das mulheres negras, a partir das vantagens advindas de sua marginalidade, utilizando essa perspectiva que nos diferencia para criticar as diversas formas de opressão e criar uma contra hegemonia (hooks, 2015).

Para analisar as narrativas, vamos tomá-las como elementos discursivos e linguísticos, à luz de que “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem” (Benjamin, 2011, p. 49). Nesse sentido, toda expressão, na medida que

se constitui como comunicação, é atribuída à linguagem. E, conforme afirma Fanon (2008, p. 15), “[p]ara entender como tais construções ocorrem, o caminho lógico é examinar a linguagem, na medida em que é através dela que criamos e vivenciamos os significados”.

Sob esta compreensão, buscamos falar sobre as histórias de vida de mulheres negras em dois contextos, Nigéria e Brasil, que é uma forma de me recordar das minhas lembranças nas memórias destas mulheres, além disso, demonstrar\documentar essa fragmentação e multiplicidade identitária que veio a fazer parte da minha realidade desde 2011. De certa forma, me encontro nas páginas de Glória Anzaldúa, em suas experiências escritas no seu livro, *Boderlands/La Frontera* (2005), em que conta sua história de vida como uma mulher queer, que vive as ambiguidades da sua identidade mexicana, estadunidense, chicana e fronteiriça. Também me sinto presente no romance da minha conterrânea, Chimamanda Ngozi Adichie, *Americanah* (2013), na narrativa sobre duas personagens, Ifemelu e Obinze, mas principalmente sobre Ifemelu, nigeriana, que foi morar nos Estados Unidos aos dezenove anos em busca de uma educação superior e, nessa trajetória, sofre racismo e discriminação. Sou uma mulher nigeriana, mas no Brasil, sou uma mulher, nigeriana, africana e negra, intersecções que fazem parte do meu ser e que me proporcionam experiências diferentes, muitas vezes conflitantes, mas, de acordo com o contexto em que me encontro. Assim como Conceição Evaristo em *Becos da memória* (2018) e *Olhos D'Água* (2016), escrevo deste lugar de experiência, das leituras e da teoria, utilizando as histórias e memórias minhas e de algumas mulheres para entender algumas questões, levantar outras e analisar diferenças, parafraseando Heloisa Gomes, no prefácio de *Olhos D'Água*: “Ou serão todas a mesma mulher, captada e recriada no caleidoscópio da literatura em variados instantâneos da vida?” (Evaristo, 2016, p. 7).

Compreendo as diferenças entre os dois contextos abordados nesta pesquisa no que diz respeito aos construtos da categoria de gênero, no entanto, nas experiências e narrativas observadas, identifico algumas conexões entrecruzadas que evidenciam a subordinação feminina, a desigualdade social e a presença do machismo e sexismo, legados da herança colonial, recorrendo novamente a Evaristo: “[d]iferem elas em idade e em conjunturas de experiências mas compartilham da mesma vida de ferro(...)” (Evaristo, p. 7, 2016).

Valho-me também, neste trabalho, da noção de interseccionalidade proposto por Kimberlé Crenshaw (1991), que é utilizado para demonstrar as maneiras pelas quais gênero, raça e classe interagem para moldar as diversas dimensões das experiências dessas mulheres. De acordo a Crenshaw, a intersecção de racismo, classismo e heterossexualidade “afeta a vida

das mulheres negras de maneiras que não podem ser capturadas totalmente ao se examinar separadamente as dimensões racial ou de gênero dessas experiências” (Crenshaw, 1991, p. 124).

Ao pensar sobre minhas próprias memórias, sinto que somada às marcas de gênero e raça, experimento a diferença também por minha condição imigrante, por exemplo, quando percebo que meu sotaque no Brasil me entrega logo de início ao conhecer alguém, ou quando escuto comentários sobre morar no safari, as perguntas sobre a pobreza e a miséria na África ou o tratamento discriminatório quando entro no mercado e o segurança passa a me seguir. Ainda tem os elogios às minhas tranças que “combinam com *algumas pessoas como eu*”, isso entre outras diversas situações.

O sentimento de despertencimento também se manifesta quando, nas poucas vezes que viajei para Nigéria desde que me mudei para o Brasil, continuo a ouvir perguntas sobre meu sotaque, que soa diferente, como a marca de alguém que estudou fora do país natal. Acredito que só não questionam se eu sou nigeriana, provavelmente, por minha cor de pele ser igual a deles.

No decorrer desta escrita, percebo que algumas das minhas memórias sobre a Nigéria, quando estou no Brasil, são ativadas quando sinto cheiro de algo, como a flor jasmim, que lembro do pequeno jardim de casa cultivado pelo meu pai, ou a nostalgia e a saudade da minha terra natal, quando como banana da terra frita. Certa vez, em um supermercado, estava tocando uma música de uma cantora nigeriana e eu me peguei sorrindo enquanto cantava junto e olhava para os lados, em uma tentativa de contar para as pessoas por perto que a música era de casa. Isso me fez pensar em como esses elementos ativam a minha memória involuntariamente e o significado que isso provoca, já que repercutem a partir de coisas que, quando morava na Nigéria, não tinham valor significativo para mim. Experiências como essas é que tento documentar na minha tese de doutorado, com o intuito de registrar ou encontrar um sentido para as vivências, não diretamente as minhas, mas as minhas e da maioria das mulheres negras ou as que irão se reconhecer como negras. Rastros que espero ser um fio condutor que aproxima os leitores.

Isso é o que tem motivado minhas produções acadêmicas que se iniciaram na graduação quando cursei Jornalismo e resultou na produção de um livro-reportagem que reuniu relatos de vários alunos africanos em 5 universidades Estaduais do Paraná<sup>2</sup>. No referido trabalho, analisei

---

<sup>2</sup> Realizei na UPEG, a pesquisa de mestrado com título ‘Discursos sobre a África presentes na mídia brasileira’, que trata de como a imprensa brasileira representa africanos no Brasil. Analisei o jornal o Globo e Folha de São Paulo nos períodos da Copa do mundo de 2010 na África do Sul e o surto de Ebola de 2014, estudando como os enunciados presentes nos dois jornais contribuem para a promoção de estereótipos sobre África, pois reforçam o

as conexões entre realidades dos alunos estrangeiros, abordando questões sobre o racismo, preconceito e discriminação. A minha jornada de pesquisadora seguiu até o doutorado. Penso que minhas produções acadêmicas são uma busca de compreender minha condição social como mulher africana no Brasil, que, ao longo do tempo, se reconheceu negra. Essa perspectiva concebeu a produção de relato autobiográfico intitulado “Mulher Negra Africana: narrativa autobiográfica das experiências de uma nigeriana e suas relações com o feminismo negro”, publicado na Revista Travessias (Aransiola, 2019).

### 1.1. *Irin Ajo*<sup>3</sup> e feminismos

*Algumas pessoas perguntam: "Por que a palavra feminista? Por que não dizer simplesmente que você é uma defensora dos direitos humanos, ou algo assim?" Porque isso seria desonesto. O feminismo é, é claro, parte dos direitos humanos em geral, mas escolher usar a expressão vaga "direitos humanos" é negar o problema específico e particular de gênero. Seria uma forma de fingir que não foram as mulheres que, por séculos, foram excluídas. Seria uma forma de negar que o problema de gênero afeta as mulheres (Adichie, 2015, p. 58).*

A palavra *Irin Ajo* significa trajetória na língua iorubá, língua falada por um dos três maiores grupos étnicos<sup>4</sup> na Nigéria, entre o grupo Igbo e o Hausa, e é localizada na África Ocidental. Nigéria é o país onde se encontra a maior número de população negra no mundo e em segundo lugar está o Brasil. Embora esta pesquisa se concentre no contexto Brasil e Nigéria, compreendemos que a discriminação contra a mulher não é um fenômeno exclusivo desses países, e se apresentam “com maior ou menor intensidade, em todas as partes do mundo” (Saffioti, p. 6, 1987). É importante mostrar como cada nação aborda e enfrenta essa realidade (Saffioti, 1987). Portanto, vamos analisar esse fenômeno e seus processos nos dois contextos.

A realidade da mulher nigeriana é marcada por algumas questões, entre elas as práticas opressivas que reforçam “sua posição como subordinadas aos homens em praticamente todos os contextos sociais” (Okeke, p. 56, 2000). Entre tais questões estão a desigualdade social e de gênero, o sexismo e o machismo. Em um país onde os homens constituem 51% da população e as mulheres 49%, o acesso aos recursos acaba favorecendo os homens (Egwurube, 2016). No

---

continente e os africanos sob aspectos majoritariamente negativos, comprometendo a sua representação e a construção de sua identidade.

<sup>3</sup> “Irin Ajo” significa “trajetória” na língua iorubá, do grupo étnico ao qual faço parte.

<sup>4</sup> Imagem retirada do Google; mapa da Nigéria mostrando os grupos étnicos.

estudo<sup>5</sup> feito pelo Egwurube sobre disparidade de gênero, 65% das mulheres mostram-se em situação extrema de pobreza. Isso é evidente no setor econômico, onde 87% das mulheres trabalham em serviços informais, e, conseqüentemente, ocupam menos posições de gerência, representando apenas 14% em comparação com 86% dos homens. O autor conclui que essa realidade é resultado de barreiras e limites legais, políticos e socioculturais impostas às mulheres (Egwurube, 2016). Para entender a identidade e história da mulher nigeriana hoje, é necessário voltar à história e observar os períodos anteriores à colonização, durante e os momentos após (Okeke, 2000; Afonja, 1981).

A grande presença de mulheres nos setores informais está relacionada ao controle que os homens mantêm sobre o trabalho e o direito de reprodução delas desde o período colonial. Nesse período, as mulheres não podiam ter posse de terras. No entanto, podiam trabalhar nas terras de seus maridos, plantando e vendendo seus produtos. Isso marcou a forte presença delas no setor (Afonja, 1981). As mulheres de classe social alta, filhas e esposas de reis ou com status político também não podiam ter posse de qualquer tipo de propriedade, mesmo quando herdavam propriedade por meio de vínculo de parentesco, estas deveriam ser registrado no nome de seus maridos (Afonja, 1981; Okeke, 2000).

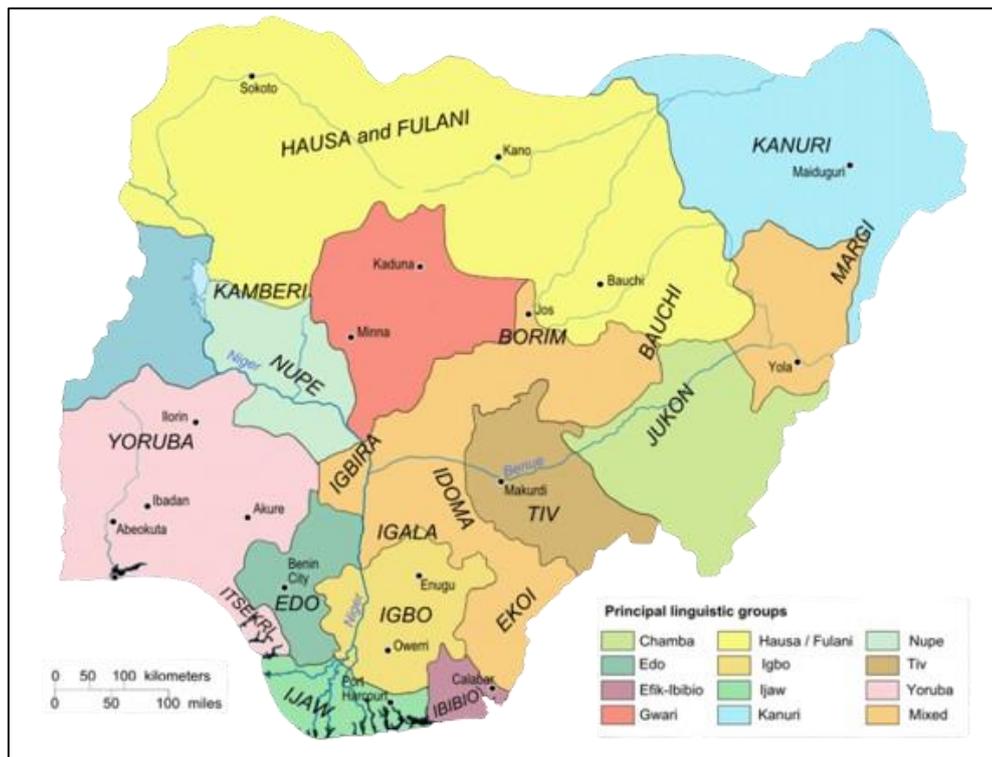


Figura 1 Mapa da Nigéria

<sup>5</sup> Esses dados elaborados pelo autor são de acordo com o *Democratic Dividends for Nigerian Women and Children. Report of the Accomplishments of the Federal Ministry of Women Affairs in 2005.*

A história anterior à era colonial sugere que as mulheres nigerianas desempenhavam um papel central e importante no mercado agrícola, por meio das vendas dos produtos, embora de forma limitada. Durante a colonização, os britânicos importaram uma categoria de gênero, definida pela anatomia da mulher e pela subordinação aos homens, o que resultou na reconfiguração da identidade das nigerianas (Oyewumi, 2021).

A limitação da participação das mulheres nos setores econômico e político é uma das causas e efeitos da subordinação feminina que persiste até hoje. “A concentração de mulheres no comércio, uma atividade econômica fora do lar, deu origem à noção popular de que as mulheres Yoruba desfrutavam de considerável autonomia antes da era colonial<sup>6</sup>” (Afonja, 1981, p. 300). Em suma, a autora explica que, embora a mulher nigeriana seja considerada mais adaptável às atividades domésticas, elas ocupam posições mais precárias. Mulheres africanas sofreram uma dupla colonização: por um lado, a ocidental, e por outro, a tradição estruturada em um sistema patriarcal, onde as duas formas de opressão se confluem. De modo que, “elas foram dominadas, exploradas e inferiorizadas como africanas juntamente com homens africanos e, então, inferiorizadas e marginalizadas como mulheres africanas” (Oyewumi, 2021, p. 315).

Embora homens e mulheres africanos, como povos conquistados, tenham sido excluídos dos escalões mais altos das estruturas coloniais do Estado, os homens estavam representados nos níveis mais baixos do governo. O sistema de governo indireto introduzido pelo governo colonial britânico reconheceu a autoridade do chefe masculino no nível local, mas não reconheceu a existência de chefes fêmeas. (...) O próprio processo pelo qual as fêmeas foram categorizadas e reduzidas a “mulheres” as tornou inelegíveis para papéis de liderança patriarcal (Oyewumi, 2021, p. 319).

Se o período colonial nos permite um melhor entendimento da história das mulheres nigerianas, o regime escravocrata oferece uma compreensão da trajetória e construção da identidade das mulheres negras no Brasil (Gonzalez, 2020). A representação e imagem da mulher negra atual podem ser compreendidas ao olhar para a história de como ocorreu a construção de sua identidade. A sociedade possui caráter patriarcal e reflete de uma maneira extrema sobre as mulheres (Nascimento, 2021). O regime escravocrata no Brasil considerava a mulher negra como produtora e trabalhadora que servia aos afazeres da casa-grande, satisfazendo os desejos e prazeres sexuais dos senhores, cuidando da sua família e trabalhando

---

<sup>6</sup> The concentration of women in marketing, an economic activity outside the home, gave rise to the popular notion that Yoruba women enjoyed considerable autonomy before the colonial era” (Afonja, p. 300 1981) [Tradução nossa]

no campo e nas atividades do engenho, junto aos homens negros (Nascimento 2006; 2021). Além disso, cabia a mulher negra a função de cuidar e amamentar filhos dos senhores, atuação como mucama e ama de leite, o que deu origem à representação da mãe preta (González, 2020).

Além da sua capacidade produtiva, pela sua condição de mulher e, portanto, de mãe em potencial de novos escravos, ela tinha a função de reprodutora de nova mercadoria para o mercado de mão de obra interno. Isto é, a mulher negra é uma fornecedora de mão de obra em potencial, concorrendo com o tráfico negreiro (Nascimento, 2021, p. 52).

No período que sucedeu à abolição, restou para a mulher negra a tarefa de prover o sustento moral e a subsistência dos membros de sua família, assumindo não só as tarefas na casa do patrão, mas também as atividades de sua própria família (González, 2020). No estudo realizado por Sueli Carneiro sobre a análise da evolução da situação socioeconômica da mulher negra brasileira, percebe-se que mesmo tendo que trabalhar duro, elas não ganham bem, sendo que, elas ocupam “atividades reconhecidas como pior renumeradas e em conformidade com os baixos níveis de escolaridade” (Carneiro, 2020, p 23). Mulheres negras ocupam 90% na área de prestação de serviços pessoais, em ocupações ligadas ao trabalho manual e não qualificado (González, 2020).

A forte presença das mulheres negras na prestação de serviço ratifica que, tal como no passado pós-abolicionista, essa continua sendo, para as mulheres negras, a principal modalidade de atividades econômicas a que têm acesso (...) dessa forma mesmo naqueles grupos ocupacionais tradicionais tidos como o lugar natural do negro, como a prestação de serviço ou a agropecuária\vegetal e animal, as desvantagens sociais persistem agudizando as más condições de existência de pretos e pardos no país (Carneiro, 2020, p, 36).

Segundo Carneiro, a situação socioeconômico da mulher negra faz parte de um elenco de estratégias que contribui para a invisibilidade do negro nas diferentes esferas da vida, além de ser um viés para manter as desigualdades sociais, característico das práticas discriminatórias contra pessoas negras. Dentro do sistema econômico, o critério racial é um dos mecanismos de seleção que faz com que pessoas negras sejam relegadas às posições mais baixas da hierarquia (Nascimento, 2021). De tal forma que, os efeitos da discriminação praticada pelos brancos são manifestadas na internalização da população negra dos lugares inferiores que lhe são atribuídos.

É nesse sentido que o racismo, enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial do trabalho extremamente útil e compartilhada pelas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas (González, 2020, p. 86).

A desigualdade social e econômica atinge a população negra como conjunto, mas a mulher negra sofre muito mais em todas as camadas. Podemos afirmar que, os negros em geral têm acesso limitado ao mercado de trabalho por causa da discriminação racial presente na sociedade, mas, “é menos desastroso do que nascer mulher negra” (Carneiro, 2020, p. 39). A autora constata que, no Brasil, 42,3% de pessoas negras ganham até um salário mínimo em comparação com 69,3% das brancas. Quando comparadas por cor no gênero feminino, mulheres negras ganham 23,9% e as brancas 29,4%, de rendimento de até um salário mínimo. Conforme apresentado, os dados destacam os efeitos perversos do racismo, o sexismo e do machismo como “componente intrínseco da subalternidade de expressivo contingente da população negras, as mulheres negras” (Carneiro, 2020, p. 44).

Por conta dessas condições sociais de mulheres brasileiras, que o feminismo negro vem debatendo e lutando contra. “É um movimento estratégico-político importante para entender a história das mulheres brasileiras” (Moreira, 2023, p.55). É um movimento contemporâneo de mulheres negras que surgiu dentro da luta feminista e antirracista na década de 70. Importante destacar que, as narrativas da história do feminismo negro já existia dentro do movimento negro e do movimento feminista (Moreira, 2023).

No âmbito dos movimentos feministas, no Brasil, é importante a autodesignação “mulheres negras”, enquanto na Nigéria aparece apenas a marcação da identidade de gênero, mulher. Isso ocorre devido à ausência de uma diferenciação clara na categoria de raça no contexto nigeriano. Assim, reconhecemos que as próprias compreensões sobre identidades étnico-raciais e de gênero são construídas de maneiras distintas em diferentes sociedades e culturas. Portanto, estamos cientes dessas complexidades e nuances ao discutir identidades étnico-raciais e de gênero em diferentes contextos culturais. Enquanto no Brasil a raça é uma questão presente, na Nigéria, as identidades étnicas são mais relevantes.

Então, não cabe adaptar as características do feminismo negro na Nigéria. Em primeira instância, podemos falar em feminismo nigeriano? Para isso, Atanga, Oyewumi e Afonja ampliam a noção do que seria considerado um movimento feminista no contexto nigeriano. Para elas, é necessário avaliar a concepção do movimento, algo que elas classificam como ocidental. Portanto, não é possível exportar um modelo eurocêntrico para locais que experimentam construções de gênero de maneira distintas. Além disso, Atanga demonstra que, para a África, faz mais sentido pensar em feminismos. “As feministas africanas e pesquisadoras de gênero têm fornecido justificativas mais sólidas para um modelo alternativo de

desenvolvimento para as mulheres<sup>7</sup>” (Afonja, 2018, p. 2). Oyewumi (2021) parte da ideia de que o feminismo é um conceito ocidental que tem a categoria de gênero baseada na biologia (o corpo), onde homens e mulheres são concebidos de forma oposta. Ela questiona a medida em que tal conceito pode ser transferida para outras culturas, considerando que não todas as culturas experimentam construtos de gênero igual o ocidente. Como por exemplo, durante a guerra civil e no período colonial, até os tempos posteriores ao século XIX, na sociedade Oyó-Ioruba não existia classificação de gênero, mas sim por senioridade.

Do mesmo modo que escritores africanos e nigerianos repensam a concepção de gênero em seus países, escritores no Brasil também destacam a necessidade de reavaliar a construção de identidade da mulher negra.

Por isso, alguns autores têm feito críticas ao movimento feminista branca ocidental, que não contempla as vivências das mulheres negras e as mulheres não brancas, suprime suas ideias e enfatiza excessivamente questões relacionadas às mulheres brancas de classe média (Afonja, 2018; Oyewumi, 2021; hooks, 2015; Alvarez, 2014; Collins, 2019, González, 2020; Hollanda, 2020). De modo que, pesquisadores de gênero “são desafiadas não apenas a produzir conhecimento que reflita as realidades africanas, mas também a alterar a base epistemológica da produção de conhecimento<sup>8</sup>” (Afonja, 2018, p. 2).

Para isso alguns autores propõem outras alternativas para abordar o ativismo de mulheres negras, como *sisterhood* (hooks, 1995; Lugones, 1995), *motherhood* (Oyewumi, 2003), *motherism*, (Acholonu, 1995) ou *mulherismo* (Collins, 2017; Walker, 2021, hooks, 2015). Esses conceitos colocam a mulher negra e africana como protagonista da sua própria história, além de retratarem melhor as condições e realidades que elas enfrentam. Entretanto, autoras africanas e nigerianas, adotam mais a noção de *motherism*\motherhood para refletir sobre realidades voltadas para mulheres negras africanas em seus contextos (Oyewumi, 2003; Acholonu, 1995; Afonja, 2005; Kolawole, 1997; 2002).

*Motherhood*, ou maternidade, é uma noção de grande importância cultural nos países africanos, pois a instituição da mãe tem poder e agencia (Oyewumi, 2003). A autora propõe enxergar a mulher na sua força e no valor que ela tem na história da constituição das

---

<sup>7</sup> “African feminists and gender researchers have provided stronger justifications for an alternative model of development for the women” (Afonja, p. 2, 2018) (Tradução nossa).

<sup>8</sup> “They are challenged not just to produce knowledge that reflects African realities but also to alter the epistemological basis of knowledge production” (Afonja, p. 2, 2018) (Tradução nossa).

comunidades africanas. Trata-se de uma instituição independente, que não se opõe à paternidade e não está enraizada em concepção biológica. Além disso, a maternidade representa solidariedade, pois ser mãe é considerada uma dádiva sagrada e um privilégio divino.

Motherism segue o mesmo princípio de maternidade. Acholonu (1995) propõe o motherism como uma alternativa afrocentrada ao feminismo, pois destaca a realidade das mulheres africanas. "Maternismo é conceituado como o equivalente africano do feminismo ocidental e a base para a organização de mulheres como grupos de solidariedade" (Afonja, 2002, p. 9, tradução nossa)<sup>9</sup>.

O modelo valoriza a mulher e reconhece seu papel central na proteção dos filhos, da família e da sociedade. O foco da ideia é colocar a mulher no centro, dando-lhe a devida importância e reconhecendo sua essência, assim como ela é valorizada nas comunidades africanas (Ajala, 2023). A figura da mãe é uma das mais importantes na criação de relações sociais e identidades. Ela é mãe não apenas para seus filhos biológicos, mas para todos aqueles de quem cuida, incluindo os membros de sua família, e vai além de laços sanguíneos (Ajala, 2023). Por isso, Oyewumi (2021) busca desconstruir o patriarcado como construto social ocidental, importado para as sociedades africanas. Ela, portanto, promove o matriarcado e a maternidade como modelos ideais (Afonja, 2002, Amadiume, 2015).

Diferentemente da irmandade (sisterhood) proposta por algumas feministas como modelo de ativismo de mulheres negras, sisterhood ainda não representa totalmente as mulheres num nível que abranja todas mulheres, independentemente da raça, cor, cultura e geografia (Oyewumi, 2003). Além disso, a irmandade sugere uma hierarquia. Portanto, motherism e maternidade são movimentos transnacionais e transfronteiriços (Oyewumi, 2003; Afonja, 2002).

No contexto brasileiro, González (2020) propõe o conceito de feminismo latino-americano para refletir sobre a mulher negra, uma perspectiva inclusiva que aborda a questão racial. Nesse modelo pensado para mulheres negras, sexismo e racismo são ambos mecanismos de opressão que fazem parte da realidade das mulheres não brancas. Ao não incluir o fator racial, essa abordagem se revela como uma visão eurocêntrica e neocolonialista do mundo. Nesse contexto, o movimento de feminismo negro busca colocar as mulheres negras como sujeitos centrais de seus próprios discursos e histórias. González, assim como Hollanda (2020),

---

<sup>9</sup> Motherism is conceptualized as the African equivalent of Western feminism and the basis for the organization of women as solidarity (Afonja, 2002, p. 9).

repensam as definições de sujeito mulher, que foram criadas pelo Ocidente e reforçam uma visão colonial e limitada dessas mulheres.

Nesse sentido, algumas pensadoras classificam essa nova perspectiva como uma possível quarta onda do feminismo, mais precisamente, um movimento de transformação marcado por novos sujeitos políticos (Hollanda, 2020). Essas identidades feministas têm se multiplicado, causando expansão, e o feminismo hegemônico tem transformado muitos princípios centrais, gerando “outros feminismos” que estão entrelaçados com lutas sociais, regionais e globais pela justiça social, sexual e racial (Alvarez, 2014). Isso apresenta um desdobramento importante na proliferação de feminismos e suas críticas ao feminismo hegemônico, o que a autora chama de “transversalização horizontal”, em que o movimento engloba aspectos de classes, raças, etnias, arenas sociais e culturais (Alvarez, 2014). Portanto, “diálogos entre expressões variadas do feminismo negro na América Latina, na Europa e na África são muito necessários” (Collins, 2019, p. 15). Um engajamento entre essas expressões feministas pode contribuir para o florescimento de cada uma delas, revelando as conexões que podem apontar o caminho para os possíveis benefícios de um feminino negro transnacional (Collins, 2019).

O feminismo transnacional busca entender e abordar a opressão das mulheres a partir de uma perspectiva global, que transcende as fronteiras nacionais. Ele reconhece que a opressão das mulheres é um fenômeno mundial e que as experiências das mulheres são moldadas por fatores históricos, culturais, políticos e econômicos. Significa que “o feminismo transfronteiriço pode ocorrer e diferenças comuns podem formar solidariedades de maneiras que combatam relações desiguais que existem entre as feministas” (Molatokunbo; Abena, 2019). Trata-se de considerar a possibilidade da criação de um sentimento coletivo que abranja todas as raças e classes, estabelecendo laços entre diferentes sujeitos para formar as “pontes” de Anzaldúa, que surgem como mediações, explica Hollanda (2020).

Em consonância com essa perspectiva conceitual global, Collins (2019) aponta para as conexões entre o feminismo afro-brasileiro e o dos Estados Unidos, como, por exemplo, o desafio que ambos enfrentam, que é, “os legados da escravidão que costumam desvalorizar a condição da mulher negra” e o racismo (Collins, 2016, p. 16). Ressalta que, embora as histórias e os feminismos produzidos por elas sejam semelhantes, não são uma só. Do mesmo modo, identificamos conexões entre os dois contextos analisados nesta tese (Nigéria\Brasil), especialmente quando se trata dos desafios enfrentados por essas mulheres, como lidar com os legados escravidão e a discriminação de gênero, racial e étnica. Ambos os movimentos enfrentam questões relacionadas à desvalorização da mulher, à desigualdade e ao racismo

estrutural, embora essas questões variem entre os dois países. Buscar e analisar as conexões entre os dois movimentos, por meio das trajetórias de vida das mulheres, é uma forma de criar um diálogo entre os dois países, o que pode ser uma estratégia solidária transnacional na luta contra opressão, conforme sugere Collins (2016).

No entanto, enfatizamos que a condição da mulher é experimentada de maneiras distintas nos dois países por vários fatores, entre eles as categorias de raça, gênero e classe que perpassam pela história, a situação socioeconômica, a cultura e a política. Considero importante trazer essa dupla visão e experiência para a pesquisa porque, além de fazer parte da minha trajetória de vida, insere-se em um momento de discussão sobre o feminismo contemporâneo. Além disso, é uma forma de dialogar com diferentes escritores e literaturas, principalmente nigerianos e africanos, dentro do cenário brasileiro.

## 1.2 Apontamentos metodológicos

No trabalho de campo desta pesquisa, foram entrevistadas oito narradoras, do Brasil e da Nigéria, que são identificadas por meio de nomes fictícios: Violeta, Rosa, Dália, Amélia, Uziza, Ayan, Aridan e Laali. Optei por nomes de plantas medicinais e flores conhecidas para cada contexto da pesquisa. As participantes estão situadas em dois contextos distintos, com o objetivo de investigar como elas compreendem o feminismo pensado e praticado por mulheres negras a partir das intersecções de raça, gênero e classe. As participantes fazem parte dois grupos organizados por mulheres, no Brasil e na Nigéria: o Moolaadé – Movimento de Mulheres Negras de Ponta Grossa (MMNPG), na cidade de Ponta Grossa (PR), e o *Best Rescue Initiative* (BRI), na cidade de Lagos, na Nigéria.

O Moolaadé, foi fundado em 2015 com o objetivo de empoderar, fortalecer e unir as mulheres negras da região e, atualmente, conta com cerca de 50 pessoas. O grupo tem como proposta formar uma rede de mulheres que possam se apoiar, trocar experiências, indicar leituras e assuntos voltados para mulheres pretas e pardas, desde o combate ao racismo até a saúde mental das integrantes<sup>10</sup>.

O segundo grupo é composto por uma equipe de treze pessoas, sendo nove mulheres e quatro homens. *Best Rescue Initiative* foi criado pela coordenadora atual, Boluwatito Bankole, em 2019, e o grupo se reúne uma vez por mês. A equipe trabalha com crianças e mulheres, com foco em promover o bem-estar das pessoas na comunidade, fazendo conscientização nas áreas

---

<sup>10</sup> Ata do grupo criado em 2018.

de saúde, atividade física e vida social, através de oficinas e palestras, principalmente em escolas e outras instituições. Algumas das participantes estão localizadas em outras cidades, mas participam das reuniões de forma online.

Esta tese utiliza como método de geração de dados a história oral que ajuda a pensar em experiências sociais de pessoas e grupos, com finalidade de registrar histórias de vida, trajetórias, trabalhar com diferenças, tratar identidades e o processo de construção de narrativas (Meihy, 2005). Esse método permite que dados sejam registrados na forma de depoimentos gravados que, posteriormente, são transcritos, formando um conjunto documental. Fornece, dessa maneira, um recurso para produção de documentos que permitam o desenvolvimento de estudos sobre a experiência individual e social de pessoas e grupos (Meihy, 2005). Nesta pesquisa, os relatos foram produzidos através de entrevistas, sem seguir um roteiro único, permitindo dinâmicas dialogadas em cada uma delas.

Ainda acerca da metodologia, nos baseamos em alguns parâmetros de narrativas, de acordo com Arfuch (2010), que explica que um relato não é somente uma disposição de acontecimentos, mas é a forma *por excelência de estruturação da vida* e conseqüentemente de construção de identidade. Para a autora, o ato de contar uma história e o caráter temporal da experiência humana possui laço entre a linguagem e a vida, uma mútua implicação entre a narração e a experiência (Arfuch, 2010). Essas narrativas (orais) são suscitadas através de estímulos à produção de memória, no contexto das entrevistas, buscando a narrativização de eventos individuais, baseada nas relações que o narrador estabelece com os grupos com os quais interage (Halbwachs, 1998).

Neste estudo, há o interesse pela dimensão discursiva da narrativa, entendendo as histórias de vida como agência, pela “visão de linguagem como performance, uma perspectiva que coloca no centro a ideia de que agimos no mundo com nossos discursos mesmo quando imaginamos apenas descrever algo” (Melo; Rocha, 2015, p. 102).

Entende-se que o ato de narrar as histórias de vida pelas participantes apresenta um *tempo crônico* da vida humana enquanto “sucessão de aconteceres” que se articula com um tempo linguístico e se desdobra no ato da enunciação não como ato individual, mas *intersubjetiva* (Arfuch, 2010). Isso nos leva a refletir sobre quais *processos de subjetivação*, conforme Arfuch (2010), estão presentes nas narrativas destas mulheres, pensando na construção de sentido de vida diante de suas realidades. Considerando que “encontramo-nos no momento em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente” (Bhabha, 1998, p. 15). Compreendo que os *processos de subjetivação*, conforme Arfuch (2010), ocorrem no ato de ser ou ‘sendo’, um ato performativo

como destaca (Schechner, 2006). As performances narram histórias e marcam identidades (Schechner, 2006), representando o estar-sendo, com base na concepção de Ciampa (1993). Assim, as atividades da vida humana, como as vivências e práticas cotidianas, podem ser estudadas como performance (Schechner, 2006), “em que sujeitos sociais podem ser reinventados e modificados; por meio dela, as práticas e normas sociais podem ser transformadas, já que é uma performance discursiva ou um fazer pela linguagem” (Melo; Lopes, p. 2014, 549). Com base nessas reflexões, argumentamos que a identidade pode ser descrita como não unificada, sendo formada subjetivamente por meio da participação do sujeito em relações sociais (Hall, 2006), desdobrando-se no próprio ato de existir e manifestando-se por meio de performances e narrativas.

A formação das identidades é marcada por ambiguidades e instabilidades, em constantes processos de (des)construção e reconstrução, resultando em uma nova consciência das fronteiras (Anzaldúa, 2005). De acordo com Anzaldúa, essa consciência possibilita a movimentação para fora de visões cristalizadas, o deslocamento do pensamento convergente para pensamentos divergentes, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões estabelecidos rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir. É nessa direção que bell hooks (2015) propõe um pensamento que desenvolve uma teoria para um movimento baseado nas massas, trazendo sujeitos das margens do movimento feminista para o centro. Uma teoria feminista enraizada na compreensão de gênero, raça e da classe, através de uma discussão e escrita que englobasse homens e mulheres, e dialogasse com tudo mundo para criar uma consciência crítica. Segundo hooks, o discurso feminista visionário continua mais falado apenas nos corredores da elite com acesso à educação, mas uma forma de transformar isso é se movimentar das margens para o centro.

### **1.3. Objetivos, perguntas de pesquisa e estrutura da tese**

O objetivo principal desta tese é analisar as narrativas memorialísticas de mulheres negras no Brasil e na Nigéria, a fim de compreender, por suas trajetórias narradas, as percepções que têm do feminismo, além de compreender quais as características do feminismo negro e o “feminismo nigeriano” para uma análise da construção identitária do processo constitutivo de *ser mulher* em cada contexto.

Como objetivos específicos, busco:

- Analisar, por meio das narrativas orais de histórias de vida, as memórias construídas a partir de suas vivências e de percepções sobre si mesmas, no que concerne à suas

identidades como mulher (negra), diante das categorias interseccionais de gênero, raça, classe e etnia, e como essas experiências se interconectam;

- Verificar, nessas narrativas, por meio das performances evidenciadas, o tipo de representação que constroem de si, de suas histórias e como isso influencia sua noção de feminismo (negro);
- Compreender, em suas vivências, quais sentidos e (re)significações elas atribuem a suas histórias ao narrá-las, já que raça, gênero, classe e etnia possuem pesos diferenciados nos dois contextos.

Algumas perguntas que instigaram essa pesquisa, ao longo de sua realização, são: é possível falar em feminismo nigeriano (ou africano), considerando a origem ocidental do movimento? Qual é a noção que as participantes têm de feminismo negro e nigeriano, e quais representações e referências possuem dele? Quais experiências nos permitem analisar seus atos performáticos observados nas narrativas delas que ajudam conhecer melhor suas trajetórias, tanto individualmente quanto coletivamente? Nigerianas e brasileiras compreendem opressão da mesma maneira? O que suas experiências revelam ou apontam sobre feminismo e/ou a sua noção? Que tipo de influência essa noção de feminismo representa na construção (inter)subjetiva de si mesmas e de suas relações sociais?

O trabalho está dividido em cinco capítulos, além desta introdução (capítulo 1) e das considerações finais (capítulo 5). No capítulo 2, “Ọna ilana: trajetórias de vida de mulheres negras e questões metodológicas”, discuto o embasamento metodológico, explicando como as concepções de memória, narrativa e a história oral fornecem os recursos necessários para a realização da pesquisa. Além disso, descrevo o processo de geração de dados, a seleção dos participantes e alguns dos procedimentos das análises adotados. Também apresento cada uma das participantes de pesquisa. No capítulo seguinte, descrevo a pesquisa em campo nos dois contextos, Nigéria e Brasil abordando os desafios encontrados. As análises são apresentadas no capítulo 4, estão divididas em quatro seções, conforme as temáticas: amor e casamento, misoginia e machismo, família e casa, e, por último, trabalho e escola.

## 2 QUA ILANA: TRAJETÓRIAS DE VIDA DE MULHERES NEGRAS E QUESTÕES METODOLÓGICAS

*Mas eu quero saber, você é empoderada porque é uma coisa tua ou por que alguém te permite ser empoderada? Porque, por exemplo, pra mim, Violeta é muito fácil de ser empoderada, quando eu não tô em um relacionamento, mas pra vocês que estão em um relacionamento, vocês acham que vocês são empoderada, que é uma coisa fácil pra vocês ser empoderada porque teu companheiro te permite e porque ele entende tua questão ou é só da boca pra fora esse empoderamento? Porque eu solteira, é muito fácil, mas eu em um relacionamento com um cara que vem com toda uma estrutura, todo um patriarcado por trás, toda uma estrutura que dá respaldo. Você entende? (Violeta)*

Trabalhar com histórias de vida é uma abordagem teórico-metodológico no campo da ciência sociais que pode ser realizada por meio biográfico ou autobiográfico, como afirma Bragança (2012, p. 38-39), “[c]ontar, narrar histórias pessoais e coletivas é uma prática propriamente humana, a qual revela o lugar fundamental da partilha na construção dos modos de ser e de estar no mundo”. O procedimento se configura em alguns pressupostos epistemológicos que procura nas relações sociais, as diferenças, as variações e o ambíguo nos contextos macroestruturais mais amplos.

A prática da narrativa de vida, como possibilidade de partilha e compreensão do próprio sentido da vida e da história pessoal e coletiva, está colocada no percurso da filosofia e nas práticas sociais amplas como movimento humano, razão pela qual essa abordagem veio tomando diferentes contornos metodológicos nas ciências humanas e sociais (Bragança, 2012, p. 38).

A história oral relaciona-se a aspectos intersubjetivos que envolvem a construção de conhecimento, destacando a importância de ouvir o outro como referência para uma ciência mais humanizada (Bragança, 2012). No caso desta pesquisa, ouvimos os relatos de mulheres negras com o objetivo de conhecer suas experiências e compreender como percebem o feminismo negro por meio de entrevistas, mostrando as conexões entre elas e suas diferenças, a partir da interação em um contexto linguístico.

Entendemos que os participantes constroem significado na interação com o outro, por meio do discurso em circunstâncias culturais, históricas e institucionais específicas. Nesse sentido, Bragança (2012) ressalta que a construção do conhecimento não ocorre de forma linear, pois envolve escolhas, recortes e foco, sendo a reflexividade crítica fundamental para interrogar

esses aspectos. Isso nos coloca diante do desafio de buscar sentidos por meio de uma abordagem humana e intersubjetiva.

A incorporação das histórias de vida como caminho metodológico expõe, para as ciências humanas e sociais, o desafio de trabalhar fora do quadro lógico-formal e positivista, reenviando o olhar para uma perspectiva aberta à incorporação da subjetividade como elemento fundamental da constituição epistemológica do saber nesse campo do conhecimento, já que fundada na interação social, no olhar do sujeito (Bragança, p.38, 2012).

Pesquisas que utilizam história de vida como método frequentemente recorrem à memória como um depósito da história. Memória é uma concepção bastante complexa, que trabalha com “a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade” (Ricoeur, 2007, p. 108). Segundo o autor, um dos meios de lembrar de algo ou falar sobre o passado é por meio da “evocação” da memória, porque ela é um recurso que utilizamos para dar significado ao passado aquilo que lembramos (Ricoeur, 2007). Ricoeur delinea uma fenomenologia da memória, compreendendo que “lembrar-se é ter uma lembrança ou ir em busca de uma lembrança” (Ricoeur, 2007, p. 24). O autor classifica a lembrança em dois termos: a que surge espontaneamente na mente (*mneme*) e a que exige um esforço consciente para ser recordada (*anamnesis*), sendo esta última associada às próprias práticas de memória. O processo de memória só se torna possível por meio da narração, dentro da dimensão da linguagem (Ricoeur 2007;1991).

A história das mulheres negras é marcada por muitos tempos que ecoam o passado escravagista, do trabalho pesado na lavoura cortando cana ou colhendo algodão, do abuso sexual e de outros maus tratos dos senhores (Davis, 2016). Esses ecos podem se fazer presentes no trabalho de memória das narradoras negras, tanto por meio de aparições quanto pelas atividades envolvidas no esforço de lembrar e construir associações. Essa condição histórica criou várias questões em torno da identidade da mulher negra que até hoje ainda perpetua a sua imagem.

As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras, retratadas como antimusas, sexualmente objetificadas, marginalizada, inferiorizada, e tratada como primitiva pela história (Carneiro, 2003;2020; González 2020, Nascimento, 2020; Evaristo, 2016; 2020). “As mulheres negras advêm de uma experiência histórica diferenciada, e o discurso clássico sobre a opressão da mulher não dá conta

da diferença qualitativa da opressão sofrida pelas mulheres negras e o efeito que ela teve e tem na identidade das mulheres negras” (Carneiro, 2003, p. 2).

Ribeiro (2008) também ressalta que, mesmo com a abolição da escravidão, a sociedade brasileira ainda mantém a continuidade de regimes excludentes estruturados com base no racismo e no machismo. Mesmo avançando na garantia de direitos, as mazelas deixadas pela escravidão persistem e abolição parece um processo inacabado. As desigualdades para as mulheres negras são, assim, fruto de uma construção histórica a partir de diferentes padrões de hierarquização por relações de gênero e raça, mediadas pela classe social e que produzem diversas formas de exclusão (Ribeiro, 2008).

Um marco do movimento de mulheres negras no Brasil foi a organização do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em 1988, que as projetou como *sujeitos políticos* dentro de um importante movimento social, pela reivindicação de que a relação raça e gênero estivesse no centro de debates políticos e sociais. Percebe-se que a condição da mulher negra é marcada pela desigualdade, elas são socialmente desvalorizadas em todos os níveis na sociedade (Ribeiro, 2008). Além disso, formam o maior segmento da sociedade vítima da discriminação de gênero e de cor, por isso sua identidade precisa de constante (des)/(re)construção. Mesmo com os avanços na luta pela autonomia da mulher negra e de melhores condições de vida, a opressão continua afetando suas relações. Olhar para a história das mulheres negras no Brasil é necessário para compreender sua organização no movimento feminista e a transformação da identidade delas ao longo dos anos, considerando que, sob uma perspectiva feminista, “não existe uma identidade única pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinadas” (Bairros, 1995, p. 461).

A situação sócio-histórica da mulher na Nigéria tem uma abordagem um pouco diferente, mas não tão distante. A colonização na Nigéria criou mulheres que foram forçadas a mudar seus ideais de modo que se assemelhasse a das mulheres brancas. Com a chegada dos britânicos, a imagem da mulher nigeriana que era independente, líder, e que ocupava espaços de poder e figura política, tornou-se o de uma mulher que não pode ter filiação política e que precisa da autorização do marido para realizar certas atividades, por ser considerada frágil e não igual ao homem (Naasin, 2016; Afonja, 1981; Oyewumi, 2021).

Naasin (2016) e Oloruntoba-Oju Oloruntoba-Oju, (2013) explicam que a construção de identidade da mulher africana na literatura nigeriana ainda está muito ligada ao seu papel tradicional como mãe e cuidadora do lar, imposta pela tradição. A questão de gênero na África tem sido um campo de ideologias e narrativas ambivalentes. Enquanto a construção colonial da mulher africana era essencialista e negativa, a sua imagem pós-colonial também tem caminhado

na mesma trilha. A literatura tem retratado a mulher, majoritariamente, de maneira pejorativa, ambivalente e circunscrita ao contexto doméstico (Oloruntoba-Oju, Oloruntoba-Oju, 2013).

Na Nigéria, as mulheres tiveram influência na história principalmente da era pré-colonial. São bem variadas as figuras de mulheres que lutaram para conquistar reinos e territórios numa época em que somente homens podiam ser reis. Figuras como as rainhas Bakwa Turuku, Amina e Moremi de Ife foram algumas das mulheres que lutaram pela emancipação, pelos direitos de governar e pela liberdade feminina (Falola; Aderinto, 2011). Com a colonização e a chegada dos britânicos, o papel das mulheres sofreu transformações, sendo gradativamente marginalizadas na política e na liderança, pois passaram a ser vistas como frágeis e incapazes de exercer funções de liderança (Naasin, 2016). Neste sentido, Oyewumi (2021) aponta que a categoria “mulher”, presente nos discursos ocidentais não existia na Iorubalândia antes do contato com o Ocidente. A noção proposta por Oyewumi será abordada mais adiante nas análises.

Falar sobre feminismo e sobre a organização de mulheres nesse contexto é refletir sobre as diferenças culturais e sociais, o que envolve a construção de conhecimento que elas elaboram sobre suas identidades e sobre o feminismo negro. Através das narrativas memorialísticas, seria talvez possível observar como esses conhecimentos e os sentidos que atribuem às suas identidades influenciam a formação de suas visões do mundo, assim como suas relações sociais.

## **2.1. Narrativas: fluxos de construção do ser**

A narrativa é tudo que pode ser organizado por meio da narração, um acontecimento, uma experiência ou um estado da alma. Narrativa é também uma perspectiva metodológica e epistemológica relevante para a investigação social e os estudos literários (Arfuch, 2018). Como método investigativo, requer a escuta do outro, a atenção não apenas no conteúdo, como também nos detalhes do visível e invisível no relato ou na história alheia, assim como os seus modos de enunciação (Arfuch, 2018). Ela é caracterizada por palavras, gestos, olhares e linguagem corporal, sobretudo, as particularidades que fornecem mais informação sobre a história de um indivíduo.

Nesta perspectiva, os modos de enunciação, os sujeitos e suas interações, as tramas do discurso social, as ideologias, as pequenas narrativas, a memória,

as identidades, os afetos e a relação entre o pessoal e o coletivo ganham relevância. (Arfuch, 2018, p. 58, tradução nossa)<sup>11</sup>.

Fazer uma pesquisa sobre a história de vida de mulheres negras é percorrer o tempo, a memória e a história que elas consideram importante na construção subjetiva. A pesquisa no campo autobiográfico ou biográfico pode envolver diferentes gêneros do discurso que trabalhem com o relato memorialístico como carta, diário íntimo, entrevista, conversa, testemunho, histórias de vida etc (Arfuch, 2010). Neste caso, esta pesquisa utiliza a entrevista de história oral como um meio “capaz de recorrer, em seu vai-vem dialógico, todas as modulações do vivencial, da autobiografia às memórias, do diário íntimo à confissão” (Arfuch, 2010, p. 23). Para autora, a entrevista pode ser considerada como *metodologia de análise discursiva*, que dá conta de estudos de relatos de vida.

Um dos traços fundamentais de uma pesquisa autobiográfico ou de histórias de vida é a temporalidade, de modo que “tempo mesmo se torna humano na medida em que é articulado sobre um modo narrativo” (Arfuch, 2010). Em outras palavras, um relato de uma pessoa segue um fio condutor de organização de uma sequência linear na medida que o narrador dá sentido às suas experiências, ao ordená-las em um tempo e espaço da narrativa, as narrativas de memória podem corresponder, assim, a uma estruturação da vida e da identidade (Arfuch, 2010). É no mesmo sentido que Ricoeur (1976) considera que o tempo é organizado por meio da narrativa, pois ao narrar, estruturamos uma linha de tempo e formamos um sentido de compreensão da história e do tempo.

Arfuch (2010) refere-se ao *espaço biográfico* como um lugar metafórico em que as histórias de vida ganham forma e os discursos se entrecruzam. Equivale a um espaço a partir do qual as subjetividades se constituem em sua relação com o outro – e a noção de dialogismo de Bakhtin é acionada por Arfuch.

Falar de relato, então, nessa perspectiva, não remete apenas a uma disposição de acontecimentos- históricos ou ficcionais – numa ordem sequencial, a uma exercitação mimética daquilo que constituiria primariamente o registro da ação humana, com suas lógicas, personagens tensões e alternativas, mas à *forma por excelência de estruturação da vida*, e conseqüentemente, da identidade, (...) (Arfuch, 2010, p. 112).

---

<sup>11</sup> En esta perspectiva cobran relevancia los modos de la enunciacion, los sujetos y sus interacciones, las tramas del discurso social, las ideologias, los pequenos relatos, la memoria, las identidades, los afectos la relacion entre lo personal y lo colectivo (Arfuch, 2018, p 58)

Histórias de vida, autobiografias e vivências são gêneros *narrativos de experiência* (Arfuch, 2010). Eni Orlandi expressa a narratividade como a maneira pela qual a

[m]emória se diz em processos identitários apoiados em modos de individuação do sujeito, afirmando\vinculando seu pertencimento a espaços de interpretação determinados, consoantes a específicas práticas discursivas (Orlandi, 2016, p. 21).

O processo ou modo de individuação do sujeito resulta em posições-sujeito que se fazem presentes nas relações sociais. Estas posições “filiam-se a redes de memória, são filiações de sentidos, que produzem diferentes formas de discursos” (Orlandi, 2016, p. 10). O conceito de narrativa da autora é situado no campo da discursividade, visando a memória discursiva (interdiscurso), articulando sujeito, memória e espaço de circulação de sentido.

Essa definição discursiva que procuramos imprimir nessa reflexão traz um deslocamento que nos faz sair tanto do campo da retórica e da questão dos gêneros, quanto do campo da pragmática, para nos inscrevermos no campo da discursividade, tomando a narrativa, como referimos acima, no funcionamento do interdiscurso (memória discursiva), tendo em conta a historicidade, materialidade do discurso, enquanto estrutura e acontecimento (Orlandi, 2016, p. 13).

Portanto, parte do princípio de que, ao produzir sentidos, o sujeito também produz identidades, de modo que nos “pontos em que se tece a narrativa, o sujeito amarra um seu gesto de interpretação, que, na sua individuação, o identifica” (Orlandi, 2016, p. 24).

Estudos sobre narrativa realizado por Labov e Waletzky, apontado por Labov (1997), demonstram que existe uma grande variedade tipológica de narrativas, como memórias orais, contos tradicionais e narrativas das coisas mais simples do cotidiano. Labov descreve que narrativas são formas do discurso e possuem papel central em toda interação, que podem ser pseudo-narrativas ou qualquer tipo de experiência, desde que seja remodelado em uma forma narrativa, mas a ‘credibilidade muito raramente é um objetivo’ (1997, p. 2). O autor define a narrativa como “uma técnica de relatar eventos passados por meio de juntura temporal” e “estabelece uma base para a compreensão da organização temporal e para a avaliação da narrativa” (Labov, 1997, p. 18).

“A pesquisa narrativa é uma forma de entender a experiência” (Clandinin; Connelly, 2011, p. 53), envolve assim três eixos que criariam uma ideia de espaço tridimensional da experiência: o pessoal e social; passado, presente e futuro e o lugar. No espaço tridimensional encontramos-nos no meio de um conjunto de histórias – as nossas e as de outras pessoas. Clandinin e Connelly (2011) tratam a noção de uma pesquisa narrativa a partir da teoria de John

Dewey, autor que aborda o pensar narrativamente a partir da experiência. As pessoas não podem ser entendidas somente como indivíduos isolados, pois estão inseridas num contexto social que funciona sob o convívio e sempre em interação. Por assim dizer,

[e]xperienciar uma experiência – isto é, uma pesquisa sobre experiência – é experienciá-la simultaneamente nessas quatro direções, fazendo perguntas que apontem para cada um desses caminhos. Assim, quando se posiciona em um desses espaços bidimensionais em qualquer investigação, elaboram-se perguntas, coletam-se notas de campo, derivam-se interpretações e escreve-se um texto de pesquisa que atenda tanto a questões pessoais quanto sociais, olhando não apenas para o evento, mas para seu passado e futuro (Clandinin; Connelly, 2011, p. 85-86).

Isso quer dizer que nossas experiências estão sempre ligadas às de outras pessoas seja de maneira direta ou indireta. Portanto, contamos histórias a partir de formas de narrar e recordar que aprendemos, de maneira individual mesmo quando o evento ou acontecimento é compartilhado por um grupo, momentos passados, assim como histórias atuais, e, essas histórias fornecem roteiros possíveis para nosso futuro (Clandinin; Connelly, 2011; Halbwachs, 1998). Ou seja, um critério de experiência é a continuidade, de modo que, “a experiência se desenvolve a partir de outras experiências e de que experiências levam a outras experiências” (Clandinin; Connelly, 2011, p. 30). Além disso, recordar o passado nos leva à possibilidade de recontagens futuras dessas histórias (Clandinin; Connelly, 2011).

Numa pesquisa de cunho qualitativo que envolve pessoas, o momento de rememoração não se faz apenas pelas histórias recontadas dos participantes, mas pela própria história do pesquisador, de modo que, trabalhamos com os participantes e conosco mesmo (Clandinin; Connelly, 2011, p. 98). Nas narrativas das minhas participantes de pesquisa, sou levada a recordar momentos em que eu passei por certas experiências como mulher negra africana, vivências que, inclusive, me aproximaram de algumas das outras mulheres neste trabalho.

A noção de recordação e partilha de memória entre pessoas e grupos se apoia uma sobre a outra, de tal modo que, “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios” (Halbwachs, 1998, p. 34). Esse processo de evocar nossas lembranças muitas vezes não dependem de nós, mas no acaso, de que algo, um sistema de ondas nos meios sociais em que estamos ou de pensamento se cruzem de novo e façam despertar a nossa consciência individual.

[A] sucessão de lembranças, mesmo daquelas que são mais pessoais, explica-se sempre pelas mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos meios coletivos,

isto é, em definitivo, pelas transformações desses meios, cada um tomado à parte, e em seu conjunto” (Halbwachs, 1998, p. 34)

Sobre a construção de memória, Meihy e Seawright (2020) assinalam que a memória individual é criada sob legados coletivos e complexos e a “história oral tem como nascente a memória, a qual se vale da expressão verbal para dar sentido ao encontro de pessoas interessadas em apresentar versões” (Meihy; Seawright, 2020, p. 21).

Uma história narrada fornece roteiros possíveis para o futuro, assim, contar uma história possibilita a sua recontagem (Clandinin; Connelly, 2011). Para tanto, não são apenas as histórias dos participantes que são recontadas, mas do pesquisador também. É o que eles chamam de espaço tridimensional de uma pesquisa narrativa e “trabalhar nesse espaço significa que nos tornamos visíveis com nossas próprias histórias vividas e contadas” (Clandinin; Connelly, 2011, p. 98).

Labov (1997) também entende que a pesquisa narrativa é um estudo hermenêutico que privilegia o discurso e transforma as experiências de uma maneira que aprofunda a nossa compreensão do que são a linguagem e a vida social. É uma estrutura formal que utiliza de uma forma linguística para reportar eventos passados.

A narrativa e a memória estão intimamente ligadas, porque as experiências são guardadas ou arquivadas na memória e podem ser usados para recordar lembranças. A partir do conceito bergsoniano, do qual se utiliza Bosi (1993), a memória parte de um princípio psicológico da experiência do indivíduo no ato de perceber e lembrar. Portanto, considera o estilo narrativo mais adequado para pesquisas de cunho (auto)biográfico. Para isso, combina os procedimentos de *história de vida e perguntas exploratórias*, desde que a pessoa que recorda tenha a liberdade de compor os momentos da sua vida à vontade (Bosi, 1993). Desse modo, a memória se configura como forma organizadora das experiências do sujeito.

Entende-se que a memórias é construída no cotidiano, por microcomportamentos, em tecidos de pequenos sucessões e episódios da vida. Ela é enraizada no concreto, no gesto e no objeto, e através do seu vínculo com o passado possibilita a formação da identidade (Bosi, 2022). O pesquisador tem a possibilidade de explorar a substância social da memória que pode construir comportamentos e sensibilidades se ele atentar a elementos implícitos como as tensões, os subentendidos, o olhar e as expressões faciais, o silêncio e, em alguns casos, o que foi sugerido e encoberto pelo medo (Bosi, 2022).

A memória é um trabalho sobre tempo vivido influenciado pela cultura e por sujeitos. (Bosi, 1993). O tempo é experimentado de diferentes maneiras por cada pessoa, de modo que ela vê sua vida ou procura vê-la com um sentido (Bosi, 1993).

Bosi (2022) percebe a força da ideologia da memória coletiva e como ela influencia a memória individual do recordador. Para a autora, sempre há uma ideologia dentro da narrativa coletiva legitimadora, de modo que, a memória coletiva produzida no interior de um grupo se alimenta de sentimentos, ideias e valores que formam a identidade do grupo e gravam marcas no individual.

O conjunto das lembranças é também uma construção social do grupo em que a pessoa vive e onde coexistem elementos da escolha e rejeição em relação ao que será lembrado. É claro que essa descoberta pode ser retomada em termos de "formações ideológicas" que reagrupam e interpretam num sentido ou em outro as lembranças individuais (Bosi, 2003, p. 54).

Nesse sentido, a pesquisa *Irin Ajo* propõe ouvir os relatos dessas mulheres de forma individual, mas entendendo que algumas experiências são compartilhadas por um coletivo, mesmo quando estão inseridos dentro de diferentes contextos. Por assim dizer, busca alcançar “uma memória pessoal que, como se buscará melhorar, é também uma memória social, familiar e grupal” (Bosi, 1979, p.1). Segundo ela, o que importa não é a veracidade ou autenticidade do recordador, mas sim o que foi lembrado e escolhido para se perpetuar a sua história de vida.

## **2.2 A história oral e a sua importância para práticas orais como forma de construção de memória**

Nesta seção da tese, faço uma descrição da história oral tomando-a como procedimento metodológico utilizadas para estudos que buscam registrar narrativas. Ela é considerada um recurso pertinente para pesquisas que trabalham com prática de oralidade na organização da vida, cultura e costumes (Meihy, 2005).

“A história oral é a dimensão prática e organizada de projetos que exploram nuances da memória” (Meihy; Seawright, 2020, p. 21), como observam Holanda e Meihy (2015), que entendem a história oral como a forma de pensar a sociedade contemporânea. Uma pesquisa em história oral é realizada através de diálogos gravados em que “as percepções da vida social são registradas de maneira a se constituir em fontes ou documentos que, contudo, devem ser considerados desde sua origem” (Holanda; Meihy, 2015, p. 13), com o objetivo de reunir narrativas é humanizar as histórias de vida de uma forma que sensibilize o leitor ou ouvinte (Meihy, 2005).

Os métodos da história oral situam práticas de registrar as narrativas por meios eletrônicos. Esses métodos permitem documentar vivências cotidianas narradas por “pessoas comuns, com sentimentos, paixões, idealizações, qualidades e defeitos” (p. 24), lutas,

realizações e sentimentos (Meihy, 2005). A história oral tem sua importância fundada no direito de participação social no sentido que ela “responde à necessidade de preenchimento de espaços capazes de dar sentido a uma cultura explicativa dos atos sociais visto pelas pessoas” (Meihy, 2005, p. 24).

De acordo com Holanda e Meihy (2015), existem três gêneros de história oral: história oral de vida – com a qual esta pesquisa pretende trabalhar –, história oral temática e a tradição oral. A história oral de vida é um campo que valoriza as versões individuais dos fatos de vida, pois não “se classifica nos rigores dos métodos probatórios absolutos” (Meihy, 2015, p. 34), por isso, o que a diferencia é a independência destes suportes probatórios. A história oral de vida “se espalha nas construções narrativas que apenas se inspiram em fatos, mas vão além, admitindo fantasias, delírios, silêncios, omissões e distorções” (Holanda; Meihy, 2015, p. 34). Para os autores, o gênero se situa no âmbito do improvável, a mesma da vida social, em que a incerteza e ausência de uma referência exata dão às narrativas geradas através da memória um corpo original.

Porque as histórias de vidas são decorrentes de narrativas e estas dependem da memória, dos ajeites, contornos, derivações, imprecisões e até das contradições naturais da fala. Isso talha a essência subjetiva da história oral de vida (Holanda; Meihy, 2015, p. 35).

Para tanto, ao realizar as entrevistas desse trabalho, tentei não fazer uma estrutura de questões fechadas ou um roteiro de perguntas prontas, porque poderiam limitar o diálogo. Em vez disso, procurei partir de uma pergunta geral que refletisse a realidade delas como mulheres negras e de acordo com o relato delas, eu tracei uma linha de trajetória. Justamente por ser livre que não há uma sequência específica nas narrativas, deixei que elas me conduzissem de forma que elas achassem melhor. A princípio, parti da pergunta: ‘de acordo com a sua trajetória de vida, como mulher, desde a sua infância até este momento, o que você entende como feminismo negro?’. A maioria delas partiram dessa pergunta para falar de sua infância. Mas, por outro lado, percebi algumas limitações da pergunta ao tentar aplicá-la para às participantes da Nigéria. Eu explico isso de forma detalhada no capítulo 3, seção em que descrevo a minha experiência como pesquisadora em campo.

A história oral mantém um vínculo importante com a memória e vice-versa, pois, os trabalhos de história oral promovem uma mediação entre memória e história. Por assim dizer, “a responsabilidade documental da história oral é o que dá sentido à memória como tema para a história” (Meihy, 2005, p. 62). Além disso, a memória é a base que sustenta qualquer narrativa sobre o passado e o presente (Meihy, 2005).

Então, “o que foi lembrado, como foi narrado, em que circunstância foi evocado o fato: tudo isso integra a narrativa, que sempre nasce na memória e se projeta na imaginação” (Meihy, 2005, p. 61), quando articulado às estratégias de narrativa, pode ser transformada em fonte escrita. Por assim dizer, pesquisas que utilizam o procedimento metodológico da história oral se sustentam nas práticas de memória para sua construção narrativa (Holanda; Meihy, 2015). Por meio das narrativas transmitidas oralmente podemos documentar histórias, nuances, detalhes e experiências de pessoas que, muitas vezes, não são registradas por meios hegemônicos. Portanto, esta pesquisa busca ouvir vozes de mulheres negras, permitindo que vozes marginalizadas e histórias poucas representadas sejam reconhecidas e ouvidas. Através da história oral, buscamos registrar essas narrativas, destacando as aproximações, diferenças, a multiplicidade cultural, as semelhanças e as experiências no Brasil e na Nigéria.

Através da história oral, buscamos registrar essas narrativas, destacando as aproximações, diferenças, a multiplicidade cultural, as semelhanças e as experiências no Brasil e na Nigéria.

Entendo a memória coletiva como experiências que são experimentadas por pessoas do mesmo grupo historicamente de forma que mesmo quando atravessado pelo tempo, gerações futuras se identificam ou se sentem pertencentes a ela (Halbwachs, 1990). A partir disso compreendo que, na construção de memória coletiva as nossas lembranças permanecem coletivas, pois são nos lembradas pelos outros, mesmo em situações que só nós estivemos envolvidos (Halbwachs, 1990).

Nessa perspectiva que consigo identificar alguns aspectos da minha trajetória de vida nos relatos das minhas participantes, mesmo sendo uma estrangeira cuja realidade no Brasil se iniciou em 2011. Isso foi o que proporcionou o reconhecimento do Outro e a possibilidade de transitar dentro dos dois contextos. Uma forma de expressão da história oral é a tradição oral, pois ela potencializa a pesquisa, que exige o detalhamento e minuciosa descrição do cotidiano. (Holanda; Meihy, 2015). Aproveita-se de elementos que vão além da entrevista e colhe detalhes que indicam as práticas sociais e culturais do sujeito/grupo entrevistado. Logo, “[v]iver junto ao grupo, estabelecer condições de apreensão dos fenômenos de maneira a favorecer a melhor tradução possível do universo mítico do segmento é um dos segredos da tradição oral” (Holanda; Meihy, 2015, p. 40). Exige do pesquisador o reconhecimento e compreensão de detalhes autoexplicativos, como, a noção de tempo, de ordenamento social, a visão de vida ou morte, mas em geral, de práticas que são comuns ao grupo específico. O trabalho deve ser feito de tal modo que revela o comportamento, a postura e a noção de passado e presente da cultura dos envolvidos,

[p]orque requer participação constante e observações intensas, além de acompanhamento atento que sempre extrapola o nível da entrevista, a tradição oral é de execução mais lenta e exige conhecimentos profundos tanto da situação específica investigada como do conjunto mitológico no qual a comunidade organiza sua visão de mundo (Holanda; Meihy, 2015, p. 42).

Por isso, muitas vezes, esse tipo de sujeito é movido a falar no coletivo por conta de práticas comuns a eles. Outra coisa que se destaca é a possibilidade de se deparar com um conjunto de mitos na qual o grupo organiza a sua visão de mundo (Holanda; Meihy, 2015). Percebe-se a menção de certas tradições, superstições e dizeres comuns comentado pelas mulheres desta pesquisa, principalmente em relação às práticas religiosas e ao casamento. Por exemplo, na Nigéria tem um dizer popular onde o homem é chamado de *Woman wrapper*<sup>12</sup>.

Assim se pode pensar nos chamados mitos de origem (aparecimento do mundo, da vida, dos seres humanos), nos referenciais sobre os instintos básicos (reprodução e alimentação), nas explicações sobre a história (guerras, pragas, mortes), nas indicações do destino pessoal (sorte ou não no casamento e nos negócios) e nas explicações sobre o comportamento extraordinário (possessões, acessos) (Holanda; Meihy, 2015, p. 43).

Por estes motivos, é necessário que o pesquisador tenha conhecimentos sobre o grupo a ser estudado, pois permite potencializar a análise das narrativas e situa-las adequadamente dentro de um contexto.

A tradição oral busca uma forma de manter documentado ou registrado, os chamados ‘mitos de origem’, de narrativas entrecruzadas (Alberti, 2005). A tradição oral e a história oral (de vida e temática) são muito próximas e mantêm vínculos. No sentido que os que recontam esses mitos mantêm essa história viva, dando continuidade a ela, mas não antes de também contar a sua relação com o acontecimento. Não diz respeito a história em si, mas “uma narrativa possível dessa história”. (Alberti, 2005, p 17). O autor classifica a tradição oral como canções, ditos populares, mitos etc, cuja forma de transmissão é oral que se atualizam e que precisam de um momento para se manifestar, o que é determinante de como é narrado. Portanto, ela é calçada na repetição. Assim, “o fato de se tratar de um patrimônio coletivo comum, que, no entanto, não existe sem a ação permanente daqueles que o repetem e, portanto, o transformam” (Alberti, 2005, p.18). Desta maneira, é comum que a improvisação é utilizada como um recurso

---

<sup>12</sup> O *woman wrapper* (marido de saias) é usado para referir a um homem que não restringe ou infringe a liberdade de sua esposa ou namorada. É uma forma de afirmar que tal homem tem sua masculinidade fraca. Mallam (2010) descreve essas expressões como construtos sociais e culturais usados para explicar ou justificar as formas de disparidade e discriminação baseados no gênero.

para manter um fluxo narrativo. A repetição também é um mecanismo para memorizar e armazenar informação. O autor explica que a tradição oral precisa manter sua essência oral, mas também reconhece que se não for gravado ou escrito corre risco de se perder, caso nenhum dos falantes mantenha ela atualizada. Por outro lado, se ficar registrada na escrita, cristaliza-se e se torna única, abolindo suas demais possibilidades. A tradição oral se baseia em conjunto de costumes, crenças ou práticas transmitidas oralmente e que contribuem para continuidade de um grupo e influencia a sua visão de mundo. Um exemplo desse tipo de manifestação são mitos, cantos, provérbios e histórias tradicionais etc. Narrativas de cunho histórico possuem elementos da tradição oral: como a dança, forma de falar, a língua. Esses elementos remetem a identidade do grupo, elementos que percebemos nas análises das participantes.

A memória de expressão oral tem por outra característica a espontaneidade, embora canônica, faz com que a língua seja livre e não segue uma formalidade de escrita, por isso se “vitalize tal como é falada, sujeita a repetições, marcas de enunciação e outras variantes” (Meihy; Seawright, 2020, p. 23). Assim consideramos que existem sentidos e signos, às vezes não óbvias, exprimidos nas falas e no ambiente que ajudam ter um entendimento das circunstâncias que compõem o enunciado, de maneira que:

Reinvenção textual da entrevista, condição que a fez integradora dos códigos orais, gestuais, interditos e manifestações performáticas em geral, como silêncio, pausas reflexivas, risos, prantos, gestos, entre outros elementos de fala nem sempre expressos (Meihy; Seawright, 2020, p. 23).

É pertinente entender que os participantes são protagonistas da própria narrativa e, através de *estímulos*, a entrevista segue como um diálogo. Estímulo aqui é entendido como um conjunto amplo de perguntas que permitem que o participante exerça seu papel de narrado, o dono da própria história (Meihy; Seawright, 2020). Desse modo, entendemos que os participantes possuem papel central na condução da entrevista, porque elas decidem a relevância e a ordem das enunciações. Deve-se tomar cuidado para que os estímulos não se tornem uma forma de conduzir o entrevistado a falar respostas que o pesquisador deseja obter.

Os dois autores reforçam que pesquisas nesse campo de estudo não se baseiam em exatidão, verdade histórica ou dados incontestáveis, o que interessa é a “versão dada pela relação da fala no enunciado narrativo”, por isso a presença física e a atividade dialógica são fundamentais para realizar a entrevista. No entanto, gravações feitas a distância são consideradas, mas recomenda-se a experiência de gravação face a face. Isso porque a entrevista não é apenas sobre as palavras, mas sim, pela performance em geral (Meihy; Seawright, 2020). Para esta pesquisa, quando entrei em contato pela primeira vez com as participantes, elas

concordaram em ter um encontro presencial no local que fosse mais confortável para elas, mas no momento que eu realmente precisava fazer a visita, elas preferiram que a entrevista fosse por telefone, principalmente as nigerianas. Também pelo fato de que algumas das mulheres que faziam parte do grupo em outras cidades. Então, algumas das entrevistas foram feitas por telefone mesmo, mas, sobre isso, trato de maneira detalhada no capítulo a seguir onde descrevo sobre o trabalho no campo. Não obstante, isso não prejudicou a qualidade das entrevistas. Entendo que alguns detalhes podem ter se perdido por essa limitação, mas isso proporcionou outro tipo de sensibilidade para outros elementos presentes na hora da entrevista, como por exemplo os ruídos e as vozes no ambiente, ou mesmo o fato de ter que permitir uma pessoa estranha no espaço familiar a elas.

A entrevista é um processo dialógico usados nos estudos de memória e na construção de identidade (Holanda; Meihy, 2005). A técnica de entrevista *encena a oralidade da narração, atribuição de palavra* (espontaneidade e autenticidade) (Arfuch, 2010). De acordo com Bosi (2003), para utilizar a técnica de entrevista em pesquisas sobre memória social o estilo de *perguntas exploratórias* é mais adequado ao estilo narrativo autobiográfico do que a de questionários fechados. Essa técnica combina com pesquisas que trabalham com história de vida, pois dá liberdade ao entrevistado compor seus momentos.

O momento da entrevista é uma forma de capturar a maneira como se expressam, além de perceber quais lembranças elas evocam, a maneira com que elas falam, quais expressões linguísticas, uso de palavra, uso de gírias, quais referências elas suscitam, indicações que nos permite conhecer elas e as suas trajetórias de vida. A partir disso, captar como elas se identificam e a representação que elas possuem de si mesmo.

Nesse sentido, Orlandi explica que, na produção de discurso, a linguagem ganha vida, a memória se atualiza e o sujeito se mostra ou se esconde, de modo que no:

[m]omento de sua definição, materialização da voz em sentidos, do gesto da mão em escrita, em traço, em signo; do olhar, do trejeito, da tomada do corpo pela significação, e, por seu lado, os sentidos tomando corpo. (...) Dessa forma, o sujeito, ser histórico e simbólico, tem seu corpo ligado ao corpo dos sentidos. Sentido e sujeito se constituindo ao mesmo tempo, eles têm sua corporalidade articulada, no encontro da materialidade da língua com a materialidade da história (Orlandi, 2016, p. 25).

O processo de construção (inter)subjetiva do sujeito acontece no campo linguístico através do discurso. Portanto, pode-se afirmar que é na/pela linguagem que os indivíduos se constituem como sujeitos, porque a linguagem confere existência à realidade do ser (Benveniste, 1988; Bahktin, 1997; Hall, 2000; Arfuch, 2018). Deste modo, “[a] questão sobre

a linguagem é um passo necessário em toda pesquisa narrativa"<sup>13</sup>” (Arfuch, 2018, p. 58), é *na* e *pela* linguagem que o sujeito é construído, o momento em que a multiplicidade do *eu* se apresenta em fragmentos (Arfuch, 2018). Assim se pode dizer que o sujeito se materializa por meio da enunciação, no ato de narrar: “fazer-se sujeito de fala é desenhar para si uma perspectiva”, como uma ação tipicamente narrativa (Palma, 2017, p. 29). A linguagem é uma forma de representar o mundo (Arfuch, 2018) e, como a linguagem, a memória e a identidade são também fragmentadas. É através do discurso que a memória é narrada, o exteriorizar-se, o ser subjetivo. De modo que “a consciência de si mesmo só é possível se experimentada por contraste” (Benveniste, 1988, p. 286). É no discurso com o outro que ocorre “o ser subjetivo” do sujeito, no espaço enunciativo, onde identidades múltiplas e fragmentadas se negociam.

### 2.3 Análises de performances

O termo enquadramento ou *Frame Analysis* foi criado por Erving Goffman (1974), antropólogo e sociólogo, para descrever como as pessoas organizam e interpretam informações e interações sociais no seu cotidiano. Goffman parte do pressuposto que as pessoas definem uma situação, ou dão sentido a ela de acordo com o princípio de organização social que governa eventos e o envolvimento delas em cada situação. O construto *frame* descreve as maneiras como as pessoas geram sentido em uma situação de acordo com parâmetros contextuais e com seus valores, costumes e práticas sociais que servem de referência a elas. Enquadramento é uma ferramenta teórica usada para analisar enunciados e discursos, capaz de analisar como a realidade é enquadrada por eles (pessoas de uma interação) (Mendonça; Simões, 2012). Busca compreender o modo como discursos expressam sentido, enquadrando o mundo a partir de perspectivas específicas.

Goffman o define como um conjunto de elementos básicos que um sujeito é capaz de identificar no discurso em uma interação. Portanto, se configura uma análise da organização da experiência. A maneira como um sujeito conta uma história é uma evidência de seu interesse, foco e coerência mantidos pela vida cotidiana. Narrativas demonstram o potencial de nossa compreensão para lidar com a vida social, isso mostra os limites mais distantes da experiência, assim, “[o] que parece, então, ser uma ameaça à nossa maneira de dar sentido ao mundo acaba

---

<sup>13</sup> "lá interrogación sobre el lenguaje es un paso necesario en toda investigación narrativa (Arfuch, 2018, p. 58). (Tradução nossa).

sendo uma defesa engenhosamente selecionada dela<sup>14</sup>” (Goffman, 1987, p. 15). O foco está no conteúdo do discurso, portanto, é “no conteúdo que se busca o quadro, visto como uma espécie de ângulo, que permite compreender uma interpretação proposta em detrimento de outras” (Mendonça; Simões, 2012, p. 194). Conforme isso, afirma-se que, os “quadros são laços intersubjetivos que atravessam relações humanas e as estruturam (2012, p. 199).

Os *frames* são constitutivos da enunciação, então, ao comunicar podemos dizer que está sendo realizado um ato de performance. Entendemos performance aqui como expressão verbal e não verbal que ocorre em um contexto específico (neste caso, a entrevista com as mulheres) fundamental para a geração de significado e interpretação (Mendonça; Simões, 2012). “Um enunciado é performativo na medida em que *denomina* o ato *performador* pelo fato de *Ego* pronunciar uma fórmula que contém o verbo na primeira pessoa do presente” (Benveniste, 1976). Em outras palavras, analisamos elementos de performance presentes nas falas das mulheres, como as expressões não verbais e linguísticas adotadas, o tom da voz, o silêncio e outros elementos que nos sugerem um enquadre para que elas sejam interpretadas. O uso excessivo da palavra "sister" pelas nigerianas como uma forma afetuosa de dizer "você entende", ou da expressão "oooo", que é utilizada para reiterar ênfase em algo, a troca do inglês para o "Ioruba" e o "pidgin English" em alguns momentos, o constante "você sabe" e "você entende" quando falam sobre alguma experiência que consideram que eu devo compartilhar com elas; em alguns momentos elas mudam para o inglês com sotaque ioruba, o uso de "shebi", "sef".

Em momentos em que elas me perguntam "não sei se respondi à sua pergunta". A mudança na tonalidade da voz quando falam sobre racismo e sexismo, a repetição de frases, a demonstração de emoção, raiva, riso, ou quando encenam a voz de outra pessoa para descrever uma situação. Por exemplo, quando Violeta relembra a mãe que lhe dizia como se comportar na escola, ela tenta imitar a voz ao dizer "tem que ir muito limpa, o cabelo arrumado", com tranças muito puxadas, enquanto ela gesticula para indicar que fazia duas maria-chiquinhas. Conseguimos entender que Violeta expressa dor ao usar tranças no cabelo. Também identificamos o trecho em que Dália fala sobre seus relacionamentos. Ela expressa dando risada, "essa questão é bem complicada para mim". Ela fala rindo de uma experiência que a trouxe lembranças difíceis, pois logo em seguida ela recorda algumas situações que descrevem a sua relação com homens, na maneira que a abordam de forma sexualmente estereotipada.

---

<sup>14</sup> “What appears, then, to be a threat to our way of making sense of the world turns out to be an ingeniously selected defense of it. We press these stories to the wind; they keep the world from unsettling us” (Goffman, 1987, p. 15).

Estudos baseados em performance reconhecem que fatores como gênero e classe social geram perspectivas conflitantes sobre linguagem e vida social. De acordo com Bauman e Briggs, performance “oferece um enquadre que convida à reflexão crítica sobre os processos comunicativos” (1990, p.189). Os próprios participantes determinam quais aspectos da entrevista ou da interação consideram relevantes, definindo as formas de condução da interação. Podemos, assim, identificar marcas e padrões textuais e formais nas performances, essas marcas e padrões sinalizam ou funcionam como pistas que nos permitiria compreender a forma como os participantes constroem suas visões de mundo.

A entextualização, no estudo da performance, significa extrair um texto de uma fala de modo que não comprometa seu sentido ou significado, permitindo ainda entender seu contexto (Bauman; Briggs, 1990). A performance destaca o texto ao exprimir parte dele, convidando à reflexão, análise e interpretação. O ato de performance torna-se possível na interação e quando transformada em texto, permite a entextualização. Portanto, o enquadramento é a ferramenta utilizada para analisar o entexto. O enquadramento explica como as interações se sustentam em quadros de sentido que influenciam as interpretações e ações dos atores envolvidos (Mendonça; Simões, 2012). Um enquadre possibilita entender a situação da interlocução, assim como as regras implícitas que orientam as ações dos sujeitos. Vale ressaltar que os quadros geralmente são simulados na interação, de acordo com os sentidos preexistentes compartilhados pelos envolvidos na interação. De modo que, os interlocutores compartilham conhecimentos comuns, como um conjunto de regras e normas que guia suas ações no contexto da interação (Mendonça; Simões, 2012)

Mendonça e Simões comentam que o Goffman (1981) aprofundou a noção de *frame* ou enquadramento como um conjunto de princípios de organização que orientam interações sociais. Goffman considerou que podem existir sobreposições de quadros em uma interação e propôs a conceituação de *footing*. O *footing* foi usado por Goffman (1981) para nomear o posicionamento dos sujeitos em determinada situação e os constantes reenquadramentos ou realinhamentos que realizam. Portanto, uma mudança no *footing* implica uma mudança na postura dos participantes da interação, “conforme expresso na maneira como gerenciamos a produção ou recepção de uma enunciação. Uma mudança em nossa postura é outra forma de falar sobre uma mudança em nosso quadro de referência para eventos” (Goffman, 1981, p. 128). Os *footings* e os enquadramentos são, portanto, discursivos e devem ser compreendidos dentro do contexto em que ocorre a interação (Mendonça e Simões, 2012).

A noção de *footing* pode ser particularmente produtiva como ferramenta de análise para o trabalho com interações no plano das entrevistas de história oral (Palma, 2023). Seguindo

essa proposta de observar marcas de footing no plano linguístico e das delimitações do gênero entrevista (Palma, 2023), identifiquei algumas marcas no material gerado no trabalho de campo, como em indagações minhas interlocutoras: “ah não sei o que você quer que eu diga”, “não sei como posso falar para você”, “respondi a sua pergunta?” ou em momentos que algumas das participantes acreditam que precisam adotar certo tipo de postura ou seguir uma certa formalidade linguística. Observa-se a diligência na seleção de uma abordagem específica para conduzir a explicação. Torna-se evidente quando uma participante, Violeta, fala alguns palavrões no decorrer da interação e assim que percebe, ela se aproxima do gravador e fala, “olha eu falando palavrão, mas você edita essas partes”, um expediente de autocorreção no padrão de formalidade para adequar o “efeito de ‘fala para fora’” (Palma, 2023, p. 570).

Em outra instância ao perguntar para Amélia sobre feminismo negro ela faz uma pausa e responde, “agora você me pegou...eu não sei como que eu falo pra você”, “explica mais um pouco para eu entender e saber o que responder”. Estes trechos evidenciam a crença dos participantes de que, durante a interação, é fundamental manter um alinhamento que oriente a enunciação, mesmo quando tais normas não tenham sido explicitamente acordadas entre os interlocutores. Nesse contexto, observa-se a participante solicitando ao entrevistador que direcione a enunciação de acordo com o que ela possivelmente considera como 'adequado'. A análise de narrativas ou de discurso sugere que algumas características formais podem ser mobilizadas pelo interlocutor para sinalizar o sentido ou a intenção contidos numa enunciação, mesmo que seja não estabelecida uma formalidade a ser observada.

Conforme se apresenta na conversa com outra participante, Dália, ao discutir a hipersexualização da mulher negra no trecho a seguir:

**Dália:** “Eu vi teu perfil, vi tuas fotos, adoro mulher negra...” **Mulher negra não, mulher morena, adoro mulher morena eles falam, sabe. E é muito disso que aparece, vindo com esse tipo de conversa, sabe. Daí tava conversando com as meninas lá e falei tipo: “Ah, com vocês é assim também? Os caras te mandam e vão mandando mensagem, assim, desse tipo? E elas falam que não.**

**Entrevistadora:** Ah é? **Mulheres brancas ou mulheres negras?**

**Dália:** Brancas

**Entrevistadora:** Ah, entendi. Nossa, interessante, que interessante você ter perguntado isso

**Dália:** Não sei se com você acontece isso também.

Ao seguir ela expressa ter conversado com ‘as meninas lá’ e perguntando se é ‘assim com elas também?’. A frase ‘as meninas lá’ indicava meninas do grupo do qual ela faz parte, inicialmente subentendi que ela estava falando do Moolaadé, mas ela responde que são mulheres brancas. Logo ela me pergunta “não sei se com você acontece isso também”. Nesse extrato percebemos uma inversão de papéis em que a entrevistada dirige uma pergunta à pesquisadora, num contexto em que se fala sobre relações sociais entre homens e mulheres. Nos deparamos com um *footing* de acordo com o modo de posicionamento dos atores na interação com um frame definido, mas suscetível a transformações (Mendonça; Simões, 2012).

Outro entexto:

**Violeta:** Então o empoderamento feminino branco, o negro ele tem outro. Tem gente que ainda acha que divide, que o feminismo negro é bobagem, que somos todos iguais. Não, não somos. Nós podemos até lutar por igualdade, só que temos que ver a questão da equidade. (...) É triste.

**Entrevistadora:** é...

**Violeta:** Ah agora eu que queria fazer uma pergunta pra você, eu vejo que vocês africanos se relacionam muito entre vocês e que vocês não ficam, não tem essa questão de se envolver com uma pessoa branca? ou é uma coisa tida como normal, “vamo ficar só entre nós que somos negros” ou não tem essa questão pra vocês?

**Entrevistadora:** Então na Nigéria, por exemplo, é um dos país que mais tem pessoas negras no mundo, então ali a cada dez pessoas negras, tem uma branca, mas branco é minoria. (...) mas a gente percebe na mentalidade dos homens, tem a questão do colorismo...

Na conversa com Violeta, observa-se o *footing* de maneira semelhante à situação anterior com Dália, na qual a participante toma a palavra, resultando na alternância de papéis entre o entrevistado e a entrevistador. No extrato, ‘eu vejo que vocês africanos’, ‘ou não tem essa questão pra vocês’, percebe-se uma inversão de papéis ao assumir lugar de que naquele momento para ela era a oportunidade de fazer a pergunta. O *footing* também sugere um enquadre sobre raça e relações sociais, pois ela pergunta sobre ‘se envolver com uma pessoa branca’, e de ‘somos negros’.

É comum ter uma alternância no ato da conversa nos papéis de orador e ouvinte. Do mesmo modo que gera uma mudança significativa na postura ou alinhamento pelo participante, que varia desde os ajustes mais sutis no tom, volume, ritmo, ênfase e qualidade tonal projetada pelo participante de alguma forma (Goffman, 1981).

Dessa forma, se os enquadramentos identificam os princípios de organização que presidem uma situação e o engajamento dos atores nela, os footings referem-se de modo mais específico ao posicionamento de tais atores em uma interação com um enquadramento definido, mas passível de transformações (Mendonça; Simões, 2012, p. 190).

## 2.4 Experiências com a pesquisa de campo e apresentação geral das participantes

Aqui faço uma breve descrição sobre a minha experiência como pesquisadora em campo na Nigéria e no Brasil e apresento todas as participantes de pesquisa.

Decidi trabalhar com narrativas de mulheres negras e nigerianas devido a certas dúvidas e questionamentos específicos relacionados ao lugar fronteiriço ao qual me localizo e pertencço. Lugar a partir do qual adquiri um olhar “privilegiado” sobre a condição de ser mulher negra africana, em que ocorre “uma consciência das Fronteiras” (Anzaldúa, 2005, p.704). Posição ou lugar que pode ser conflitante, pois, assim, “como outros/as que vivem em mais de uma cultura, recebemos mensagens múltiplas, muitas vezes contrárias” (2005, p. 705). No processo de inserção no Brasil, algumas coisas me chocaram e, a partir de outras, eu aprendi e me adaptei. Vinda de uma sociedade/cultura com tradições e costumes ‘conversadores’ e absurdamente religiosos, ver muitos casais, desde os mais velhos até os mais novos, andando de mãos dadas nas ruas me causou um certo espanto. Mas o que mais me chocou foi ver pessoas, talvez, principalmente as mais jovens, demonstrando afeto através do beijo ou em situações íntimas, em lugares públicos. Na Nigéria, fomos criados a entender que tais situações devem ser reservadas para as quatro paredes. Foi dessa forma que fui criada e posso dizer que é a realidade da maioria das pessoas que conheço e moram na Nigéria.

Quando eu estava escrevendo o projeto de doutorado, um pouco antes de concluir o mestrado, eu tinha certeza de que queria abordar os dois contextos e que o foco da pesquisa seria a participação de mulheres negras dentro do movimento feminista, mas, naquela época, eu não tinha conhecimento da existência do feminismo negro, o que descobri ao longo das leituras bibliográficas por meio dos conceitos de feminismo para mulheres negras e o conceito de *womanist*. Nas primeiras instâncias, conheci diferentes intelectuais negras como bell hooks, Patrícia Hill Collins e Angela Davis. Ao procurar, no contexto brasileiro, descobri o termo feminismo negro através da Djamila Ribeiro, Luiza Barros e Matilde Ribeiro.

Nesse primeiro momento, eu não conhecia os estudos sobre feminismo na Nigéria, nem se existia um movimento feminista por lá, mas eu conhecia algumas obras da Chimamanda Adichie, como *Americanah*, *Hibisco roxo* e um de seus vídeos virais, “O perigo de uma história

única”, de seu *TedTalk*. Como estava fora do país por muitos anos, eu tinha uma ideia da condição das mulheres, mas sabia que algumas coisas haviam mudado ou estavam caminhando para mudanças, e precisava me manter informada ou em contato com as transformações. A forma mais próxima que encontrei para me manter atualizada foi através do *Twitter*, onde acompanho diferentes tipos de discussões sobre gênero, classe e sexualidade. Percebi que a ferramenta social é uma das mais utilizadas, não só como entretenimento, mas também para assuntos políticos. Uma pesquisa feita em 2017 pelo *TheCable*<sup>15</sup>, um jornal on-line independente da Nigéria, mostra que a rede social é uma das maneiras mais rápidas e preferidas para a comunicação pública governamental.

Ao longo do tempo, procurei on-line e achei vários artigos, dissertações sobre o tema, principalmente na *Academia.edu* e *Researchgate*, ambas plataformas voltadas para a pesquisa acadêmica. Depois de realizar algumas leituras iniciais, conversei com a minha orientadora sobre como escolher as mulheres, considerando que são dois contextos distintos. Optamos por selecionar grupos coordenados por mulheres. Na cidade de Ponta Grossa, eu já fazia parte do grupo Moolaadé, o qual poderia ser espaço de pesquisa, embora eu tenha sido adicionada no grupo do *WhatsApp* e tenha participado de uma das reuniões. Moolaadé é um coletivo de mulheres negras fundado em 2015 com o objetivo de empoderar, fortalecer e unir as mulheres negras da região dos Campos Gerais, conforme explica Merylin Ricieli Santos, a vice-presidente do movimento. Então, o desafio maior foi encontrar um grupo da Nigéria e entrar em contato com ele para discutir a ideia do projeto. Após várias tentativas de contato com alguns grupos, conseguiu, por indicação de um amigo, o contato com Best Rescue Initiative. Apresento os dois grupos na seção a seguir onde apresento as participantes de pesquisa.

No processo de desenvolvimento da pesquisa, logo após definir algumas questões teóricas, realizei a submissão do projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). Cerca de três meses depois, em 2020, obtive a aprovação do projeto com o CAAE número 40054120.8.0000.8142, coincidentemente, que também foi o ano da proliferação do vírus Covid-19. Isso dificultou bastante o avanço na coleta de dados, um fator crucial para o andamento da pesquisa. Além disso, o terror psicológico que acompanhou esse período também representou um desafio significativo para o desenvolvimento da pesquisa. Durante a pandemia, aproveitei esse período para realizar algumas leituras, assistir aulas online e fazer o estágio de docência.

---

<sup>15</sup>Is Twitter an effective communication channel for Nigerian government? Disponível em: <https://www.thecable.ng/effectiveness-of-twitter-in-govt-communication-in-nigeria>

Nos meados de 2021, comecei a entrar em contato com as mulheres do Mooladé e expliquei sobre a pesquisa. Elas prontamente aceitaram participar e conseguir realizar algumas entrevistas até o final do ano. Em 2022, quando liberado para viajar e já havia tomado duas doses da vacina, consegui realizar a viagem para Nigéria. Discorro mais detalhadamente sobre isso no capítulo 3, onde descreve a pesquisa em campo. A princípio, a ideia era trabalhar com cinco mulheres de cada país, mas, devido a algumas dificuldades, tive que optar por quatro participantes. No quadro a seguir, estão relacionadas as participantes da pesquisa, indicando suas profissões e campos de formação.

A tabela apresenta todas as participantes e alguns dados sobre elas. Percebi que nem todas atuam na área de formação delas. Isso pode não parecer importante à primeira vista, mas faz toda a diferença quando olhamos para a história e percebemos que há certas áreas que são consideradas ‘naturais’ para mulheres negras (González,2020; Carneiro, 2020). Por exemplo, Rosa não concluiu seus estudos, mas trabalha como autônoma na área da publicidade. Aridan é formada em Biologia, trabalha como cuidadora de idosos em uma casa de repouso. Já Dália é formada em Física, mas atua como cabeleireira autônoma. As entrevistas foram conduzidas Português e Inglês. Durante as entrevistas em Inglês, as nigerianas ocasionalmente utilizavam expressões e frases em Yoruba e *Pidign English*.<sup>16</sup> As entrevistas em inglês foram traduzidas usando *ChatGpt*. Na escrita, optei por utilizar a fonte Times New Roman, tamanho 12, conforme as normas regulamentadas pela ABNT. Para destacar os relatos das participantes da pesquisa, utilizei a fonte Bahnschrift Light, tamanho 11. Pelo mesmo motivo, destaquei alguns trechos em negrito.

Das oito mulheres participantes, duas consentiram em realizar as entrevistas em suas residências, é o caso da Violeta e Rosa. Dália, por outro lado, propôs encontrar-se no salão onde trabalho. Ela reside em Castro, uma cidade pequena próxima a Ponta Grossa, e optou por vir até o salão, pois considerou mais conveniente, já que gosta de visitar a cidade. Amélia também preferiu marcar um encontro no salão. As entrevistas com essas duas participantes foram realizadas em uma área tranquila do salão, fora do horário de trabalho. Para as demais entrevistadas, a opção foi conduzir as entrevistas via chamada de áudio pelo *WhatsApp* enquanto eu utilizei um gravador para arquivá-las. As entrevistas variaram em duração, de uma hora a duas horas para cada participante, totalizando dezessete horas de arquivos gravados.

---

<sup>16</sup> "Pidgin" é um nome genérico usado para se referir a qualquer uma das muitas línguas pidgin derivadas do inglês. Na Nigéria é comum misturar inglês com Yoruba, ou Igbo, principalmente entre grupos\pessoas que não falam ou compreendem a língua do outro.

Tabela 1 - Dados sobre as participantes

Nome	Nacionalidade	Idade	Profissão	Formação	Grupo	Data	Língua que entrevista foi realizada	Duração	Meio utilizado
Uziza	Nigeriana	22	Estudante	Geologia	BRI*	24\03\2022	Inglês	1h20min	Celular e gravador
Ayan	Nigeriana	27	Assistente social	Desenvolvimento Infantil e Estudos da Família	BRI	03\04\2022	Inglês	1h27min	Celular e gravador
Aridan	Nigeriana	33	Cuidadora	Biologia	BRI	18\03\2022	Inglês	55min38segundos	Celular e gravador
Laali	Nigeriana	26	Assistente social	Serviço Social	BRI	24\03\2022	Inglês	1hr20segundos	Celular e gravador
Violeta	Brasileira	49	Professora	Lic. em História com pós em Literatura Infantil e Contação de Histórias	Moolaadé*	23\05\2022	Português	1hr35min	Celular
Rosa	Brasileira	29	Publicitária e cantora	Incompleto	Moolaadé	19\11\2021	Português	1hr31min	Celular e gravador
Dália	Brasileira	34	Empreendedora	Física	Moolaadé	23\01\2023	Português	1hr20min	Gravador
Amélia	Brasileira	51	Professora	Letras	Moolaadé	1\05\2021	Português	1hr50min	Gravador

Fonte: Elaborada pela autora, 2023.

\* Best Rescue Initiative

\*Movimento de Mulheres Negras de Ponta Grossa – Moolaadé (MMNPG)

## 2.5 Apresentação das participantes de pesquisa

Nesta seção, apresento cada uma das minhas participantes, primeiro as nigerianas e em seguida as brasileiras, que generosamente me permitiram adentrar em suas vidas e compartilhar suas lembranças e histórias. Elas concederam relatos de momentos importantes, íntimos e, em alguns casos, de vulnerabilidade. Como mencionado anteriormente, o trabalho se propõe a realizar entrevistas com quatro mulheres de cada país que participam de algum grupo social - Moolaadé e *Best Rescue Initiative*. *Best Rescue Initiative* - BRI, iniciado em 2019, é coordenado pela Boluwatife Bankole e ela também faz parte do *Green Community*.

Ao conversar com Bolu por chamada de celular sobre a pesquisa, ela concordou em falar com os membros do grupo, mas não podia garantir se elas teriam disponibilidade, pois a maioria trabalha e estuda, e também não tinha certeza se seria possível me reunir com elas pessoalmente. Sugeri que os encontros pudessem inicialmente ser individuais e posteriormente em grupo. Nesse primeiro contato, combinamos um horário conveniente para ela me apresentar ao grupo.

Inicialmente, um total de 5 mulheres aceitaram conversar comigo, mas ao tentar marcar as entrevistas, somente quatro delas me retornaram. São elas: Uziza, Ayan, Laali, Aridan, mulheres entre 25 a 35 anos de idade.

**Uziza:** Ela é nigeriana, tem vinte e cinco anos e reside em Abia, no leste do país. Uziza participou ativamente do BRI por alguns meses, mas atualmente participa ocasionalmente das reuniões online. Entrei em contato com ela e rapidamente marcamos uma conversa. A minha conversa com Uziza foi no início da tarde numa quinta-feira. Durante nossa primeira interação, Uziza se mostrou simpática e respondeu prontamente às minhas perguntas com entusiasmo. Na época da entrevista, ela havia acabado de se formar em Geologia pela Universidade Estadual da Nigéria. Uziza usa tranças compridas e seu rosto reflete o sorriso característico que demonstra ao falar. Com um sorriso contagiante, percebe-se não apenas em sua foto de perfil no WhatsApp, mas também durante grande parte das entrevistas. Uziza como é chamada, pertence ao grupo étnico Igbo, e seu nome é comum, geralmente dado à primeira filha nascida na comunidade Igbo. A cultura desse grupo é conhecida por valorizar o sucesso pessoal e o empreendedorismo, crença que algumas pessoas acreditam desempenhar um papel crucial no desenvolvimento da economia nigeriana. Esse é um estereótipo comum na Nigéria e uma das primeiras coisas que Uziza mencionou ao falar de suas experiências. Um dos primeiros pontos que ela aborda é sua realidade no estágio em uma empresa petrolífera, onde, por ser uma das

poucas mulheres jovens em meio a homens mais velhos, muitas vezes se sentia solitária. Uziza expressa a falta de presença feminina no ambiente, alguém com quem pudesse conversar.

**Ayan:** Ela é cofundadora do BRI e trabalha como assistente social. Ela descreve o trabalho da ONG como voltado para o "bem-estar de todos em nossa comunidade, o que inclui a saúde ambiental, atividades físicas, vidas sociais e outros aspectos". Além disso, eles também realizam palestras sobre saúde e conscientização. Ayan tem formação em Estudos Agrícolas, mas atualmente atua como assistente social. Ela pertence ao grupo étnico Yoruba e é natural do estado de Ibadan, mas reside em Lagos desde 2019, quando completou o seu Serviço Nacional de Juventude, NYSC<sup>17</sup>, na mesma cidade onde conheceu e casou-se com seu marido. Minha conversa com Ayan ocorreu em um domingo, no final da tarde, por volta das cinco horas. Ao transcrever e analisar a gravação, percebi que havia um barulho constante de água e batidas de metal durante toda a conversa. Mais adiante, percebi que ela estava na cozinha, provavelmente preparando o jantar, pois se movimentava enquanto falava. Isso me fez lembrar dos domingos à tarde com minha família quando eu morava na Nigéria. Foi nesse momento que percebi que ela poderia estar cozinhando, considerando o dia e horário da entrevista, que ocorreu por volta das cinco horas da tarde.

Suspeito que ela estivesse fritando algo, já que ouvi o som de água respingando em uma panela com óleo quente. Em determinada parte da entrevista, também houve ruídos de fundo, semelhantes a ruídos de construção, algo que percebi somente ao transcrever as entrevistas.

**Laali:** Ao marcar a entrevista com a participante, inicialmente, pediu para falar com ela a tarde, mas por algum imprevisto, teve que mudar para a noite. Ao fazer a ligação, puder ouvir vozes de pessoas no fundo e logo ela explicou que estava no trabalho no turno da noite porque teve que substituir alguém. A voz da Laali é calma; tive que aumentar ao volume ao máximo para escutá-la. Em alguns momentos, as vozes ao fundo soam mais alto do que a dela, mas na maior parte do tempo, consegui escutá-la bem. Ela afirmou que entrou para o ONG em 2021 através do convite da coordenadora, como voluntária, e até o momento só participou de um evento. Este foi um dos eventos que conseguiram organizar após a pandemia de Covid-19. Laali tem

---

<sup>17</sup> A NYSC é um programa criado pelo governo nigeriano durante o regime militar para envolver pessoas formadas na construção da nação e no desenvolvimento do país. Não existe serviço militar obrigatório na Nigéria, mas desde 1973, graduados universitários são obrigados a participar do programa por um ano. Os membros do corpo são designados para estados diferentes do seu estado de origem, onde se espera que interajam com pessoas de diferentes grupos étnicos, origens sociais e familiares, e aprendam a cultura dos habitantes locais do local em que são designados. Disponível: <https://www.nysc.gov.ng/aboutscheme.html>

vinte e seis anos e é formada em Serviço Social pela Universidade Estadual Lagos. Ao falar sobre suas experiências como mulher, ela começa com a sua infância. Comenta que vem de uma família de cinco pessoas, onde é a única filha no meio de dois irmãos, uma posição que ela associa como vantagens e desvantagens. Para ela, o lar\casa é uma das primeiras instâncias onde as garotas experimentam sexismo.

**Aridan:** ela é membro da BRI desde 2021 onde atua como assistente social. Aridan tem trinta e seis anos e é casada, com dois filhos. Ela trabalha como cuidadora de idoso em uma casa de repouso e é formada em Biologia. A entrevista com a Aridan foi bem interessante porque a ligação estava com bastante ruído e interferência. Por exemplo, no meio da fala dela, a linha ficava muda por alguns segundos e ao fundo era possível ouvir as vozes dos filhos dela. Em alguns momentos, dava para ouvir ela caminhando pela casa porque eu conseguia ouvir os passos dela, e as vozes dos filhos dela brincando. Depois de uns vinte minutos falando, ouvi o choro de uma criança; no meio disso, o celular dela começa a vibrar, o que dava entender que alguém estava ligando para ela. O choro parou por uns minutos, mas logo a criança chorou novamente, e o celular dela vibrou novamente no meio da fala dela.

Nesse instante, eu a pergunto se ela gostaria de um tempo para atender, ela concorda e desliga a ligação. Essa primeira parte dura cerca de 40 minutos. Depois de 10 minutos ela me manda uma mensagem dizendo que eu poderia retornar a ligação. Retornamos a conversa e, desta vez, com silêncio e sem ruído. Depois de uns 20 minutos, a criança grita o nome da mãe perguntando sobre algo. Ela não responde e continua falando. Isso continua por alguns minutos até a voz vira um choro forte e a voz fica mais forte, o que indica que a criança se aproximou da mãe, no meio disso, ela tenta continuar falando. O choro fica muito mais forte, e não consigo mais acompanhar a sua fala. Eu pergunto novamente se ela gostaria de atender a criança, ela responde que não, porque tem alguém para lhe atender e chama por alguém chamado Femi. No entanto, o Femi não responde e pede para me ligar depois. Eu dou um sorriso, explico que entendo e desligo a ligação. Como já era final do dia, ela não me liga de volta, só deixa uma mensagem avisando que no dia seguinte, quando as crianças estiverem na escola, poderíamos conversar tranquilamente, mas isso não aconteceu.

Para as participantes brasileiras, inicialmente selecionei Violeta, Dália, Lilian e Amélia, todas mulheres negras entre 29 a 49 anos de idade, residentes na cidade de Ponta Grossa. Infelizmente, perdi a maior parte da gravação com Lilian, pois estava usando um gravador antigo. Durante uma conversa de duas horas, ele só gravou pequenos trechos de cerca de um minuto e meio. Embora tenha conseguido recuperar boa parte da nossa conversa, pois eu fiz a

transcrição no dia seguinte, entrei em contato com ela para tentarmos refazer a entrevista, mas conseguimos agendar outro encontro. Portanto, no final, escolhi que substituir a entrevista da Lilian, pela de Rosa.

**Violeta:** é professora, e conhecida por muitos como contadora de histórias. A primeira coisa que chama atenção é a sua altura, medindo quase dois metros e seus cabelo afro, *black power*. Com quarenta e nove anos, trabalha como professora numa escola do município há vinte e três anos, em Ponta Grossa. Ela faz parte do Mooladé desde 2018 e já participou de alguns eventos organizado por elas. Ela se considera uma participante passiva pois, acompanha as conversas do grupo através de *WhatsApp* e mantém pouca participação. Ela é mãe de um filho adolescente de vinte anos, fruto de seu primeiro casamento com um homem branco, atualmente é separada e vive com seu filho. Conheci a Violeta há cinco anos, quando ela me procurou para fazer tranças em seu cabelo. Estivemos juntas em uma das reuniões do grupo Moolaadé. Quando falei com ela sobre a pesquisa, ela aceitou participar e, no mesmo dia, enquanto eu fazia seu cabelo, ela levantou algumas questões que estava com dificuldade de entender acerca do feminismo. O questionamento dela é se o empoderamento é uma conquista pessoa ou se depende da permissão de outras pessoas. Por exemplo em um relacionamento, é possível ser uma mulher empoderada?

Ao ouvir o seu curto e instigante relato na época, não soube como responder, até porque era uma dúvida que eu também tinha. Então expressei que a compreendia e expliquei que eram questões válidas, mas para as quais eu não tinha respostas. Eram os primeiros momentos em que decidi estudar sobre feminismo, e minha noção do movimento ainda era muito limitada.

**Rosa** – é uma mulher de vinte e nove anos e trabalha como publicitária e cantora, autônoma. O primeiro contato que tive com Rosa foi no evento organizado pelo Moolaadé, onde ela fez um recital de poesia e cantou rap sob racismo e opressão social. Conversei brevemente com ela naquele dia, expressando o quanto eu gostei da sua performance. Sua presença me encantou e despertou meu interesse em conhecer sua história. Quando decidi entrevista-la, pedi seu contato para a vice presidente do grupo e mandei uma mensagem explicando sobre o projeto. Rosa prontamente aceitou participar e marcamos o encontro na casa dela, numa quinta-feira de manhã. Lembro que foi no segundo ano da pandemia, pois tomamos cuidado de manter uma distância entre nós e eu estava preocupada se o meu celular ia captar nitidamente a voz dela. Ela mora com a sua namorada, que não estava em casa naquele dia. Confesso que tive dúvidas sobre entrevistar Rosa, porque, embora ela usasse tranças eu não consegui identificar claramente se ela era uma mulher negra. Esta questão é interessante porque, ao falar sobre sua

trajetória, a primeira coisa que ela aborda é como ela era vista socialmente e as dificuldades que enfrentava em relação à sua identidade.

**Amélia:** tem quarente e cinco anos e cabelos cacheados castanhos na altura do ombro. Ela é formada em Letras, atua como professora de português no colégio Estadual, onde trabalha há mais de 10 anos. Amélia demonstra seu gosto pela arte em geral, o que é evidente com seus tricôs, crochês, brincos e suas roupas coloridas. Conheci Amélia através de um projeto extensionista na universidade que trabalha com alunos da Guarda Mirim sobre diversidade. Fui convidada para ministrar uma palestra sobre Culturas Africanas, onde ela estava trabalhando como professora assistente e monitora. O projeto de extensão nos aproximou, e partir disso, começamos a ter contato nos corredores da universidade, onde descobri que ela cursava Letras, e em outros momentos fora da universidade. Ela começou a participar do Moolaadé um pouco antes da pandemia e participou de duas reuniões. Foi convidada a participar através de uma participante quando precisou passar pela verificação de pertencimento para ingressar no núcleo dos professores. Amélia prontamente aceitou participar da pesquisa e pediu para nos encontrarmos no salão. Lembro-me de uma conversa durante um café nós e uma outra professora conhecida, quando alguém levantou a questão sobre relacionamentos. Amélia se pronunciou fortemente, dizendo que nenhuma mulher precisava de um homem para ajudá-la com nada. A outra professora, que era casada, tentou explicar seu ponto de vista, mas Amélia insistiu no dela. Lembro de ter sorrido e ficado curioso para conhecer um pouco mais de sua história, pois percebi que não era a primeira vez que pensava assim sobre relacionamentos.

**Dália:** tem trinta e quatro anos e é uma empreendedora que possui um salão de beleza especializado em cabelos crespos e cacheados desde 2016, onde realiza serviços como tranças, cortes e penteados. Trabalha com a sua mãe no salão, que fica na frente da casa onde ela mora. Dália reside em Castro, cidade vizinha de Ponta Grossa, mas costumava passar os fins de semana em PG por causa de seu então namorada. Possui seu jeitinho calmo e sorridente e ostenta seu *black power*. Formada em Física e atua como professora há mais de 10 anos, mas atualmente prefere ser autônoma. Sua participação no grupo iniciou em 2018 quando foi convidada por uma das participantes do Moolaadé. Embora já participasse de um grupo de feminismo em sua cidade, composta majoritariamente de mulheres brancas, não estava tão ativa. Ao ser convidada para participar do Mooladé, ficou feliz, pois para ela “era um grupo de mulheres negras, onde tem pessoas que sei que me entendem né”. Ela explica que ficou sabendo do grupo num momento complicado de sua vida, quando precisava de apoio, pois havia

terminado seu relacionamento de três anos. Desde então participa ativamente das reuniões e atualmente gerencia as redes sociais do grupo.

### 3 NIGÉRIA – BRASIL: CONTEXTO DE PESQUISA E REFERENCIAIS TEÓRICOS

*Isso não é bem aceito pela sociedade, não vou mentir, porque houve situações em que alguns homens são feministas, talvez eles exibam atitudes equivocadas em relação a certas coisas, talvez em relação aos homens, talvez desvalorizando os homens ou punindo os homens. As pessoas vão apoiar isso e dizer que o feminismo é sobre derrubar um homem, mas isso não é o que o feminismo é, é sobre buscar igualdade para as mulheres e permitir que as mulheres tenham voz em todos os setores (Uziza, 2022)*

No início de 2020, fiz uma viagem para Nigéria com intuito de me familiarizar com a realidade e conhecer um grupo com o qual poderia trabalhar. Antes da viagem, entrei em contato com a *Arise Foundation*, uma ONG grupo que busca garantir o bem-estar das crianças e pessoas menos privilegiadas na comunidade de Lagos. Conversei com o diretor responsável, que me informou que o grupo era composto por onze pessoas, sendo nove mulheres e três homens. No entanto, tive que descartar essa opção, pois fugia da ideia de ser conduzido por uma mulher. Assim, não pude me encontrar com eles durante a viagem. Eu enviei mensagens para várias outras organizações, como *Truss Empowerment Foundation*, *Feminist Coalition* e algumas outras, mas não obtive retorno. Durante a minha estadia na Nigéria, fiz um post no Twitter pedindo indicações de organizações e recebi algumas sugestões, com as quais entrei em contato, mas também não obtive retorno. Minhas mensagens e e-mails continuaram sem respostas. Uma semana após retornar da viagem, o Brasil e muitos outros países fecharam as fronteiras devido ao agravamento da disseminação da Covid 19. Com as aulas online e as restrições de movimentação, realizei algumas leituras que imaginei que seriam úteis para a tese.

Durante esse tempo, continuei tentando entrar em contato com as organizações da Nigéria, confiante de que conseguiria realizar as entrevistas online, embora entendesse e preferisse que fosse um encontro presencial. Diante dessas circunstâncias, estava disposta a utilizar os recursos disponíveis para dar continuidade à pesquisa. No entanto, ficou claro que teria dificuldades em obter retorno dessas organizações. Após dois anos intensos da pandemia, senti a necessidade de viajar novamente para a Nigéria, apesar do risco de contaminação. No entanto, já havia tomado duas doses da vacina, o que era necessário para realizar a viagem. No início de 2022, fiz outra viagem para lá, seguindo o protocolo de usar máscaras e o teste de covid.

Desta vez, antes de realizar a viagem, um amigo meu David, também nigeriano, que estava concluindo seu mestrado em Geociências pela Unicamp, me falou sobre uma ONG de energia sustentável da qual ele participa. Ao conversarmos sobre as dificuldades da minha

pesquisa, ele me indicou duas organizações e acabou por intermediar o contato com Boluwatito Bankole, responsável pelo *Best Rescue Initiative*. A BRI surgiu a partir do *Green Community*, uma ONG voltada para conscientizar pessoas sobre sustentabilidade, reciclagem e cuidados com o meio ambiente na cidade de Lagos. Algumas das pessoas que participavam do Green perceberam a necessidade de um grupo voltado para assegurar os direitos de crianças e, assim, decidiram criar o BRI.

Então, BRI foi fundado em 2019, conta com treze membros voluntários de diferentes partes do país. Eles possuem sede na cidade de Lagos e se encontram presencialmente uma vez por mês e frequentemente realizam encontros online. Boluwatito e Ayan são as fundadoras do grupo, que tem como objetivo proteger e garantir os direitos de crianças, até 18 anos, e mulheres, assegurando um futuro seguro e saudável para elas. Já realizaram campanhas de conscientização sobre doação de sangue, higiene feminina e contra a violência da mulher.

Existem algumas etapas a seguir ao fazer numa pesquisa em memória social. Entre eles, o estudo prévio do assunto e sobre as participantes a serem entrevistadas, a pré-entrevista, durante e no final da entrevista (Bosi, 2003). Antes de qualquer investigação, a pré-entrevista é fundamental pois permite mapear o roteiro da conversa e abre caminhos insuspeitados para a investigação. “A entrevista ideal é aquela que permite a formação de laços de amizade; tenhamos sempre na lembrança que a relação não deveria ser efêmera” (Bosi, 2003, p. 60). E foi isso que tentei estabelecer ao selecionar as participantes.

Após entrar em contato, Bolu levou alguns dias para responder minha mensagem, mas prontamente me apresentou algumas mulheres do grupo com que eu poderia realizar as entrevistas. Mandeí mensagem para cada uma delas individualmente, me apresentando e explicando a ideia do projeto. Todas gostaram da proposta e concordaram em participar. Em seguida, pedi para que cada uma me indicasse um dia que poderíamos nos encontrar em um local confortável para elas. Sugeri a possibilidade de visitar o local onde costumavam se reunir, já que a responsável havia mencionado que os encontros presenciais ocorriam uma vez por mês. No entanto, quando sugeri um encontro presencial, todas hesitaram e mencionaram que por conta do Covid as atividades ainda estava suspensas, e, também a correria do dia a dia como motivo de incerteza quanto à disponibilidade. Para deixá-las mais confortáveis, expliquei que não havia pressa e que poderíamos marcar o encontro em um momento mais conveniente. Elas concordaram em me avisar quando tivessem uma agenda mais livre.

O plano inicial era passar pelo menos dois meses na cidade, para conhecer e acompanhar elas em diferentes momentos. Durante o primeiro mês, eu mantive contato ocasional com cada uma delas, por mensagem. Após esse período, quando ficou claro que não seria possível realizar

encontros presenciais, comecei a agendar conversas por ligação de whatsapp com cada uma, utilizando um gravador e caderno de anotação onde anotei as perguntas, as informações sobre as participantes e as impressões da cada entrevistada. Devo mencionar que, antes de viajar, trouxe o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o documento que garante o respeito e os direitos das participantes de pesquisa. Além disso, preparei uma declaração em inglês para facilitar a compreensão delas, já que o TCLE estava em Português. Essa preparação foi feita durante a submissão para o Comitê de Ética e, ao conversar com a minha orientadora, ela sugeriu gravar o consentimento delas durante a entrevista.

Para coletar os dados, utilizei meios eletrônicos, como um gravador e um celular, além de um caderno de anotações. O processo envolveu planejamento, desde a condução das gravações até a transcrição, a autorização para o uso de voz, arquivamento e disponibilização das gravações para o consumo social (Meihy, 2005). O gravador foi essencial para coletar dados, estabelecer textos e o arquivá-los. Para organizar e aproveitar o material, as transcrições foram feitas logo após as entrevistas, evitando a perda de elementos importantes do depoimento. A transcrição foi feita manualmente, ouvindo as falas e transcrevendo-as para o papel. Assim tendo toda a transcrição pronta, iniciei as análises relacionando os relatos aos aportes teóricos. Além disso, as falas são utilizadas de forma a dialogar entre si, mostrando como as experiências.

As análises começam no capítulo quatro. A seção abaixo apresenta o movimento feminista, primeiro no contexto nigeriano e depois no Brasil.

### **3.1 Feminismo na Nigéria**

#### **3.1.1 Colonialismo**

Para falar sobre feminismo na Nigéria, é necessário situar a discussão dentro de um contexto geográfico e explorar como o movimento se estabeleceu no continente africano, mas em específico, na Nigéria, que é nosso foco de estudo.

Levantar a noção de feminismo africano insinua que existem práticas diferentes do que é praticado em outros lugares do mundo, ao avaliar que há pessoas que se dizem “feministas africanas” (Atanga, 2013). A pesquisadora camaronesa Atanga, em um de seus artigos, explica que em vários eventos acadêmicos e conferências, debates sobre esse pressuposto têm sido levantado, e em algum momento durante os argumentos afirmam que “feminismo é feminismo e ponto final”, mas por outro lado, entende-se a noção de que o feminismo na África tem suas especificidades devido aos problemas que as mulheres enfrentam naquele contexto. Para a autora, é melhor pensar no termo “feminismo(s) na África”, pois, feminismo africano sugere

essencialismo, além de que, apresenta a África como homogênea, e assim, indica que todas as mulheres de lá enfrentam os mesmos problemas. Existe muita diversidade no continente, ao considerar, por exemplo, que as mulheres do noroeste — Argélia, Líbia e Marrocos — lidam com questões totalmente diferentes das mulheres do sul do Sahara (Atanga, 2013).

Entretanto, a autora entende que não há grande distinção do feminismo africano para o feminismo (ocidental), porque a maior parte das lutas enfrentadas pelas mulheres no continente, no que diz respeito a opressão, repressão e discriminação nas relações de gênero, também é compartilhada pelas africanas. De maneira ampla, mulheres africanas lutam por igualdade de oportunidades, pelo acesso à saúde, pela educação, contra a violência, mas igual a outras mulheres fora da África, muitas resistem ser chamadas de feministas, mesmo com o termo ‘africano’. Estas tomam o feminismo (ocidental) como um “intruso” que invadiu o continente igual ao imperialismo e ao (pós)colonialismo, movimento que desafia o estado “natural” da família e o patriarcado. Além de que são mulheres que odeiam homens, que não querem ter filhos e são lésbicas (Atanga, 2013). A falta de consideração pelo contexto é o motivo pelo qual muitas estudiosas africanas rejeitam o feminismo, segundo Kolawole (2002). Ela sugere que, ao discutir gênero na África, é fundamental entender o contexto histórico e cultural. Uma das questões não levadas em conta ao falar sobre feminismo na África é a diversidade de experiências. É necessário reconhecer as particularidades das realidades das mulheres africanas, especialmente o silenciamento e a linguagem de respeito que a sociedade exige que seja adequada para ela (Atanga, 2013; Kolawole, 2002). Pensadoras africanas já demonstraram a falta de aceitação pela versão radical do feminismo, que não leva em conta o contexto. Portanto, Kolawole propõe que o conceito de *womanism*<sup>18</sup> é uma opção que se adequa melhor ao contexto cultural africano. Ela utiliza outros autores africanos para explicar que o conceito de mulherismo é ideal para os contextos africanos porque enfatiza cultura e temas relevantes ou que dizem respeito a pessoas negras. Ora, muitos países africanos experimentam outras formas de opressão que são mais urgentes do que gênero. Portanto, estudiosos africanos combatem todas as formas de opressão desde raça, religião, política, etnicidade, classe, tradição, entre outras, que precisam ser abordados simultaneamente.

“Além disso, o gênero no contexto africano precisa ser inclusivo, pois muitas mulheres preferem se envolver na teoria e no ativismo de gênero trazendo os homens para participar”

---

<sup>18</sup> O termo *womanism*, mulherismo em português, foi criado e apresentado pela Alice Walker em 1983, no livro, *Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista*. O Mulherismo foi criado por ela porque mulheres negras não se identificaram com o feminismo por não abordar assuntos relacionados à raça. O mesmo conceito é abordado pela Patrícia Hill Collins no texto, ‘O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro’. (Walker, 2021).

(Kolawole, 2002, p. 96). Muitas mulheres africanas valorizam a vida comunal e o apoio da família, onde trabalham de forma inclusiva, envolvendo os homens no combater às lutas de gênero. Portanto, é necessário superar o questionamento sobre a importância do feminismo e focar em parâmetros culturais que respeitem as diferenças e a diversidade, pois o gênero não é a única forma de ser ou de se definir (Kolawole, 2002). Assim, o mulherismo pode ser uma alternativa para abordar o gênero no continente africano. Ao mesmo tempo, a maternidade ou *motherism* também se adequa como uma abordagem. Esse modelo considera a diversidade das comunidades africanas, pois leva em conta “nacionalidade, os tribos, os grupos étnicos, assim como as raças, a experiência colonial, a cultura, o pós-colonialismo, o apartheid e a globalização” (Kolawole, 2002, p. 92, tradução nossa)<sup>19</sup>

Para pensar o feminismo, a pesquisadora nigeriana, Oyewumi (2021) nos suscita olhar para as construções de gênero a partir da abordagem que questiona os construtos de gênero que teve origem no Ocidente. Ela parte da noção de que as categorias de gênero foram estabelecidas em bases eurocêntricas. A partir disso, ela levanta algumas questões para se pensar: até que ponto as bases conceituais de gênero do ocidente podem ser exportadas para outras culturas? E se o feminismo surgiu nesse modelo podemos declarar que esse modelo cabe ou é suficiente para se pensar nem o gênero nem o feminismo praticado nessas culturas?

Além disso,

O modo como as construções diferentes do mundo social em outras culturas são usadas como “evidências” para a construção do gênero e a insistência de que essas construções interculturais são categorias de gênero, na medida em que operam no Ocidente anula as alternativas oferecidas pelas culturas não ocidentais e enfraquecem a afirmação de que gênero é uma construção social (Oyewumi, 2021, p. 61).

Oyewumi afirma que o resultado disso é que o percurso do discurso feminista nos últimos vinte e cinco anos foi determinada pela perspectiva cultural ocidental, lugar de sua fundação e desenvolvimento. Ela cita o exemplo da sociedade ioruba onde a natureza da anatomia não definia a posição social de uma pessoa. Portanto, estas questões de gênero não eram biológicas, mas sim, sociais. Na sociedade iorubá, a hierarquia social era determinada pelas relações sociais, organizada pela senioridade ou idade cronológica e não pela masculinidade e feminilidade. Essas especificações de gênero, abordadas por Oyewumi,

---

<sup>19</sup> The number of national, tribal and ethnic groups is as important as race, colonial experience, post-colonialism, neo-colonialism, apartheid, military rule, culture, tradition, religion, modernity and more recently, globalisation (Kolawole, 2002, p. 92).

referem-se à sociedade Oyo na Iorubalandia antes do século XIX. Portanto, é importante notar que essa realidade não necessariamente se aplicava a todas as partes da Nigéria. Considero as contribuições da Oyewumi importantes para entender como o Ocidente cria e consolida identidades a partir de suas próprias normatividades. No entanto, é essencial lembrar que esse estudo se refere a uma parcela muito pequena da sociedade nigeriana, o que não anula a existência de hierarquia de gênero, algo que a própria autora reitera na sua obra.

A autora conclui reforçando que:

A hegemonia ocidental aparece de muitas maneiras diferentes nos Estudos Africanos, mas a ênfase aqui estará nas teorias de segunda mão que são usadas para interpretar as sociedades africanas sem qualquer consideração sobre adequações ou sobre tais teorias terem se tornado irregulares (Oyewumi, 2021, p. 7)

Muitas africanas consideram que são influenciadas pelo feminismo ocidental, embora continuem cientes dos costumes e valores africanos ‘positivos’ (Atanga, 2013). Essas mulheres conhecem o feminismo ocidental “radical” e a necessidade de avançar nas causas das mulheres africanas que, por outro lado, não são abordadas pelo feminismo ocidental. Isso é um dilema para elas, no sentido que querem questionar as práticas conservadoras do patriarcado sem perder a identidade da “mulher africana”, ou “sem ser acusada de ter sido ‘colonizada’ ou influenciada pelo feminismo ocidental (uma acusação que não dá a essas mulheres crédito por pensarem de forma crítica, reflexiva e independente)<sup>20</sup>” (Atanga, 2013, p. 304). Então, enquanto feministas africanas procuram manter suas identidades culturais, abrir espaço para mulheres, buscar melhores condições de vida para elas e crianças, valorizar a cultura e a família, elas também perpetuam a mutilação genital e o casamento de menores. Entretanto,

[a]s "feministas africanas" anteriores que enfrentaram e tentaram "consertar" a cultura tradicional pré-colonial muitas vezes o fizeram às custas dos direitos das mulheres, sustentando assim a hegemonia masculina usando as noções de preservação e valorização da cultura<sup>21</sup> (Atanga, 2013, p. 306).

O cenário apresentado por Atanga se faz presente em alguns aspectos na Nigéria no que diz respeito à militância e à perseverança de seus valores culturais. A posição das mulheres na

---

<sup>20</sup> Tradução nossa: “without being accused of having been ‘colonised’ or influenced by western feminism (an accusation which does not give these women credit for thinking critically, reflexively and independently)” (Atanga, 2013, p. 304).

<sup>21</sup> ““African feminists’ who reified and attempted to ‘fix’ traditional, pre-colonial culture often did so at the expense of women’s rights, thus sustaining male hegemony by using the notions of preservation and valuing of culture” (Atanga, 2013, p. 306).

Nigéria pré-colonial é determinada e difere de acordo com os grupos étnicos no país. Por exemplo, a posição de uma mulher variava de acordo com o grau de parentesco do grupo na estrutura econômica da sociedade (Naasin, 2016). Para uma contextualização histórica, a nigeriana Naasin (2016), em seu trabalho de conclusão de curso, explica que a história de feminismo na Nigéria pode ser datada desde o século XIX, com a luta das mulheres contra a discriminação e a violência durante o período colonial. Foi um período em que as mulheres eram envolvidas em espaços e posições importantes. Foi registrado que, entre 1960 a 1976, Adetoun Ogunseye foi uma das primeiras escritoras a realizar pesquisas acadêmicas sobre mulheres na Nigéria, seguida por Awe Bolanle em 1977. (Falola; Aderinto, 2011). A declaração das Nações Unidas para a Década da Mulher, que ocorreu entre 1975-1985 com a temática ‘Igualdade, Desenvolvimento e Paz’, foi importante para o surgimento de estudos sobre mulher e gênero nos países da África e no mundo todo (Falola; Aderinto 2011; Aina, 1993). O impacto foi grande, pois resultou em várias conferências cujo foco era discutir assuntos voltados para a mulher. Contribuiu para a criação do Women’s Research and Documentation, WORDOC na Nigéria, um centro de pesquisa e documentação, com foco em assegurar direitos da mulher, combater a violência de gênero, igualdade de gênero e abuso infantil. Awe foi o primeiro presidente do WORDOC, uma das suas grandes contribuições (Falola; Aderinto, 2011).

As mulheres sempre tiveram participação nas atividades sociais e políticas, mas essas ações nunca foram mencionadas ou são raramente registradas na história (Falola; Aderinto, 2011). No início, essas mulheres eram vistas como pessoas que odiavam homens e mulheres divorciadas e que queriam causar confusão. Todavia, o movimento finalmente ganhou atenção depois de várias tentativas de conquistar direitos iguais e oportunidades para mulheres (Naasin, 2016). Estudos revelam que as sociedades tradicionais não eram ativamente antifeministas, mas que mulheres com habilidades reconhecíveis e força de caráter podiam emergir em posições de tremendo poder e liderança mesmo em ambientes dominados por homens (Awe, 1996).

O movimento feminista reconhece algumas das primeiras estudiosas africanas como, Bolanle Awe Ifi Amadiume, Thandika Mkandawire, Philomena Steady, entre outras. Elas têm questionado o fato de que a produção acadêmica e intelectual sobre África e os africanos é baseada em uma escrita fundada no legado colonial, produzida por estudiosos brancos, que ignoram suas vozes e agenciam em suas próprias histórias (Okeke, 1997). De modo que, historicamente, a produção de conhecimento sobre os africanos continua sendo privilégio do Ocidente (Oyewumi, 2021; Afonja, 2005).

Na era pré-colonial, as mulheres eram engajadas socialmente, politicamente e economicamente, descreve o grupo de estudo, *Nigerian group* (2011). Mesmo antes das

discussões sobre feminismo na Nigéria, algumas mulheres se destacaram na história pela sua resistência e luta contra o patriarcado. Três mulheres merecem ser mencionadas: a rainha Amina de Zaria, Iyoba Idia e Madam Tinunbu. A rainha Amina foi uma guerreira forte que lutou para conquistar seu espaço como governadora do nordeste. Como soldado e líder, ela fundou reinos e construiu um muro alto em volta da cidade para protegê-la contra as invasões (Naasin, 2016; Nigerian Group, 2011).

Iyoba Idia, ‘rainha mãe’ de Benin, lutou pelo direito do seu filho ser sucessor ao trono após a morte do pai, influenciando assim os costumes e a cultura. A escultura de seu rosto tornou-se um símbolo artístico<sup>22</sup> em um dos grandes estádios do país. Por último, vale mencionar, Madam Tinunbu, uma empreendedora bem-sucedida que organizou, com sucesso, o primeiro golpe de palácio entre dois reis. Ela e Iyalode Efunsetan de Ibadan utilizaram seu poder econômico e influência social para promover guerras em suas cidades. Hoje, sua escultura permanece no “*Glover Memorial Hall*”, lugar que se tornou a fundação de arte e cultura em Lagos (*The Guardian*, 2018). Essas são algumas das mulheres que resistiram e lutaram contra o patriarcado, mesmo numa época em que mulheres eram subordinadas e possuíam pouco ou nenhum direito na sociedade. Nesse período, os papéis sociais entre homens e mulheres eram complementares, mas não significa que existia igualdade entre os dois gêneros. A mulher poderia adquirir poder e status de duas maneiras: sendo mãe ou esposa (Aina, 1993).

Havia papéis sexuais claramente definidos, enquanto vários tabus asseguravam a conformidade com os papéis de gênero especificados (por exemplo, práticas desumanizantes de viuvez, casamentos precoces, tabus alimentares). Entre os iorubás do sudoeste da Nigéria, as mulheres ajoelham-se diante de seus maridos como um sinal visível da posição subordinada das esposas em relação aos maridos (Aina, 1993, p. 5, Tradução nossa)<sup>23</sup>.

O que Aina (1993) descreve como posição subordinada, alguns autores entendem como cultura, respeito e tradição. Apesar do papel que as mulheres desempenhavam em casa na época, elas tiveram um grande impacto no cenário político e econômico (Naasin, 2016). Na economia, as mulheres eram fundamentais no comércio, pois, além de o homem ser considerado o chefe do lar, elas comandavam as áreas de processamento de alimentos, tecelagem, fabricação

---

<sup>22</sup> Ver imagem em: [https://www.metmuseum.org/toah/hd/pwmn\\_3/hd\\_pwmn\\_3.htm](https://www.metmuseum.org/toah/hd/pwmn_3/hd_pwmn_3.htm)

<sup>23</sup> There were clearly defined sex roles, while various taboos ensured conformity with specified gender roles (e.g. dehumanizing widowhood practices, early marriages, food taboos). Among the Yoruba of Southwestern Nigeria, women kneel in front of their husbands as a visible sign of wives' subordinate position to their husbands (Aina, 1993, p. 5).

de cerâmica e a cozinha (Aina, 1993; Afonja,). A grande presença das mulheres na área agrícola, foi porque os homens precisavam ir para guerra (Falola; Aderinto, 2011). No grupo Iorubá, por exemplo, as mulheres eram as principais figuras do comércio, com grandes oportunidades de acumulação de riquezas e obtenção de títulos. A mais bem-sucedida ascendeu ao título de chefia de *Iyalode*, uma posição política de grande privilégio e poder concedido pelo rei (Naasin, 2016). Embora Oyewumi (2021), ressalta que, a palavra *Iyalode* não necessariamente implica uma, “predominância feminina em ocupações comerciais” (2021, p. 283), pois sugere que o mercado era uma área somente de mulheres. Outro cenário onde as mulheres tinham status e respeito era na religião e na saúde. Muitas mulheres possuíam conhecimento sobre medicina tradicional, e, como curandeiras, tinham acesso a poder e certos privilégios (Aina, 1993).

As mulheres do Sul, onde há mais concentração de Igbos, estavam envolvidas na pescaria, nas vendas no mercado, na colheita e no processamento, sustentando toda a família dessa forma (Aina, 1993). Os Hausa-Fulani também estavam envolvidos na produção agrícola. Ao contrário das mulheres do Ocidente, as atividades políticas e econômicas das mulheres nigerianas eram tradicionalmente reconhecidas em várias comunidades africanas (Aina, 1993).

Politicamente, elas também ocupavam posições de liderança em reinos e nos tribos, como a rainha Amina e as outras mencionadas anteriormente, que exerciam grande influência política. Outro exemplo foi a rainha Kambasa de Bonny, no Leste, cujo papel de liderança não pode ser subestimado. Ela é reconhecida como uma figura heroica em sua comunidade, que não acreditava que uma mulher deveria ser mais restrita do que um homem (Naasin, 2016).

Outra grande líder foi a Rainha *Moremi de Ife* que se deixou ser capturada pelo inimigo e viver com eles para aprender segredos e fraquezas a fim de trazer esse conhecimento para sua terra. Essas mulheres foram figuras históricas importantes e exemplos notáveis de liderança feminina e coragem na história política da Nigéria. (Naasin, 2016; Awe, {1996} 2000). As narrativas dessas figuras foram antes da colonização e trouxe mudanças na participação e na representação das mulheres nigerianas. Isso mostra a resistência e a importância delas na história, mas suas histórias foram silenciadas.

A historiadora nigeriana, Awe Bolanle<sup>24</sup> (1996), frisa que a maioria dessas mulheres, cujas contribuições são documentadas foram criadas em um ambiente masculino, por pais e irmãos amorosos, ou casadas com homens bem-informados que não apenas se solidarizavam,

---

<sup>24</sup> Ela é considerada a Matriarca do Feminismo e pioneira da Historiadora Oral e pensadora dos Direitos das Mulheres na Nigéria. Ver: <https://oap.unige.ch/journals/rhca/article/view/aweoladejopanata>

mas também apoiavam suas causas. Autores como Okonjo <sup>25</sup>(1976) documentou como o sistema político do sudeste, entre os Igbos, funcionavam entre ambos os gêneros. Se, na era pré-colonial, as mulheres ocupavam posição de destaque, o colonialismo trouxe consigo muitas mudanças e seu impacto foi negativo para as mulheres. “A intrusão do capitalismo, colonialismo e imperialismo na Nigéria transformou as estruturas sociais pré-capitalistas”<sup>26</sup> (Aina, 1993, p. 8) Os ingleses, acostumados a ver as mulheres como seres frágeis, delicados e sem vocação para política, excluíram totalmente as mulheres da cena política, contando com ajuda e colaboração dos chefes masculinos na coleta de impostos e na governança (Naasin, 2016).

O governo colonial britânico na Nigéria trouxe consigo as ideologias da Inglaterra vitoriana, que sustentavam que o lugar apropriado para uma mulher era "em casa", enquanto os homens controlavam o domínio público. Todo o reconhecimento tradicional concedido às mulheres através de suas diversas atividades na esfera feminina tornou-se invisível e, na pior das hipóteses, inútil (Aina, 1993, p. 8, Tradução nossa)<sup>27</sup>.

Os colonizadores transformaram o poder do Estado em poder masculino, afastando, as mulheres das estruturas estatais (Oyewumi, 2021). A distribuição de poder, que era feito de acordo com idade e linhagem, foi transformada em uma questão de gênero.

As mulheres não desistiram sem resistência, um desses atos foi a “guerra das mulheres de Aba”, de 1929, series de protestos em que lutaram contra a implementação de impostos pelos britânicos, entre outros protestos, na luta pelo direito da mulher (Aina, 1993; Okonjo, 1976).

O momento pós-colonial registrou muitos protestos da luta pelo direito da mulher, contra a discriminação de gênero (Nigerian group, 2011). Mesmo assim, a realidade da mulher nigeriana, nos dias de hoje, continua marcada pelos legados da colonização, apesar de registrar avanços significativos (Okeke, 2000). Algumas das práticas e leis discriminatórias que as afetam são: violência doméstica, estupro, mutilação genital, casamento infantil e as leis que regulam as normas de herança (Naasin, 2016).

---

<sup>25</sup>Ver em Google books: Okonjo, K. The dual-sex political system in operation: Igbo women and community politics in Midwestern Nigeria. 1976. <https://encurtador.com.br/8hcdx>

<sup>26</sup>The intrusion of capitalism, colonialism and imperialism in Nigeria transformed the pre-capitalist social structures. The new roles of women within the new capitalist state depend on the political economy (Aina, 1993, p. 8).

<sup>27</sup>The British colonial government in Nigeria brought with it the ideologies of Victorian England which held that the proper place for a woman was in "home"; while the men controlled the public domain. All the traditional recognition granted women through their various activities in the female sphere became invisible and at worst rendered useless (Aina, 1993, p. 8).

Deve-se reconhecer que ainda existem temas profundamente arraigados do patriarcado, devido aos estereótipos de gênero profundamente enraizados na cultura e na religião da sociedade nigeriana e que resultou em repetidos exemplos de discriminação contra as mulheres. Atualmente, várias questões ainda surgem diariamente que colocam as mulheres em desvantagem e a Nigéria ainda tem uma longa jornada pela frente no caminho para a libertação das mulheres (Naasin, 2016, p.42, Tradução nossa)<sup>28</sup>

Atualmente, há várias organizações que lutam pela igualdade e atendem a áreas como saúde, empoderamento econômico, direito à propriedade, violência contra a mulher, liderança e participação política, entre outros. Entre elas estão Women in Nigeria, Baobab for Women's Human Rights, Women's Rights Advancement and Protection Alternative, Girls Power Initiative, The Nigerian Feminists' Forum, para citar algumas (Nigerian group, 2011). Para Naasin (2019), a luta contra discriminação e violência existem, no país, desde o século dezanove, então, a noção de que a história do feminismo não existe ou possui fundamento na África deve ser descartado.

O feminismo não é um conceito novo e há muitas mulheres lutando pela emancipação e a igualdade. “Mesmo que o reconhecimento de feministas ainda esteja em ascensão, as mulheres com vidas exemplares no contexto histórico, embora não abordado, têm demonstrado o que significa feminismo” (Nigerian group, 2011, p. 24). No que diz respeito à identidade da mulher nigeriana, Plessis (2016) explica que a representação da mulher nigeriana na mídia e nas revistas é “prejudicialmente estereotipada e destrutiva para instâncias de formação de identidade positiva em mulheres” (2011, p. 3). Sob esta instância:

As mulheres reivindicam a imagem da mulher trabalhadora como uma forma de capital cultural para negociar sua posição na sociedade para o benefício, mesmo com as dificuldades sociais e econômicas na Nigéria. Em segundo lugar, a construção de mulher em termos dos ideais da tradição e de referenciais, especificamente de casamento e de maternidade, trabalham para produzir a mulher nigeriana “responsável” (Plessis, 2016, p. 64-65).

Na vida profissional as mulheres são ativas e resistem a estereótipos patriarcais que tentam posicioná-las dentro da esfera familiar cuidando dos filhos e dos maridos. Mesmo sendo bem sucedidas em seus trabalhos, ainda sofrem estereótipos no sentido que tem seu sucesso

---

<sup>28</sup> It must be recognised that there still exists deeply run themes of patriarchy which is due to gender stereotypes that are deeply rooted in culture and religion in the Nigerian society and has resulted in repeated instances of discrimination against women. Various issues still arise daily that place women at a disadvantage and Nigeria still has a long journey ahead on the road to women liberation (Naasin, 2016).

ligado a um homem. Geralmente, é da ideia de que uma mulher somente consegue alcançar posição de alta reconhecimento quando ela mantém relações sexuais com seus chefes masculinos. A identidade profissional da mulher nigeriana está ligada ao seu sucesso, mas também é julgada pelo seu gênero e papel de mãe e de esposa. O ato de subjugar mulheres é uma tradição inerente que tem sido mantido ativo (Anyalebechi, 2016). A mulher nigeriana foi forjada nos costumes, convenções e normas tradicionais e culturais, noção que ainda tem sido sustentada pela sociedade. As suas ações são controladas pelo marido desde que a tradição designou a chefia da casa para ele. “Na sociedade nigeriana, o papel de homens e mulheres é socialmente construído de uma maneira que as mulheres ocupam posição inferior no esquema das coisas” (Anyalebechi, 2016, p. 64, tradução nossa)<sup>29</sup>.

Há muitos obstáculos e preconceitos que limitam a sua participação em atividades sociais, como ser proprietária de um imóvel, situação também abordada por Naasin (2016) ao falar sobre o direito das mulheres à posse de bens materiais. Por exemplo, no grupo étnico Igbo, a mulher não pode comprar um terreno ou ter opinião nas reuniões de família porque a tradição impõe que elas devem permanecer caladas quando tem homens falando e que ela não deve possuir bens porque estes devem ser passados para seu marido após o casamento. Para a família, é uma forma de evitar que bens da família imediata sejam transferidos para parentes do marido. Assim sendo, a construção cultural desfavorece as mulheres. Uma das saídas encontradas por essas mulheres é na educação, caminho pela qual podem criar meios de resistência. Anyalebechi, (2016) cita Afolabi (2003) ao explicar que a maior parte das nigerianas são analfabetas, mesmo que metade da população são mulheres, sendo 49%, de acordo com a Comissão Nacional Populacional. A baixa quantidade de mulheres que têm acesso à educação se deve ao fato de que uma família tradicional, dependendo, principalmente, do grupo étnico que pertence, dá mais prioridade à educação dos meninos, pois isso traz retorno para a família, diferente da mulher que casa e para ter responsabilidade com a família.

Mesmo apesar das dificuldades, percebe-se um aumento de mulheres jovens que estão se declarando feministas e lutando contra o machismo e a discriminação de gênero. Nas redes sociais, Twitter, precisamente, há uma presença forte de mulheres jovens entre 22 a 35 anos que lutam para essa causa. Alguns episódios demonstram isso, por exemplo, há um grupo de mulheres que arrecadam dinheiro todo mês para comprar produtos de higiene para meninas no

---

<sup>29</sup> in Nigerian society, the role of men and women are socially constructed in such a way that the women occupy an inferior position in the scheme of things (Anyalebechi, 2016, p. 64).

ensino médio e fundamental. Em 2019 várias mulheres fizeram protesto numa feira grande onde os homens têm o hábito de apalpar as mulheres compradores que frequentam o local. Embora as protestantes foram agredidas, depois de vários dias de protesto e reeducação dos homens, relatos provam que o incidente diminuiu. Em 2020, muitas pessoas, principalmente mulheres, têm se mobilizado para denunciar o estupro assim como buscar meios legais para punir o malfeitor. Isso graças a um trabalho investigativo feito pela jornalista Kiki Mordi depois que ela expôs, através de vídeos, professores que coagiram suas alunas a favores sexuais em troca de boas notas. Enfim, esses são poucos exemplos da presença de mulheres que estão ganhando visibilidade na sociedade por conscientizar pessoas sobre a condição feminina frente à opressão e isso tem gerado efeito.

### **3.2 Insider Ou Outsider: o campo de pesquisa no Brasil**

Descrevo um pouco como realizei as entrevistas no Brasil, o processo de preparo, como conheci o grupo Moolaadé e como escolhi as participantes. O processo no Brasil foi similar, mas com algumas diferenças. Assim que decidi trabalhar com a trajetória de mulheres negras, logo pensei no grupo Moolaadé conheci o grupo em 2019 através de uma amiga da faculdade, Merylin Ricieli dos Santos, que também é a vice-presidente do movimento. Nos conhecemos nos corredores da universidade, anos atrás, e nos aproximamos quando ela nos convidou, a mim e a duas outras amigas negras, para participar de um projeto em uma comunidade Quilombola da cidade. A proposta da Merylin foi um convite para realizar uma oficina de tranças e cuidados com cabelos crespos na comunidade Colônia Sutil. Segundo ela, gostava dos penteados que eu e as outras africanas fazíamos, então achou que seria legal conversar e mostrar a beleza e os cuidados com cabelos crespos e cacheados.

Então, em 2020, quando iniciei as fases iniciais do projeto, conversei com ela sobre a possibilidade de entrevistar algumas das mulheres individualmente e em grupo. Antes disso, já havia participado periodicamente das reuniões, das quais eu estive presente em uma delas. Sabendo que eu tinha o contato da Merylin, eu imaginei que seria fácil ter acesso com outras mulheres. Além disso, eu mantinha contato com algumas delas devido às tranças que eu fazia na cidade. Como mencionado anteriormente, o grupo surgiu em 2015 por um grupo de mulheres, especificamente três mulheres negras, com o objetivo de criar um espaço onde outras mulheres negras pudessem compartilhar suas experiências, vivências e obter apoio para questões relacionadas a raça, classe e gênero.

O Moolaadé mantém um grupo no *WhatsApp* onde acontece a maior parte dos debates, conversas e trocas. Atualmente conta com 60 participantes. Houve poucas reuniões presenciais, uma das quais estive como participante e pude compartilhar minhas experiências com racismo e sexismo, juntamente com as outras mulheres. Vale ressaltar que a maioria dos encontros são online.

### 3.3 Feminismo negro no Brasil

“O feminismo negro não é uma luta meramente identitária, até porque branquitude e masculinidade também são identidades. Pensar feminismos negros é pensar projetos democrático” (Ribeiro, 2008, p. 7). Além disso, o movimento tem o propósito de refletir sobre como diferentes formas de opressão se entrecruzam e também busca um modelo de sociedade inclusivo para todos (Ribeiro, 2018).

Antes disso, vamos apontar brevemente como o movimento surgiu e como caminhamos para um feminismo negro que contempla a intersecção de raça, gênero, classe e sexualidade. O feminismo surgiu como meio de melhorar a situação das mulheres em uma sociedade marcada pela desigualdade social e econômica. O que se conhece como a primeira onda do movimento foi implantada por militares, as elites políticas civis, seus aliados imperialistas e da classe dominante durante as décadas de 1960 a 1970 (Alvarez, 2000). Os livros, *A Mística da Mulher* de Betty Friedan (1971) e *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir são registrados como as primeiras obras a discutir sobre a condição das mulheres. Condição marcada pela insatisfação de mulheres brancas casadas que desejavam se sentir realizadas além dos afazeres domésticos. Entretanto, hooks (2015) afirma que, a perspectiva do Friedan (1971) parece ser baseada e focada nas questões que afetam mulheres brancas, não abrangendo assim a outra parte do universo feminino, as mulheres negras. Mesmo com o apontamento de hooks, Friedan é considerada uma das principais formadoras do feminismo contemporâneo, mas para hooks a abordagem da Friedan traz uma abordagem limitada.

No Brasil, as reivindicações em relação ao corpo começaram a ganhar destaque durante a ditadura militar. Ribeiro (2006), explica que o movimento se posiciona como um catalisador para mudanças sociais tanto para as mulheres quanto para a sociedade em geral, mas ressalta que não se trata de um movimento homogêneo.

Uma das ideias centrais do feminismo é ideia de que ‘toda mulher sofre opressão’. Essa noção sugere que mulheres compartilham experiências comuns de opressão,

independentemente de fatores como classe, raça, religião etc. No entanto, essa visão não reflete a diversidade de experiências que determina o grau em que o sexismo pode ser uma forma de opressão na vida individual de cada mulher. Embora o sexismo seja um sistema de dominação institucionalizado, ele não define o destino de todas as mulheres no mundo inteiro da mesma forma (hooks, 2015).

Segundo Sueli Carneiro (2003), o movimento feminista brasileiro é identificado com as lutas populares e pela democratização do país. O feminismo no Brasil cresceu, se multiplicou e deixou de ser um movimento importado. Inicialmente, saiu dos guetos militantes e ganhou espaço nas ruas, mobilizando mulheres de diversos segmentos da população. O movimento penetrou em plataformas partidárias, influenciando pautas de reivindicação sindical e conquistou espaço na tribuna do Parlamento, promovendo transformações para todas as brasileiras (Costa; Sardenberg, 2008).

De acordo com Costa e Sardenberg (2008), o pensamento feminista no Brasil surge pela primeira vez no século XIX, introduzido por Nísia Floresta Brasileira Augusta, em algumas das suas obras como “Conselho à Minha Filha” (1842) e a “Mulher” entre alguns outros. Desde então, o movimento tem assumindo várias formas de luta, diversas bandeiras e diferentes facetas. Ele luta pela igualdade salarial, melhores condições de trabalho, valorização do trabalho doméstico, o gozo de sua sexualidade e, de forma geral, por uma sociedade mais justa e igualitária, onde a mulher pode se realizar enquanto mulher e cidadã (Costa; Sardenberg, 2008). Enquanto a Europa e os Estados Unidos estavam avançando na revolução, o Brasil e os demais países da América Latina ainda viviam sob regime coloniais, escravistas e patriarcais.

Enquanto o feminismo discutia a necessidade de a mulher trabalhar fora de casa como um passo crucial para sua libertação, historicamente, a mulher negra já estava associada ao trabalho como meio de sobrevivência, principalmente nas lavouras (Bairros, 2008; Gonzalez, 2020). Da mesma forma, as feministas lutavam pela ampliação de oportunidades de trabalhar para a mulher sem questionar o significado do requisito de boa aparência para a mulher negra (Bairros, 2008).

Através de vários debates e reformulações, torna-se evidente a ausência de incorporação das temáticas raciais e étnicas. Autoras como Sueli Carneiro, Matilde Ribeiro e Leila González apontam para a necessidade de abordar o duplo preconceito e discriminação de gênero e raça, que afetam os direitos humanos, especialmente, os das mulheres negras. A falta de enfoque nessas questões no feminismo tradicional gerou a necessidade de uma organização específica para as mulheres negras, levando ao surgimento do feminismo negro ou da Interseccionalidade.

O feminismo negro teve suas raízes iniciais nos Estados Unidos, ganhando força por meio da voz de Kimberlé Crenshaw, e posteriormente se expandiu para o mundo todo, incluindo Brasil. Essa expansão ocorreu após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, realizada em Durban, na África do Sul, em 2001. O feminismo negro conquistou espaço no mundo acadêmico ao trazer à tona a noção de que raça e gênero são combinações de discriminações que levam à exclusão, com explicações ancoradas no racismo e o no machismo (Ribeiro, 2008; Akotirene, 2019). O termo marca o paradigma teórico-metodológico que promove intervenções políticas e jurídicas sobre as condições estruturais de racismo, sexismo e violência, as quais discriminam e impõem obrigações às mulheres negras (Atikorene, 2019).

No Brasil, o feminismo negro começou ganhar força a partir do anos 80 (Ribeiro, 2018), mas não há um marco histórico específico que possa ser considerado como início do movimento (Moreira, 2023). Segundo Moreira (2023), o movimento emergiu como uma estratégia política para entender a história das mulheres brasileiras. Algumas autoras argumentam que o feminismo negro começou a se formar a partir de três momentos principais: primeiro, com a Marcha Negra de 1988, que comemorava os 100 anos de abolição; segundo, através da luta feminista e antirracista dos anos 70 (Moreira, 2023). Além disso, outros autores sugerem que o feminismo negro surgiu como resposta das mulheres negras às múltiplas opressões que enfrentam.

De acordo com Carneiro (2003), o feminismo negro se destaca por seu enfoque nos diálogos interseccionais que envolvem raça e sexualidade. O movimento é caracterizado pela formação de comunidade de mulheres que buscam visibilidade na luta contra o sexismo, opressão racial e a desigualdade.

O feminismo negro brasileiro, ele é um processo. Espaço de intuição, de subjetivação das mulheres negras. Acho que isso é importante porque, a gente também lê hoje como uma ideia de autodefinição, ato de dizer-se mulher negra e o ato de não só dizer-se mulher negra, mas dizer-se a partir de uma positividade de como se quer dizer-se mulher negra. Então, não ser definida pelo outro, não ser a outra da outra (...) O feminismo negro inaugura uma pluralização das vozes de mulheres e não um movimento de fragmentação da luta pela emancipação feminina e pela justiça social para todas as populações vulnerabilizadas (Moreira, 2023, p. 56).

Falar sobre a participação da mulher negra no feminismo negro é compreender melhor a história do negro e identificar as formas explícitas e camufladas de discriminação racial que são reproduzidos na sociedade brasileira, incluindo pelos de comunicação (Bairros, 2008). É

reconhecer que a mulher negra desempenhou um papel crucial na luta do negro durante a escravidão e, ao mesmo tempo é quem “povoa as estatísticas mais assustadoras das condições socioeconômicas em que vive o povo brasileiro” (Bairros, 2008, p. 140).

Carneiro (2003) explica que a história da mulher negra é marcada pela dupla forma de opressão, tanto de gênero quanto raça. O feminismo surgiu para responder a essa demanda, tornando-se indispensável para articular o racismo às questões enfrentadas por esse grupo racialmente estigmatizados.

Em face dessa dupla subvalorização, é válida a afirmação de que o racismo rebaixa o status dos gêneros. Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de equalização social a igualdade intragênero, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes (Carneiro, 2003, p. 119)

O feminismo negro no Brasil também tem o propósito de reescrever a história de mulheres cuja imagem tem sido representada sob a ótica colonial, marcada por perspectivas como a de ama-leite e de mucama (González, 2020). Essas mulheres forma vítimas de toda forma de opressão, exploração e violência, inclusive praticada por mulheres de seus senhores (González, 2020; Costa; Sardenberg, 2008). Portanto, o movimento o objetivo de abordar questões de gênero e raça, e seu impacto sobre as relações de gênero. Assim, a luta das mulheres negras contra opressão tem desenhando novos contornos para compreender e enfrentar esses eixos (Ribeiro, 2008).

Essas formas de organização tiveram uma participação importante nas ações de resistência à escravidão, incluindo tanto as ações de confronto entre senhores e escravos quanto as revoltas e fugas individuais e coletivas. Todas essas formas de resistência marcaram a história do país ao longo do XIX e contaram com a participação ativa de mulheres (Werneck, 2019). O movimento criou uma narrativa específica para as mulheres negras, sendo um espaço onde suas particularidades são abordadas e representadas. Assim, busca-se quebrar a noção de uma mulher universal e de uma hegemonia dominante. Em vez disso, partem de uma singularidade que está associada ao “nós coletivo”.

Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e raça tem desenhando novos caminhos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo a discussão sobre raça e gênero na sociedade brasileira. Esse novo olhar integra a luta do movimento negro com o movimento das mulheres, afirmando uma nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. Enegrecer o movimento feminista

brasileiro significa demarcar e incluir o peso da questão racial na agenda do movimento de mulheres (Carneiro, 2011).

Uma das características do feminismo negro é posicionar as mulheres negras como protagonistas de suas próprias histórias. Assim, o movimento sugere a construção de uma epistemologia na qual essas mulheres são as principais vozes. Uma epistemologia comprometida em mostrar mulheres negras como sujeitos políticos, cujas experiências, mesmo que individuais, são compartilhadas por todas (Moreira, 2023). Isso implica em uma abordagem que reconhece suas experiências ou vivências, marcadas por formas particulares de opressão, e as coloca como “como narradores de si” mesma (Moreira, 2023, p. 57), protagonistas no processo de produção do conhecimento.

## 4 NARRATIVAS EM PERSPECTIVA: AS ANÁLISES

*Eu acredito que podemos ter um ambiente seguro tanto para homens quanto para mulheres e igualdade de direitos no local de trabalho em termos financeiros (...) e também equidade, que é o mais importante, porque podemos ter igualdade, podemos dividir as coisas igualmente, mas isso pode não ser justo para ambos. Portanto, igualdade e equidade são importantes (Laali, 2024).*

Neste capítulo, descrevo as experiências compartilhadas pelas mulheres participantes da pesquisa, destacando alguns trechos de suas narrativas, apresentando suas histórias. No trabalho de interpretação, analiso as memórias que as participantes selecionaram para contar suas histórias de vida, ressaltando suas subjetividades construídas por meio da narração nas entrevistas. Reconheço, de início, que as narrativas têm, como elementos temáticos comuns, a busca por direitos, o fim da subordinação feminina e o distanciamento da construção de uma “identidade feminina” centrada na visão eurocêntrica do mundo. Destaco também que os espaços ou lugares lembrados desempenham papel relevante na construção das memórias das mulheres entrevistadas, assim como Ecléa Bosi (1994) chamou atenção em seu notável estudo sobre as lembranças de velhos.

Ao analisar as narrativas, identifiquei alguns elementos recorrentes nos relatos, que organizei em quatro enquadramentos temáticos: amor e casamento, casa e família, machismo e misoginia e, por último, trabalho e escola. Na primeira seção, abordo assuntos relacionados às relações amorosas com foco em questões raciais e étnicas. Na segunda, analiso a forma como a subordinação feminina se manifesta para as mulheres entrevistadas. Em casa e família, apresento as lembranças que me foram narradas de infância do espaço familiar, onde elas começam a dar os primeiros passos na construção de suas identidades como mulheres negras. Por último, desenvolvo como as experiências no âmbito profissional e acadêmica contribuíram para construção de conhecimentos de si.

As narrativas são apresentadas de forma contínua, sem separação rígida entre os contextos, uma vez que as temáticas se entrelaçam, manifestando-se de maneira particular em cada vivência, com suas próprias semelhanças e diferenças.

### 4.1 Amor e casamento

Nesta seção, abordo as narrativas relacionadas a questões raciais e étnicas, uma vez que as participantes mencionam seus relacionamentos ao refletirem sobre suas experiências de vida.

Ao construir um diálogo entre dois contextos que apresentam as maiores populações negras no mundo, percebemos que as tensões nas relações de gênero se alinham na intersecção entre raça e etnia. As narrativas, portanto, revelam as negociações, os conflitos e as tensões vividas pelas participantes em suas vivências.

“Todos ansiamos o amor” (Hooks, 2021, p. 23), mesmo quando não temos certeza de que ele possa ser encontrado ou correspondido. Para pessoas negras, o amor se torna algo ainda mais difícil dentro de uma cultura racista e machista (Hooks, 2021). Falar sobre amor nesse contexto envolve reconhecer as complexidades e barreiras que essas pessoas enfrentam, principalmente para as mulheres negras. Basta olhar ao redor, prestar atenção ou conversar com uma mulher negra próxima para entender como elas se sentem em relação a suas vidas amorosas. Seja pelos diversos motivos, em que elas estão focadas no trabalho para melhorar as condições de vida, a baixa autoestima ou o sentimento de não serem desejadas por parceiros(as), como destaca Hooks (2021). Ela ressalta que pessoas negras carregam feridas emocionais que afetam a sua capacidade de amar e sentir. A dificuldade em amar tem raízes no contexto escravocrata, tornando o ato de amar um ato de resistência. No processo desse ato de resistência, muitas vezes, enfrentamos a descoberta da nossa incapacidade de dar e receber amor (Hooks, 2021).

A realidade à qual Hooks (2021) se refere é o contexto norte-americano, mas ela também se aplica ao contexto brasileiro. Os desafios amorosos enfrentados pelas mulheres nigerianas estão relacionados à forma como elas experimentam sentimentos afetivos com seus parceiros, dada sua posição subalterna.

O amor é experimentado de diversas formas. Aprendemos sobre amor e como amar a nós mesmos principalmente no âmbito familiar, que é nosso primeiro contato e o lugar onde somos ensinados sobre o amor (Hooks, 2021). Ao falar sobre sua trajetória de vida, Rosa comenta sobre o processo de amar a si mesma por meio do reconhecimento de sua identidade e da consciência de ser uma mulher negra. No entanto, esse reconhecimento não surgiu de um lugar de amor.

**Rosa: ...Algumas coisas foram ficando evidentes na minha trajetória, mesmo antes de eu me entender como um ser político, me entender como mulher preta, eu comecei a enxergar algumas coisas que aconteciam comigo e que eu nunca tinha entendido por quê.(..) Pra mim, foi um marco muito grande, porque não me veio através do amor ou da valorização.**

As experiências que temos desde a infância moldam nossa identidade e nossa percepção de nós mesmos. No caso de Rosa, ela expressa que sempre teve dificuldades com sua identidade

e com o reconhecimento de si mesmo como mulher negra. Isso se tornou evidente quando precisou se autodeclarar em uma ficha de inscrição para uma conferência. Ao olhar para a ficha e ver o campo “cor”, ela se perguntou: “Cara, o que que eu me autodeclaro?”. Nesse instante, Rosa percebeu que essa era a única peça que faltava, pois já se identificava como bissexual e frequentava o terreiro.

“Me entender como mulher preta” é uma frase que também ressoa no livro de Bianca Santana, *Quando Me Descobri Negra* (2015). Santana apresenta um relato pessoal sobre sua identidade, algo que precisou confrontar quando já era adulta. Ela começa o livro, uma coleção de pequenas histórias, relatando que se reconheceu como negra há dez anos. Embora para outros ela fosse morena, Bianca nunca questionou isso até que um professor a fez refletir sobre sua identidade. Ela se considerava branca porque sua pele não era muito escura e, por isso, não se via como negra, uma percepção influenciada por seu ambiente social que a ‘branqueou’.

O relato de Rosa caminha na mesma linha ao expressa dúvidas sobre sua identidade, algo que ela confrontou ao preencher uma ficha e que ganhou significado e expressão como sujeito político através de seu envolvimento em movimentos feministas. Suas experiências começaram a adquirir um novo significado a partir da consciência de si e de sua identidade racial. Como afirma Souza (Souza, 1983, p. 77), ser negro não é uma condição dada, “é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro”. Construir uma identidade negra é uma tarefa política que envolve contestar o modelo padrão de ser, que é o branco. Isso só ocorre quando o sujeito toma consciência de si (Souza, 1983). No Brasil, o negro muitas vezes não possui uma identidade positiva e carrega uma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial. Ao alcançar essa consciência, o negro pode criar uma nova percepção que reafirme a sua dignidade (Souza, 1983). Esse processo é doloroso. Portanto, o sentimento que Rosa exprime em relação a isso é: “o momento em que eu me encontro agora é muito nesse sentido de buscar, tipo, uma Rosa e buscar entender essa Rosa que cansou de ter a sua imagem só pautada pelo racismo”.

A partir do conflito identitário, Rosa busca no movimento feminino um pertencimento que a ajuda entender a representação de si mesma. A identidade é uma articulação de várias facetas que coexistem, se sucedem e se alternam, compreendidas como modos de produção da identidade (Ciampa, 1993). É um processo de articulação, que opera de forma discursivo (Silva *et al.*, 2014). A identidade é histórica e atemporal, expressando um movimento que não se encerra em uma totalidade (Ciampa, 1993). Ela é uma representação que ocorre na maneira como nós representamos e que somos representados pelos outros. Rosa expressa sentir uma lacuna para se auto reconhecer e, embora se entenda como pessoa negra, a compreensão interna

sobre sua identidade é algo contínuo. Para Rosa, esse processo é contínuo, pois dependendo do espaço, lugar ou pessoa, ela era lida como branca e, em outros contextos, como negra.

Esse estado de ser ou não ser negra suprime sua participação como ativista dentro do movimento, pois ela sofre um tipo de exclusão dos membros do grupo em que participava antes de fazer parte do Moolaadé. Mulheres negras de pele mais escura ou retinta a veem como branca devido à sua pele clara, embora ela possua traços negroides. Ao perceber a reclusão de algumas meninas do grupo quando falava sobre temas relacionados ao racismo ou preconceito, notava que elas não aprovam seu discurso, o que levou a uma discussão entre elas. Ao se confrontar com algumas das integrantes, Rosa foi questionada se, em algum momento, já havia sido interrogada pela polícia ou se recebia olhares desconfiados ao entrar em lojas. A discussão levou Rosa a refletir sobre essa ambiguidade que ela vive devido à sua pele mais clara, enquanto, ao mesmo tempo, sofre discriminação por conta de seus traços negroides. Ela expressa: “como eu vou falar sobre racismo sendo que em certos espaços eu tenho uma passabilidade?” Até eu reconhecer uns fatos muito específicos da minha trajetória”.

Como tratamos a indagação da Rosa sobre sua produção de identidade racial sendo uma mulher parda? Podemos falar em colorismo? Ela mesma possui consciência de estar “em cima do muro”. Pardos são associados a pessoas mestiças, resultado de um projeto colonial violento que pretendia apagar traços da negritude (Devulsky, 2021). “Por outro lado, eles não são identificados como brancos por não terem ascendência europeia vivível em algum traço físico peculiar” (2021, p. 16). Assim, a pessoa parda enfrenta características negativas associadas à identidade negra, mas também pode obter benefícios de sua condição mestiça. A indagação da Rosa reflete a complexidade do colorismo, onde a ambiguidade da identidade parda pode resultar em uma experiência ambivalente, marcada tanto pela discriminação quanto por certos privilégios.

A experiência do racismo não ocorre de maneira momentânea: ela atravessa continuamente a trajetória de vida do indivíduo. É “uma experiência que envolve uma memória histórica de opressão racial, escravização e colonização” informa Kilomba (2019, p. 57).

**Dália: Essa questão de a gente já ter passado por situação de racismo desde a infância, por mais que eu não tivesse consciência, uma consciência racial como eu tenho hoje, mas assim, a gente passa por situações muito traumatizantes estando em um meio em que a maioria das pessoas são brancas, você acaba sendo excluída muitas vezes, você acaba ouvindo coisas que você vai levar pra vida inteira.**

Para Dália, o racismo é algo experimentado desde a infância através da exclusão. As experiências com racismo ganharam significado na vida adulta, a partir de uma consciência racial. Mesmo antes de desenvolver essa consciência, os efeitos dessas experiências se manifestam no corpo, criando traumas e afetando a autoestima e a saúde mental. Esse corpo negro, marcado pelo discurso colonial e marginalizado, produz os efeitos do estigma. O corpo é compreendido como lugar de construção do ‘eu’, da identidade, em um mundo temporal e espacial (Fanon, 2008).

A exclusão é uma das formas silenciosas do pacto da branquitude, por meio de mecanismos que mantêm os privilégios de um grupo em detrimento a outro. É como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’ (Bento, 2022). A exclusão pode se manifestar de diversas formas, sendo a discriminação uma delas.

É comum passar por certas experiências e só compreender seu significado ou o impacto que elas provocam em nós é muito comum. Somente percebemos como um acontecimento nos impactou mais tarde. Só percebemos como um acontecimento nos afetou quando o revisitamos. A memória possui esse caráter atemporal e organizador de vida e da experiência (Ricoeur, 1994). Estamos no mundo e somos afetados por situações das quais tentamos compreender e nos orientar. Assim, temos uma experiência a compartilhar (Ricoeur, 1994). Desta maneira, quando histórias de vida são contadas ou narradas, tornam-se histórias efetivas que o sujeito assume e considera constitutivas de sua identidade.

Essas experiências fazem parte do sujeito, seja de maneira positiva ou negativa. No caso de Dália, elas se manifestam, pois seu relato é sobre o racismo que sofreu na infância.

Dália relembra que seu primeiro episódio com racismo ocorreu aos quinze anos e, como consequência, desenvolveu baixa autoestima. Ela expressa que se sujeitou a relacionamentos não saudáveis com pessoas que com quem não tinha afinidade, por medo de ficar sozinha, acreditando que ninguém iria gostar dela.

O racismo é uma “realidade violenta”, estruturante e determinante das relações sociais, de forma que as vítimas não são reconhecidas” (Kilomba, 2019, p. 71). Ele possui três características distintas: é construído na diferença, geralmente ligado a valores hierárquicos e acompanhado pelo poder (Kilomba, 2019). O racismo está presente em diferentes camadas - estrutural, institucional e cotidiana - dentro das quais pessoas negras são excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas, colocando os sujeitos brancos em vantagem em relação aos outros grupos radicalizados, revelado através de diferenças na partilha e acesso a recursos (Kilomba, 2019).

Para Dália, falar sobre sua trajetória inevitavelmente toca nas questões raciais, uma realidade que, segundo González (2020) e Carneiro (2020), é uma força opressiva presente no cotidiano, não somente para mulheres negras, mas para a maioria da população negra. A circunstância do racismo faz parte da vida da metade da população brasileira. A outra metade, composta por pessoas brancas, ao alegar de que não existe racismo no Brasil, contribui para que o racismo seja considerado algo natural. Essa negação mascara a realidade e mantém a desigualdade social (Carneiro, 2020; González, 2020). A nossa interpretação de racismo depende do lugar em que estamos situados, um dos motivos pelos quais o racismo ainda continua velado. A falta de reconhecimento do racismo como crime no Brasil, assim como a dificuldade em punir o racismo perante a lei, não contribuem para resolver a situação (González 2020).

Ao falar de sua vida, percebo na fala da participante Violeta que o racismo se manifesta em questões voltados aos seus relacionamentos com o sexo masculino. “Sofri racismo? sofri. Mas muitas vezes eu nem percebi que sofri esse racismo. Mas é uma coisa assim, tanto pro feminismo, quanto pro racismo, quando eu percebia, eu já ia lá e já resolvia minhas coisas, explana, Violeta.

Assim como Dália, Violeta só compreendeu algumas experiências como racismo em momentos posteriores de sua vida. Para ela, os episódios de racismo são particularmente marcantes em seus relacionamentos com homens brancos.

**Violeta: E é nessa hora que quando você tá se relacionando com homem branco, você pode ver a questão do racismo também, o cara pode estar com você, andando de mão dada com você no calçadão, mas ele vem com aquele asco machismo e racismo: "aí você nem é negra".**

Para Violeta, o racismo se manifesta quando parceiros consideram que ela “nem é negra”, sugerindo que ela não teria dificuldades para encontrar um parceiro. Esse tipo de percepção pode ser visto como uma tentativa de “embranquecimento”, colocando-a mais próxima do padrão ideal de mulher e, assim, estaria isenta de certas barreiras aos olhos do pretendentes. A frase sugere que Violeta possui um privilégio ‘branco’, o que, por consequência, a associa às características de ser bonita e desejada, conferindo-lhe uma vantagem. Em contrapartida, ser negra feia e indesejada a excluiria dessa posição. Essa é a forma como as pessoas brancas tentam omitir e negar o racismo (Bento, 2002). A incapacidade de reconhecer a questão racial é um mecanismo de negação que impede pessoas brancas de

confrontarem a realidade vivida pelas pessoas negras e de lidarem com a diferença, o que resulta em processos de discriminação (Kilomba, 2019).

Violeta também observa que um homem negro só se relaciona com uma mulher negra se ela atender aos padrões que ele estipular. Para ela, isso torna raro ver um homem negro com uma mulher negra, especialmente se o homem for considerado um padrão de beleza. O padrão ao qual Violeta se refere é a imagem da “globeleza”. Mesmo que uma mulher tenha pele clara, se não se encaixar no padrão estético, como ser magra, pode ser descartada. Carneiro (2015) explica que a exotização ou objetificação do corpo da mulher negra é uma marca de um processo colonial cuja finalidade é mascarada pelo mito da democracia racial. Assim, “a corporeidade negra traz consigo marcas concretas discurso vigentes sobre a população negra” (Silva, 2018, p, 270).

A contadora de histórias relata que, quando era mais jovem, sempre se por homens negros, mas os homens negros não se interessavam por ela, e sim por suas amigas brancas. Por outro lado, ela despertava interesse de homens brancos, sendo que seu ex-marido era branco. Ela ressalta que, em algum momento de sua vida, teve um namorado negro. Diante, Violeta expressa que compreende a solidão da mulher negra, decorrente da falta de interesse por parte dos homens negros. A solidão da mulher negra tem suas bases em questões raciais e de gênero (Pacheco, 2013).

Assim:

Falar de afetividade, de escolhas, de solidão é colocar em xeque (desmontar) os sistemas de preferências que prescindem a ideia de brasilidade, posto que as mulheres negras aparecem como corpos sexuados e racializados, não afetivos, na construção da Nação. Daí a ocultação da “cor/raça” nos discursos sobre a “solidão” entre mulheres na Bahia (...). (Pacheco, 2013, p. 28).

Nesta linha, Claudete Alves da Silva Souza afirma que mulheres negras se sentem ignoradas pelos homens negros, pois, “o valor de troca é a cor e a cor branca está em alta” (2008, p. 103). Em outras palavras, homens negros geralmente não escolhem mulheres negras e têm preferência por mulheres brancas. Em sua tese de mestrado, Souza (2008) aborda a questão da solidão da mulher negra e como isto reflete na escolha de seus parceiros. Conforme o estudo, mesmo quando mulheres negras desejam se relacionar com homens negros, sentem que estes preferem mulheres brancas e as tratam melhor. Na busca por laço afetivo, acabam se relacionando com homens brancos, pois estes demonstram interesse por elas. A autora conclui que, quanto maior a “percepção ontogenética” dessas mulheres, maior são as chances de não encontrarem um parceiro que as reconheça como iguais, o que as leva a viver a solidão. Pacheco

(2013) aponta que a existe uma relação entre solidão e o fator racial, o que é um grande indicativo desse fenômeno.

Relações interracialis são bastante comuns em várias partes do mundo. O estudo da Souza (2008) constatou que, em bairros centrais de São Paulo, 75% dos homens negros são casados com mulheres brancas, enquanto 21% dos homens brancos são casados com mulheres negras. Isso demonstra que, “diferentemente do que se acreditava, o preterimento praticado pelo homem negro contra a mulher negra não é exclusivo do homem que ascendeu socialmente, seja intelectual ou economicamente” (Souza, 2008, p. 74). Ou seja, a autora entende que a escolha de homens negros por mulheres brancas não está relacionada à classe ou ao status, mas sim à necessidade que sentem de embranquecer sua cor.

Portanto, surge o questionamento: qual é o perfil do homem negro que busca ou escolhe a mulher branca? Quais fatores o levam a essa decisão? Souza (2008) e Carneiro (2020) apontam que questões como ascensão e status social podem ser fatores contribuintes. Isso levanta outra pergunta: a busca do homem negro por embranquecer sua identidade pode ser considerada uma herança colonial? Essa é uma reflexão válida, mas, nesta pesquisa, o foco permanece nas mulheres negras

No estudo de gênero e ascensão social, Carneiro (2020) explica que homens negros em ascensão social utilizam a mulher branca como forma de realizar o desejo de pertencimento e de aliança com o mundo restrito aos homens brancos. Enquanto isso, a mulher negra é vista através do estereótipo herdado do legado escravista, sendo considerada exótica e sensual, o que a condiciona exclusivamente ao prazer sexual. Carneiro considera uma lógica preserva, racista e machista. A sociedade colonial contribuiu para a criação do mito da mulher negra como objeto sexual. Isso é refletido no dito popular brasileiro: “preta para trabalhar, branca para casar e mulata para fornicar”, que demonstrar claramente o legado da tradição colonial e seu impacto negativo na representação das mulheres negras (Carneiro, 2020).

Mulheres negras são as últimas a serem escolhidas tanto por homens brancos quanto homens negros, o que às vezes as leva a optar por uma vida solitária devido à falta de reconhecimento público por parte de seus parceiros. Quando são escolhidas por homens negros, muitas vezes precisam abrir mão de certas coisas ou seguir algumas regras impostas pelo companheiro. Além disso, o parceiro raramente as trata com carinho. Por outro lado, elas contam que são bastante procuradas por homens brancos, mas muitas vezes apenas para relações sexuais, sem serem apresentadas para amigos ou familiares do pretendente. Dados do IBGE revelam que mulheres negras são as que menos se casam, estão mais sozinhas, são mãe

solteiras e chefes de família, frequentemente abandonadas pelos homens (Ribeiro, 2008; Pacheco 2013).

Pacheco (2013) considera que a miscigenação é um dos principais motivos pelos quais homens negros não buscam relacionamentos com mulheres negras. Isso ocorre porque muitos homens negros procuram embranquecer sua cor para serem aceitos pela sociedade, e a forma de realizar isso é estabelecendo um laço afetivo com uma mulher branca. O branqueamento é um conceito inventado e mantido pela elite brasileira, e não um problema exclusivo dos negros, como alguns estudos sugerem (Bento, 2002). Dessa forma, compreende-se que é uma construção criada pelos brancos para que os negros desejam se embranquecer.

A união do homem negro e a mulher branca confere a ele uma posição social mais elevada e também serve para embranquecer a cor de seus filhos. Por outro lado, a mulher negra não confere status ou poder social ao homem branco, que muitas vezes a procura por motivos sexuais. Essa dinâmica é uma consequência do sistema escravocrata, que elas reduziu as mulheres negras a objetos sexuais, um estereótipo que persiste até hoje (Pacheco, 2013). De modo que:

A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. Tais percepções promulgadas no imaginário social e, em certa medida, no imaginário acadêmico brasileiro, inspiraram (Pacheco, 2013, p. 25).

Outra instância desse fenômeno analisada por Ribeiro é quando uma pessoa afirma não querer se relacionar com negras, mas insiste que isso não tem nada a ver com racismo, alegando que “ninguém manda no amor”. No entanto, Ribeiro observa que “o amor nunca escolhe as negras” (2018, p. 87). Rosa conta que só percebeu a diferença racial entre ela e seu parceiro quando precisou conhecer a família dele e descobriu que ele era de uma colônia alemã. Os olhares que recebia dos familiares dele eram suficientes para Rosa entender seu lugar naquele espaço. Inicialmente, ela foi barrada de entrar na festa até que o namorado aparecesse em pessoa para confirmar a sua presença, mesmo após ter se apresentado como namorada do dele ao porteiro. A situação ganhou um significado profundo para Rosa quando, após o encontro com a família dele, o rapaz pediu para terminar o relacionamento. Quando ela questionou o motivo, ele alegou que: “a família dele não me aceitaria, eu fiquei me questionando muito de “porquê a tua família não me aceitaria? Qual molde que eu não preencho?”, Isso me marcou muito, foi uma situação indesejada”.

Compreendemos o olhar, nesse contexto, como um registro não verbal de comunicação (Meihy; Holanda, 2015). Embora não seja um ato de fala, o olhar carrega significados de acordo com o contexto narrado pelas duas participantes. Assim como os olhares de Dália, os que Rosa recebeu evocaram um significado que elas levariam na memória.

Ainda sobre a afetividade da mulher negra, analisaremos alguns trechos de Violeta.

**Violeta: (...) eu tava encantadíssima que um menino de olhos claros, que sabia dirigir, que tinha um...que me acenava todo um futuro promissor gostava de mim, meio que foi meu príncipe.**

Ao falar sobre a vida amorosa, Violeta conta que os homens negros não a procuram e que a maioria de seus parceiros são brancos. Ela relembra que teve um namorado negro quando ainda era adolescente, mas que a escolha não estava relacionada à cor de pele dele, e sim ao fato de gostar dele. Em suas palavras, ela não namorou com um negro “pra ficar mantendo a nossa cor”. Ao perceber que homens de sua cor não davam atenção a ela, Violeta decidiu abrir suas possibilidades para homens brancos, um dos quais seria o pai de seu filho, a quem ela se refere como ‘príncipe’ no trecho acima. Ela casou com esse homem, mas eles acabaram se separando devido às diferenças entre eles. Violeta acredita que um dos motivos para o término foi a juventude e a pressão familiar.

**Violeta: Porque ele decidiu em tese quebrar os valores da família dele, que era alemão, italiano e polonês e eu né? Eu vi ali que ele quis ficar comigo, depois eu vi que ele nem gostava de mim, meio que pra desafiar e eu tava encantadíssima (...) mas eu entendo, ele era bem novo, não tinha tanta informação e aquela história que a gente conhece "aí eu vou mudar ela, eu vou mudar ele", que não existe".**

Violeta reconhece que o ‘príncipe’ que ela gostava não sentia o mesmo por ela, além de não se sentir completamente aceita pela família dele. O trecho acima sugere que Violeta estava ciente de como seria a sua realidade ao se casar com um homem branco, mas tinha esperança de que a situação mudaria. Além disso, ela relata que durante o tempo em que estiveram juntos, e quando ela teve o seu filho, muitas vezes foi confundida como a babá.

Nessa linha, Fanon (2008) aborda a relação de uma mulher negra com um homem branco, afirmando que a mulher negra também deseja embranquecer, mas ela nunca será respeitável aos olhos de um homem branco, pois ele não a vê como igual a ele. Embora não se possa afirmar com certeza que esse foi o caso de Violeta, essa perspectiva pode ajudar a explicar os dados da Carmem Barroso, analisada pela González (2020). Esses dados mostram que

peessoas brancas tendem a casar predominantemente com parceiros do mesmo grupo racial, ou seja, a maioria dos homens brancos casam com mulheres brancas, e apenas 2% se casam com mulheres negras. Por outro lado, no grupo negro, 55% casam-se entre si, enquanto o restante casa com pardas e brancas.

Outra coisa que elas pontuam é que o homem negro também escolhe a mulher negra por motivos sexuais. Quando jovem e ao iniciar a vida sexual, o homem negro geralmente prefere a mulher negra, mas ao longo do tempo, ao se tornar adulto e escolher uma parceira para vida, ele escolhe uma mulher branca. Algumas mulheres negras admitem que, por esse motivo, preferem escolher um homem branco, mesmo tendo a consciência de que, às vezes, a intenção dele pode não ser afetiva. No final do relato de Violeta, ela absolve o ex-marido da situação ao dizer, “mas eu entendo, ele era bem novo, não tinha tanta informação...” e pensei “vou mudar ele”.

Sobre a correlação entre racismo e o padrão de beleza, Dália enuncia que:

**Você aprende desde pequena que o branco, o loiro de olho claro é bonito e o preto de pele escura e cabelo crespo é feio. (...) mas eu não entendia que isso também tinha a ver com a questão do racismo, sabe?**

Dália relatou sua experiência com racismo em dois episódios marcantes de sua vida: um com seu ex-noivo e outro quando era adolescente. A primeira lembrança foi despertada por uma foto no Facebook de um evento em que participou anos atrás. Certo dia, saiu para um evento público com seu então noivo e com a filha de uma conhecida que era apegada a ela. Em algum momento, um oficial do evento pediu para tirar uma foto para registrar o momento, mas a foto que queriam tirar era apenas da menina e de seu noivo. Na época, Dália confessa que não viu problema em terem deixado ela de lado, já que a menina não era a sua filha. No entanto, ao refletir sobre o ocorrido, percebeu que poderia ter sido deixada de lado propositalmente, pois a menina e o seu noivo eram brancos e ela era negra. Outra reflexão que teve foi que, se ela fosse a mãe da menina, poderia ter sido excluída da mesma forma, pois presumiram que a menina era a filha dele. A partir da fala da Dália sobre padrão de beleza, podemos imaginar o tipo de representação Dália tem de si mesma, uma vez que ela se vê como uma mulher com as mesmas características que considera fora do padrão beleza. Observa-se a consciência racial de Dália ao reconhecer que a beleza atribuído aos brancos e feiura aos negro.

Quando Dália expressa que, “o branco, o loiro de olho claro é bonito e o preto de pele escura e cabelo crespo é feio”, compreendemos que a beleza é associada à cor, conforme Ribeiro (2018), que afirmar que o racismo faz parte da construção do que é considerado belo. As frases

como “você é uma negra bonita” são uma prova de como o racismo se manifesta na questão da beleza, pois ninguém diz “uma branca bonita”. É uma forma de indicar que “uma negra só pode ser bonita entre outras negras” (Ribeiro, 2018, p. 87). Em outras palavras, a mulher negra é considerada bonita em relação a outras mulheres negras, que supostamente são feias, mas não em comparação com a beleza de uma mulher branca.

O segundo acontecimento ocorreu em um salão de beleza onde Dália trabalhava como assistente. Um grupo de meninos pegou uma revista cuja capa mostrava uma mulher negra usando tranças. Ao verem a foto, jogaram a revista no chão com expressões de desgosto. Esse momento foi significativo para Dália, pois gerou a percepção de que os meninos tinham a mesma reação ao olharem para ela, deixando-a com o pensamento: "Nossa, é assim que eles me veem...é assim que os meninos olham para mim". Esse olhar afetou a noção da Dália sobre a sua identidade e imagem como mulher negra, algo que carregaria no inconsciente e que influenciaria a forma como percebe seus relacionamentos, especialmente com homens brancos. Essa consciência foi adquirida desde a sua adolescência. Situações como essas fazem parte do contingente de fatores que afetam a vida afetiva de mulheres negras. Falar da vida afetiva de mulheres negras é, segundo Pacheco (2013), falar sobre o abandono, pois é isso que frequentemente acontece com mulheres negras no universo amoroso.

## 4.2 Família e Casa

“Em nossa cultura, o lar da família nuclear é uma esfera institucionalizada de poder que pode ser facilmente autocrática e fascista” (hooks 2021, p. 55). A família é um conjunto de indivíduos que possuem ligação por parentesco, aliança ou filiação e que vivem sob o mesmo teto (Bourdieu, 1930). Portanto, ela é uma construção social que e uma ideologia política que configura relações sociais.

Ao perguntar aos participantes como suas vivências e experiências moldaram sua perspectivas sobre o feminismo, as primeiras narrativas que elas recordam estão relacionadas à família, à casa, e a memórias sobre as relações no âmbito familiar, especialmente a respeito de uma figura materna que teve um significado importante em algum momento de suas vidas. Por isso, selecionei essa temática como uma das categorias de análise. bell hooks (2021) descreve que a família, seja ela disfuncional ou funcional, é nossa primeira escola de amor. Para ela, o amor não é apenas pessoal, mas algo que influencia nossa visão de mundo e nossa inserção na sociedade. É no ambiente familiar que aprendemos a criar conexões com o mundo, algo que, ao longo do tempo, impacta nosso comportamento como adultos.

A família nigeriana é composta tanto pela família nuclear quanto pelos membros da família extensa (*extended family*), como os avós, tios, tias entre outros. A estrutura da família nigeriana é considerada patriarcal e geralmente envolve mais participação da família extensa do que é comum em estruturas familiares ocidentais (Morire; Labeodan, s.d). Dessa forma, as relações familiares são guiadas pela hierarquia de senioridade e por valores que favorecem o sexo masculino. A família nigeriana dá grande importância aos membros masculinos, pois eles que têm o direito à herança e à continuidade do nome e da linhagem familiar (Morire; Labeodan s.d). Um estudo conduzido pelos autores demonstra que, nas famílias nigerianas, as mulheres geralmente encontram-se em desvantagem na maior parte do tempo.

Ao narrar sobre suas trajetórias de vida, algumas das entrevistadas, principalmente as nigerianas, destacaram as experiências familiares, evidenciando que as questões étnicas atravessam gênero e classe. Portanto, abordamos alguns desses aspectos conforme surgem. Vale lembrar que existem três principais grupos étnicos na Nigéria: Igbo (sudeste), Hausa (norte) e Yoruba (sudoeste).

Uziza vem de uma família Igbo que mora na cidade de Warri, no estado de Delta, na região sudeste da Nigéria, onde há também grupos étnicos menores, como os Ijaw, Urhobo e Itsekiri entre outros. Uziza cresceu sabendo que teria o apoio de seus pais para qualquer decisão que tomasse na vida. Ela vem de uma família de três meninas e um menino e conta que, em sua casa, as tarefas e atividades não eram discriminadas por gênero. “Por causa de onde venho (...) venho de um lar onde meus pais sempre estiveram firmemente ao meu lado. Venho de uma família onde meus pais nos apoiam”, explica Uziza.

Quando Uziza diz, “por causa de onde venho”, e “de onde venho”, ela se refere ao fato de ser Igbo, pois existe a crença de que esse grupo é conhecido por ser ambicioso sempre buscando ganhar dinheiro e enriquecer rapidamente. Ela repete essa expressão para destacar esse detalhe. A cultura Igbo também é conhecida por sua ênfase na educação e na busca pelo sucesso pessoal, bem como por sua tradição empreendedora, que tem sido fundamental no desenvolvimento da economia nigeriana. Por isso, há o ditado comum de que os Igbos são os “chineses da Nigéria”, devido à sua vocação deles para empreender, enquanto os Iorubas são considerados os estudiosos e intelectuais. O espírito empreendedor está ligado à família extensa e ao sistema de aprendizado informal da cultura empreendedora Igbo, onde essa mentalidade é nutrido e desenvolvido de forma transgeracional (Igwe *et al*, 2020).

Sobre isso, Uziza descreve que existem certos estigmas sobre sua tribo e que, ao se encontrar em outros espaços, ela precisa se esforçar para se distanciar ou desmistificar esse estigma associado à sua origem.

**Posso me encontrar no Ocidente, talvez vá trabalhar, e dirão: 'Essa garota Igbo agora quer usar sua esperteza, quer se fazer de inteligente, quer...'. Você sabe, todas essas coisas. Ainda enfrentaria essas situações como mulher, mas sinto que essa ideologia muda com o tempo, conforme conhecem melhor sua personalidade como indivíduo."**

Percebe-se que, ao mesmo tempo em que ela associa o seu comportamento ambicioso ao lugar de onde vem, ao modo igbo de ser, ela também compreende como esse estereótipo pode afetar a sua imagem como pessoa e indivíduo. Ela percebe que estereótipos, mesmo aqueles considerados “positivos”, podem ser limitadores.

Nesse sentido, Uziza reconhece que a cultura e a tradição são, em parte, fatores que promovem a discriminação e podem inibir a liberdade da mulher. Ela explica que há certas experiências que uma pessoa pode ter de acordo com a região ou grupo a que pertence, que não são conhecidos por outros devido aos estereótipos que as pessoas têm sobre a tribo. Uziza vivenciou essa realidade como mulher ao viajar para outro estado em busca de uma oportunidade de emprego. Um aspecto principal que a Uziza acredita que a cultura contribui para a subordinação da mulher é através de “bride price”, ou dote.

**Uziza: Na terra dos Igbo, quando uma menina se casa, ela não pertence apenas aos pais, mas à comunidade, e não são apenas os pais que decidem dá-la em casamento (...). Há uma lista que será apresentada quando ela for se casar (...), e você sabe que aqui na Nigéria trabalhamos com a família extensa (...). E se esses itens não forem trazidos ou compensados em dinheiro, eles não permitirão que o rapaz se case com a garota e, nesse caso, a garota não tem voz. Então, acho que isso é uma coisa importante que afeta muito as meninas no meu grupo étnico. Essa questão do pagamento do dote devido ao quão caro é.**

A desigualdade de gênero e a discriminação afetam todos os grupos étnicos na Nigéria, pois o costume, a tradição e a religião concedem preferência ao sexo masculino (Nwakoby; Mariah, 2022). Uma das formas pelas quais a discriminação atinge mulheres nigerianas é através do casamento e da herança. O casamento na Nigéria somente é considerado válido após o pagamento do dote, que é dado pela família do noivo à família da noiva. Isso se aplica a todos os grupos étnicos. O dote geralmente é de um valor simbólico estipulado pela família da noiva, que geralmente é decidido entre seu pai e os tios mais velhos. Dependendo da família, a noiva pode ter uma opinião sobre o valor, mas, majoritariamente, são os homens da casa que determinam o valor. Além do dote em si, existe uma lista de itens que o noivo deve apresentar

à família da noiva, que pode incluir tecidos, joias, eletrodomésticos, alimentos etc. Se ao longo do casamento o casal decidir se separar, o dote deve ser devolvido ao noivo. Uziza acrescenta que o dote é caro e inevitável, ao contrário do que ocorre no mundo ocidental, onde as pessoas podem optar por casar sem a participação dos pais.

Na Nigéria, a opção de casar sem envolver a família é rara, pois a família não dá a benção se a outra parte não concordar, e, em casos em que os noivos decidem casar mesmo assim, os filhos que nascerem não serão reconhecidos pela família (Oyewumi, 2021). A característica comunal em muitas comunidades africanas (Kolawole, 2002), faz com que a união de duas pessoas siga alguns dogmas culturais, pois o casamento é considerado um assunto de família (Oyewumi, 2021).

**Uziza:** Sim, há **muitos protocolos**, muitas coisas que precisam ser pagas e apresentadas. Na casa materna do meu pai, o marido teria que trazer tudo o que ele supostamente usaria em sua casa, que sua noiva usaria, **desde camas até calçados, caixas, espelhos, baldes**, ele teria que trazer e mostrar antes do casamento tradicional e todas essas coisas. **Eu acho que isso tem um impacto muito negativo sobre as mulheres aqui, como uma limitação para nós,**

O pagamento do dote é negociado da mesma maneira que se barganha por preço no mercado e é realizado sem a opinião da noiva ou da sua mãe. Após isso, o homem passa a considerar a mulher como sua propriedade e não como uma parceira (Nwakoby; Mariah, 2022). Para esses autores, essa prática demarca a ‘permissibilidade’ que justifica a discriminação do marido e de sua família em relação à mulher. Também é considerado um dos fatores que contribuem para violência contra a mulher, manifestando-se durante o casamento e, especialmente, após a morte do marido. Essa concepção é compartilhada por muitos homens nigerianos e suas famílias. “O “comprador”, como um comprador de mercadorias segundo a lei, tem o direito de tratar o “bem comprado” da maneira que desejar. Esta é a atitude dos homens em relação às suas esposas segundo a lei consuetudinária<sup>30</sup>” (Nwakoby; Mariah, 2022, p. 227, tradução nossa)<sup>31</sup>.

A noção de que o dote é sinônimo de a mulher ser considerada propriedade ou que o homem tem “permissão” para tratá-la como um objeto é uma perspectiva ocidental sobre o casamento nas culturas africanas (Oyewumi, 2021). A interpretação ocidental apresentou o dote

---

<sup>30</sup> Nigéria opera um sistema jurídico tripartido, composto pela lei A Nigéria opera um sistema jurídico consuetudinária, a lei sharia (mulçumana) e o direito comum inglês (*commom English Law*).

<sup>31</sup> “The “purchaser” like a purchaser of goods in law has a right to deal with the “purchased chattel” in any manner. This is the attitude of men under customary law as regards their wives” (Nwakoby; Mariah, 2022, p. 227).

sob uma ótica negativa, pois vê as mulheres como vítimas e não como pessoas que também se beneficiam do casamento. Assim, o significado foi reduzido a uma troca transacional, em que a esposa é comprada (Oyewumi, 2021). Isso é frequentemente utilizado por feministas como evidência do patriarcado nas sociedades africanas.

Na sociedade Oyó-Iorubá, o casamento era essencialmente uma relação entre linhagens. Contratualmente, formalizava a atribuição dos direitos de paternidade da linhagem do noivo à prole nascida no decorrer do casamento. Em troca desse direito, bens e serviços eram transferidos da linhagem do noivo para a da noiva. Os bens eram dados como dote, enquanto os serviços eram prestados ao longo da vida. O pagamento do dote pela família do noivo conferia acesso sexual e paternidade. Não conferia direitos sobre a pessoa ou o trabalho da noiva (Oyewumi, 2021, p. 154).

De acordo com ela, o dote é composto por bens dados à noiva, e esses bens conferem ao homem direito à paternidade, ou seja, garantem ao homem o direito sobre os filhos que o casal terá ao longo do casamento. No entanto, isso não valida ou legitima o abuso nem transforma a mulher em propriedade. Portanto, “o objetivo único do dote era conferir direitos sexuais e de paternidade, e não direitos à pessoa da noiva, sua propriedade ou seu trabalho” (Oyewumi, 2021, p. 156).

Ayan ainda descreve que, na cultura ioruba, o dote não é tão caro em comparação com o de sua amiga igbo. “*Owo Ori*” é o que os iorubas chamam de dote. No casamento tradicional ioruba, os pais da noiva devolvem o valor do dote, geralmente um valor simbólico, com a ideia de que a noiva não está à venda. Eles desejam que a família do noivo receba a mulher como filha e o genro como um filho.

Uziza deu um exemplo de uma amiga que casou recentemente e explicou o processo do pagamento do dote. A princípio, o valor cobrado é 50 naira (equivalente a 20 reais), mas a lista adicional de itens pode chegar até um milhão de naira (equivalente a 6 mil reais). Os itens da lista podem incluir bebidas, inhame, uma cabra, azeite de dendê e entre outros. A lista varia de acordo com cada grupo étnico e cada família, mas há itens obrigatórios, como, sal, açúcar, pimenta-do-reino, mel, inhame e noz de cola, que são elementos simbólicos usados para abençoar a vida do casal. Embora os grupos igbos sejam conhecidos pela alta demanda de dote.

A participante expressa que essas exigências altas afetam muitas mulheres que desejam casar, pois, em tribos onde a lista é extensa, o homem desiste de casar ou evita um relacionamento sério justamente para não enfrentar essa cobrança. Isso levanta a pergunta: o que acontece com homens que não podem pagar pelos itens? Geralmente, o casal se separa ou

o homem passa muito tempo, dependendo sua capacidade financeira, juntando dinheiro para custear as despesas, antes de casar oficialmente com a mulher. Um fator importante que determina a quantidade de itens é a generosidade da família da noiva e o status social de seu pai. Se o pai for alguém importante ou que tem costume de fazer cobranças, isso tem consequências quando chega a vez de sua filha.

As leis não ajudam muito a assegurar o direito da mulher dentro do casamento. Embora a constituição garanta os direitos humanos e a igualdade, os costumes e as tradições acabam influenciando o alcance e cumprimento desses direitos. Por exemplo, no oeste, meninas não podem herdar nenhuma propriedade do pai se tiver meninos na família. No sul, elas não têm nenhum direito à herança, e no nordeste, devido aos costumes e questões religiosas, meninas não possuem direitos de herança (Nwakoby; Mariah, 2022). Em casos onde o falecido deixa um testamento, os parentes geralmente contestam ou utilizam ameaças e violência física para dissuadir a beneficiária.

**Ayan:** Elas desempenham um papel muito **grande em limitar as mulheres**, você sabe, não apenas na terra Yoruba na Nigéria, mas também entre os Hausa, Igbo e Yoruba (...) Nossa cultura **apoia o homem como o chefe da família** e o único tomador de decisões, e **você tem que venerar seu marido para ter um bom lar**. Se você não venerar seu marido, é considerada uma mulher má. Mesmo se ele estiver tomando uma decisão ruim, a cultura iorubá normal diz que você deve sempre dizer sim ao seu marido e **deve dizer sim mesmo se não quiser ter relações sexuais**, diga sim porque ele é seu marido e pode escolher você em qualquer lugar. **A cultura é um grande estereótipo para as mulheres.**

Ayan, assim como Uziza, acredita que a cultura desempenha um papel em limitar as mulheres através de mecanismos mantidos pela tradição e pelos costumes. A cultura e a tradição podem ser um grande obstáculo que contribuem para a desigualdade das mulheres (Okeke, 2000). Isso acontece de diversas formas. A violência contra mulher, como a agressão de um homem à mulher sua esposa, em muitos casos, está embutida na cultura (Oyediran; Abanihe, 2005).

Na cultura Hausa, as mulheres não têm prioridade na educação, pois a função delas é cuidar do lar e garantir a reprodução das gerações<sup>32</sup>. Os Hausas estão concentrados na região

---

<sup>32</sup> Em 2014, ocorreu o sequestro das alunas de Chibok, onde mais de 200 alunas foram raptadas na escola pelo grupo terrorista Boko Haram, grupo que atua principalmente no norte do país. Em um vídeo, os terroristas alegam que as meninas não tinham necessidade de estar na escola pois a missão delas era gerar filhos. Atualmente, das 276 meninas, 57 conseguiram escapar, 107 foram soltas e 117 continuam desaparecidas. Ver em: <https://bringbackourgirls.ng/>

norte, onde a lei permite o casamento de menores (Egwurube, 2016). Na cultura Ioruba, os homens são a autoridade dentro do lar, e a mulher deve respeitá-los. A sociedade ioruba tem sua formação e organização social baseada na senioridade, e é através dessa classificação etária que se manifestam alguns mecanismos de desigualdade como apontado no relato de Ayan. Além disso, a mulher deve responder ao homem e obedecê-lo. Verificamos isso na frase: **“você tem que venerar seu marido para ter um bom lar. Se você não venerar seu marido, é considerada uma mulher má”**.

Existem certas crenças e costumes na cultura nigeriana que colaboram para manter as desigualdades de gênero. Essas crenças estão ligadas às tradições e aspectos religiosos estabelecidos pela sociedade patriarcal. Embora Oyewumi (2021) e Afonja (2005), argumentem que o patriarcado originou-se das epistemologias da Europa Ocidental e não condiz com a realidade das mulheres africanas, algumas práticas já eram existentes na sociedade nigeriana, incluindo a subordinação feminina (Amadiume, 2015; Oreh, 2014. Afonja, 2005; Bakare-Yusuf, 2004), como verificamos em filmes e em literaturas que retratam o período colonial.

Alguns exemplos disso já foram apresentados ao longo do texto, mas para lembrar, na cultura Igbo, por exemplo, em uma tribo específica, quando o marido de uma mulher morre, ela deve raspar o cabelo e ficar de luto por alguns dias, além de passar esses dias sozinho em casa com o corpo do falecido. Isso é feito para provar que a mulher não é responsável pela morte do homem.

Sobre isso, Uziza menciona a prática cultural de que:

Quando a mulher perde o marido, você vê tradições como **a mulher ter que cortar o cabelo por um ano inteiro** e algumas a fazem usar apenas roupas brancas por um ano inteiro durante o **período de luto**. **Em algumas tradições**, para deixar claro que ela não matou o marido, eles **lavam o cadáver e dão a água para ela beber para provar sua inocência**. (...) Isso aconteceu **na minha tribo**, como quando uma mulher perde o marido, o irmão do marido pode vir e **tomar as propriedades do irmão**, deixando a mulher desamparada com seus filhos. Acredita-se **que a mulher também não tem voz nessa situação**. Então, acho que essas são algumas **das limitações que** as mulheres na minha tribo enfrentam. Eu não diria que todo mundo passa por isso, mas é um problema geral do qual muitas pessoas estão cientes.

As mulheres nigerianas reconhecem que algumas práticas realizadas em nome da tradição são um grande obstáculo para sua emancipação (Okeke, 2020). Além disso, o costume determina que a mulher não pode herdar a propriedade de seu falecido marido; em vez disso, ela é “herdada” por um dos irmãos do falecido (Nwakoby; Mariah, 2022). Isso está relacionado à visão da mulher como propriedade. Em algumas sociedades, espere-se que a viúva demonstre

seu luto por meio de atos que muitas vezes envolvem violência e abuso física e psicológico (Bazza, 2009). Exemplos incluem raspar o cabelo de maneira que causa cortes na cabeça e fazê-la passar uma noite sozinha com o corpo do falecido, conforme descreve Uziza descreve. Esses atos são realizados para provar a inocência da viúva.

Mulheres do grupo Igbo são valorizadas desde que estejam casadas e tenham filhos, mas, no momento em que seus maridos morrem, elas passam a ser vistas com suspeitas. Uma viúva é considerada imunda e contaminada (Oreh, 2014). Com base nessa percepção, as viúvas são submetidas a certas práticas. Essas práticas são específicas da comunidade Igbo e, embora sejam antigas, algumas sofrem influência de outras culturas externas (Oreh, 2014). No entanto, essas práticas são exclusivas para viúvas, sem qualquer aplicação aos viúvos. Segundo Oreh (2014), existem treze práticas com diferentes significados, mas vamos nos concentrar nas mencionadas por Uziza. No trecho, ela cita os atos de “cortar cabelo por um ano inteiro”, “usar roupas brancas” ou pretas, “lavar o cadáver e a viúva bebe a água” e, por último, tomar as propriedades do falecido”.

Para isso, Oreh (2014) explica que cortar o cabelo da viúva simboliza a perda da feminilidade, já que ela não é mais considerada esposa. A beleza da mulher, entendido como algo destinado apenas ao seu marido, deve ser demonstrada pelo luto. Além disso, muitas viúvas percebem esse ato como uma forma de demonstrar o período de luto, e, por isso, grande parte delas raspa o cabelo por vontade própria. Embora não seja algo muito praticado nos dias de dia.

O uso de vestimentas pretas ou brancas serve para destacar a mulher em luto, sinalizando que ela está cercada de mau presságio. Durante esse período, a viúva fica isolada de outras pessoas até que uma cerimônia de purificação seja realizada (Oreh, 2014).

Por último, a família do falecido às vezes retoma posse dos bens. Para evitar que os bens sejam confiscados, a viúva acaba morando com o irmão de seu falecido marido, o que garante que o sustento e abrigo, assim como o de seus filhos (Amadiume, 2015; Oreh, 2014). A viúva é dada em casamento ao irmão do falecido para assegurar a herança dela. Esse arranjo é para manter a continuidade social e segurança econômica para mulheres mais velhas (Amadiume, 2015). Portanto, Amadiume considera que o fato da viúva se mudar para a casa do irmão do falecido é uma forma receber cuidado e conforto, permanecendo dentro da mesma família que continuará a tratá-la como parte da clã do falecido.

A viúva é dada em casamento ao irmão do falecido para assegurar sua herança e manter a continuidade social e a segurança econômica das mulheres mais velhas (Amadiume, 2015). Dessa forma, as mulheres mais velhas podem acumular riqueza, enquanto as mais jovens são reintegradas à sociedade e à família por meio do casamento.

Essas práticas, segundo Bazza (2009), representam uma violação dos direitos humanos das mulheres e, a constituição nigeriana não possui disposições específicas para proteger as viúvas contra tais tratamentos desumanos. Essas práticas colocam as viúvas em uma posição de vulnerabilidade ao abuso, justificado pela cultura (Oreh, 2014), elas variam em rigor de acordo com a comunidade. Embora a maioria dessas práticas seja pouco frequente atualmente, a superstição continua a desempenhar um papel importante na manutenção dessas tradições.

A cultura Igbo torna obrigatória para os vivos o respeito aos desejos dos mortos, enquanto os mortos são obrigados a proteger os vivos. As práticas de viuvez são, portanto, parte integrante dos ritos funerários concedidos aos mortos. Esses ritos funerários têm como objetivo garantir a admissão dos falecidos na morada dos ancestrais, que, segundo acreditam, eventualmente reencarnarão na comunidade dos vivos. (...) Assim, essas práticas de viuvez são referidas como armas inadvertidas de retrocesso no desenvolvimento comunitário, pois são armas usadas de forma não intencional para provocar o atraso na comunidade, tudo em nome da cultura (Oreh, 2014, p. 4, Tradução nossa)<sup>33</sup>.

Ayan admite esses atos contribuem para a subordinação da mulher, mas ressalta que a situação está mudando, especialmente na forma como as pessoas, especialmente, os pais, lidam com questões relacionadas ao casamento. Segundo ela, um dos grandes problemas está na abordagem dos pais e dos mais velhos sobre questões matrimoniais. Por exemplo, quando uma mulher relata abuso no casamento, os pais tentam mediar a situação, convocando uma reunião familiar com o casal e os familiares. Antigamente, os pais não interviam, exceto em casos extremos. Ayan explica: “eles te mandavam de volta, no dia em que eu dei sua mão em casamento, eu te despachei, então você tem que aguentar”. Ela ainda completa:

**A casa de uma mulher é sua vida, você tem que construir sua casa, é o que eles te dirão. E a questão do divórcio, nós não nos divorciamos. Se você é divorciada na Nigéria, é como se você não tivesse vida. Você pode imaginar que ela se divorciou do marido, eles não querem ouvir o que aconteceu para o divórcio acontecer.**

Por isso, na estrutura familiar nigeriana, as mulheres estão em desvantagem (Bazza, 2009, Nwakoboy; Mariah, 2022), e as leis contribuem para isso. Em relação ao direito da viúva à herança, a lei que garante o cumprimento de testamentos é válida apenas para casamentos

---

<sup>33</sup> The Igbo culture makes it incumbent on the living to respect the wishes of the dead, while the dead are compelled to protect the living. Widowhood practices are therefore integral part of the funeral rites accorded the dead. These funeral rites are aimed at guaranteeing the admittance of the dead people into the abode of the ancestors, who, they believe, will ultimately reincarnate into the community of the living (...) Thus, these widowhood practices are referred to as inadvertent weapons of retrogression in community development because they are weapons unintentionally used to bring about backwardness in the community all in the name of culture (Oreh, 2014, p. 4).

oficializados sob a lei civil, não se aplicando às uniões sob a lei consuetudinária (Nwakoby; Mariah, 2022). Essas crenças e o papel tradicional das mulheres estabelecido pela cultura determinam a atitude e a maneira como a discriminação de gênero é percebida (Egwurube, 2019). Pode-se afirmar que “o sistema patriarcal é acompanhado por uma mistura de crenças culturais e religiosas, algumas das quais estão integradas ao direito consuetudinário e violam os direitos das mulheres (Egwurube, 2019, p. 143, tradução nossa)<sup>34</sup>”

Consequentemente, percebe-se que os direitos das mulheres são infringidos em diferentes níveis e camadas sociais, e a estrutura familiar, por meio de mecanismos culturais, podem contribuir para as desigualdades de gênero.

Ao falar sobre sua experiência como mulher, Amélia relembra a sua infância e família. Ela começou mencionando a ausência de sua mãe que foi faleceu durante o parto de seu irmão. Para Amélia, sua família consiste de seus irmãos, suas tias e a família de seu afilhado. Aos três anos, ela perdeu a mãe e foi criada por uma de suas tias. Após perder o pai aos treze anos, passou morar com a avó que também faleceu. Aos 21 anos, Amélia foi morar com suas duas irmãs na casa de seus pais. Atualmente, ela vive na casa dos pais dela com a irmã e a sua filha. Amélia conta que, por ter perdido ainda muito jovem, sempre batalhou para conquistar suas coisas e, por isso, se considera autossuficiente e não depender de ninguém. Embora não tenha muitas lembranças da mãe, pois era muito nova quando ela faleceu, Amélia recorda que, no dia anterior à morte da mãe, ela havia preparado frango, e o cheiro da comida tomou a casa por alguns dias.

**Amélia:** Na casa que eu moro tinha forno de pedra para passar pão, que era a casa da minha avó. Minha casa de esquina e a casa de cima minha avó, era aberto o quintal. **Um dia antes de a minha mãe falecer ela assou frango, depois passou mal e foi para o hospital ter o bebê.** E disseram que ela sempre fazia pão e bolo, nesse dia ela fez frango, aí os vizinhos falaram que ficou aquele cheiro de frango. **Ela era bem branca, meu pai que era negro.**

Estamos diante de uma lembrança de infância da Amélia que não é apenas pessoal, mas também reflete “o conjunto das impressões pessoais e diversas correntes de pensamento coletivo” (Halbawch, 1990, p. 62). Ela recorda da mãe e do cheiro da comida que preparava, com base nas histórias que os vizinhos contavam a ela. Essa memória afetiva da mãe é evocada pelo cheiro da comida e a faz lembrar de como a mãe fazia xuxinhas apertadas em seu cabelo.

---

<sup>34</sup> The patriarchal system is accompanied by a motley of cultural and religious beliefs some of which are integrated into customary law and infringe on the rights of women. One of the areas where the rights of women are infringed is in household management where the relative decision making powers of men and women (Egwurube, 2019, p. 143).

Na história da Amélia, percebe-se que ela se sente responsável por fazer as coisas por conta própria e transfere esse sentimento para a sua filha adulta, que vive com ela. Ela a ensina à filha a não depender de ninguém e a entender que não precisa de um homem para viver. Amélia considera importante as mulheres entenderem que não devem depender de ninguém. Esse ponto de vista já causou alguns desentendimentos entre ela e seu ex namorado.

**Amélia: Então eu não me vejo assim (...)** Nesse tempo que eu tive um namorado, ele brigava muito comigo, no **sentindo de "você não deixa outra pessoa chegar, você quer fazer", que não pedia ajuda.** Mas eu que tenho que fazer, **se eu não fazer por mim, ninguém vai fazer, se eu não lutar pelas minhas coisas (...)** **Eu não me enquadro, eu não consigo me encaixar nesse perfil de mulher,** que tem que "aí eu quero comprar, tenho que pedir pro meu marido", se eu posso comprar. Se eu posso, então talvez por isso, eu namorei, ia casar, mas não casei. **Mas talvez seja isso que tem um bloqueio comigo...**

Por reconhecer a sua capacidade de resistência, Amélia decidiu prestar vestibular aos trinta e nove anos de idade, mesmo quando suas amigas disseram que ela era velha demais para isso. No entanto, a família, que hoje consiste em sua filha e a sua irmã, que moram com ela, é a coisa mais importante para Amélia. Por isso ela fala bastante de como foi babá por muitos anos e como as crianças que cuidou a consideraram como mãe e parte da família. Ela frequentemente fala sobre como foi babá por muitos anos e como as crianças que cuidou a consideraram como mãe e parte da família. Para ela, foram os trabalhos mais gratificantes que ela realizou, seguindo o exemplo de sua avó, que cuidava das crianças até falecer. Amélia decidiu seguir o mesmo caminho por alguns anos, até decidiu estudar e se tornar professora.

Sobre relacionamento, Amélia conta que já teve oportunidade de viver em casal, mas a dinâmica do relacionamento não a agradou, e ela preferiu permanecer solteira. Uma característica que se destaca na narrativa de Amélia é o seu instinto maternal. Isso é evidente na forma como ela começa contando sobre sua vida como babá de duas crianças, influenciada por sua avó, e na maneira como cuida de seus colegas de turma, trazendo pequenos agrados durante as aulas na faculdade. Percebemos, assim, que a avó surge como uma figura importante em sua vida.

Ao falar sobre história de vida e a vivência em família, é evidente na fala das participantes a presença de uma figura significativa para elas. Na maioria dos casos, essa figura aparece na infância, mas só com o tempo elas percebem o papel e a influência que essa pessoa. Para as outras participantes, figuras significativas em suas vidas são outras mulheres de seu tempo

em suas trajetórias. Essa figura é a avó, para Rosa, Amélia e Violeta: para Uziza, foi o pai. Esses indivíduos influenciaram a perspectiva delas como mulheres, moldando a maneira de pensar, entender e ressignificar questões ligadas a raça, gênero, classe e sexualidade.

As participantes relatam que a influência de figuras femininas importantes, como mães e avós, foi essencial para moldar sua compreensão de resistência e feminismo. Através dessas vivências, elas desenvolveram uma visão crítica sobre gênero, raça e o empoderamento. Ao revisitarem essas influências, reconhecem que suas trajetórias pessoais estão ligadas a uma história maior de resistência feminina, marcada por lutas individuais e coletivas pela igualdade. Sobre a figura importante em suas vidas, Violeta e Rosa contam:

**Violeta:** Sempre tive uma presença muito marcante da minha vó materna (...) foi ali com ela que eu entendi que eu era negra (...) porque você é negra e os outros né, vão tentar te humilhar, tentar diminuir por causa disso"(...) Mas a questão assim do feminismo forte na minha cabeça é a minha avó. Ela dizia assim: "ele não é melhor que você", "ele não manda em você" ' (...) **Esse feminismo sempre foi uma coisa que era latente em mim, sempre foi uma coisa super natural (...)**

**Rosa:** Eu vejo isso hoje, mais no mulherismo do que no feminismo (...) era reconhecer ações, reconhecer movimentos de emancipação, movimentos **de você não ser uma mulher igual a minha avó por exemplo.** Ela é descendente indígena, teve um casamento bem...arranjado e ao mesmo tempo, depois de uma certa fase da vida, se separou, mandou todo mundo a merda, tipo, **isso pra mim é um ato feminista.** E ao mesmo tempo criou todas as filhas sozinhas com a ajuda do meu avô mas praticamente ela, saíram de um assentamento pra vir pra cá, **a minha mãe conseguiu se construir e conseguiu se formar, ter uma carreira...Então eu via muito o feminismo nesses lugares, na luta cotidiana mesmo, não necessariamente de um movimento acadêmico (...)**

Nos trechos acima, as participantes falam sobre pessoas que impactaram suas vidas e a maneira como entendem o feminino. Para Violeta, os ensinamentos da sua avó foram cruciais para o desenvolvimento de sua consciência racial e para a compreensão de questões de gênero. Ela explica que o feminismo sempre fez parte dela, embora só tenha começado a compreender o conceito mais profundamente na vida adulta. A figura da avó foi fundamental para que Violeta entendesse que ninguém é superior ao outro, seja pela cor da pele ou pelo gênero.

É evidente que Violeta reconhece que o feminismo negro difere do movimento feminista em geral, mas essa diferença não indica uma divisão no movimento. Ela acredita que, não somos todos iguais, e que o feminismo negro é uma forma de atender às diferentes necessidades de cada grupo. Violeta ilustra essa ideia ao dizer: "nós podemos até lutar por igualdade, só que

temos que ver a questão da equidade. Porque eu vou precisar de x, você de y”. Assim, dentro do movimento feminismo negro, existem diferentes categorias que refletem essas necessidades variadas.

Do mesmo modo, Rosa afirma ter compreendido o empoderamento através da influência de sua avó e de sua mãe, que criou os filhos sozinha e conquistou melhores condições de vida para si e para eles. O reconhecimento de Rosa como mulher empoderada vem das ações que avó tomou, as quais mudaram a trajetória de vida da família. Rosa se sente mais contemplada pelo mulherismo do que pelo feminismo que se manifesta dentro do meio acadêmico. Ela encontra na sua própria vivência familiar modos de luta e de resistência que moldaram a sua percepção de feminismo. O mulherismo, ou ser mulherista, se refere a uma feminista negra ou mulher de cor que adota comportamentos ousados e audaciosos. Além disso, é uma mulher que não é separatista, que ama outras mulheres, seja de maneira sexual ou não, e que se compromete com a integridade de todas as pessoas, independentemente do gênero (Walker, 2021). Em outras palavras, aborda questões de opressão racial e de gênero enfrentadas pelas mulheres negras (Collins, 2017). O mulherismo também “fornece uma maneira para que as mulheres negras abordem a opressão de gênero, sem atacar os homens negros” (Collins, 2017, p. 6). É dentro desse contexto que Rosa se identifica.

Rosa afirma que o seu envolvimento no movimento feminista começou na adolescência, mas de forma distorcida. Ela conta que quando mais jovem, na escola, ela alisava o cabelo e circulava com meninas brancas, o que lhe permitia acesso a certos espaços. Ela tentava imitar alguns comportamentos dessas meninas, principalmente no aspecto da liberdade sexual. Logo, Rosa compreendeu a noção da hipersexualização da mulher negra. No colégio, era conhecida como a “dadeira” e achava sensacional, pois a fazia ganhar atenção perto de suas amigas. No entanto, apesar dessa fama, ainda se sentia rejeitada, pois, quando saía com elas, só era escolhida pelos homens no final das festas. Isso a fez acreditar em coisas que, na verdade, estavam ferindo, violando e machucando-a, mas Rosa não tinha esse entendimento na época. Para ela, ser feminista era ser dona de si e afrontosa, mas, na verdade, não entendia o que estava fazendo. Achava que estava no mesmo patamar de suas amigas brancas, mas, com o tempo percebeu que realmente não estava. Por isso, Rosa afirma ter compreendido o feminismo de uma forma muito distorcida quando era mais jovem “Então esse feminismo eu comprei muito bem, isso foi bem paia, assim, porque depois que eu comecei a entender o que realmente acontecia eu não queria nem ser mais feminista”, conta Rosa.

Além disso, outro momento que Rosa relembra em sua trajetória com o feminismo foi durante a “Marcha das vadias”, da qual participou em três manifestações organizadas pelo

grupo. Rosa considera o movimento válido, mas sente que não era algo que a contemplava. Entretanto, ao ter contato com o feminismo interseccional Rosa entendeu por que se sentia fora do padrão. “Eu comecei a me afastar do feminismo por isso, por entender que o racismo vinha antes, que me atingia antes, atingia meus irmãos e minhas irmãs antes”, conclui Rosa.

Nesse sentido, Dália explica:

**Dália: O feminismo negro me ajudou a enxergar muita coisa de forma diferente, fazer eu enxergar coisas que eu não enxergava antes, sabe? (...) aí eu vi que a Nilcela tava com um grupo o “Sorriso Negro” (...) acho que ela já tava no Moladê (...) foi outra coisa, você conhecer várias mulheres que tem problemas como o teu também, que você sabe que se chegar e contar uma situação que elas vão entender porque passou. Eu vi diferença entre os dois grupos, de ser entendida, de saber que vão entender a sua dor, não.**

A experiência de Dália com um grupo de mulheres negras, que discutem vivências e experiências relacionadas à mulher negra, está relacionada ao seu processo de transição capilar. Ela conheceu o grupo Moolaade através de uma conhecida e, ao buscar mulheres com cabelo crespo e cacheado para compartilhar suas experiências, passou a integrá-lo. Durante esse mesmo período, Dália também participava de um grupo feminista em sua cidade chamado “As Minas”, mas não se sentia totalmente representada. Ela decidiu sair do grupo, pois as atividades haviam diminuído e a maioria das integrantes eram mulheres brancas, que não compreendiam plenamente as demandas das mulheres negras. “Claro que tem coisas que são, né, que a gente passa e elas passam também, que são semelhantes, mas eles têm mais a questão da raça também”, conclui Dália. Para ela, o primeiro marco foi ela fazer parte desse grupo e o segundo, integrar o feminismo negro, onde se sentiu verdadeiramente contemplada.

É nesse sentido que González (2020) propõe um feminismo afro-latino-americano, um movimento que destaca a dimensão racial das mulheres. A falta de inclusão que Dália sente no grupo das Minas e o fato da Rosa não se sentir contemplada por um feminismo voltado para mulheres brancas, elitista e extremista reforçam essa necessidade. A identidade da mulher negra, construída de maneira heterogênea, consiste em visões do mundo, experiências e formas de representação que refletem como somos vistas e apresentadas na perspectiva eurocêntrica (Werneck, 2016). O feminismo desempenhou um papel fundamental ao abordar debates sobre violência, sexualidade e relações de dominação e submissão. No entanto, o movimento em direção a um modelo extremista despertou a necessidade de alternativa mais inclusiva (González, 2020). Assim, a omissão da pautas raciais e outras questões que afetam mulheres não brancas sugere uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista.

Encontramos nessas narrativas uma forma das participantes organizar suas experiências, que, segundo Ricoeur (1994), “são significativas medida em que esboçam os traços da experiência temporal” (1994, p. 15). Portanto, a narrativa nos permite compreender o mundo e a nós mesmos através das experiências. Desta forma, a narrativa serve como mediação entre a temporalidade da vida e a compreensão humana. Ao narrar, entramos num processo que nos permite atribuir significado à nossa experiência, independentemente do momento ou tempo que essa ocorreu, tornando possível a compreensão da continuidade.

Em outras palavras, o autor entende a narrativa como uma forma de interpretação, pois envolve a seleção e organização dos eventos em uma história significativa. Ele acredita que a narrativa é uma maneira de refletir sobre a experiência humana, permitindo-nos atribuir sentido aos eventos da vida e construir uma identidade pessoal e coletiva (Ricoeur, 1994). Isso é evidente nos relatos das participantes, onde, ao recordarem certas experiências e ao falarem sobre elas, produzem novos sentidos e significados.

Para as nigerianas, o feminismo surgiu a partir de experiências pessoais de injustiça e de desigualdade. Por isso, elas buscam, através do grupo BRI, conscientizar a população sobre os direitos humanos e, principalmente, educar as mulheres sobre saúde e apoiar aquelas em situações de violência. Elas entendem que o movimento luta pela igualdade de gênero, embora reconheçam que o conceito tem sido frequentemente mal interpretado.

**Laali: ...especialmente as mulheres, quando lutam pelo feminismo, no sentido de que deve haver igualdade no local de trabalho, que o que um homem pode fazer, uma mulher também deveria poder fazer... mas algumas pessoas agora interpretam mal isso (...) Algumas mulheres usam o feminismo de forma inadequada e tiram vantagem disso.**

Laali menciona que algumas pessoas utilizam o conceito de feminismo de maneira conveniente, aproveitando-se da causa para interesses pessoais. Por exemplo, muitas mulheres defendem a divisão das tarefas domésticas, mas se recusam a dividir contas. "A ideia do feminismo é acabar com qualquer forma de opressão, mas não deve ser mal utilizado. Não é tudo que o feminismo pode fazer", ressalta. Ao ser questionada se se considera feminista, Laali afirma que se identifica com o significado original do movimento, pois apoia a igualdade de direitos e a luta contra qualquer forma de opressão e injustiça relacionada a gênero. Ela admite que nem sempre é possível alcançar a igualdade total, mas acredita que a equidade é possível, especialmente em áreas onde há diferenças físicas, como a força. No entanto, em questões intelectuais, ela acredita que não há distinção de gênero. Por isso, Laali destaca que, a equidade deve ser a solução.

A equidade é uma alternativa epistêmica que ajuda entender a diferença de gênero e cultural (Afonja, 2005).

“A equidade é definida aqui como o princípio ou a filosofia para organizar relações, posições sociais e direitos em todas as sociedades humanas. Sua análise é fundamental para entender todas as formas de diferença, hierarquia e identidade” (Afonja, 2005, p. 18)<sup>35</sup>. De acordo com Afonja (2005), o conhecimento do feminismo nos países africanos precisa ser ampliada e deve abordar as complexidades de gênero e as maneiras que perpetuam a desigualdade de gênero. Para isso é necessário que as pesquisas e produção intelectual sejam focadas em mulheres locais e suas realidades. O conceito de feminismo não pode ser diretamente importada para o contexto nigeriano, pois exhibe as mesmas características eurocêntricas e imperialista dos discursos ocidentais (Oyewumi, 2021). De que pensa gênero a partir de uma visão biológica, visão que ela considera limitada. Alguns estudiosos propõe o conceito de motherism ou maternidade, pois acreditam contemplar melhor a realidade africana (Kolawole, 2002; Oyewumi, 2003; Acholonu, 1995).

**Ayan: ... Mas a questão na Nigéria é que muitas mulheres nigerianas trocaram o feminismo pela misoginia. Elas agora são extremas, são extremistas... elas levam isso longe demais. A maioria nem entende o conceito de feminismo, só ficam gritando Feminismo! Feminismo!! Feminismo!!!**

Assim como Laali, Ayan acredita na importância do movimento feminista, mas reconhece que as mulheres também podem perpetuar a opressão. Na Nigéria, é comum associar feministas a mulheres que odeiam homens, e Ayan se empenha em desconstruir essa ideia. Em uma conversa com seu marido e seu irmão, ambos afirmaram que feministas odeiam homens. Ayan os corrigiu, explicando que o feminismo trata da igualdade de gênero, embora as extremistas façam parecer que se trata de uma guerra contra os homens.

Segundo Ayan, o feminismo deve buscar um equilíbrio, garantindo às mulheres as mesmas oportunidades são dadas aos homens. No entanto, ela observa que muitas mulheres nigerianas enxergam o feminismo de maneira unilateral. Em algumas situações, as mulheres não assumem responsabilidade por seus erros e, quando um homem comete o mesmo erro, fazem de tudo para culpa-lo. Algumas até acreditam que “homens não merecem amor”. Ayan admite que, às vezes, evita se identificar com o feminismo porque muitas pessoas veem o movimento

---

<sup>35</sup> Equity is defined here as the principle or the philosophy for organizing relationships, social locations and entitlements in all human societies. Its analysis is fundamental to understanding all forms of difference, hierarchy and identity) Afonja, 2005, p. 18) (Tradução nossa).

como um grupo que odeia o sexo oposto. Ela sugere que a percepção negativa do movimento feminismo é resultado de falta de informação e conscientização. Ayan destaca a importância de esclarecer que homens também podem ser feministas, pois o movimento não se restringe apenas as mulheres.

Aridan, por sua vez, relata que ainda está indecisa quanto a se declara feminista, e seu posicionamento varia conforme a situação. Para ela, o feminismo é “dar espaço para o gênero feminino brilhar. Não aprisiona-lo”. No entanto, ela não conseguiu lembrar de uma situação específica em que tenha se identificado claramente como feminista ou não.

Uziza considera que o conceito de feminismo ainda é um trabalho em progresso e precisa avançar bastante para diferentes setores, como o político, econômico e social. No entanto, ela também reconhece que as coisas estão melhores do que eram anos atrás. Segundo ela, as pessoas estão começando a entender o movimento de maneira mais ampla, embora ainda existam aquelas que se opõem à ideia de igualdade entre homens e mulheres. Mesmo assim, Uziza afirma: “eu não diria que não há igualdade nenhuma ou que há igualdade cem por cento; quero dizer, ainda existem alguns setores ou lugares onde não há igualdade, e ainda há áreas no país onde você verá igualdade.” Embora Uziza não menciona quais áreas o país experimenta igualdade, ela comenta que essa é sua percepção através das suas experiências.

Uziza ainda não tem certeza se se considera feminista ou não, mas sabe que deseja igualdade entre homens e mulheres. Ela reconhece o feminismo como um movimento que defende as mulheres, mas acredita que os homens também devem ser inclusos. Desse modo, Uziza afirma:

**Prefiro igualdade para ambos, homens e mulheres, não apenas igualdade para as mulheres (...) vou considerar ambos os gêneros. Para mim, se um homem merece algo, dê a ele; se uma mulher merece algo, dê a ela. Não gosto de papéis de gênero específicos para mulheres ou especificamente para homens.**

Percebe-se nas narrativas das nigerianas a necessidade de incluir homens na luta pelo fim da opressão feminina. Esse sentido, Kolawole (2002), afirma que o feminismo é relevante para o contexto africano, mas precisa ser adaptado à sua cultural. Isso não fragmenta o movimento, mas destaca sua diversidade. Sobre a inclusão dos homens no movimento, Kolawole defende que os eles não podem ser deixados de fora ao se pensar mudanças que realmente atendem às necessidades das mulheres. "Muitas mulheres africanas desejam a

eliminação das opressões de gênero e outras formas de opressão de forma paralela, e isso muitas vezes exige trabalhar com os homens” (Kolawole, 2002, p. 96, tradução nossa)<sup>36</sup>.

É justamente por isso que o conceito de mulherismo possui uma abordagem mais inclusiva, pois reflete a realidade das mulheres africanas, assim como suas identidades. Um dos pontos centrais do mulherismo é tratar de questões das mulheres negras, tanto no continente quanto diáspora, colocando a unidade da família no centro e aborda todas as formas de opressão de maneira inclusiva, com foco no contexto cultural e racial (Kolawole, 2002).

### 4.3 Machismo e misoginia

Homens e mulheres não ocupam posições iguais na sociedade brasileira, assim como em muitas sociedades ao redor do mundo. A identidade social que cada um exerce é construída através da atribuição de distintos papéis, os quais definem o lugar e o limite que cada um pode ou não operar (Safiotti, 1987). Essa ‘permissão’ dada pela sociedade legitima a função que cada um exerce. Por exemplo, a mulher é designada para a socialização dos filhos e as tarefas domésticas, ou tem a opção de ter uma renumeração fora do lar, mas cuja finalidade é o sustento dela mesma, dos filhos, e complementar a renda do marido. Essa configuração muda conforme as classes sociais. Na classe dominante, as mulheres têm a possibilidade de contratar pessoas, majoritariamente mulheres, para realizar estas tarefas por elas. No entanto, independente da classe ou posição social, a questão central é que a responsabilidade pela casa e pelos filhos é atribuída a ‘vida da mulher’ (Safiotti, 1987). Esse processo é então naturalizado pela sociedade, que faz acreditar que “é natural que a mulher se dedique aos afazeres domésticos, aí compreendida a socialização dos filhos, assim como é *natural* sua capacidade de dar à luz” (Safiotti, 1987, p. 9). Essa função ‘natural’ sofre uma elaboração sociocultural pelos seres humanos. “Por esta razão é tão difícil, senão impossível, separar a natureza daquilo em que ela foi transformada pelos processos socioculturais” (Safiotti, 1987, p.10).

A divisão de atribuições sociais que determina quem atua e onde atua, por assim dizer, está pré-existente na estrutura do pensamento da dominação masculina (Pierre Bourdieu, 2012). Esses esquemas de pensamento, “apreendem o mundo social e suas arbitrarias divisões, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes, e adquire, assim, todo um reconhecimento de legitimação” (Bourdieu, 2012 p. 17). O autor utiliza

---

<sup>36</sup> Many African women desire the elimination of gender and other forms of oppression *parripassu* and this often necessitates working with men (Kolawole, 2002, p. 96).

o corpo e o sexo para explicar como ocorre a naturalização dos papéis de gênero. A dominação masculina construiu a ordem\estrutura social de forma que dispensa justificção, estabelecendo a divisão social do trabalho, a distribuição, seus instrumentos ou a estrutura dos espaços, atribuindo funções específicas a cada um dos sexos. Nesse contexto, a casa é reservada à mulher, enquanto alguns cômodos refletem a sua função do homem, como, por exemplo, a garagem, e à mulher, a cozinha. Esse processo não se limita a ações performativas de nomeação que orientam as representações, ela provoca transformações profundas e duradoras no corpo e no pensamento (Bourdieu, 2012).

Seguindo a explicação de Safiotti e Bourdieu sobre a dominação masculina e como as funções sociais são naturalizadas entre homens e mulheres, podemos dizer que o machismo é um dos resultados do pensamento androcentrico, que coloca o ponto de vista masculina no centro de tudo. No que concerne à discriminação de papéis de gênero e à distribuição de tarefas, as participantes expressam experiências similares.

**Violeta:** Então, agora você falando eu percebi uma coisa, a gente sempre **foi igual nos direitos** e em bater boca, **agora nos deveres?** meus irmãos não era de lavar louça, nada. Mas eles sabem fazer de tudo, mas se tiver muié, eles não fazem (...) Mas quando eu to me relacionando com homem, deixa eu ver..tem bastante coisa que eles fazem **que seria dito como papel de mulher.**

**Ayan:** Você sabe, **as mulheres são destinadas a estar na cozinha,** limpar a casa, fazer tudo, e os homens são destinados apenas a ficar, aproveitar, sentar-se com o papai assistindo filmes ou vendo as notícias. (...) Sim, **as tarefas domésticas e os afazeres da cozinha e tudo mais são destinados às mulheres,** e essa escola de pensamento ainda trouxe muitos de nós até aqui agora. (...) Porque é isso **que crescemos vendo (...)**

As participantes relatam a realidade abordada por Safiotti e Bordieu em relação à discriminação de papéis de gênero, “ao atribuir a elas a responsabilidade praticamente exclusiva pela prole e pela casa” (Safiotti, 1987, p. 14). Nas narrativa acima, percebe-se que Ayan e Violeta reconhecem a ideologia por trás da construção de suas funções. Violeta atesta que, mesmo sabendo que seus irmãos são capazes de realizar fazer as tarefas, eles as destinam a ela e sua irmã. Ayan manifesta isso ao afirmar que a situação foi algo que “cresceu vendo”, ou seja, desde pequena, ela foi ensinada de que essa função é especificamente dela e que isso seria projetado para ter continuidade quando formasse sua própria família. Embora não fica claro se elas refutam ou aceitam, essa situação, é evidente que possuem a consciência de sua existência.

Sobre o papel tradicionalmente destinada às mulheres, Uziza não acredita que funções devam ser atribuídas a certos papéis de gênero, embora reconheça que essas são realidades comuns nas famílias nigerianas, especialmente no que se refere ao trabalho e, muitas vezes, aos serviços domésticos, como ela menciona nos trechos sobre tarefas e cozinhar.

**Uziza: (...)não acho que alguém seja designado para uma tarefa específica que essa tarefa (...) embora haja lugares onde é designado que apenas as mulheres são permitidas na cozinha e os homens não são permitidos cozinhar ou ir ao mercado, mas apenas o homem tem outros trabalhos extenuantes.**

Uziza apresenta uma visão diferente e relaciona isso à sua criação, pois seus pais sempre a incentivaram a ter sonhos grandes e ser ambiciosa. Segundo ela, a mulher não é desmotivada se ela assume papel que as pessoas consideram masculino. Assim, Uziza distingue o seu pensamentos dos demais.

Para Yusuff e Ajiboye (2014) homens e mulheres desempenham papéis diferentes, recebem recompensas distintas, experimentam vicissitudes da vida diversas, e essas diferenças afetam ou influenciam os cuidados e o suporte que recebem ao longo da vida. Essas distinções que são notáveis em várias áreas, como educação, cultura, religião e participação no mercado de trabalho. Em sociedades contemporâneas, os papéis de gênero tradicionais entre casais em nível doméstico têm passado por mudanças, mas ainda não é certo se essas mudanças se evidenciam na Nigéria.

A Nigéria é uma sociedade patriarcal, onde os papéis tradicionais são caracterizados por uma forte cultura patriarcal. Entretanto, com a globalização, o empoderamento das mulheres tem ganhado maior reconhecimento, e hoje elas ocupam cargos de liderança e estão presentes em diversas esferas profissionais (Yusuff; Ajiboye, 2014). Okeke (2020), em seu artigo *Reconfigurando a tradição: direitos das mulheres e status social na Nigéria contemporânea*, explica que o papel social da mulher nigeriana tem sua origem em passagem histórica que a colocaram em uma posição subordinada aos homens. Alterar isso implica reconfigurar os padrões que estabeleceram a desigualdade, frequentemente justificada pela tradição.

Sobre esses padrões de gênero, as participantes relatam que:

**Aridan: (...)**e às vezes tem uma mulher trabalhando e fazendo tudo que pode, mas **tem um marido que não é compreensível (...)** Aqui em Lagos, tem que lidar com o estresse e ainda tem que **ser perfeita**

**como mulher, mãe e esposa (...)** Sabe, lavar, cozinhar, fazer tudo de novo em casa.

**Laali:** Basicamente, venho de uma família de cinco pes soas, três filhos e, felizmente, fui a única menina. Sendo a única menina, tem suas vantagens e desvantagens também. A desvantagem é crescer como a única menina e ter que fazer a maioria das tarefas domésticas. "Você sabe, você **não pode se comparar com seus irmãos**, você é diferente, isso, aquilo".

**Ayan:** Você não pode fazer isso, não pode fazer aquilo, tem que agir assim, tem que agir daquele jeito. **Você entende o que estou dizendo (...)** Bem, o mais importante são os estereótipos em torno de ser mulher. Espera-se que você **seja perfeita**, por assim dizer, **tem que saber como fazer** as tarefas da cozinha e do lar, e ao mesmo tempo, ainda tem **que ganhar dinheiro**. Bem, isso é para a **geração millennial** agora (...)

Ao narrar suas experiências como mulher, Aridan, Laali e Aya fazem referência ao que entendem ser esperado delas em termos de suas funções como mulheres e, conseqüentemente, como mães e esposas. Elas associam o ser mulher na Nigéria ao cumprimento de normas tradicionais de gênero, o que se evidencia em frases como: “fazer tudo de novo em casa”, “fazer a maioria das tarefas domésticas”, “não se pode comprar com seus irmão”, “espera-se que seja perfeita”, e “saber fazer as tarefas da cozinha e do lar”

Ao mencionar “*aqui em Lagos*”, Aridan se refere ao longo trajeto ao trabalho, que se agrava pelas constantes engarrafamentos na cidade, um hub comercial e uma das cidades mais populosas do continente africano. No primeiro trecho, ela demonstra insatisfação com o marido, que não participar dos afazeres domésticos e não compreende sua frustração. Ao afirmar, “preciso de ajuda em casa”, ela sugere a aceitação da responsabilidade exclusiva dela pelo lar. Assim, “sempre que a atividade de alguém se configurar como ajuda, a responsabilidade é do outro” (Safiotti, 1987, p. 15). As tarefas domésticas e o sustento da família deveriam ser compartilhados, pois, “nada mais injusto do que tentar disfarçar a dominação dos homens sobre as mulheres através da "ajuda" que os primeiros podem oferecer às últimas” (Saffiotti, 1987, p. 15).

Ayan expressa a frustração de ser mulher, enquanto Laali destaca o que vê como vantagens e desvantagens dessa condição. As desvantagens incluem as tarefas do lar e a falta de ter a liberdade para fazer certas coisas, como visitar seus amigos, mesmo com aviso prévio, algo que era comum quando ela era mais jovem. Ela percebe a diferença no tratamento recebido em comparação com seu irmão, mas também entende isso como uma forma de proteção dos pais. Além disso, supõe que seus pais aprenderam esse comportamento como sendo o correto.

Mesmo ter demonstrado desânimo por não poder visitar ou passar a noite na casa das amigas, ela relaciona a restrição de liberdade como uma forma de proteção por parte dos pais. Como adulta, embora os pais ainda não a permitam sair de casa tão facilmente, ela observa que eles estão começando a aprender e se adaptar, acreditando que “seja você um homem ou uma mulher, eles acreditam que deveria haver direitos iguais”, finaliza a narradora. Na questão da liberdade, Aridan também comenta sobre as limitações impostas a ela e o comportamento esperado de acordo com seu gênero, que ela reconhece com estereótipos associados ao ser mulher. De modo que, “os estereótipos de gênero são tão profundamente incutidos em nós que é comum os seguirmos mesmo quando vão contra nossos verdadeiros desejos, nossas necessidades, nossa felicidade” (Adichie, 2017, p. 18).

Ao falar sobre a falta do apoio do parceiro, Ayan menciona “*algumas amigas assim*”, o que faz parecer que a narrativa se refere a outras pessoas. Essa mudança para a terceira pessoa sugere que a locutora se distancia um pouco da própria experiência, passando a descrever a situação como se fosse sobre outra pessoa, que ela indica com “*uma amiga*”, que na compreensão dela estaria vivenciando uma experiência similar.

Sobre a ideia de “fazer tudo” e “ser perfeita”, mencionada pela Ayan, Adichie (2017), expressa sua rejeição à cultura nigeriana que celebra a ideia de mulheres que são capazes de “fazer tudo”, sem “questionar a premissa desse elogio” (Adichie, 2017, p.8). Essa expectativa é uma característica da cultura patriarcal nigeriana, que reforça a ideia de que o cuidado e o trabalho doméstico são exclusivamente responsabilidades femininas. Adichie argumenta que o trabalho doméstico deveria ser neutro em relação ao gênero e que devemos focar em como apoiar melhor essas tarefas. Além disso, os estereótipos de gênero estão tão enraizados que seguimos essas normas quase automaticamente, mesmo quando elas vão contra nossos próprios desejos. Na narrativa de Ayan, por exemplo, ela reconhece que certos papéis e comportamentos são esperados dela dentro do contexto familiar, como realizar as tarefas domésticas e seguir certas normas de como deve se vestir. Um dos primeiros contatos que a mulher tem com o sexismo é geralmente ocorre dentro do ambiente familiar. Para hooks (2021), a família é o local onde formamos nossas primeiras ideias sobre o nós mesmos e onde nosso senso de *self* e

identidade é moldado. Adichie (2017) argumenta que, desde cedo, pais e mães inconscientemente ensinam às meninas sobre como elas devem se comportar, impondo mais restrições e menos espaço para elas, enquanto os meninos são incentivados a ter mais liberdade e menos limitações.

Outra questão presente no trecho acima, nas falas de Ayan e Aridan, é a questão financeira. Ambas mencionam a importância de ‘trabalhar’ e ‘ganhar dinheiro’ e como isso se relaciona com a “geração milenar”. Elas ressaltam que, nos tempos de seus pais, o dinheiro não era uma preocupação ao constituir uma família, pois as questões financeiras eram majoritariamente do pai. No entanto, hoje em dia, com o reconhecimento e valorização das mulheres no mercado de trabalho, elas também podem ser provedoras do lar.

Na questão financeira, Aridan explica que, logo após o casamento, morava em outra cidade com seu marido e não precisava trabalhar; então, ela cuidava da casa e os filhos enquanto sustentava a casa. Com a mudança para a cidade de Lagos, a dinâmica teve que mudar devido ao alto custo de vida. Assim, Aridan começou a trabalhar. Segundo Oyewumi (2021), a desigualdade socioeconômica e a subordinação de gênero estão interligadas. O processo de formação de gênero está ligado às hierarquias de gênero e classe, de modo que mulheres de classe baixa são as que mais experienciam a desigualdade socioeconômica, embora de forma mais discreta. Por outro lado, mulheres da elite enfrentam mais a dominação masculina. A elite nigeriana herdou os privilégios e benefícios do processo colonial.

Laali apresenta aspectos que ela considera negativos e positivos do que significa ser uma menina em um lar nigeriano, destacando as desvantagens relacionadas às tarefas domésticas quando é a única menina da família, assim como as expectativas impostas a ela. Ayan também descreve esses estereótipos de gênero como representações do que é ser mulher. Esses relatos revelam características identitárias múltiplas e fragmentadas, do que se espera de uma mulher e como ela é moldada por sistemas culturais e tradições historicamente criadas, como aponta Hall (2006). De acordo com Hall, os sujeitos, neste caso, as mulheres, são formadas subjetivamente através de suas participações em relações sociais e às vezes sustentam seus papéis dentro da estrutura patriarcal. Os trechos mostram que elas reconhecem os papéis pré-estabelecidos e esperados delas pela sociedade, embora Ayan conteste ao sugerir que esses papéis são específicos da geração anterior e não se aplicam à geração milenar. Hall afirma que entendemos a identidade como um meio pela qual representamos e atribuímos sentido ao nosso ser através das relações sociais e da interação. A identidade é reconstituída através da linguagem, e, portanto, a forma como os sujeitos se veem e são vistos é moldada por essas interações culturais e sociais.

É evidente que elas não estão reclamando de ter que cuidar da família e trabalhar, mas sim apontam para a falta da valorização de seu trabalho doméstico. Isso se revela quando, logo em seguida, a Ayan aponta para a pressão sofrida por mulheres.

A discriminação contra o gênero feminino é uma forma de manter desigualdades sociais cuja finalidade é estabelecer hierarquias nas relações sociais (Carneiro, 2011). Oyewumi (2021) destaca que a construção do gênero feminino, no que diz respeito à imagem e representação da mulher na Nigéria, foi em parte criada pelo Ocidente, no sentido que, no pós-colonialismo, as noções do que é ser mulher foram baseadas na identidade feminina da mulher branca, vista como frágil, delicada e subserviente.

Considero as contribuições da Oyewumi fundamentais para refletir sobre as violências impostas pela colonização. Ainda assim, não se pode desconsiderar a noção de que, segundo alguns autores, a subalternidade da mulher nigeriana já estava presente antes da colonização. Registros de Awe (1992), Okeke (2012), Okonjo (1976) relatam a realidade das nigerianas nesse período. É verdade que antropólogos e missionários ocidentais formularam uma representação sexista e racista das mulheres africanas fora do continente, mas o “atual status social das mulheres nigerianas não é facilmente rastreável até uma formulação pré-colonial, nem sua progressão histórica na sociedade contemporânea produziu um grupo homogêneo” (Okeke, 2012, p. 50, Tradução nossa)<sup>37</sup>.

No período pré-colonial, a base de poder e atribuição de papéis funcionavam conforme o avanço das mulheres em idade e posição dentro da linhagem (Okeke, 2000). Desse modo, as mulheres que ocupavam espaços de poder nem sempre possuíam um status igual ao dos homens de características sociais comparáveis. A autonomia celebrada dessas mulheres atraiu o interesse de mulheres em outras partes do mundo, mas essa estrutura de relações de gênero sofreu sérias violações com a chegada do colonialismo e a expansão capitalista (Okeke, 2012). O autor frisa que tais afirmações sobre sociedade igualitária são baseadas em dados escassos, e, portanto, falar sobre as condições sociais das mulheres nesse período levanta mais perguntas do que respostas.

De qualquer maneira, obras literárias de escritores nigerianos como Buchi Emechet, em *Cidadã de segunda Classe* (1974), e Chinua Achebe, em *Things fall apart* (1959), retratam a realidade da mulher nigeriana nos períodos coloniais.

---

<sup>37</sup> “Nigerian women's current social status is neither easily traceable to a pre-colonial formulation nor has their historical progression into contemporary society produced a homogenous group” (Okeke, 2012, p. 50)

Atribuir certos papéis com base nas categorias de gênero foi algo instituído pelo Ocidente, onde que categorias sociais como ‘mulher’ são baseadas em um tipo de corpo e elaboradas em relação à outra categoria, ‘homem’, como explica Oyewumi (2021). A escritora nigeriana explica que essa noção é uma herança do pensamento ocidental, importada para o povo iorubá, especificamente na comunidade de Oyó. É importante ressaltar que a não existência de demarcação rígida entre os gêneros homem\mulher, mencionada por Oyewumi, refere-se as especificidades culturais do povo Oyó, e estavam mais presentes nos períodos colonial e pós século XI. Embora essa concepção seja aplicável a outras sociedades africanas, como o povo Zulu na África do Sul, “hesito em aplicá-las amplamente, sobretudo porque não quero cair na armadilha comum de apagar uma multiplicidade de culturas africanas fazendo generalizações fáceis, processo que resulta em homogeneização injustificada” (2021, p. 29). "

Para ela, a sociedade ioruba foi analisada com base em conceitos ocidentais de gênero, partindo do pressuposto que o gênero é atemporal e universal. Oyewumi traz uma contribuição significativa ao refletir sobre o conceito de gênero na sociedade Oyó, na Nigéria. O gênero não era um princípio organizador na sociedade Iorubá antes da colonização pelo Ocidente. As categorias ‘homens’ e ‘mulheres’ não existiam, e não havia nenhum sistema de gênero em vigor. As hierarquias eram baseada na senioridade, ou seja, a ordem de importância seguia do mais velho para o mais jovem dentro da família. Em uma família nigeriana, por exemplo, o filho mais novo era frequentemente encarregado de grande parte das responsabilidades. Oyewumi também explica que não havia funções atribuídas ao gênero, como a ideia de que cozinhar seria uma responsabilidade feminina. Neste contexto, a função de cozinhar era determinada pela senioridade. Em um casamento polígamo, a responsabilidade de servir comida ao cônjuge passava para a *aya*, a esposa mais jovem, enquanto a esposa com maior senioridade não precisava cozinhar, Oyewumi (2021).

Pressupõe que é nessa linha de pensamento que Uziza baseia sua visão ao expressar: “não acredito que haja algum papel específico atribuído a um homem ou a uma mulher”. Isso não era algo comum a ela até ter contato com pessoas foram do ambiente familiar.

Sueli Carneiro (2011) e a Lélia González (2020) esclarecem que separar ou tratar de maneira diferente de acordo com gênero constitui uma forma de discriminação que contribui para a preservação de desigualdades e produz efeitos violentos sobre a mulher negra Além disso, essa discriminação gera uma espécie de asfixia social que se manifesta em sequelas emocionais, danos à saúde mental e rebaixamento de autoestima.

Em vista disso, Rosa explica que a discriminação de gênero se manifesta juntamente com a discriminação sexual (homofobia). Ela relembra algumas situações em que sofreu

agressão por ser uma mulher que não queria contato físico com um homem, e a situação se agravou quando ela verbalizou sua orientação sexual.

A hostilidade e o ataque contra pessoas lésbicas são usados para encobrir problemas profundos de opressão, como o racismo e o sexismo (Lorde, 2019). Essas violências atuam como um disfarce, numa tentativa de desviar a atenção dos problemas que realmente precisam ser enfrentadas: o racismo e o machismo. Em *Sister Outsider*, Audre Lorde compartilha suas experiências como uma mulher negra e lésbica dentro da comunidade negra, expondo a falta de apoio na luta contra as diferentes facetas de opressão que afligem pessoas negras em geral.

A participante Rosa relembra alguns episódios de agressão física e verbal por ser mulher negra e lésbica. Ao falar de sua trajetória, ela narra situações em que foi vítima de homofobia.

**Rosa: No bloquinho da XV a gente se envolveu numa briga. Um cara mexeu comigo, na saída da festa e tal. Eu assim "Sai daqui cara, tá maluco?!" e ele continuou a pegar no meu braço...aí quando ele viu que a gente era um casal, vem sempre a questão do tipo "Não está faltando nada? Posso participar?", aquelas frases ridículas...**

Pessoas lésbicas enfrentam ataques tanto de homens quanto de mulheres negras heterossexuais, e as agressões geralmente se manifestam na formas de ameaças de rejeição emocional (Lorde, 2019). Esse foi o caso relatado por Rosa, que rejeitou os avanços de um homem (ela não especificou se era negro ou branco) e, como resultado, tornou-se alvo de agressões verbais e físicas. O episódio culminou em uma briga envolvendo sete amigos do homem e o casal. Quando a situação se acalmou e cada grupo estava se dispensando, Rosa a presença de uma viatura policial que passava pela rua para relatar o ocorrido. No entanto, a resposta que obteve foi insatisfatória e pouco na resolução da situação. O diálogo aconteceu da seguinte forma:

**Rosa: 'Moço, a gente acabou de ser agredida, um cara acabou de bater em nós duas, acabou de acontecer uma situação de homofobia, você pode me ajudar, pelo amor de Deus? (...)**

Ele me olhou e falou: "Você está maluca? Como que eu vou me envolver num negócio desse? O que vocês estavam fazendo na rua uma hora dessa? Onde vocês estavam?"

E eu: "Não, moço, a gente estava participando do bloquinho da XV, estávamos entre amigos, acabou acontecendo esta situação na dispersão e tal'

E ele: "O que você estava fazendo lá? Olha a roupa que você está!" Ai começou.

Eu pensei, eu não acredito que isso está rolando pra variar! É sempre assim, a gente sempre sabe que isso vai acontecer, só que vc não bota fé na hora que rola.

**"Moço, imagina se fosse sua filha!" - Ridícula, que ridícula, nossa, hoje eu penso "que pateta!"**

**Ele falou: "Eu jamais teria uma filha como você"**

No diálogo apresentado acima, identificamos uma encenação performática onde Rosa demonstra a maneira como ocorreu a conversa, usando elementos e mudanças na entonação de voz que fluem entre ela e uma terceira pessoa em outro momento. Ela utiliza elementos de linguagem para descrever o cenário. O uso de expressões “ele me olhou e falou”, “e eu”, “e ele”, e a mudança na entonação de voz para caracterizar as diferenças entre a fala dela e a da terceira pessoa, masculina, é entendido por Mendonça e Simões (2012) como ato intersubjetivo ou metacomunicativo que liga sujeitos em um ato de performance interacional. Esses elementos são o que Goffman chama de *keys e keying* – conjuntos de códigos que regulam o sentido compartilhado entre as pessoas dentro de uma interação social – uma consciência mútua, não necessariamente estabelecida antes. Essa consciência mútua é crucial para realmente entender o discurso (Scheff, 2005).

Em uma parte do frame apresentado acima, Rosa, em sua narrativa, declara: “ridícula, que ridícula, nossa, hoje eu penso ‘que pateta’”. Aqui, constatamos que a locutora faz uma interpretação da própria lembrança do passado, cujo sentido ela constrói no ato da fala. Esse processo é o isso que Goffman, estudado por Scheff (2005), explica como organizando a experiência.

Indivíduos e grupos organizam sua experiência de uma situação ao vasculhar seu vocabulário de palavras, frases, proposições e imagens, agindo como se estivessem juntando os componentes com operadores verbais simples, de modo que a situação se torne mais significativa para eles. Esse modelo pode nos permitir construir uma estrutura de contexto para qualquer discurso, não importa quantas pessoas, pontos de vista, enquadramentos e níveis de consciência estejam envolvidos (Scheff, 2005, p. 382, Tradução nossa)<sup>38</sup>.

Desse modo, Orlandi (2016) parte do princípio de que, ao produzir sentidos, o sujeito também produz identidades. O “espaço de memória em que o sujeito se diz, narrando(-se). Nos

---

<sup>38</sup> “Individuals and groups organize their experience of a situation by shuffling through their vocabulary of words, phrases, propositions, and images, acting as if their joining the components with simple verbal operators, so that the situation becomes more meaningful for them. This model may enable us to build up a structure of context for any discourse, no matter how many persons, points of views, frames, and level of awareness” (Scheff, 2005, p. 382).

pontos em que se tece a narrativa, o sujeito amarra um seu gesto de interpretação, que, na sua individuação, o identifica. Pontua” (Orlandi, 2016, p. 24). Assim, concordamos com os autores ao suscitar que “a pesquisa narrativa é uma forma de entender a experiência” (Clandinin; Connelly, 2011, p. 53) através de uma experiência da própria vida.

Assim, na produção de discurso, a linguagem ganha vida, a memória se atualiza e o sujeito se mostra ou se esconde, de modo que no:

[m]omento de sua definição, materialização da voz em sentidos, do gesto da mão em escrita, em traço, em signo; do olhar, do trejeito, da tomada do corpo pela significação, e, por seu lado, os sentidos tomando corpo. (...) Dessa forma, o sujeito, ser histórico e simbólico, tem seu corpo ligado ao corpo dos sentidos. Sentido e sujeito se constituindo ao mesmo tempo, eles têm sua corporalidade articulada, no encontro da materialidade da língua com a materialidade da história (Orlandi, 2016, p. 25).

Nesta perspectiva, o foco está nas múltiplas formações que o sujeito produz e em seu processo de significação.

Rosa descreve a agressão física sofrida como um ato de homofobia, reconhecendo que a violência estava ligada à sua sexualidade. A homofobia é o ódio direcionado a pessoas por causa de seus sentimentos amorosos em relação a membros do mesmo sexo (Lorde, 2019). Trata-se de um medo irracional e ódio de pessoas que amam e desejam pessoas do mesmo sexo (Pharr, 1993). Os efeitos da homofobia são diversos e podem incluir rejeição de amigos, perda de emprego e, em casos extremos, ameaça à vida. Conforme Pharr (1993), a homofobia serve como um instrumento de discriminação de gênero porque funciona em conjunto com o que ela descreve como heterossexismo (é a suposição de que o mundo deve ser heterossexual e a exibição de poder e privilégio dessa norma). Ser lésbica é visto como fora da ordem aceitável, desprovido de instituições para proteção e sem o amparo masculino. Dentro da família nuclear, a mulher lésbica é percebida como uma ameaça ao domínio e controle masculino, o cerne do sexismo (Pharr, 1993).

Existem normas que regulam os gêneros e as sexualidades, das quais são reproduzidas em ações pela sociedade e determinam os lugares sociais atribuídos aos corpos. Esses sujeitos são classificados, ordenados e definidos pela aparência de seus corpos, tornando-se marcas de raça, gênero e de classe (Louro, 2004).

Não se pretende, com isso, negar a materialidade dos corpos, mas o que se enfatiza são os processos e as práticas discursivas que fazem com que aspectos dos corpos se convertam em definidores de gênero e sexualidade e, como

consequência, acabem por se converter em definidores dos sujeitos (Louro, 2004, p. 80).

As marcas estabelecidas no corpo distinguem sujeitos e constituem marcas de poder, produzindo efeitos sociais que permitem a um sujeito ser reconhecido como pertencente a determinada identidade ou ser incluído ou excluído de certos espaços. Sujeitos que ultrapassam as fronteiras estabelecidas pelas normas de sexualidade ou gênero são tratados como infratores e, frequentemente, punidos de alguma forma por que não se enquadrar nelas. As normas “trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, (...) para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual” (Butler, 2000, p, 111).

Na situação de Rosa, a reação do rapaz é comum para quando alguém se identifica como lésbica, frequentemente manifestando-se como uma ‘piada’ ou ‘frase ridícula’. Esse tipo de reação tem a intenção de reforçar a dominação masculina, evidenciado na frase, “não está faltando nada? Posso participar?”. Essa atitude pode ser vista como uma forma de ridicularizar e deslegitimar o afeto entre pessoas homoafetivos.

Verificamos outras formas de violência enfrentadas pelas mulheres.

**Violeta:** eu não fiquei com a guarda do meu filho, porque eu tava muito doente, até alimentos ali eu tive **um abuso** (...) na esperança que eu reatasse o meu relacionamento, **eu permiti que abusassem de mim através de alimentos, com dinheiro** sabe? Hoje é uma coisa clara, na época eu não via (...)

**Uziza:** Entrei em contato com a pessoa errada (risos), que sente que seu ego será ferido se eu for muito ambiciosa, uma mulher de carreira, e tudo isso teve um impacto muito negativo em mim. Ah, isso me fez sentir menos confiante como ser humano, como mulher, me **fez sentir menos como pessoa** (...)e isso levou a muitas **punições**, como recebi muitas punições, tentando me defender uma ou duas vezes, **punições emocionais, punições físicas, punições psicológicas** e assim por diante.

A maior parte das agressões sofrida por mulheres ocorre no convívio interpessoal, o que faz com que muitas delas não relatem tais situações (Bandeira, 2014). De acordo com o Instituto Maria da Penha (IMP), a violência doméstica e familiar é classificada em cinco tipos: física, moral, psicológica, sexual e patrimonial (Capítulo II, artigo 7 da Constituição Federal

Brasileira). A violência contra a mulher está articulada às questões moral, psicológica e física, conforme Bandeira:

Suas manifestações são maneiras de estabelecer uma relação de submissão ou de poder, implicando sempre em situações de medo, isolamento, dependência e intimidação para a mulher. É considerada como uma ação que envolve o uso da força real ou simbólica, por parte de alguém, com a finalidade de submeter o corpo e a mente à vontade e liberdade de outrem” (Bandeira, 2014, p. 460).

Aqui abordamos o caráter moral, psicológico e físico, conforme o Instituto. Entre as formas de violência moral estão desvalorização da vítima pelo modo de vestir, exposição da vida privada e o rebaixamento por meio de xingamentos que atacam sua índole. A violência psicológica inclui ameaças, humilhação, isolamento, limitação do direito de ir e vir, vigilância constante e distorção de fatos para criar dúvidas sobre a memória e sanidade da mulher (*gaslighting*). A violência física abrange ações como atirar objetos, espancamento, apertar os braços e causar lesões, entre outras. A lei Maria da Penha é um dos resultados da luta feminista em relação a reconhecimento significativa da violência sofrida pela mulher no sentido que, estabeleceu um modos operacionais jurídicas específicas para combater a violência contra as mulheres (Bandeira, 2014). A Lei Maria da Penha garantiu que casos de agressão não inscrita sob o corpo como o abuso psicológica e moral, sejam também considerados como violência pela lei.

Trata-se do reconhecimento de que existem categorias de pessoas com problemas diferenciados e uma experiência histórica comum entre elas de opressão (...) Além de definir o que é e quais são as formas de violência, consolidou estratégias de prevenção, assistência e proteção às mulheres, articulando as três esferas do poder – Executivo, Legislativo e Judiciário (Bandeira 2014, p. 463).

A violência contra mulher permanece um problema grave, sendo que mulheres negras e de segmentos populares são as mais afetadas por essa realidade.

Nos relatos de Violeta e Uziza, ambas relembram abusos psicológicos, emocionais e físicas sofridos com seus parceiros. Violeta, por exemplo narra uma forma de violência psicológica e econômica que vivenciou durante a separação de seu marido, o pai de seu filho. Ela descreve como foi manipulada através de alimentos e dinheiro durante esse período. Além disso, Violeta menciona que, apesar de sempre se levanta em defesa de outras mulheres em situações de injustiça, ela sente que perdeu uma parte de si mesma após a separação.

No meio de sua narrativa, Violeta relembra o abuso que sofreu em seu relacionamento abusivo. Ela conta que tentou lidar com a situação sozinha, mas o abuso psicológico a afetou bastante. Emotiva e com a fala arrastada, Violeta explica que procurou ajuda psicológica, mas como o seu plano de saúde não cobria custos dessa especialidade, ela optou por um acompanhamento com um psiquiatra, que estava incluso, e passou a tomar medicamentos. Devido aos usos desses medicamentos, ela não conseguia cuidar de seu filho pequeno na época, que precisou morar com o pai. Violeta relata que o abuso foi exercido por meio de alimentos, algo que ela considerou que “permitiu”.

Violeta não completa a frase e logo volta a falar da separação. O silêncio dela aqui é constitutivo ou anti-implícito, indicando que, para dizer, é preciso não-dizer (Orlandi, 1995). Ou seja, o fato de a participante não dizer nada não é desprovido de sentido, pelo contrário, carrega um significado, que é uma forma de linguagem ou um discurso não-verbal. “O silêncio significa por si mesmo, ou seja, o silêncio não fala, ele significa” (Orlandi, 1995, p. 38). Contudo:

O modo de significar da linguagem já é domesticação do sentido selvagem do silêncio com seus segmentos visíveis e funcionais que tornam a significação calculável. O silêncio ao contrário, se apresenta como absoluto, contínuo disperso. A linguagem supõe pois a transformação da matéria significante por excelência (o silêncio) em significados apreensíveis, verbalizáveis (Orlandi, 1995, p. 38).

De outro modo, não precisamos explicar ou buscar significados para o silêncio de Violeta, pois “o silêncio é a própria condição de produção de sentidos (Orlandi, 1995, p. 3).

O silêncio na narrativa da Uziza também é constitutivo quando relembra o abuso que ele sofreu com o ex-namorado, que a fez sentir “menos que um ser humano” por ser uma mulher ambiciosa, algo que seu parceiro considerava “ambiciosa demais para uma mulher”. Sobre isso, a Adichie comenta: “ensinamos as meninas a se encolher, a se diminuir, dizendo-lhes: “Você pode ter ambição, mas não muita. Deve almejar o sucesso, mas não muito. Senão você ameaça o homem” (Adichie, 2014, p. 33). Assim, fazemos com que as meninas se encolhem e se diminuam, tornando-se responsáveis por cuidar do ego frágil dos meninos. Essa forma de pensar sustenta a noção de que as mulheres não podem almejar coisas grandes, pois isso poderia emascular os homens – uma ideia criticada e questionada pela autora: por que o sucesso de uma mulher deveria ameaçar um homem?

Do mesmo modo Emecheta aborda essa realidade da mulher nigeriana em seu livro *Cidadã de Segunda Classe*. A personagem principal, a Adah Eze,<sup>39</sup> é filha de um pai ferroviário e uma mãe costureira, cujo sonho era estudar e ser bem-sucedida a ponto de morar na Inglaterra - o que ela, aos oito anos, e as pessoas da comunidade consideravam o auge do sucesso. O sonho da Adah era ir para escola mas, “ela não ousava contar a ninguém; eles poderiam mandá-la examinar a cabeça ou algo do tipo” (Emecheta, 1975, p. 16). No entanto, no início, foi impedida pela mãe, que acreditava que manda-la para a escola não daria resultado, pois seria mais útil ajudando nas tarefas domésticas, algo que seria proveitoso quando ela se cassasse com um bom homem que pagaria um dote alto pelas suas habilidades. Com os poucos recursos que a família possuía, o irmão mais novo foi escolhido para estudar, enquanto Adah acreditava que suas ambições eram grande demais para uma garota como ela expressar. Mesmo após realizar o sonho de estudar e viajar para Inglaterra, Adah se vê em um relacionamento abusivo com seu marido. O livro mostra como a sociedade nigeriana prioriza o filho homem em detrimento da filha, ao desconsiderar o interesse de Adah pelos estudos, apesar de ela demonstrar mais aptidão e interesse acadêmico.

A mesma impressão foi expressado pela Laali:

**Na sociedade, culturalmente o gênero masculino é mais favorecido, sabe, naqueles dias as mulheres não eram autorizadas a ir à escola, eles acreditavam que as mulheres acabavam na cozinha então por que desperdiçar dinheiro.**

O caso de abuso de Uziza durou cerca de 4 anos, e ela relata que antes de assumir o compromisso com seu parceiro, não percebeu nenhum sinal ou traço que indicasse esse comportamento abusivo. Mesmo quando a situação agravou, ela não conseguia falar com ninguém sobre o problema: “Eu não podia dizer nada a ninguém. Eu estava muito calada sobre isso, apenas morrendo aos poucos por dentro”. Quando perguntei por que ela não podia conseguir compartilhar o que estava enfrentando, ela não conseguia explicar exatamente, apenas dizia: “era uma condição que nem mesmo eu conseguia falar com as pessoas sobre”.

Segundo Bandeira (2014), a violência de gênero, quando gerada na intimidade amorosa, revela a existência do controle social sobre os corpos, a sexualidade e as mentes femininas. Quando articulada em suas facetas psicológica, moral e física, manifesta-se de forma a estabelecer uma relação de submissão ou poder, cujo objetivo é causar medo, dependência, isolamento e intimidação para a mulher (Bandeira, 2014). “É considerada como uma ação que

---

<sup>39</sup> Significa princesa, filha de um Rei ou primeira filha na cultura Igbo.

envolve o uso da força real ou simbólica, por parte de alguém, com a finalidade de submeter o corpo e a mente à vontade e liberdade de outrem” (Bandeira, 2014, p, 459).

Mesmo diante dos abusos, a separação só ocorreu porque o rapaz decidiu seguir em frente, embora tenha acontecido de forma amigável entre ambas as partes. Nesse período, Uziza iniciou o seu processo de autorreconhecimento.

A violência de gênero está associada aos significados essencialista atribuídos à masculinidade e à feminilidade, uma vez que ocorre motivada pelas estruturas de desigualdade baseadas no sexo, que sustentam relações hierárquicas (Bandeira, 2014). No entanto, esse tipo de violência também emerge da questão da alteridade, na qual uma pessoa não é considerada igual ou é vista nas mesmas condições de existência que seu perpetrado.

Então na expressão de Uziza, “me fez sentir menos confiante como ser humano, como mulher, me fez sentir menos como pessoa”, compreendemos os efeitos da agressão que ela sofreu. Sob essa premissa, Adichie (2017) questiona o fato de que a discriminação de gênero está ligada à posição desigual entre homens e mulheres (Safiotti, 1987) e ao fato de que homens se consideram superiores às mulheres, principalmente pela força física e intelectual. Para Adichie, homens não veem as mulheres como indivíduos iguais a eles; portanto, devemos questionar homens que só conseguem ter empatia pelas mulheres quando as veem em relação a eles, em vez de como seres humanos que simplesmente “precisam ser tratadas como seres humanos iguais”

Na pesquisa de Jaqueline Aparecida Romio, os dados mostram que cor e raça são fatores significativos nos estudos sobre agressão contra mulher. A autora reconhece que a violência contra mulher é uma realidade presente e frequente em todo o mundo, com legislações e percepções específicas para cada contexto. No Brasil, Romio constata que cor e raça são elementos-chaves para entender as especificidades de violência de gênero<sup>40</sup> (Romio, 2013). Os dados mostram que mulheres negras geralmente se sentem menos seguras em seus domicílios do que as mulheres brancas. Além disso, tanto homens quanto mulheres negras são mais vítimas de agressão física do que seus pares brancos, sendo que a mulher negra na faixa etária jovem, é particularmente mais vitimizada. Observa que:

---

<sup>40</sup> A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2010 realizou uma série de perguntas, através de questionários feitas a pessoas, sobre terem ou não sido Vítimas de algum tipo de violência. Na pesquisa foi analisado: a quantidade de incidência de agressão entre as mulheres segundo a sua cor/raça, nas categorias de escolaridade, estado conjugal, região e idade; relação com os agressores e local de ocorrência; e a diferença de cor/raça nas caixas e denuncia das vítimas (Romio, 2013).

As mulheres negras foram majoritariamente agredidas por pessoas da sua rede de conhecidos, ao passo que a mulher branca foi percentualmente mais agredida por desconhecidos. (...) nota-se que quando a agressão ocorre na residência da vítima, o tipo de agressor tende a fazer parte da rede de relações da mulher: em 50% dos casos, quando a agressão se dá no ambiente doméstico, são cônjuges ou ex-cônjuges os agentes da violência (Romio, 2013, p. 149-150).

Ela conclui que o racismo institucional é um dos principais fatores que impedem a mulher negra de buscar ajuda legal, pois, “uma das possíveis explicações para essa diferença é o descrédito com que as denúncias de mulheres negras são tratadas em uma sociedade racialmente desigual”, (Romio, 2013, p. 153). Essa situação se agrava na ausência de testemunhas que possam corroborar o depoimento da vítima. A análise dos dados revela que mulheres negras sofrem mais agressões físicas e frequentemente não são levadas tão a sério quanto as mulheres brancas. Outro fato importante que contribui para vitimização das mulheres negras é a imagem construída pela mídia, que as representa como produtos\objetos sexuais e exóticos (Romio, 2013).

**Ayan:** E maridos continuam a **bater em suas esposas** dia após dia, como se elas **fossem sacos de pancadas**. Quando você tenta intervir, percebe que essas mulheres **queriam justiça**(...) Elas vieram se reportar, mas no momento em que saem do seu escritório e voltam para casa é outra história. (...) a maioria das pessoas não sabe **que existem leis contra essas coisas**. Seu marido pode realmente ir para a cadeia por te bater **no estado de Lagos** (...). **Quando ouvem a palavra Cadeia, elas ficam nervosas...**

A maioria das participantes relata que a violência de gênero é uma realidade conhecida por muitas mulheres, seja de forma direta ou indireta, como analisamos até aqui. Elas já enfrentaram algum tipo de violência verbal ou física. A participante Uziza foi a única a afirmar ter sofrido agressão física. No entanto, todas as mulheres na Nigéria mencionam conhecer alguma mulher que tenha passado pela mesma situação, o que pode estar relacionado ao foco do grupo ao qual pertencem, que trabalha com vítimas de violência doméstica. Isso não significa que outras formas de agressão não sejam evidentes nas falas das mulheres negras brasileiras, como a violência verbal e psicológica, que todas elas pontualmente relatam ter sofrido diretamente através de alguma forma de discriminação e racismo.

De qualquer forma, Ayan foi uma das participante que explicitamente abordou a violência física, embora não tenha sido uma realidade vivida por ela diretamente. Ela estava

discutindo a realidade nigeriana quando comentou sobre algumas diferenças entre a situação atual e a que seus pais enfrentaram. Para ela:

As mulheres agora, nós sabemos o que fazer quando um homem nos agride, quando **há o problema do estupro, nós sabemos o que fazer**. Estamos mais expostas, temos melhores informações à nossa disposição e até **mesmo reportar é mais fácil (...)**E isso tudo volta para as mulheres **sendo as provedoras**, porque uma vez que as mulheres acreditam que não podem cuidar de seus filhos, elas **dependem de seus maridos, (...)**Tudo tem que girar em torno de seus maridos. Ei, como **eu alimento as crianças?** Como eu faço isso?

O extrato da Ayan aborda a realidade da mulher nigeriana frente à violência de gênero. Ela menciona questões discutidas pela Badeira (2014) e Romio (2013), que destacam a baixa taxa de registro e denuncia de agressões. Bazza (2009) chama atenção para o alarmante número de agressões contra mulheres e como os casos raramente são reportados, pois as vítimas temem que a repercussão e o estigma social que podem resultar. Ao afirmar que “mesmo reportar é mais fácil”, Ayan sugere que, no passado, havia grandes dificuldades para registrar essas denúncias especialmente junto às autoridades legais, como a polícia ou órgãos competentes. O que Ayan descreve é que, frequentemente, os casos de violência doméstica não são efetivamente resolvidos porque, mesmo quando as mulheres conseguem justiça, elas acabam retornando ao agressor. Isso ocorre porque, em muitos casos, há uma mediação entre vítima e o agressor, envolvendo uma conversa mediada por pais ou parentes mais velhos da família. Esse processo de mediação geralmente resulta no retorno da mulher ao lar. Ayan acredita que essa situação está ligada à dependência financeira das mulheres; se elas tivessem maior independência financeira, teriam mais liberdade para tomar decisões e romper com ciclos de violência.

A violência doméstica, em seus diversos contextos, constitui uma forma de tortura das mulheres e uma maneira de deshumanizá-las (Bazza, 2009).

O relato da Ayan aborda um fator crucial que contribui para a violência contra as mulheres na Nigéria: que é – dinheiro, o poder econômico das vítimas. Romio (2014), aponta que entre os fatores que fomentam a violência contra as mulheres estão a desigualdade socioeconômica, fora o racismo e os conflitos nas relações conjugais e afetivas, entre outros. A pesquisa da autora revela uma relação entre violência e pobreza, com a maior incidência de agressão ocorrendo nas camadas de baixa renda, como indicado pelos dados sobre pessoas

negras que ganham até um salário mínimo. Morohunfola (2021) confirma que a violência contra a mulher se agrava devido à desigualdade socioeconômica entre os gêneros masculino e feminino.

Uma pesquisa realizada na Delegacia da cidade de Florianópolis revela que o fator econômico é um agravante da violência doméstica (Santos, 1999). No estudo, as mulheres relataram que a relação que com seu companheiros piorava quando surgiam problemas financeiros. A autora cita Knabben (1992) para explicar que a situação econômica é o segundo fator precipitante da violência doméstica. A violência é um mecanismo de opressão e subjugação do outro, cuja intenção é “impor a uma pessoa determinadas normas e formas de agir, tentando tolher a sua capacidade de expressão e discernimento” (Santos, 1999, p. 115). Muitas vezes, a mulher, permanece em uma relação abusiva porque ela acredita que o companheiro vai mudar ou por acreditar no casamento como algo definitivo (Santos, 1999). No entanto, mesmo mulheres que trabalham ou têm autonomia financeira não estão isentas de sofrer violência.

No caso das mulheres que trabalham para contribuir financeiramente para a casa, podem surgir competições com o parceiro, (Santos, 1999). Além disso, Aridan e Ayan comentam sobre as exigências tanto no trabalho quanto em casa, que podem levar a um sentimento de sobrecarga. Por outro lado, a mulher que não contribui para a renda familiar, ela naturalmente depende economicamente de seu companheiro, o que pode resultar em um elemento colaborador para ‘aceitação’ de violência. Isso ocorre porque ela não se sente em posição de igualdade com o parceiro e, assim, assume uma postura de inferioridade, sentindo-se incapaz de conquistar a independência financeira (Santos, 1999)

“A maioria das pessoas não sabe que existem leis contra essas coisas. Seu marido pode realmente ir para a cadeia por te bater no estado de Lagos”, afirma Ayan. As leis relacionadas aos direitos das mulheres na Nigéria apresentam aspectos opressivos e controversos, pois estão enraizadas em tradições, o que dificulta a crítica quanto ao avanço significativo (Okeke, 2000). A violência doméstica é comum na Nigéria, e estudos<sup>41</sup> mostram que há relatos frequentes de abuso, mas infelizmente, nem todos os estados têm leis que abordem com a questão, o que dificulta a denúncia e o combate, explica a advogada Morohunfola<sup>42</sup> (2021).

---

<sup>41</sup> Uma pesquisa demográfica de saúde conduzida pela Comissão Nacional de População (NPC) da Nigéria em 2014 - (equivalente a IBGE) mostra que mulheres entre as idades 15 e 49 anos sofreram violência física ou sexual por parte do parceiro íntimo ao longo da vida. Nos últimos 12 meses foi de 17,4%, casamento infantil foi de 43,5% e mutilação/corte genital feminino foi de 18,4% (Morohunfola, 2021).

<sup>42</sup> A advogada nigeriana publicou esse texto no seu *LinkedIn* em 2021 e o mesmo texto foi publicado no jornal - *Nigerian Tribune* em 2023. Ela tem vários outros artigos no seu *LinkedIn*.

Além disso, é alarmante pensar que, não existe uma lei nacional específica para proteger as mulheres contra a violência no país e, mesmo quando existem leis, elas são inadequadas e limitadas, pois dificultam a alegação da vítima para provar seu sofrimento (Bazza, 2009).

Ministérios federais, estaduais, agências e organizações não governamentais (como o grupo estudado na pesquisa, a *Best Recue Initiative*) têm contribuído para a luta contra a violência doméstica. Ações como a conscientização pública e a formulação de políticas voltada para essa situação têm sido importantes para combater a violência doméstica (Morohunfola, 2021).

A Nigéria é governada pela Constituição Federal de 1999 e regido por três poderes: Legislativo, Executivo e Judiciário. O capítulo IV aborda os direitos fundamentais, listando onze direitos dos nigerianos, que incluem o direito à vida, a liberdade, à dignidade, entre outros. Embora a Constituição garanta esses direitos, o Estado, através de suas leis, incentiva a perpetração de violência doméstica (Morohunfola, 2021). Um exemplo disso é a seção 55(1)(d) do Código Penal do Nordeste do país, que estabelece que infligir ferimentos, ou seja, bater em alguém, não é considerado ofensa ou crime se realizado por “um marido com o propósito de corrigir sua esposa”<sup>43</sup> (Morohunfola, 2021; Bazza, 2009, p. 11). Assim, há uma contradição entre o Código Penal e a Constituição no que diz respeito à garantia dos direitos de humanos. Isso não apenas encoraja o abuso contra a mulher, mas também favorece o perpetrador.

Os estudos realizados por Oyediran e Isiugo-Abanihe (2005) sobre a percepção das mulheres nigerianas em relação à violência doméstica revelam que, na região norte, uma significativa parcela das mulheres justifica o direito do marido de bater na esposa. Cerca de 80% das mulheres da região norte, predominantemente composta pelos povos Hausa e Fulani, apoiam essa visão, em contraste com 35,2% das mulheres da região sudeste. Para os autores, “o contexto social da violência contra mulheres na Nigéria está relacionado à tradicional sociedade patriarcal africana que define a estrutura de poder de gênero” (Oyediran; Isiugo-Abanihe, 2005, p. 39, Tradução nossa)<sup>44</sup>. O estudo demonstra que fatores como idade, afiliação étnica, nível de educação, classe e status possuem um grande impacto na percepção das mulheres em relação à violência. Além disso, confirmam que a educação e a situação econômica circunstância econômica da mulher são variáveis fundamentais na consideração desse fenômeno.

---

<sup>43</sup> The Penal Code Law, 1959 (Northern Region no 18 of 1959).

<sup>44</sup> “The social context of violence against women in Nigeria is related to the traditional African patriarchal society that defines gender power structures” (Oyediran; Isiugo-Abanihe, 2005, p. 39)

Uma mulher educada tem mais probabilidade de ser respeitada pelo marido, e a educação feminina tende a expor as mulheres a disposições igualitárias que criam um ambiente propício para a igualdade e equidade nas relações de poder. (...) Esse resultado pode ser atribuído ao fato de que as mulheres no quinto quintil eram mais propensas a contribuir significativamente para a fortuna financeira do lar, o que altera as relações de poder em termos de tomada de decisões e status do respondente (Oyediran e Isiugo-Abanihe, 2005, p. 48, tradução nossa)<sup>45</sup>.

A questão da violência doméstica se enquadra na competência legislativa dos estados. Ou seja, cabe aos trinta e seis os estado e ao capital implementar leis sobre essa questão, porque a violência doméstica não está abordada de forma específica na Constituição nigeriana, conforme analisado também pela Morohunfola (2021) em seu artigo. Portanto:

A ineficácia judicial ao lidar com casos individuais de violência contra mulheres incentiva um ambiente de impunidade que facilita e promove a repetição de atos de violência em geral e transmite a mensagem de que a violência contra as mulheres é tolerada e aceita como parte da vida cotidiana (Morohunfola, 2021, tradução nossa)<sup>46</sup>.

No entanto, alguns estados têm se esforçado para fornecer algum arcabouço legislativo para proteção contra violência doméstica, embora ainda apresentam limitações e deficiências na implementação e cumprimento, como, por exemplo, a falta de fornecimento de moradia rápida e segura para as vítimas, segurança financeira e a conscientização pública (Morohunfola, 2021). No estado de Lagos, a lei implementada em 2007<sup>47</sup>, na Seção 1, diz expressamente, “a partir da entrada em vigor desta Lei, nenhuma pessoa deverá cometer qualquer ato de violência doméstica contra outra pessoa”. Mais adiante, na subseção 18(1-g), a lei define a violência doméstica como qualquer forma de “abuso emocional, verbal e psicológico” que se categoriza como algum tipo de padrão de conduta degradante ou humilhante. A violência doméstica

---

<sup>45</sup> An educated woman is more likely to be respected by her husband, and female education tends to expose women to egalitarian dispositions that create an enabling environment for equality and equity in power relation (...) This finding could be attributed to the fact that women in the fifth quintile were more likely to be contributing significantly to the financial fortunes of the home, which changes the power relations in terms of decision-making and the respondent's status (Oyediran e Isiugo-Abanihe, 2005, p. 48).

<sup>46</sup> The Judicial ineffectiveness when dealing with individual cases of violence against women encourages an environment of impunity that facilitates and promotes the repetition of acts of violence in general and sends a message that violence against women is tolerated and accepted as part of daily life (Morohunfola, 2021).

<sup>47</sup> “As from the commencement of this Law no person shall commit any act of domestic violence against any person”. Disponível em: <https://lagosdsva.org/wp-content/uploads/2022/05/domestic-violence-law.pdf>

significa qualquer ação praticada contra outra pessoa e se enquadra nos itens mencionados a seguir:

(i) Abuso físico; (ii) abuso sexual e exploração, incluindo, mas não se limitando a estupro, incesto e agressão sexual; (iii) privação de alimentos; (iv) abuso emocional, verbal e psicológico; (v) abuso e exploração econômica; (vi) negação de educação básica; (vii) intimidação; (viii) assédio; (ix) perseguição; (x) ataques perigosos, incluindo ácido, com substâncias ofensivas ou venenosas; (xi) dano à propriedade (Lagos State House of Assembly -LSHA, aio, 2007, Tradução nossa)<sup>48</sup>

O mesmo documento incentiva qualquer pessoas a denunciar e buscar medida de proteção junto às autoridades capacitadas. A denúncia pode ser feita por qualquer indivíduo desde que tenha como interesse o bem estar da vítima, como, um conselheiro, prestador de serviços de saúde, membro da Polícia Nigeriana, assistente social, organização ou professor. Diferentemente do Brasil, que possui uma lei específica para a violência contra mulher, a Nigéria não possui tal distinção. A lei implementada em Lagos é aplicável a homens, mulheres e crianças.

Conclui-se que garantir os direitos das mulheres exige conscientização por parte do governo, legisladores e do público em geral para encontrar uma solução duradoura para a violência doméstica e proteger as vítimas (Morohunfola, 2021). São necessários programas educacionais para grupos de intervenção, a polícia, líderes de comunidades e religiosas, agentes de saúde entre outros, para instruí-los sobre as medidas apropriadas a serem tomadas para aumentar a conscientização pública sobre a violência doméstica e suas consequências. Além disso o Código Penal precisa dar atenção prioritária a essa problemática (Oyediran e Isiugo-Abanihe, 2005).

Para combater a violência doméstica, é necessário implementar programas de treinamento para autoridades, promotores, magistrados, a fim de assegurar ações legais eficazes contra todas as formas de violência reportadas. Além disso, é relevante aumentar o número de policiais mulheres para realizar investigações relacionada à violência de gênero (Bazza, 2009).

Um estudo realizado no estado de Benue, na Nigéria, revela que a violência doméstica é uma prática comum que muitos homens consideram normal para manter a mulher sobre

---

48 (i) physical abuse; (ii) sexual abu exploitation including but r:ot limited to rape,incest and sexual assault; (iii)starvation; (i1•) emotional, verbal and psychological abuse; (P) economic abuse and exploitation; (Pi) denial of basic education; (Pii) intimidation; (I'iii) harassment; (ix) stalkin g; (x) hazardous attack including acid bath with offensive or poisonous s ubstance; (xi) damage to property. (Lagos State House of Assembly, Maio, 2007 Disponível em: <https://lagosdsva.org/wp-content/uploads/2022/05/domestic-violence-law.pdf>

controle (Bazza, 2009). O mesmo estudo aponta que o ato de bater na mulher é visto como uma maneira de controlar e afirmar domínio sobre ela, principalmente no casamento, mas também é comum em relações conjugais em geral. Conclui-se que:

A violência doméstica também precisa ser retirada do âmbito do direito civil e transformada em uma ofensa criminal. Além disso, os tribunais precisam ser fortalecidos para tratar os casos de violência doméstica com celeridade. Isso é necessário se o estado nigeriano deseja promover o bem comum e a justiça para todos os cidadãos (Bazza, 2009, p. 16, tradução nossa).<sup>49</sup>

#### 4.4 Trabalho-escola

Muitos estudos mencionados ao longo deste trabalho apontam para alguns fatores que contribuem para manutenção das desigualdades sociais, e um deles é a falta de acesso à educação. A situação educacional da mulher negra evidencia as desvantagens raciais no acesso à educação (Carneiro, 2020). A desigualdade educacional é percebida tanto no acesso e quanto na qualidade do ensino, o que é um fator determinante no impacto da educação.

O estudo pode ser uma ferramenta de mobilidade social e é uma das formas pelas quais pessoas negras buscam ascender social e economicamente (Carneiro, 2020). O acesso à educação faz uma diferença significativa na vida de pessoas negras, e sabemos que existem barreiras que dificultam esse processo para essa população, já que a visibilidade muitas vezes só é alcançada com o ensino superior. Portanto, a escola se torna um lugar de esperança, de libertação e de resistência para mulheres negras (Duca, 2023). Neste contexto, tratamos de narrativas relacionadas à temática do trabalho e à escola, apresentando as experiências das mulheres nos âmbitos profissional e educacional. Os relatos giram em torno de como esses espaços podem ser de resistência, de desconstrução ou de (re)produção de desigualdades de gênero.

Falar sobre as experiências na escola também implica discutir o trabalho, já que ambos são espaços de formação; educacional e profissional. Nos relatos das participantes, percebemos fatores que dificultam essa trajetória. Elas reconhecem a educação como uma ferramenta de resistência e um suporte para se destacarem, ao mesmo tempo em que mencionam as dificuldades e obstáculos que enfrentam ao tentar alcançar posições de destaque.

---

<sup>49</sup> Domestic violence also needs to be removed from the purview of civil law and made a criminal offence. In addition, the courts need to be strengthened to treat domestic violence cases with dispatch. This is necessary if the Nigerian state is to promote the common good and justice for all citizens (Bazza, 2009, p. 16).

**Violeta: Lendo.** Então foi aí que eu comecei a me tornar uma leitora e cada vez que eu lia mais, eu escrevia melhor, eu sabia falar melhor e **eu me destacava na escola.** Então eu nunca fui aquela criança na escola que diz assim "ai Violeta é aquela criança que é burra". (...) sempre me dizia "**você tem que estudar para os outros não te humilharem, porque vai ser o jeito (...)**" e eu depois hoje refletindo, eu sempre estudei **em salas onde que a única criança negra** era eu, o resto todo mundo era branco (...) sempre tinha que ser sempre ótimas notas,

Ser a única menina negra na escola nunca foi um incômodo para Violeta. Ela explica que sempre se considerou negra, pois uma boa parte de sua família também é, e desde cedo desenvolveu consciência racial. No entanto, a única coisa que a incomodava era o seu tamanho, por ser chamada de gorda. Violeta acrescenta que, hoje, percebe que não era gorda, mas sim, grande, pois, aos treze anos, já tinha 1,73 metros de altura. Até hoje, ela é alta em comparação com a maioria das mulheres. Ela estudou em uma escola perto de casa, onde as pessoas tinham boas condições financeiras. A maioria dos pais de seus colegas os buscavam de carro, mas seu pai não tinha um carro na época. Ela ainda se lembra do carro do pai da amiga, um 'Aero-Willys', que deixava a amiga envergonhada por ser velho, mas, para Violeta, era muito legal, e ela almejava sentar na janela do carro durante os passeios.

No trecho "sempre estudei em salas onde que a única criança negra era eu", percebemos que uma das maneiras de lidar com a exclusão e discriminação na escola foi se tornar uma das melhores alunas da sala de aula. Isso oferece à mulher negra a possibilidade de acessar lugares e espaços tradicionalmente legitimados ou reservados para pessoas que possuem reconhecimento na sociedade (Duca, 2023). Assim, através dos estudos e da leitura, Violeta conquistou o reconhecimento de seus colegas e professores, além do privilégio de brincar com os colegas.

Por ser a única criança negra na sala, acredito que Violeta sentiu-se responsável por se destacar na escola, algo que Kilomba descreve como um "círculo duplo de inclusão e exclusão" (Kilomba, 2019, p. 173). Violeta torna-se uma representante, carregando a responsabilidade de representar a negritude, o que, por si só, é uma manifestação de racismo). Ela sente que deve representar aqueles que não estão lá, pois o acesso a esse espaço lhes é negado (Kilomba, 2019).

Nesse sentido, Violeta não é apenas uma aluna com boas notas na sala de aula, "ela é uma aluna negra encarcerada em imagens racializadas, às quais ela tem que se opor todos os dias" (Kilomba, 2019, p. 175). Ela assegura sua posição no meio social escolar provando sua inteligência, por ser a única negra da sala e, assim, evitar ser humilhada. Podemos afirmar que

Violeta se viu forçada a realizar uma performance excelente de si mesma, uma performance da negritude em geral (Kilomba, 2019).

Esse foi um dos fatores que incentivou Violeta a se dedicar aos estudos para se destacar na escola e fazer amizades, principalmente entre os meninos. Ela se preocupava com a possibilidade de que os meninos não gostassem dela por não corresponder ao padrão. Ao lembrar, ela comenta, “mas óbvio que eu não via com essa clareza que eu vejo hoje, eu via que eles não gostavam de mim”.

Mesmo diante disso, Violeta não acreditava que os meninos fossem melhores que ela ou que as meninas brancas fossem mais inteligentes, mas entendia que as meninas brancas eram mais desejadas. Uma coisa que a causa espanto é quando as pessoas dizem “se assumir negra”, pois ela sempre aceitou sua cor de pele e sua raça. Ter essa consciência a ajudou entender seu lugar, e o estudo se tornou seu foco. Da mesma forma, Violeta sempre soube que não fazia parte do padrão e, por isso, se dedicou aos estudos. Em suas palavras, “se eu fosse considerada padrão por essa piada, eu não tinha estudado, porque eu já tinha enveredado com um, já tinha feito filho, as coisas iam ser bem diferentes para mim”.

Não se encaixar no padrão fez ela buscasse outras alternativas para tentar se enturmar, e adquirir conhecimento foi a saída que encontrou para sua situação.

No caso de Uziza, ela entende que a educação pode ser um meio de transformação e de possibilidades, mas reconhece que a escola não está isenta de problemas de gênero. Portanto, é possível vivenciar tanto situações ruins quanto boas. Na universidade, Uziza estudou geologia, um curso tradicionalmente ocupado mais por homens, mas isso não a desanimou. Ela conta que, apesar de serem poucas mulheres em sua turma, não foram negligenciadas e tiveram as mesmas oportunidades que os homens. A realidade foi semelhante durante seu estágio em um campo petrolífero. Uziza expressa sua satisfação por ter tido uma experiência incrível, mesmo sendo a única menina entre os homens, pois recebeu apoio e motivação deles. Para isso, ela explica:

**Eles não me deixavam fazer nenhum turno noturno porque não queriam que eu fosse violada ou, você sabe, tivesse alguma experiência ruim. Então, eles preferiam que todo o meu trabalho fosse durante o dia para que pudessem ter certeza de que eu estava segura como mulher.**

Conclui-se que homens e mulheres na sociedade nigeriana estão cada vez mais conscientes dos problemas de gênero. Para combater essas questões, é essencial possibilitar que

as mulheres participem ativamente, apresentem ideias e liderem. Dessa forma, as pessoas estão se tornando mais abertas a ver mulheres ocupando espaços de poder.

A experiência na escola mostrou os dois lados da moeda para Uziza. Quando era mais jovem, na ensino fundamental, ela recorda de uma situação em que se sentiu injustiçada. Na escola que frequentava, era comum a eleição de um monitor de classe, um assistente e outros submonitores, por meio de votação entre todos os alunos. Uziza obteve o maior número de votos e, de acordo com as regras, deveria ter sido a principal monitora. No entanto, por ser mulher, ela foi designada para o cargo de assistente, enquanto o menino que concorria com ela recebeu a posição principal. Ela menciona que não chegou a ver os números da votação, mas essa informação chegou até ela por terceiros. Nas suas palavras:

**Por ser mulher, fui designada como assistente porque, normalmente, os homens ocupam os cargos principais e as mulheres os assistem nesse tipo de trabalho (...) independentemente de o meu número de votos ser maior ou não.**

Isso é característico de uma sociedade que condiciona as mulheres a certos lugares e posições com base em sua natureza biológica. Esse cenário ensina às mulheres que estão em competição com os homens e que é natural que o homem receba a preferência, mesmo quando a mulher demonstra ser mais capacitada para o trabalho. Embora tenha ficado triste com o resultado, Uziza aceitou a posição que lhe foi oferecida. No entanto, ela acredita que essa realidade está mudando, pois há empresas que priorizam a presença das mulheres e têm mulheres ocupando cargos de liderança.

Na visão de Laali, a cultura nigeriana favorece o gênero masculino, naturalmente delegando-lhes espaços de liderança. Embora as crianças sejam importantes, na família nigeriana, os filhos homens recebem uma importância significativa, pois são eles que asseguram a continuidade do nome e da linhagem familiar (Morire; Labeodan, s.d). Isso se reflete nos dados de Egwurube (2016), que indicam que os homens ocupam os maiores cargos de liderança ou administrativos, enquanto poucas mulheres ocupam esses espaços (Adejuge; Adejuge, 2018). Além disso, mesmo as poucas mulheres que ocupam esses espaços não são tratadas de forma equitativa. As mulheres no topo são às vezes vistas como agressivas ou frias, simplesmente por, “mandarem em homens”.

Outras razões sistêmicas incluem crenças e atitudes culturais em relação ao papel tradicional das mulheres, que as relegam a uma posição de seguidoras

passivas, em vez de desempenharem papéis de liderança ativa ou assertiva na sociedade. A aparente raridade de líderes mulheres significa que não há modelos femininos aos quais as mulheres aspirantes possam recorrer em busca de apoio ou inspiração, o que, combinado com as crenças tradicionais sobre o papel da mulher nos afazeres domésticos, dificilmente incentiva as mulheres a arriscar-se a desviar de suas posições atribuídas (Egwurube, 2016, p. 142, tradução nossa)<sup>50</sup>

O homem nigeriano, em geral, é criado para acreditar que é um líder nato, seja em casa, exercendo sua dominância sobre a família, ou no ambiente do trabalho, guiado por seu ego e competição por reconhecimento (Para-Mallam, 2010). Portanto, essa realidade é experimentado por todas as mulheres independente de status, classe, grupo étnico ou nível de educação.

Laali não se recorda de nenhuma experiência relacionada à discriminação de gênero em seu local de trabalho, pois trabalha majoritariamente com mulheres como assistente social do grupo BRI. No entanto, ela percebe a discriminação em seu cotidiano ao utilizar o transporte público, onde presencia microagressões, como homens que se recusam a sentar entre duas mulheres. Esse comportamento também é evidente no ambiente profissional, onde as mulheres frequentemente não são consideradas aptas para ocupar espaços de liderança devido a supostamente sobre sua capacidade. Embora Laali acredite que a realidade esteja mudando para melhor, ela enfatiza que as mulheres ainda precisam de oportunidades iguais.

Na visão de Ayan, a ausência de mulheres em espaços de liderança é uma realidade antiga na sociedade nigeriana, sustentada por uma cultura que favorece essa dinâmica. Um exemplo disso é a falta de figuras femininas na política, onde são tomadas as decisões mais importantes. A ausência de representatividade feminina também é notável na história, que não registra a figura de mulheres como rainha, exceto aquelas que foram guerreiras ou ocupavam posições de liderança.

Para Ayan, as mudanças que a sociedade nigeriana está vivenciando são resultados da educação e conscientização, a que ela se refere como “civilização”. A educação tem sido uma ferramenta importante para combater as ideologias que favorecem a sociedade patriarcal. Hoje, as mulheres são instruídas sobre independência financeira, amor próprio e sobre buscar ajudar em situações de violência ou abuso. “A autoconsciência cresceu mais e sabemos o que queremos

---

<sup>50</sup> Other systemic reasons include cultural beliefs and attitudes regarding the traditional role of women which relegates these to passive followership rather than active or assertive leadership roles in society. The apparent rarity of women leaders means that there are no female role models to which aspiring women candidates can look to for support or inspiration, which combined with traditional beliefs about the woman’s role in housekeeping hardly incites women to taking the risk of deviating from their assigned positions Egwurube, 2016, p. 142).

mais do que antes. Então, podemos dizer que a educação realmente contribui para isso”, ressalta Ayan.

Enquanto as vozes brasileiras apontam para a educação como um meio para superar barreiras de raça e classe, abordando o acesso e a exclusão na sala de aula, as nigerianas veem a educação como um caminho para a conscientização e para reduzir a desigualdade de classe, além de tratar questões de gênero. Elas reconhecem que tanto no ambiente profissional quanto no educacional, esses espaços não estão isentos de problemas de gênero, mas acreditam que a educação pode oferecer uma possível solução para essas questões.

Aridan expressa sua frustração em relação a isso, pois, apesar das transformações promovidas pela educação, as mudanças ainda são limitadas no âmbito profissional, especialmente no que diz respeito aos direitos das mulheres. No trabalho, as mulheres enfrentam a expectativa de que realizem tarefas não diretamente relacionadas às suas funções, como comprar o almoço, organizar a sala, realizar pequenas limpezas, entre outros. Algumas mulheres se recusam a fazer essas tarefas, mas acabam sendo ignoradas ou deixadas de lado; em alguns casos, são até dispensadas. Por isso, muitas mulheres se esforçam em dobro para demonstrar suas capacidades no trabalho e serem levadas a sério. Algumas toleram essas condições com esperança de que as situações melhorarem a curto prazo.

A discriminação no local de trabalho pode assumir diferentes formas, ocorrendo de maneira direta ou indireta. Ela pode variar desse mau tratamento com base em gênero, sexo, idade ou religião, até a diferença de pagamento para pessoas que realizam o mesmo serviço, a desvalorização de mulheres por terem tirado licença maternidade, comentário depreciativo ou assédio sexual, entre outros (Obor; Okoebor, 2022; Adejugbe; Adejugbe, 2018). A discriminação direta inclui, por exemplo, uma vaga de emprego que tem preferência por algum gênero específico. Já a discriminação indireta refere-se a situações ou práticas que resultam em tratamento desigual, como a realização de treinamentos fora de horário de trabalho, aos quais algumas pessoas não podem comparecer. Isso pode colocar os funcionários que não participam frequentemente de treinamentos em desvantagem, afetando seu crescimento e promoção (Obor; Okoebor, 2022).

Aridan expõe que, no trabalho, os homens geralmente tratam as mulheres da mesma forma que tratam as mulheres de suas famílias, eles acreditam que elas não têm capacidade de “mandar” neles. Muitas vezes, num ambiente de trabalho, espera-se que as mulheres sejam “boazinhas”, mas, quando elas adotam o mesmo comportamento de seus colegas masculinos, são vistas de forma negativa (Adichie, 2015). Um exemplo disso é uma mulher que, ao assumir um cargo de gerência, foi chamada de agressiva e difícil por punir um colega que falsificou a

folha de ponto, embora seu antecessor teria tomada a mesma decisão (Adichie, 2015). O problema é que esperam que a mulher traga um “toque feminino” ao ambiente de trabalho, provavelmente por achar que ela seria mais flexível por ser mulher, além de não aceitarem correções vindas de uma mulher. “Esses são indicadores de como a identidade de gênero, os papéis e as relações são socialmente construídos para produzir a dominação masculina e a subordinação feminina” (Para-Mallam, 2010, p. 1, tradução nossa)<sup>51</sup>.

Além disso, suas ideias e opiniões são frequentemente desvalorizadas sob o pretexto de que a mulher não possui a mesma capacidade intelectual que o homem. Isso é perceptível no estudo realizado por Egwurube (2016) sobre mulheres ocupando posições executivas. De acordo com o estudo, a maioria dos homens raramente aceita mulheres em posições de poder e autoridade, enquanto a maioria das mulheres demonstra aceitação.

Obor; Okoebor (2022) acreditam que essa realidade explica por que as mulheres predominam nos setores informais do mercado. Além de não poderem competir devido a barreiras sociais, culturais e políticas, a discriminação é exacerbada por alguns fatores como a maternidade, pois as mulheres tendem a se ausentar mais do trabalho. Apesar dos desafios, as mulheres se esforçam para manter seus empregos, mas os obstáculos tornam a permanência delas mais difícil em comparação aos homens, devido às leis trabalhistas e à inflexibilidade de acomodar a dualidade de seus papéis (Adejugbe; Adejugbe, 2018).

Laali aponta que um dos discursos populares utilizados para justificar a discriminação de gênero no âmbito profissional é a capacidade física. Argumenta-se que os homens são naturalmente mais fortes do que mulheres. Além disso, as mulheres acabam precisando tirar um tempo de suas vidas para formar uma família e, conseqüentemente, dedicando mais tempo aos filhos do que o trabalho. Assim, justificam as limitações na carreira das mulheres. Diferentemente dos homens, cuja trajetória profissional não é alterada, eles continuam viajando a trabalho e mantendo suas rotinas normalmente. Poucas mulheres têm a oportunidade para voltar a trabalhar ou aos estudos, por isso, muitas tentam alcançar certos objetivos na carreira antes de casar. Segundo Laali,

**São muito poucas as mulheres que ainda tentam lutar contra todas as adversidades, independentemente dos filhos – você tem que pensar em alguém além de si mesma – e que ainda se esforçam para, talvez, voltar à escola ou tentar obter uma qualificação ou outra...**

---

<sup>51</sup> They are signifiers of how gender identity, roles and relations are socially constructed to produce male dominance. (Para-Mallam, 2010)<sup>51</sup>. (Tradução nossa).

Muitas mulheres não têm a opção ou possibilidade de voltar a trabalhar após terem filhos e acabam sacrificando empregos lucrativos para garantir o bem-estar de suas famílias (Oyewunmi, 2013). Esse sacrifício seria desnecessário se as empresas levassem em consideração o duplo papel que as mulheres desempenham (Oyewunmi, 2013; Obor; Okoebor, 2022; Adejugbe; Adejugbe, 2018).

Esses fatores colocam as trabalhadoras afetadas sob intensa pressão para atender às expectativas no trabalho, ao mesmo tempo em que cumprem seus papéis na família, especialmente dado que, na sociedade nigeriana, as mulheres, independentemente de suas realizações educacionais e profissionais, ainda têm a maior responsabilidade pelos deveres domésticos, bem como pelo cuidado e criação dos filhos (Oyewunmi, 2013, p. 333-334, Tradução nossa)<sup>52</sup>

Nas narrativas das mulheres negras brasileiras, também verificamos as maneiras pelas quais a subordinação se manifesta em sua vivência profissional. Ao falar sobre sua trajetória de vida, uma das primeiras coisas que Dália pontua é a falta de visibilidade de pessoas negras em espaços importantes. Ela expressa a ausência de pessoas negras em cargos administrativos; em vez disso, é comum vê-las na área de limpeza. Às vezes, a mulher negra que trabalha em posições de baixa remuneração possui o mesmo grau de estudo que a atendente ou a funcionária administrativa, mas a oportunidade não é oferecida para a mulher negra. Isso porque “é visto como se não fosse o lugar dela outros lugares que não sejam o de limpeza”, explica Dália. A maneira como as empresas perpetuam esse tipo de discriminação é exigindo que candidatos para vagas de emprego incluam foto em seus currículos. Isso funciona como um mecanismo de enquadrar e separar o perfil das pessoas que são selecionadas. “Ou é exigência de foto ou é tipo no Facebook alguém contratando alguém para trabalhar e eles colocam assim “boa aparência””, acrescenta Dália. Trata-se de um tipo de discriminação indireta (Obor; Okeobor, 2022).

A premissa de “boa aparência” em vagas de emprego expõe o sistema ‘meritocrático’ que reforça a exclusão de mulheres negras em funções mais qualificadas (Bento, 2022). Isso se manifesta de diversas formas, uma delas sendo através dos traços físicos, como o cabelo crespo e cacheado, embora a questão vá além do cabelo, envolvendo a “presença de pessoas negras nos espaços que a branquitude considera exclusivamente seus” (Bento, 2022, p. 69). Quando ofertas de emprego trazem expressões como “boa aparência”, significa que, se houver

---

<sup>52</sup> These factors put affected female workers under intense pressure to meet expectations at work while also fulfilling their roles in the family, especially given that in Nigerian society, women, regardless of educational and professional attainments, still bear major responsibility for household duties as well as the care and upbringing of children (Oyewunmi, 2013, p. 333-334)

candidatas negras, elas provavelmente não serão contratadas, especialmente para vagas de recepcionista ou que exigem trabalhar diretamente com público (González, 2020). Conseqüentemente, isso nega a possibilidade de ascensão para a maioria da população negra. Conforme (González, 2020), essa realidade contribui para eliminar a porcentagem de mulheres negras que, mesmo possuindo o nível de escolaridade necessário, são (des)selecionadas pelo quesito racial. Tudo isso contribui para manter a disparidade salarial entre pessoas brancas e negras. No mercado de trabalho, as pessoas negras acabam ocupando majoritariamente as categorias de menor renumeração e escolarização, como trabalhos manuais e rurais (González, 2020; Carneiro, 2020).

Aquele papo do “exige-se boa aparência”, dos anúncios de empregos, a gente pode traduzir por: “negra não serve”. Secretária, recepcionista de grandes empresas, balconista de butique elegante, comissária de bordo etc. e tal são profissões que exigem contato com o tal do público “exigente” (leia se: racista). Afinal de contas, para a cabeça desse “público” a trabalhadora negra tem que ficar “no seu lugar”: ocultada, invisível, “na cozinha” (González, 2020, p. 200).

Por isso, há poucas mulheres negras em cargos de gerência e mais em serviços que não lidam diretamente com público. Percebe-se que ambos os grupos experimentam discriminação no local de trabalho. Para as mulheres brasileiras, isso se manifesta primeiro pela cor de pele e, depois, pelo seu gênero.

A experiência relatada por Dália ocorreu quando ela tinha dezessete anos. Ela trabalhava entregando panfleto para uma empresa por alguns anos. Depois de um tempo, surgiu uma vaga de estágio para trabalhar no setor administrativo da empresa. Dália se candidatou, mas descobriu que uma colega da escola também havia se candidatado. Ela achou estranho que a vaga interna não lhe tivesse sido comunicada, considerando que já trabalhava em outro setor da mesma empresa. Apesar disso, Dália não foi selecionada, enquanto sua amiga foi escolhida. Embora ela não tenha mencionado quais eram os critérios de admissão, Dália acredita que tinha o perfil e boas notas na escola, o suficiente para conseguir a vaga.

**Eles nem me chamaram pra fazer o teste sabe e eu tava ali. E eu sempre fui assim, sempre tive notas boas na escola, saí da escola e fui pra faculdade, tudo mais, e mesmo assim, eu não fui chamada pra trabalhar.**

Para Dália, o ocorrido reforçou a percepção de que há uma preferência das empresas ao contratar para certos cargos. Embora na época ela não tenha associado a questão racial, ela admite que demorou para desenvolver uma consciência racial, pois era muito religiosa e havia aprendido na igreja que “todos são iguais”, o que a levou a não se perceber diferente de pessoas de outras raças.

Dália frequentou uma escola de periferia com poucos alunos negros e sentia que eles eram frequentemente excluídos. Quando seus colegas começaram a namorar, ela também queria ter um relacionamento, mas sempre se sentiu feia e recebia comentários maldosos.

**Dália:** Como uma vez eu vi os meninos lá pegando a revista pro lado, quando na escola, tipo alguém ia tirar sarro de mim tipo, “Ó tua namorada passando ali” “Ai, sai fora essa, aí não”, sabe? Esse tipo de coisa que você escuta são coisas que traumatizam muito (...) Até um tempo eu achava que podia ser só uma questão de tipo “não, eu não sou bonita”, depois que eu comecei a estudar o feminismo negro eu comecei a entender que não, que até essa visão, que a gente tem do que é bonito e o que não já leva à uma construção social baseada num conceito racista.

A baixo autoestima acompanhou Dália desde cedo, pois ela sempre lidou com rejeição e, por isso, desenvolveu depressão, com uma crise forte aos quinze anos de idade. Atualmente, ela faz terapia. Desde criança, a empreendedora aprendeu que o branco de olhos claros era considerado bonito, enquanto o preto, pele escura e cabelo crespo eram vistos como feios. Segundo Fanon (2008), o preto é uma representação associado ao feio e ao mal: uma lógica presente no pensamento do branco. De acordo com Fanon (2008), isso gera uma “ambiguidade extraordinariamente neurótica” (2008, p. 162) no negro, pois ele percebe a si mesmo como ruim e malvado devido às associações negativas com a negritude. Essa percepção inconsciente se reflete na ideia que ser negro é equivalente a ser feio e imoral, enquanto o branco representa o oposto disso. Desse modo, o padrão do que é ser bonito encontra-se em dicotomias como “Bem-Mal, Bonito-Feio, Branco-Negro” (Fanon, 2008, p. 156). Violeta acredita que isso pode estar relacionado ao uso do termo ‘morena clara’ e ‘morena escura’, embora esse conceito tenha mudado recentemente.

Dália relaciona o seu posicionamento diante de certas experiências com o que aprendeu na igreja, destacando que demorou para desenvolver uma consciência racial devido à sua religião. A temática religião se manifesta na narrativas das mulheres em relação à forma como percebem ou lidam com situações em vida delas. No caso de Dália, ela frequentava a igreja desde pequena até seus vinte anos e se considerava muito religiosa, pois seguia rigorosamente

todas as orientações. Com o tempo, Dália passou a desacreditar na igreja e, hoje, pensa que a religião pode limitar as mulheres, uma vez que elas não são incentivadas a enxergar o mundo sob outras perspectivas. Dália, que era Testemunho de Jeová, descreve a religião como muito rígida. Ela era devota, gostava de estudar, lia a bíblia e as publicações, além de participar dos congressos com frequência. Na igreja, aprendeu que a mulher deveria ser submissa ao homem, que ele é o chefe da casa.

**Dália: ...Graças a Deus que eu fui fazer faculdade, isso me ajudou a ir se libertando, por mais que meu curso não interferia tanto assim na questão de religião, mas ainda eu fui me desprendendo um pouco, assim, da religião e hoje eu vejo a questão de eles colocarem assim lá, (...) que o homem que tem que tomar a decisão final, que a mulher ela é um complemento do homem, que ela pode dar sugestões, mas quem vai dar a ordem final é o homem.**

A faculdade ofereceu a Dália uma nova forma de enxergar o mundo, ajudando-a a desenvolver uma consciência crítica sobre si mesma e sobre questões de gênero. Ela acrescenta que, na igreja, as mulheres que não conseguem ser submissas são desencorajadas a casar, com o argumento de que, se uma mulher não gosta de obedecer, não deve se casar. No entanto, nada semelhante é dito aos homens. Além disso, havia funções que apenas homens podiam desempenhar, mesmo quando eles não tinham a capacidade necessária, como o ato de ensinar. Dália fazia parte de um grupo de estudo na igreja, onde atuava como auxiliar de um homem que era responsável pelo grupo. Na prática, ela Dália quem preparava o material e instruía o instrutor. Quando ela solicitou a oportunidade de liderar o grupo, seu pedido foi negado, pois o sistema da igreja determinava que a função de ensinar era exclusivamente masculina, independente da competência das mulheres.

Sobre as limitações que a religião impõe à liberdade das mulheres, Ayan é cristã e comenta sobre o papel da igreja. Ela discutia como a cultura reprime a presença de mulheres em espaços de liderança e poder e acrescentou que a igreja é outra esfera em que as mulheres enfrentam restrições. Na Nigéria, há denominações religiosas que proíbem mulheres no período menstrual de entrarem no templo de oração. Elas não podem vestir branco, que é a vestimenta padrão, e devem permanecer na parte externa, pois acredita-se que a mulher menstruada está “manchada”. Além disso, é raro ver mulheres em posições de liderança dentro dessas igrejas. Embora as mulheres participem de atividades gerais, é incomum vê-las liderando atividades sozinhas. Historicamente, a religião era dominada e liderada pelas mulheres, mas esse cenário

mudou com a introdução do cristianismo, que trouxe a figura de uma divindade masculina (Amadiume, 1987; 2015).

Antes disso, as mulheres tinham poder em uma religião centrada em deusas. A ‘masculinização’ da religião contribuiu para a invisibilizar as mulheres a partir do período colonial. O mesmo processo ocorreu no cenário político e no sistema de governo local. “Com a introdução do Cristianismo e das ideologias ocidentais e vitorianas, as mulheres passaram a ocupar uma posição secundária nos campos da educação e da liderança religiosa” (Amadiume, 1987;2015, p. 136, tradução nossa)<sup>53</sup>. Algumas das formas de resistência foram encontradas e tomadas como referência nas divindades do povo ioruba que demonstram modelo de mulheres fortes e guerreiras (Werneck, 2016).

**Ayan: A igreja, a mesquita, os papéis que eles desempenham. Eles contribuíram porque na Bíblia não existe nada como o divórcio, então você tem que suportar. Sim, essa é a palavra: suportar. (...) Eles veem que estamos fazendo algo fora do conceito do Cristianismo quando vamos à igreja para sensibilizá-los sobre abuso, violência doméstica e tudo mais, mas agora as coisas estão mudando, estamos sensibilizando os grupos, e também os líderes religiosos.**

No trecho acima, Ayan explica que os líderes religiosos são em parte, responsáveis por manter as mulheres em relacionamentos abusivos, pois, ao serem informados sobre a situação, geralmente incentivam a mulher a perdoar e voltar com o parceiro. Vítimas de abuso doméstico costumam buscar, primeiro, a ajuda da família e, depois, de algum líder religioso. Somente como última instância, elas procuram as autoridades da legais.

No aspecto religioso, Rosa mencionou que, além das pessoas e personagens que impactaram seu modo de pensar, alguns livros religiosos também despertaram seu conhecimento sobre a condição feminina e o empoderamento.

**Rosa: ...Me sentindo contemplada (...) Quando eu comecei a entender que Jesus não era de olho azul e branquinho (...) "Exu nas escolas", que também me contemplava em questão da religiosidade e muito da minha referência também vem da própria religião. Quando eu tive os primeiros contatos com a religião de matriz afro, ver lansã, ver Exu, (...)quando eu entendi quem era lansã, o que era aquela mulher... uma hierarquia dentro da academia muito nítida...**

---

<sup>53</sup> “As we have noted, with the introduction of Christianity and Western and Victorian ideologies, women took a secondary position in the fields of education and religious leadership (Amadiume, 1987;2015, p. 136).

No extrato acima, Rosa explica que essas leituras a ajudaram refletir sobre a identidade feminina e a importância da literatura nesse sentido. No entanto, ela também se incomoda com o fato de que, dentro da universidade, as obras de mulheres negras que abordam questões de gênero não são amplamente conhecidas. Ela mencionou leituras como *Torto Arado* e autores como Frantz Fanon, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, além de nomes no nicho musical, como Elza Soares e sua obra *A Mulher do Fim do Mundo*. Percebe-se que, através da religião, Rosa encontra expressão para sua identidade feminina e desconstrução de padrões, o que é evidente na frase “quando eu comecei a entender que Jesus não era de olho azul e branquinho”. Além disso, ela menciona as figuras representativas que a ajudaram nesse processo.

No relato de Amélia sobre sua trajetória de vida, ela explica um pouco sobre sua realidade como professora. Durante uma das suas aulas, descobriu que alguns alunos a chamavam de “professora do cabelo ruim”. Amélia, que usa seu cabelo cacheado solto às vezes, ficou incomodada com a situação. Após conversar com a pedagoga responsável, decidiu realizar palestras para educar os alunos sobre a diferença entre tipos de cabelo, abordando também questões raciais. A atividade incluía a pesquisa de personagens negras em diferentes profissões e uma oficina para fazer bonecas negras. O aluno em questão pediu desculpas pela atitude, e a pedagoga explicou que o comentário foi feito provavelmente porque nunca tinham tido um professor negro. Amélia aproveitou a oportunidade para educá-los sobre como tais comentários são discriminatórios. Essas experiências ao longo da vida incentivaram-na a realizar uma pesquisa sobre racismo na universidade como seu trabalho de conclusão de curso. O primeiro passo para a conscientização é a descoberta de que “ser negra numa sociedade racista vem a ser a afirmação de uma estética negra, que vai se expressar, principalmente, pelo repúdio às pastas e ao ferro alisante” (Bairros, 2008, p. 140).

A expressão a “professora com ruim” está inscrita na ideia amplamente difundida de que o cabelo crespo e cacheado não é adequado para o mundo profissional, pois pode parecer ter frizz e estar “bagunçado”. Isso reflete a noção de que o cabelo liso é socialmente aceitável, bonito e arrumado. Historicamente, o cabelo de pessoas negras tornou-se uma marca poderosa que não é aceito por pessoas brancas e passou a ser visto como símbolo de primitivismo, desordem e falta de civilização (Kilomba, 2019). Portanto, uma das formas de exercer controle e forçar o apagamento dessa marca foi pressionar as pessoas negras a alisarem o cabelo. Assim, o cabelo cacheado pode ser visto como uma declaração de consciência racial “através do qual ela redefine padrões dominantes de beleza” (Kilomba, 2019, p. 127).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Ah, você não precisa aceitar tudo que tem lá, você já viu, igual criança faz, igual caixa de bombom, você pega o que você gosta, o que você não gosta... Foi ele que me incentivou, sabe, a entrar. Aí eu comecei a frequentar o grupo de lá. Aí depois que eu conheci o feminismo daqui (Dália).*

*Eles exageram. A maioria nem entende o conceito de feminismo. Temos pessoas educando mais sobre isso, especialmente no Twitter nos dias de hoje, está melhor do que costumava ser. O conceito de feminismo tem a ver com igualdade de gênero (Ayan).*

Esta pesquisa se propôs a analisar as narrativas de vida de mulheres negras para compreender como suas experiências influenciam, ou não, o sentido que atribuem ao feminismo negro. Para isso, entrevistei oito mulheres da Nigéria e do Brasil, com o objetivo de estabelecer um diálogo entre os dois países com o maior número de pessoas negras no mundo. Além disso, essa pesquisa reflete a duplicidade da minha própria vivência como nigeriana negra que mora no Brasil aos dezoito anos de idade. Percebe-se que ambos os contextos buscam adotar um modelo de feminismo que desconstrua a construção da identidade feminina sob a ótica ocidental, com base em uma noção existencialista da mulher.

No decorrer das análises, percebi que a subordinação feminina é um problema comum nos dois locais e que, apesar das grandes diferenças nas questões políticas e raciais, as mulheres compartilham a mesma condição de subalternidade. A Nigéria e o Brasil têm histórico de regimes escravistas, embora de maneiras distintas. Na Nigéria, os britânicos subjugaram a população e alteraram os processos sociais, o que mudou substancialmente a construção de gênero e a percepção do que é ser mulher. No Brasil, os portugueses transformaram a estrutura da sociedade, utilizando a raça para subjugar pessoas negras e deturpar a imagem da mulher negra, atribuindo-lhe uma conotação sexual pejorativa. Assim, na Nigéria, as mulheres, que antes eram representadas como fortes e trabalhadoras, passaram a ser vistas como frágeis, embora continuem a trabalhar, mas em espaços delimitados pelos homens e com alguns desafios. Por outro lado, as mulheres brasileiras enfrentam uma duplicidade de problemas: além de serem trabalhadoras que sofrerem violência e terem acesso a certos espaços restrito por pessoas brancas (homens e mulheres), também enfrentam a falta de reconhecimento e consideração por parte de homens negros.

Nas histórias de vida observamos atos de resistência. Primeiro, considero o registro e documentação de nossas experiências uma forma de resistência, ou “escrivências”, conforme coloca Evaristo (2020). Segundo, os pequenos atos performativos do cotidiano e as vivências - como a mulher que opta por usar seu cabelo natural, a jovem que busca sua consciência racial,

a professora que inclui atividades sobre questões de raça em sua sala de aula, a dificuldade em conciliar trabalho e cuidados familiares, a mulher que decidiu estudar aos 40 anos, a que trabalha numa área predominantemente masculina, a que rompe um relacionamento de quase dez anos devido o abuso verbal, físico e psicológico, e a que encontra força e determinação na mãe e na avó - são exemplos de “experiências vividas por um corpo-mulher-negra em vivência” (Fonseca, 2020, p. 71). Essas práticas de subjetividade podem ser consideradas atos de resistência ou são apenas vivências? Esses atos de performance ocorrem em várias partes do mundo e se formam nas relações sociais: na escola, em casa, nas relações familiares, em relacionamentos, em grupos de mulheres, entre outros contextos.

Nas frestas, nos becos, nas esquinas, no cotidiano e nas relações mais miúdas a gente também reafirma essa resistência que foram transmitidas pela as nossas mães, pelas nossas avós, pelas nossas irmãs, tias, professoras, orientadoras, amigas e também ativistas, que eu esqueci de colocar (Moreira, 2023, p.55).

Ou seja, atos que ocorrem no cotidiano através da vida de indivíduos cuja história passa despercebido pelo grupo dominante da sociedade onde disputa de poder é mais visível. Essas “escrivivências” de mulheres negras buscam “borrar, desfazer uma imagem do passado”, resgatando histórias de mulheres escravizadas (Nunes, 2020, p. 11) e de aquelas que foram marginalizadas pela experiência colonial (Oyewumi, 2021). Portanto, observamos “reformulações de sentidos de memórias” (Palma, 2021) e de (re)significação quando essas lembranças são revisitadas.

Ouso afirmar que a minha escrita e as minhas produções acadêmicas, iniciadas com minha vinda para o Brasil, cheia de ambiguidades e descobertas, se configuram como “um lugar de autoafirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra” (Evaristo, 2020, p. 53). Às vezes, falar e ouvir é a única defesa que nos possuímos (Evaristo, 2020). Encontrei na leitura, na escrita e na conversa com outras mulheres negras uma maneira de compreender a realidade ao meu redor. Isso não seria uma forma de (sobre) vivencia?

Pensar nas diferentes formas como a resistência se manifesta foi uma das principais motivações para a realização deste trabalho. Refleti sobre como minha própria trajetória de vida me expôs a diversas possibilidades de ser: mulher negra africana no Brasil e nas minhas viagens para minha terra natal. Eu me tornei negra, a mulher negra que precisou aprender a história de mulheres negras no Brasil para entender a razão das piadas de conotação sexual, o tratamento hostil em certos espaços por causa da minha cor de pele e lidar com o fato de ser o Outro. Por

outro lado, descobri que esse despertar também influencia a maneira que percebo as coisas ao visitar a Nigéria. A maneira como as pessoas me perguntam se estudei em outro país por ‘falar diferente’ ou, às vezes, não conseguem explicar, mas sempre dizem ‘não sei o que é, mas você fala diferente’, se deve à leve mudança no meu sotaque depois que aprendi a falar português. Isso é curioso, já que falo as mesmas línguas que eles. Essa situação me causou certo ‘desconforto’ ao me sentir o Outro na minha terra natal.

Foi um dos motivos pelos quais decidi escrever e documentar. Lembro-me de que o interesse em escrever sobre feminismo surgiu a partir das manifestações Marchas das Vadias<sup>54</sup> em diferentes regiões do Brasil e no mundo, onde algumas mulheres organizaram protestos nas ruas com o intuito de manifestar contra a violência, o machismo e a desigualdade social em geral.

Lembro-me de que, em várias regiões, muitas mulheres e alguns homens foram às ruas, despídos, como forma de protesto. Diante dessa situação, eu observava as notícias e as fotos e eu raramente via mulheres negras presentes. Eu não duvidava de que a pauta nos incluía, afinal a desigualdade social, a violência e o machismo também nos afetam. No entanto, ao mesmo tempo, eu me sentia muito distante de tudo isso. Eu entendia que as mulheres estavam lutando por direitos iguais, pela igualdade salarial e questões semelhantes, mas parecia que faltava algo na pauta, como por exemplo a discussão sobre raça. Afinal, a cor da nossa pele se apresenta como uma barreira para o avanço na carreira, não apenas em relação aos homens em geral, mas também em comparação com as próprias mulheres brancas que estão levantando a bandeira da luta. Na busca por compreender e aprender de maneira mais profunda sobre as lutas das mulheres negras, com as quais me identifico, foi assim que descobri o feminismo negro.

Para mim, as formas de resistência e ativismo estão presentes no relato de todas as mulheres. Elas se manifestam, por exemplo, na fala de Violeta, ao dizer: “sempre fui feminista, desde que me conheço como gente”, mesmo antes de conhecer a nomenclatura. Estão também na história de Rosa, que menciona sua mãe e sua avó como modelos de resiliência, mulheres que criaram seus filhos sozinhas enquanto se formavam e construía carreiras. Amélia, por sua vez, decidiu prestar vestibular aos 40 anos e hoje é formada, atuando como professora e orientando seus alunos sobre questões raciais. Dália optou por empreender e realiza seus atos políticos em suas redes sociais, denunciando as inconsistências da prefeitura de sua cidade. Ayan faz questão de incentivar suas cunhadas a envolverem os maridos nas tarefas domésticas,

---

<sup>54</sup> Um protesto que originou no Canadá e ganhou manifestações em diferentes lugares no mundo todo, inclusive em algumas cidades no Brasil. A ideia da passeata é alertar sobre o machismo e a violência contra as mulheres.

além de educar seus irmãos sobre feminismo. Uziza trabalha em uma área majoritariamente dominada por homens e acredita na equidade de gênero. Laali utiliza sua voz, por meio do grupo BRI, para conscientizar meninas sobre higiene pessoal e decidiu que educará seus filhos de forma diferente da que foi educada. Por fim, Aridan entende que a transformação começa com a próxima geração e, por isso, mantém um relacionamento livre de julgamentos com sua sobrinha, além de conscientizar mulheres sobre a importância de denunciar abusos domésticos.

O objetivo geral da pesquisa foi compreender, a partir das experiências de vida das participantes, a percepção que elas têm do feminismo negro, independentemente de participarem ou não do movimento. Percebemos que as brasileiras têm demarcado o significado do movimento, confirmando sua participação, seja através do grupo Moolaade ao qual pertencem, ou por meio de experiências pessoais relacionadas a questões de raça e gênero. Violeta, Dália e Rosa demonstram claramente demarcado sua posição em relação ao feminismo negro. Em contraste, Amélia hesita em se identificar como feminista e manifesta não entender muito sobre o assunto.

Todas as nigerianas hesitam em ser chamadas de feministas e somente uma delas se identificou diretamente com a nomenclatura. No entanto, elas concordam com as lutas travadas dentro do movimento. Todas admitem preferir o termo “equidade” e lutam por uma sociedade baseada na equidade, pois acreditam que o feminismo não contempla totalmente a luta das mulheres. Elas destacam a importância do grupo BRI, para conscientizar mulheres em situação vulnerável.

As perguntas que propusemos responder são: é possível falar em feminismo nigeriano (ou africano), considerando a origem ocidental do movimento? Qual é a noção que as participantes têm de feminismo negro e nigeriano, e quais representações e referências possuem dele? Quais experiências nos permitem analisar seus atos performáticos observados nas narrativas delas, que ajudam conhecer melhor suas trajetórias, tanto individualmente quanto coletivamente? Nigerianas e Brasileiras compreendem opressão da mesma maneira? O que suas experiências revelam ou apontam sobre feminismo e/ou a sua noção? Que tipo de influência essa noção de feminismo representa na construção (inter)subjetiva de si e de suas relações sociais?

Para responder às perguntas de pesquisa, é possível falar em feminismo na Nigéria, mas em um movimento adaptado à realidade das mulheres nigerianas, que difere da visão eurocêntrica e colonialista. Movimentos como motherism ou maternidade oferecem perspectivas alternativas (Oyewumi, 2021; Acholonu, 1995; Afonja, 2002, Amadiume, 1987; 2015). No Brasil, González (2020) sugere um feminismo latino-americano focado nas mulheres

negras e na dimensão racial, influenciado pelo mulherismo. Além disso, Hollanda (2020) também propõe o feminismo decolonial como uma alternativa para considerar diversos segmentos interseccionais e múltiplas configurações identitárias.

Todas as participantes estão envolvidas na luta pelo fim da subordinação feminina, e as suas referências vêm de suas próprias vivências, de mulheres negras ao seu redor e das relações sociais. Embora as mulheres em ambos os contextos compreendem a opressão da maneiras bem semelhantes, a intersecção de raça se destaca no Brasil, enquanto na Nigéria, gênero e etnia são mais evidentes. Ambos os contextos concordam que o movimento para empoderamento das mulher é necessário e reconhecem a importância disso para a superação das desigualdades. O feminismo se revela presente em suas vidas através das transformações na maneira como se relacionam com suas histórias e com outras pessoas, principalmente com os homens.

## REFERÊNCIAS

ACHOLONU, Catherine Obianuju. **Motherism: The afrocentric alternative to feminism**. Afa Publications, 1995.

ADEJUGBE, Adeyinka; ADEJUGBE, Adedolapo. **Women and Discrimination in the Workplace: a Nigerian perspective**. August 20, 2018. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=3244971>

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. Tradução Christina Baum. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. Tradução Denise Bottmann: 1. ed. São Paulo: Campainha das Letras, 2017.

AFONJA, Simi. Changing Modes of Production and the Sexual Division of Labor among the Yoruba. **Journal of Women in Culture and Society**, vol. 7, no. 2, 1981, p. 299 – 313.

\_\_\_\_\_. **Gender and feminism in African development discourse**. Indiana University, Bloomington, Indiana, October/november, 2005.

AINA, Olabisi I. Mobilizing Nigerian Women for National Development: The Role of the Female Elites. **African Economic History**. No 21, 1993, pp 1-20.

AJALA, Grace Motunrayo. **Motherhood in selected Works os Akachi Adimora-Ezeigbo. International Journal of: Social sciences and Athropology**. V. 13, may, 2023. Disponível em: [https://www.hummingbirdpubng.com/wp-content/uploads/2023/07/TIJSSRA\\_VOL13\\_NO6\\_MAY\\_2023-8.pdf](https://www.hummingbirdpubng.com/wp-content/uploads/2023/07/TIJSSRA_VOL13_NO6_MAY_2023-8.pdf).

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Feminismos Plurais. Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALBERTO, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História Oral**, v. 8, n.1, p. 11 -28, jan -jun. 2005.

ALVAREZ, Sonia E. A “globalização” dos feminismos latino-americano: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. In (orgs.) ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO. Evelina, ESCOBAR, Arturo. **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americano**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais: movimentos feminista e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento. In **Revista feminismos**. Vol.2, N.1 Jan. - Abr. 2014 . Disponível em: [www.feminismos.neim.ufba.br](http://www.feminismos.neim.ufba.br)

ALVES, Maria Cristina Santos de Oliveira de. A importância da história oral como metodologia de pesquisa. **IV Semana de História do Ponta**, III Encontro de Ensino e História. Universidade Federal de Uberlândia – Campus Pontal. 29 de novembro a 02 de dezembro de 2016.

ANYALEBECHI, Linda. The issue of gender inequality in Nigeria. **Journal of Policy and Development Studies**. Vol. 10, No. 2, May 2016. Disponível em: [https://www.arabianjbm.com/pdfs/JPDS\\_VOL\\_10\\_2/7.pdf](https://www.arabianjbm.com/pdfs/JPDS_VOL_10_2/7.pdf). Acesso em: 12/07/2018.

ANZALDÚA, Gloria. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3):320, setembro – dezembro, 2005, p. 704 – 719.

ARANSIOLA, Temitope Jane. **Mulher negra africana: uma narrativa autobiográfica das experiências de uma nigeriana e suas relações com o feminismo negro**. Travessias, Cascavel, v. 13, n. 3, p. e23614, 2019. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/23614>. Acesso em: 16 out. 2024.

ARFUCH, Leonor. **Narrativas de la memoria: la voz, la escritura, la mirada**. In: \_\_\_\_\_. **La vida narrada: Memoria, subjetividade y politica**. Villa María (Argentina): Eduvim, 2018.

\_\_\_\_\_. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. p.111-150.

ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008b. p.109-118.

ATANGA, Lilain Lem. **African feminism?**. Gender and Language in Sub-Saharan Africa. Tradition, struggle and change. John Benjamins Publishing. 2013. Acesso em: 20 de março de 2021. [https://www.researchgate.net/publication/236172599\\_African\\_feminism](https://www.researchgate.net/publication/236172599_African_feminism)

AWE, Bolanle. Nigerian Women in Historical Perspective. **Africa Today** Vol. 43, No. 3, Reconceptualizing African Women: Toward the Year 2000 (Jul. - Sep., 1996), pp. 323-329

BAIRROS, Luiza. **“Nossos feminismos revisitados”**. *Estudos Feministas*, v.3, n.2. Florianópolis, Universidade de Santa Catarina, 1995, pp. 458-463.

\_\_\_\_\_. “A mulher negra e o feminismo”. COSTA, Ana Alice Alcantara e SARDENBERG, Cecília Maria B. (orgs). Relatório do Seminário Nacional: **O feminismo no Brasil** – reflexões teóricas e perspectivas. Salvador: NEIM / UFBA, 1990. / **O feminismo do Brasil: reflexões teóricas e perspectivas**. 2ª ed. Salvador, NEIM / UFBA, 2008, pp. 139-146

BAKHTIN, M. Mikhail. Os gêneros do discurso. **Estética da criação verbal**. 2. ed. São Paulo: Martin Fontes, 1997.

BAKARE-YUSUF, Bibi. Yorubas don't do gender: a critical review of oyeronke oyewumi's the invention of women: making an african sense of western gender discourses. In: **African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms** CODESRIA Gender Series. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 61-81.

BAZZA, Domestic Violence and Women's Rights in Nigeria. **Societies Without Borders**. 4 (2), 2010. P, 175-192. Disponível em: <https://scholarlycommons.law.case.edu/swb/vol4/iss2/6>.

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin, tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011. P. 49 - 73.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **A mulher negra no mercado de trabalho**. Revista Estudos Feministas, n. 2, vol. 3, 1995. Disponível em: Último acesso em: 18/10/2017.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil** / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. (25-58).

BENVENISTE, Emile. Da subjetividade na linguagem. **Problemas da linguística em geral**: Tradução da Maria de Gloria Noval e Maria Luiza Neri. 2 ed. Campinas, SP: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena 11 ed – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOSI, Ecléa. A substância da Memória. In \_\_\_\_\_. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê editorial, 2023

\_\_\_\_\_. A pesquisa em memória social. In: \_\_\_\_\_. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. 4ª edição. Ateliê editorial, 2022.

\_\_\_\_\_. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRAGANÇA, Inês. F. S. História de vida nas ciências humanas e sociais: caminhos, definições e interfaces. In: **Histórias de vida e formação de professores**: diálogos entre Brasil e Portugal [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, pp. 37-57. ISBN: 978-85-7511-469-8.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Pensando a pesquisa participante**. Editora brasiliense 1987.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**: do indivíduo às retóricas holísticas. In: \_\_\_\_\_. Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2016.

CARNEIRO, Suely. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero, 2011.

\_\_\_\_\_, Suely. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados, 17 (49), p. 117-132, 2003.

\_\_\_\_\_, Suely. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In **Ashoka Empreendimentos Sociais & Takano Cidadania** (Orgs.). *Racismos contemporâneos* (pp. 49-58). Rio de Janeiro: Takano Editora. 2003.

\_\_\_\_\_, Sueli. In **Mulher Brasileira é assim**. Heleith I. B. Saffioti e Monica Munoz Vargas (orgs). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos /NIPAS; Brasília, D.F: UNICEF 1994.

\_\_\_\_\_, **Escritos de Uma Vida**. Prefácio Conceição Evaristo, Apresentação Djamilia Ribeiro. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina**. Brasil, Editora Brasiliense, 1993.

CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. **Pesquisa narrativa: experiência e história em pesquisa qualitativa**. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEI/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011. 250 p. R. Educ. Públ. Cuiabá, v. 21, n. 47, p. 663-667, set./dez. 2012.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento consciência e o empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1. ed.- São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso\*. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.51, e175118, 2017.

DUCA, Maria de Lurdes do Carmo Souza. A menina/ mulher, percorrendo caminhos em busca da liberdade através da escola/universidade. In: CUNHA, Ana Luiza Salgado; MOREIRA, Núbia Regina (Org). **Narrar-se como processo de (re)existência**. Curitiba: CRV, 2023. p307 –334.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Org.) **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Ilustrações Goya Lopes, 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-46.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro : Pallas, 2018.

EGWURUBE, Joseph. **Challenges facing women empowerment in contemporary Nigeria. Miroirs: Revue des civilisations anglophone, ibérique et ibéro-américaine**. 2016, Vol.2 (4), pp.134-168.

COSTA, Ana Alice Alcantara. SARDENBERG, Cecília Maria B. **O feminismo no Brasil: Reflexões teóricas e perspectivas**. 2ª ed. Salvador, NEIM / UFBA, 2008, p. 23-50

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Rev. Estud. Feministas.[online]. 2002, vol.10,n.1, pp.171-188

CRENSHAW, Kimberlé. **Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color**. Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6 (Jul., 1991), pp.1241-1299.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1 edition. Tradução Heci Regina Candiani, 2016.

FALOLA, T.; ADERINTO, S. Bolanle Awe: Yoruba and Gender Studies. *In*: FALOLA, T.; ADERINTO, S (Org). **Nigeria, Nationalism, and Writing History**. Boydell & Brewer, 2011, p 143–156.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIDAN, Betty. **A mística feminina**. Editora vozes limitada. Petrópolis/; RJ, 1971. Acesso em: <https://lelivros.love/book/baixar-livro-mistica-feminina-betty-friedan-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>. Acesso em 10 de março de 2021.

GOFFMAN, Erving. **Forms of talk**. University of Pennsylvania, 1981.

\_\_\_\_\_, Erving. **Frame analysis: an essay on the organization of experience**. Northeastern University Press. New York: 1974.

GONZALEZ, Lélia. **O racismo e sexismo na cultura brasileira**. *In*: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

\_\_\_\_\_, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar. 375, 2020.

GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

\_\_\_\_\_. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar. 375, 2020.

GOMES, Nilma Lino. **Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira**. *In* (org.). SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2009, p. 419 -441.

IFI, Amadiume. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society**. Zed Books, London, 1987, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, v. 4, 2006.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas Decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. P, 1 – 30.

HOOKS, Bell. **Feminist theory: from margin to center**. Routledge. New York and London. 3.Ed. 2015

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 16, p. 193-210, Apr. 2015.

\_\_\_\_\_. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

\_\_\_\_\_. **Intelectuais Negras**. Revista de Estudos Feministas, vol. 3, nº2, Florianópolis, UFSC, 1995, pp.464-478.

Igwe, P.A., Newbery, R., Amoncar, N., White, G.R.T. and Madichie, N.O. (2020), "**Keeping it in the family: exploring Igbo ethnic entrepreneurial behaviour in Nigeria**". In: International Journal of Entrepreneurial Behavior & Research, Vol. 26 No. 1, pp. 34-53. <https://doi.org/10.1108/IJEER-12-2017-0492> Acesso em: 04\04\2023.

LABOV, William. **Alguns passos iniciais na análise da narrativa**. University of Pennsylvania. Volume 7, 1997 Numbers. Tradução por Waldemar Ferreira Netto. 1997.

Para-Mallam, Olufunmijlayo. J. **No Woman Wrapper in a Husband's House: The Cultural Production of Hegemonic Masculinity**. 2010.

MEDONÇA, Ricardo Fabrino; SIMÕES, Paula Guimarães. Enquadramento: diferentes operacionalizações de um conceito. **Revista Brasileira de ciências sociais** – Vol. 27, n 79, junho 2012. P 187 – 235. Acesso em: 20\10\2023.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.

MOROHUNFOLA, Aisha. **Domestic violence in nigeria: the laws and their limitations**. 2021. Disponível em: <https://www.linkedin.com/pulse/domestic-violence-nigeria-laws-limitations-aisha-morohunfola/?trackingId=ZnmixYLwRh1lTAsvLVcJcQ%3D%3D>. Acesso em 12 de dec. 2023.

MOREIRA, Núbia Regina. **Feminismo negro e a organização das feministas negras no Brasil: mulheres, raça e classe**. In: CUNHA, Ana Luiza Salgado; MOREIRA, Núbia Regina (Org.) **Narrar-se como processo de (re)existência** – Narrativas de mulheres da UNEB VI. Curitiba: CRV, 2023. 334 p. 53-71.

MORIRE, Moremi; LABEODAN, Oreoluwapo. **The Family Lifestyle in Nigeria**. University of the Witwatersrand, Johannesburg, South Africa, sem data.

MOREIRA, Núbia Regina. **Feminismo negro e a organização das feministas negras no brasil: mulheres, raça e classe**. In: CUNHA, Ana Luiza Salgado; MOREIRA, Núbia Regina (Org.) **Narrar-se como processo de (re)existência**. Curitiba: CRV, 2023. P 53-72.

MOLATOKUNBO, Seunfunmi Olutayo.; ABENA, Asefuaba Yalley. **Feminists across Borders: Transnational Feminism, Knowledge Production and University Education in Nigeria**. August 2019 **International Journal of Humanities and Social Science**. V 9(8):35-41 Disponível em: OI:10.30845/ijhss.v9n8p5. Acesso em 12 de abril de 2024.

MELO, Glenda. V.; ROCHA, Luciana. L. **Linguagem como performance: Discursos que também ferem. In: Discurso: sentidos e ação.** Marília Giselda Rodrigues et al., organizadoras. Franca, SP: Universidade de Franca, 2015.

MELO, Glenda. V.; MOITA LOPES, Luiz Paulo. **A performance narrativa de uma blogueira: “tornando-se preta em um segundo nascimento”.** Alfa, São Paulo, 58 (3): 541-569, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1981-5794-1409-2>.

NAASIN, Diseye Amy. **Women rights and feminism in Nigeria; the journey so far.** Trabalho de conclusão de curso. University of Lagos: September 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos.** Organização Alex Ratts. — 1a ed. — Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NIGERIAN GROUP. **Analysis of the history, organisations and challenges of feminism in nigeria.** In: Young Women, Empowerment and Development in Sub-Saharan Africa. Nawey.net. October, 2011

Nwakoby, Chidimma Stella; MARIAH, Ilodigwe Nneamaka. **Culture and gender issues on inheritance rights in Nigeria. International Journal of Law.** Volume 8, Issue 4, 2022, p 223-229.

OBOR, Deborah; OKOEBOR, Rita. Gender discrimination in the workplace: the nigerian experience. In: **The nigerian journal of sociology and anthropology.** Edição: NNONYELU, Nkemdili. Volume 20, No. 2, November 2022. P. 160-172.

ORLANDI, Eni, Puccineli. **Era uma vez corpos e lendas: versões, transformações, memória. In: ORLANDI, Eni P. (Org.) Instituição, Relatos e Lendas: Narratividade e Individuação dos Sujeitos.** Campinas: Editora da Unicamp, 2016. ISSN 1413-2109. Consultada no site Ciências da Linguagem / Univás. P. 21- 39.

OKONJO, Kamene. **The dual-sex political system in operation: Igbo women and community politics in Midwestern Nigeria. In: Women in Africa: studies in social and economic change.** HAFKIN, Nancy J.; BAY Edna G.. Stanford University Press, 1976, p 45-58. Disponível em: <https://encurtador.com.br/8hcdx>.

OKEKE, Philomena. **Reconfiguring Tradition: Women's Rights and Social Status in Contemporary Nigeria. Africa Today,** Indiana University Press Vol. 47, n. 1, 2000, pp. 49-63.

\_\_\_\_\_. African/Africanist Feminist Relations: Restructuring the Agenda/Agency. **Journal of Opinion,** 1997, Vol. 25, No. 2, 1997, pp. 34-36. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1166743>.

\_\_\_\_\_. Postmodern Feminism and Knowledge Production: the African context. **Africa Today.** Vol. 43, No. 3. 1996, pp. 223-233.

OLORUNTOBA-OJU, Omotayo, OLORUNTOBA-OJU, Taiwo. **Models in the construction of female identity in Nigerian postcolonial literature.** Tydskr. letterkd. vol.50 n.2 Pretoria.

2013. [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0041-476X2013000200001](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0041-476X2013000200001). Acesso em 2020

OREH, Catherine Ikodiya. **Igbo cultural widowhood practices: reflections on inadvertent weapons of Retrogression in community development**. University of Nssuka, 2014.

OYEDIRAN, Kolawole. Azeez; ISIUGO-ABANIHE, Uche. **Perceptions of Nigerian Women on Domestic Violence: Evidence from 2003 Nigeria Demographic and Health Survey**. *African Journal of Reproductive Health* Vol. 9 No.2 August 2005.

OYEWUMI, Oyeronke. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo, 2021.

\_\_\_\_\_. **African women & feminism: refelecting on the politics of sisterhood**. Africa world press, 2003. P, 1-24.

OYEWUNMI, Adejoke. **The promotion of sexual equality and non-discrimination in the workplace: A Nigerian perspective**. *International Journal of Discrimination and the Law*. SAGE. 13(4), 2013. P 324-347.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: ÉDUFBA, Coleção Temas Afro, 2013.

PAIVA, Vera Lúcia Menezes de Oliveira de. **A pesquisa narrativa: uma introdução**. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*. vol. 8, núm. 2, julho-diciembre, 2008.

PALMA, Daniela. **As casas de Carolina: espaços femininos de resistência, escrita e memória**. *Cadernos Pagu, Campinas*, n. 51, e175116, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510016>. Acesso em 03 abr. 2021.

PALMA, D. **Por trajetória de vidas e de textos: memória e mobilidades**. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Artes e trânsitos da memória: ensaios em linguagem e transculturalidade**. Campinas: Pontes, 2021. P. 13-36.

PALMA, D. **Vidas periféricas em trajetórias faladas: performances orais e enquadramentos tecnológicos e sociais em um museu virtual**. *Calidoscópio*, v. 21(3), p. 557-578, 2023. <https://orcid.org/0000-0003-2068-0624>

PLESSIS, Danelle du. **Popular Women's Magazines in Nigeria: A Study of Discourses of Gender in Identity Formation**. Dissertação de mestrado. Leiden University: July 2016.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. 1.ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

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

\_\_\_\_\_. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Matilde. **Mulheres negras: uma trajetória de criatividade, determinação e organização.** Rev. Estud. Fem. vol.16 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2008.

\_\_\_\_\_, Matilde. “**Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing**”. Revista de Estudos Feministas, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 446-57, 1995.

\_\_\_\_\_, Matilde. **O feminismo em novas rotas e visões.** Estudos Feministas, Florianópolis, 14(3): 272, p. 801 – 811. Setembro-dezembro/2006.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa.** Trad. Constança Marcondes Cesar - Campinas, SP: Papyrus, 1994.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a história e o esquecimento,** Tradução Alain François [et al.} Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007

SANTANA, Bianca. **Quando me descobri negra.** Ilustração Mateu Velasco. São Paulo: SESI-SP editora, 2015.

SCOTT, Joan. W. **A invisibilidade da Experiência.** Tradução, Lúcia Haddad, Proj.História, São Paulo, (16), fev, 1998. I ed, 2008. P 296 – 325.

SCHECHNER, Richard. “**O que é performance?**”, em Performance studies: an Introduction, second edition. Tradução R. L. Almeida. New York & London: Routledge, 2006. p. 28-51.

SILVA, Joyce Gonçalves da. **Corporeidade e identidade, o corpo negro como espaço de significação.** CONINTER 3. Salvador BA, Outubro, 2014, n.3, v, 17. P 263 -275.

SOTERO, Edilza Correia. **Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo.** In (Org.). Mariana Mazzini Marcondes ... [et al.]. Dossie mulheres negras: retrato das condições de vidas das mulheres negras no Brasil. Brasília: Ipea, 2013. p. 35 - 52.

SOUZA, Neusa, Souza. **Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983\2021

THE GUARDIAN. **Three female feminist who made history.** 2018. Disponível em: <https://guardian.ng/life/culture-lifestyle/three-female-nigerian-feminists-who-made-history/>. Acesso em 13/06/2018.

VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol, OLIVEIRA, Suely. **As mulheres brasileiras no início do século XXI**. In (Org.) VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol, OLIVEIRA, Suely **A mulher brasileira nos espaços público e privado**. 1. ed. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. Disponível em: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/05629-introd.pdf>. Acesso em: 10/08/2020.

WALKER, Alice. **Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista**. Tradução Stephanie Borges. Rio de Janeiro – Bazar do Tempo, 2021.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vem de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias contra o sexismo e o racismo**. In: **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux**. Genève: Graduate Institute Publications, 2009 (gerado el 19 avril 2019). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/iheid/6316>>. ISBN: 9782940503827. Acesso em 18\07\2023.

YUSUFF, Olabisi Sherifat; AJIBOYE, Emmanuel Olanrewaju. **African journal for the psychological studies of social issues**. Vol. 17 No. 3, 2014.

## APÊNDICE

**As entrevistas colocadas aqui não estão na íntegra, mas de acordo com as falas utilizadas ao longo do texto.**

### 1 Entrevista com Dália

**Pesquisadora :** Nossa, gente, que doido isso, você vê isso nos relacionamentos que você tava comentando, né, que essa questão na escola, que quando as meninas chegavam na idade de namorar elas já tinham, mas as mulheres negras geralmente não tinham namorado e tal. Você vê isso ainda na vida adulta? Como que isso aparece transparece isso pra você? Essa questão de mulheres negras em relacionamento?

**Dália:** Então essa questão assim é bem complicada assim pra mim (risos). Na verdade, assim, nos últimos dez anos, assim, que eu tive nos últimos dez anos, foram quatro que foram mais sérios, assim, mas foram os quatro relacionamentos que eu tive nos últimos dez anos. E assim, saí de um e entrei em outro, aí terminava e já entrava em outro, então os dez últimos anos que foi quando eu comecei a ter mais consciência de classe, ter consciência de raça e de tudo, foi enquanto eu estava em relacionamentos, então eu tava, assim, essa questão, assim, de estar vendo essas coisas eu tô começando a ver agora porque eu separei ano passado em agosto, então agora que eu voltei a sair e voltei a conversar com outras pessoas, então agora que, assim, eu tenho conversado com a menina que eu converso em castro e assim eu tava até conversando com ela esses dias que eu vejo, assim, no Facebook chega rapaz mandar mensagem, mandar convite e depois começa a mandar mensagem é direto que eles mandam tipo assim: “Ah, eu vi tuas fotos, adorei tuas fotos adorei você porque eu adoro mulher morena”, mas não é uma coisa tipo como se fosse um elogio, como se fosse um: “Ah, não, é porque você é muito bonita então tô mandando mensagem...” Não é, sabe, é uma coisa meio que fetiche, não é uma coisa que ele realmente acha, porque, tipo, agora mandam eu falo: “Você gosta de mulher negra, né? Por que não é morena, morena é branca de cabelo preto, eu mando assim, ah, você gosta de mulher negra? Já casou com uma mulher negra? Já namorou uma mulher negra? Já pegou uma mulher negra?” (debochando).

**Dália:** Aham, porque a pessoa fica, assim, tipo ele acha que a mulher negra é uma coisa, tipo um tarado, sabe, na cama é uma coisa de outro mundo, diferente de uma mulher negra e eles querem ver se é realmente isso e não porque eles viram que vocês, viram lá seu perfil e falaram: “Ah, achei legal que você fala de política, achei legal que você trabalha com as tranças” Não é. “Eu vi teu perfil, vi tuas fotos, adoro mulher negra...” Mulher negra não, mulher morena, adoro mulher morena eles falam, sabe. E é muito disso que aparece, vindo com esse tipo de conversa,

sabe. Daí tava conversando com as meninas lá e falei tipo: “Ah, com vocês é assim também? Os caras te mandam e vão mandando mensagem, assim, desse tipo? E elas falam que não.

**Pesquisadora :** Ah é? Mulheres brancas ou mulheres negras?

**Dália:** Brancas

**Pesquisadora :** Ah, entendi. Nossa, interessante, que interessante você ter perguntado isso

**Dália:** Não sei se com você acontece isso também

---

**Dália:** Essa questão de a gente já ter passado **por situação de racismo desde** a infância, por mais que eu não tivesse consciência, uma consciência como eu tenho hoje, uma consciência racial como eu tenho hoje, mas assim, a gente passa por situações muito traumatizantes estando em um meio em que a maioria das pessoas são brancas, você acaba sendo excluída muitas vezes, você acaba ouvindo coisas que você vai levar pra vida inteira. Como uma vez eu vi os meninos lá pegando a revista pro lado, quando na escola, tipo alguém ia tirar sarro de mim tipo “Ó tua namorada passando ali” “Ai, sai fora essa, aí não”, sabe? **Esse tipo de coisa que você escuta são coisas que traumatizam muito e eu tenho depressão desde 2014, que a crise foi mais forte em 2014, mas o primeiro episódio foi aos quinze anos, e, assim, a vida inteira assim, tem época que volta, tem época que vai e a minha autoestima sempre foi** muito baixa, agora ano passado comecei a fazer terapia com a Raissa, no final do ano que tava sendo “rock’ n roll”, mas a minha autoestima sempre foi lá **em baixo**, tipo, sabe, e até pela minha autoestima ser lá embaixo me sujeitei a relacionamentos que foram, não foram bons pra mim, eu aceitei estar com pessoas que, assim, que não tinham nada a ver comigo. (...)depois que eu comecei a estudar o feminismo negro eu comecei a entender que não, que até essa visão, que a gente tem do que é bonito e o que não já leva à uma construção social baseada num conceito racista. Você já aprende desde pequena que o branco, o loiro de olho claro é bonito e o preto de pele escura e cabelo crespo é feio. Aí eu relacionava muito a isso, mas eu não entendia que isso também tinha a ver com a questão do racismo, sabe?

---

**Pesquisadora :** Tanto lá na época quanto agora, alguma figura que foi, tipo, essa figura me lembrou isso, na época agora, alguma coisa que você consegue lembrar? Tem uma situação que talvez se encaixe nisso?

**Dália:** Eu trabalhava num salão, sabe, como ajudante, aí esse salão tinha parado de fazer trança porque era aquela época do “boom” da progressiva (...) ... Aí eu lembro que eu achava muito bonita a cantora Luciana, esqueci o sobrenome dela, mas ela usava muito as tranças, assim, na época era uma das poucas pessoas que a gente via mais famosas que usavam as tranças, aí no

salão tinha uma revista e ela tava na capa e tinha outras revistas com outras mulheres e tal. Eu lembro que tinha chegado uns rapazes no salão para cortar o cabelo, eles foram pegar a revista para olhar as meninas que estavam na revista. Aí a hora que eles pegaram aquela revista, pegaram e fizeram assim, sabe? Jogaram assim, sabe? Tipo eu me senti na hora como se eu (aumenta entonação) tivesse sido jogada assim, sabe? “Não, só essas, essa daqui é feia demais, ela é negra e usa trança, vamos jogar pro lado”.

**Dália:** Como uma vez eu vi os meninos lá pegando a revista pro lado, quando na escola, tipo alguém ia tirar sarro de mim tipo, “Ó tua namorada passando ali” “Ai, sai fora essa, aí não”, sabe? Esse tipo de coisa que você escuta são coisas que traumatizam muito (...) Até um tempo eu achava que podia ser só uma questão de tipo “não, eu não sou bonita”, depois que eu comecei a estudar o feminismo negro eu comecei a entender que não, que até essa visão, que a gente tem do que é bonito e o que não já leva à uma construção social baseada num conceito racista

**Pesquisadora :** Isso foi em qual época mais ou menos?

**Dália:** Na época eu tinha uns quinze ou dezesseis anos. Isso foi uma coisa que, assim, me deixou "Nossa, é assim que eles me veem...". Aquela coisa assim. "É assim que os meninos olham para mim"

**Pesquisadora :** Você entrou no grupo quando?

**Dália:** Eu acho que em 2018. Não faz, assim, muito tempo. Eu não sabia que existia aquele grupo de feminismo negro eu lembro assim que na época eu já tava voltando com o cabelo natural, não queria saber de química no cabelo, então tava meio que me descobrindo, assim, né (...) O feminismo negro me ajudou a enxergar muita coisa de forma diferente, fazer eu enxergar coisas que eu não enxergava antes, sabe? (...) aí eu vi que a Nilcela tava com um grupo o “Sorriso Negro” (...) acho que ela já tava no Moladê (...) foi outra coisa, você conhecer várias mulheres que tem problemas como o teu também, que você sabe que se chegar e contar uma situação que elas vão entender porque passou. Eu vi diferença entre os dois grupos, de ser entendida, de saber que vão entender a sua dor, não.

**Pesquisadora :** É sobre feminismo, eu tô falando sobre feminismo negro...

**Dália:** Acho que a questão da luta por questão de emprego. Ainda muitos lugares você entra e você não vê meninas negras trabalhando na parte de atender, na parte administrativa, você só vê mulheres negras trabalhando na parte da limpeza. E às vezes a mulher negra trabalhando na parte da limpeza, tem o mesmo grau de estudo que um atendente do que alguém que tá ali na parte administrativa, porém, eles não dão oportunidade para ela porque é visto como se não fosse o lugar dela outros lugares que não sejam o de limpeza

**Dália:** Nessa época eu tinha quinze ou dezesseis anos já (...) eu, tinha a mesma idade que eu e eles nem me chamaram pra fazer o teste sabe e eu tava ali. E eu sempre fui assim, sempre tive notas boas na escola, saí da escola e fui pra faculdade, tudo mais, e mesmo assim, eu não fui chamada pra trabalhar.

---

**Pesquisadora :** Entendi, mas você vê a religião como um limitador?

**Dália:** Vejo, eu acho que **a religião limita** muito, assim, a gente, principalmente a mulher, ainda mais que eu era Testemunha de Jeová, né, então é uma religião mais rígida e eu sempre tive um espírito um pouco mais independente, sabe, eu sempre quis estudar, eu sempre desde quando eu tava lá eu lia a bíblia toda semana, eu lia todas as publicações que saíam todos os anos ia nos congressos, anotava tudo que eu escutava sabe, sempre fui preocupada, assim, em estudar, sabe? E lá eles colocam, assim, que a mulher tem que ser submissa ao homem, sabe? E eu, quando eu tava no ensino médio eu queria fazer faculdade, graças a Deus que eu fui fazer faculdade, isso me ajudou a ir se libertando, por mais que meu curso não interfira tanto assim na questão de religião, mas ainda eu fui me desprendendo um pouco, assim, da religião e hoje eu vejo a questão de eles colocarem assim lá, eles batem muito nisso de que a mulher tem que ser submissa, que o homem que é o chefe da casa, que o homem que tem que tomar a decisão final, que a mulher ela é um complemento do homem, que ela pode dar sugestões, mas quem **vai dar a ordem final** é o homem. Aí acaba que, assim, o machismo, as coisas que estão lá, elas carregam o machismo, a gente tá numa sociedade machista.

## 2 Entrevista com Rosa

**Pesquisadora:** Eu entendo que há várias formas de ativismo dentro do movimento. Não é somente aquela pessoa militante, que vai para as ruas, que age ativamente na parte política, esse seria um ser padronizado como um ativista, mas de acordo com o passar dos tempos a gente vai percebendo diferentes formas de ativismo. A minha pergunta é [...] Você como mulher negra dentro do feminismo negro, não sei como você atua nisso, não sei como você pensa nisso, mas o que é a sua trajetória como mulher negra? A sua trajetória como tudo que envolve você, Rosa?

**Rosa:** Eu acho que assim (rindo). Como a gente estava falando antes, eu acho que eu comecei a entender como eu era vista socialmente, não só como eu me entendia. Eu sempre fui chamada de morena, a “moreninha”, “ah, não sei o que”, nunca num lugar de mulher negra. Então acho que o primeiro passo foi esse. Eu estava numa conferência dos direitos LGBTQUIA+ em Guarapuava, como eu já participava do DCE da universidade, eu já estava começando minha formação política, sempre fui muito crítica, muito chata assim, se eu não gosto eu não consigo, eu fico tipo “hum?!” (expressão de nojo), não consigo lidar muito bem com pessoas. Quando eu comecei mais na parte política algumas coisas foram ficando

evidentes na minha trajetória, mesmo antes de eu me entender como um ser político, me entender como mulher preta, eu comecei a enxergar algumas coisas que aconteciam comigo e que eu nunca tinha entendido porque. Acho que isso, pra mim, foi um marco muito grande, porque não me veio através do amor ou da valorização, sei lá.(...) Eu acho que começou o meu entendimento de quem é a Letícia a partir do momento em que eu tive que me auto declarar na ficha de inscrição para essa conferência e eu senti isso, quando eu fui escrever eu olhei para “cor” eu falei “cara, o que que eu me autodeclaro?”.(...) Como eu vou falar sobre racismo, como que eu vou deitar e falar isso abertamente, sendo que em certos espaços eu tenho uma passabilidade? Até eu reconhecer uns fatos muito específicos da minha trajetória.

---

**Pesquisadora :** A partir de qual momento você começou a se ver como feminista? Você lembra, a partir de tal momento você pode se dizer feminista?

**Rosa:** Eu acho que assim...desde a adolescência, eu tive um momento ali, é engraçado, porque o feminismo, quando você tem uma certa passibilidade...quando você alisa o seu cabelo e anda com as meninas brancas...quando você consegue entrar (...). Então eu me vejo como feminista porque eu vejo o feminismo muito como...eu não via essa distinção, eu acho que por mais acadêmico que ele seja, o feminismo que eu entendia não era acadêmico, ele era uma questão natural, ele era uma questão de reconhecer ações do que necessariamente um movimento criado. Eu vejo isso hoje, mais no mulherismo do que no feminismo, você reconhecer, pra mim, na minha cabeça na época que eu comecei a ter contato com o feminismo, era reconhecer ações, reconhecer movimentos de emancipação, movimentos de você não ser uma mulher igual a minha avó por exemplo. Ela é descendente indígena, teve um casamento bem...arranjado e ao mesmo tempo, depois de uma certa fase da vida, se separou, mandou todo mundo a merda, tipo, isso pra mim é um ato feminista. E ao mesmo tempo criou todas as filhas sozinhas com a ajuda do meu avô mas praticamente ela, saíram de um assentamento pra vir pra cá, a minha mãe conseguiu se construir e conseguiu se formar, ter uma carreira...Então eu via muito o feminismo nesses lugares, na luta cotidiana mesmo, não necessariamente de um movimento acadêmico, então acho que o feminismo, pra mim, eu conseguia me entender como feminista por conta disso, de entender certos movimentos que eu fazia que iam contra a norma padrão do que era uma mulher porque seria um comportamento entendido como feminismo. Só que depois entendi o quanto isso era raso na verdade (diminuindo o tom de voz). O quanto era muito mais do que isso, no sentido de mobilização política de espaços, onde isso acontece, que não é só na vida caseira e ali na primeira instância família que é um movimento que precisa de muito mais alcance e que ele chega em muitos outros espaços e isso realmente faz a diferença, não só esses movimentos de resistência, eles foram a base mas eles vão se conglomerando, como se fosse aumentando, a partir do que veio antes, que é basicamente o que veio antes.

---

**Pesquisadora:** Interessante, não imaginei que isso acontecesse em Ponta Grossa, viu?

**Rosa:** na época a gente morava ali no centro, a gente correu em direção a nossa casa e nisso estava passando um carro de polícia. Na minha cabeça, inocente...neh (fala revirando os olhos) falei "Moço, a gente acabou de ser agredida, um cara acabou de bater em nós duas, acabou de acontecer uma situação de homofobia, você pode me ajudar, pelo amor de Deus?" desesperada assim, já tinha chorado e tudo, estava toda bagunçada.

Ele me olhou e falou: "Você está maluca? Como que eu vou me envolver num negócio desse? O que vocês estavam fazendo na rua uma hora dessa? Onde vocês estavam?"

E eu: "Não, moço, a gente estava participando do bloquinho da XV, estávamos entre amigos, acabou acontecendo esta situação na dispersão e tal"

E ele "O que você estava fazendo lá? Olha a roupa que você está!" Ai começou.

E eu tipo (gesticula com as maos)Eu pensei, eu não acredito que isso está rolando pra variar! É sempre assim, a gente sempre sabe que isso vai acontecer, só que vc não bota fé na hora que rola.

"Moço, imagina se fosse sua filha!" - Ridícula, que ridícula, nossa, hoje eu penso "que pateta!"

Ele falou: "Eu jamais teria uma filha como você"

---

**Pesquisadora :** Esse feminismo te contempla, essas autoras te dão um respaldo? Eu quero que você fale um pouco desses autores também que você já leu, você se identifica essas referências?

**Rosa:** . A Djamila, por mais que às vezes ela coloque algumas questões que me colocam no lugar da insegurança, que eu falei pra você, em relação a cor da pele, aquilo que eu falo, aquilo que eu não falo. Cara, ela foi assim, "O feminismo negro" (...)A Elza quando ela lançou o Mulher do Fim do Mundo foi um momento em que eu já estava sentindo todo esse impacto da diferença do feminismo e feminismo negro, já estava lendo Djamila e pensando que legal, vamos entender qual é essa fita, me sentindo contemplada...(...) Quando eu tive os primeiros contatos com a religião de matriz afro, ver Iansã, ver Exu, essa foi a primeira, na verdade, quando eu entendi quem era Iansã, o que era aquela mulher, eu acho que comecei a entrar. "Não, cara, espera aí, você tem um espaço de força, de sabedoria, que não está só nos livros!" Isso também foi uma parada que me fez entender que essas literaturas são extremamente necessárias, a pesquisa sendo repensada, ela é extremamente necessária, mas no molde como ela foi estruturada sempre me incomodou. Sempre me incomodou o fato de a universidade ter essa divisão, então quando você vê "Torto Arado" que eu estou lendo agora, quando você ver o modo da fala, o próprio Fânon(...)Eu via essa necessidade de uma certa superioridade, uma hierarquia dentro da academia muito nítida, isso me incomodava muito a partir do momento em que eu comecei a ler essas autoras. A Beatriz Nascimento também foi uma autora que me abriu a cabeça. Angela Davis já lia algumas coisas, mas ainda assim muito pouco. A Sueli Carneiro também, a própria Djamila, que foi a minha base porque ela é muito...

Entrevista com Violeta

**Pesquisadora:** de acordo com sua trajetória de vida é tipo desde que você se lembra como pessoa, a sua infância, a vida profissional, o seu relacionamento, as suas relações sociais com outras pessoas, o que você entende de feminismo?

**Violeta:** é...por exemplo, como eu tava te falando, eu sempre...(não finaliza a frase e muda o rumo) porque eu sempre tive uma presença muito marcante da minha vó materna, que ela sempre dizia pra mim, foi ali com ela que eu entendi que eu era negra, porque quando você nasce ali bebê você não sabe né? Ou quando você é ali pequeno, "aí você é negro" e tal. Eu não via diferença em mim, porque até meus parentes também eram negros e quando você tem aquele núcleo ali pra você é normal.

---

**Então o empoderamento feminino branco, o negro ele tem outra. Tem gente que ainda acha que divide, que o feminismo negro é bobagem, que somos todas iguais. Não, não somos. Nós podemos até lutar por igualdade, só que temos que ver a questão da equidade. Porque eu vou precisar de x, você de y. Porque a gente tem que ver a questão das mulher, veja, tem mulher negra, mulher com deficiência, nem sei mais como fala portadora de deficiência? Quantas mulheres? quantas mulheres que vão ser sozinhas sempre? Não só por alguma dificuldade física, mas porque elas são consideradas fora do que é dito como o padrão. Daí você saber que você vai ficar sozinha, porque a sociedade...por isso que a gente fala sobre a solidão da mulher negra. É triste.**

**Pesquisadora:** é...

**Violeta:** Ah agora eu que queria fazer uma pergunta pra você, eu vejo que vocês africanos se relacionam muito entre vocês e que vocês não ficam, não tem essa questão de se envolver com uma pessoa branca? ou é uma coisa tida como normal, vamos ficar só entre nós que somos negros ou não tem essa questão pra vocês?

**Pesquisadora:** Então na Nigéria, por exemplo, é um dos países que mais tem pessoas negras no mundo, então ali a cada dez pessoas negras, tem uma branca, mas branco é minoria. (...) mas a gente percebe na mentalidade dos homens, tem a questão do colorismo..

---

**Violeta:** E é nessa hora que quando você tá se relacionando com homem branco, você pode ver a questão do racismo também, o cara pode estar com você, andando de mão dada com você no calçadão, mas ele vem com aquele asco de machismo e racismo: "aí você nem é negra" (sussurro).

---

**Violeta:** Mas depois de uma certa época que eu ficava, os meninos negros não se interessavam por mim, eles não me olhavam. Hoje (dá ênfase) eu entendo a solidão da mulher negra, mas na época eu só via assim 'negrada nojenta, nem olha pra gente, só quer saber dessas brancas' e quem que olhava pra mim? **Os homens brancos** e daí eu pensei: eu não vim ao mundo à passeio, eu não vou ficar correndo atrás de homem que não dava bola pra mim, se ele não quer saber esse branco tá me olhando, sabe do meu valor, sabe não sei o que, **tanto que meu ex marido era branco. Aí eu já sofri outra questão, porque**

**ele decidiu em tese quebrar os valores da família dele, que era alemão, italiano e polones e eu né? desse jeito: bocuda, achando que podia falar o que eu quisesse pra Deus e todo mundo, NEGRA.** Então pra época ali que nós estamos falando, 28 anos, nossa se eu fosse **casada** esse ano ia fazer bodas de prata, veja que chique! Ela faz a boda dela. (tom de deboche). Eu vi ali que ele quis ficar comigo, depois eu vi que ele nem gostava de mim, meio que pra desafiar e eu tava encantadíssima que um menino de olhos claros, que sabia dirigir, que tinha um...que me acenava todo um futuro promissor gostava de mim, meio que foi meu príncipe. E daí quando minha história meio que não deu certo, eu não soube meio que lidar, porque como que ia ser? Porque eu era uma e aí com essa questão de violência psicológica, ele falou que essa uma era errada e eu me tornei a que ele queria ser, mas não tava boa a que ele queria ser, aí chegou uma hora que eu não sabia mais quem que eu era e eu entendo. Até vai rolar aqui um “ai coitado”, não é “ai coitado”, mas eu entendo, ele era bem novo, não tinha tanta informação e aquela história que a gente conhece “aí eu vou mudar ela, eu vou mudar ele”, que não existe, mas eu não sei quem é que inventou que a gente consegue mudar os outros, então foi isso.

---

**Pesquisadora:** Porque eu digo, seus irmãos acharem, “ah porque eu tenho que fazer as coisas igual a Ana”, tipo porque eu tenho que lavar louça também, porque eu tenho que fazer isso? Imagino que em uma **relação familiar**, geralmente, as mães sempre falam; -ah você é menina, você vai ter que lavar louça. E eles acabam se acomodando com isso.

**Violeta:** **Então agora você falando eu percebi uma coisa, a gente sempre foi igual nos direitos e em bater boca, agora nos deveres? meus irmãos não era de lavar louça, nada, nada, nada. Mas eles sabem fazer de tudo, mas se tiver muié, eles não fazem. Esse meu irmão mais novo com a mulher dele também é negra, tô dizendo isso porque não sei porque eu tô contando, mas contei, eles têm um relação assim** “ a gente mora junto, a gente se ajuda, a gente divide o mesmo espaço, então eu não tô fazendo porque é meu dever, tô fazendo pra te agradar, mas aqui me casa eu lavo, você cozinha, eu passo roupa, ninguém mais passa né?

---

**Pesquisadora:** Interessante isso. Ah, mas assim eu entendo que você sempre teve essa postura, a partir de qual momento você conseguiu identificar que essa é uma das lutas, que essas coisas se englobam na luta feministas.

**Violeta:** Porque eu fui uma pessoa que eu não fiquei com a guarda do meu filho, porque eu tava muito doente, até alimentos ali eu tive um abuso e eu te digo perfeitamente porque eu tive um abuso, porque ali na esperança que eu reatasse o meu relacionamento, eu permiti que abusassem de mim através de alimentos, com dinheiro sabe? Hoje é uma coisa clara, na época eu não via que eu tava tudo, porque tudo em mim é muito meio que intencional, mas depois eu começo a me analisar e eu vejo, eu permiti. Mas eu permiti meu ex marido, porque os outros homens comigo era muito de igual pra igual, SEMPRE foi muito de igual pra igual comigo sempre, se tem uma coisa que um homem pode fazer e eu não posso: eu chamo alguém pra me ajudar ou eu pago alguém, porque eu percebi muito rápido, você não precisa

de HOMEM (ela ressalta a palavra) pra resolver as tuas coisas pra você, você precisa de dinheiro. Porque você tendo dinheiro, você paga.

---

**Violeta:** Lendo. Então foi aí que eu comecei a me tornar uma leitora e cada vez que eu lia mais, eu escrevia melhor, eu sabia falar melhor e eu me destacava na escola. Então eu nunca fui aquela criança na escola que diz assim “ai Ana Cláudia é aquela criança que é burra”. (la) Não, sempre diziam “Violeta vai porque ela fala, ela dá risada, ela sabe” (citando pessoas afirmando que elas diziam isso a respeito dela), eu só ia mal em matemática, mas isso é uma coisa que eu acho né? nem devia ta comentando mas assim eu nunca tive esse negócio de menino que era melhor que eu porque ele era menino ou que eu era pior que ele porque eu era menina, não. Eu tinha assim aquela questão, os meninos não vão gostar de mim porque eu não sou padrão, mas óbvio que eu não via com essa clareza que eu vejo hoje, eu via que eles não gostavam de mim

Entrevista com Amélia

**Pesquisadora:** A partir da sua trajetória de vida, você pode contar como ou se o feminismo fez parte da sua trajetória de vida?

**Amélia:** A minha mãe faleceu eu tinha três anos, aí fiquei com o pai, ela faleceu no parto do meu irmão. A gente ficou com o pai e meu irmão ficou morando com a minha tia, irmã da minha mãe. Ela criou ele e ficou com ele até ano passado quando faleceu, então ele não ficou sem mãe. Minha cunhada fala para ele "você reclamou que ficou sem mãe, mas quem ficou sem mãe foram suas irmãs, porque perderam a mãe quando você nasceu". Ela era minha tia mas cuidava dele, então eu e mais duas irmãs ficamos com o pai, somos três. Com treze anos meu pai faleceu, fomos morar na vó, eu fiquei com a avó e minhas duas irmãs ficaram com minha tia.

**Amélia:** Não, eu tirei a foto da foto. **Mas eu tenho a foto em casa.** Uma vizinha falou que lembra da minha mãe. Na casa que eu moro tinha forno de pedra para passar pão, que era a casa da minha avó. Minha casa de esquina e a casa de cima minha avó, era aberto o quintal. **Um dia antes de a minha mãe falecer ela assou frango, depois passou mal e foi para o hospital ter o bebê.** E disseram que ela sempre fazia pão e bolo, nesse dia ela fez frango, aí os vizinhos falaram que ficou aquele cheiro de frango. **Ela era bem branca, meu pai que era negro.** Aí é no casamento de uma prima, minha mãe mandou fazer vestido para o casamento mas estava muito frio, aí ela mandou fazer roupa de lã para a noite. De dia o casamento estava de vestido e a noite.

---

**Pesquisadora:** Entendi. Tá, eu vou fazer outra pergunta, pra você o feminismo influência de algum jeito, você acha que influência você em algum momento, na sua trajetória de vida? Como você entende? Você acha que em algum momento "Ah o feminismo me ajudou a conquistar isso" "O feminismo me ajudou nesse sentido". Influência a esse comportamento, a ter essa perspectiva de visão.

**Amélia:** Bom, influencia, não sei se pelas atitudes que eu tomo, não sei se seria, mas...que eles falam, que não por ser independente de ter as coisas, de ir, não depender de outro.(...) Eu vejo mulheres que dependem do marido pra tudo. Quer comprar uma calcinha, tem que pedir dinheiro pro marido, quer comprar não sei o que "aí vou pedir pra ele". Eu não me enquadro, eu não consigo me encaixar nesse perfil de mulher, que tem que "aí eu quero comprar, tenho que pedir pro meu marido", se eu posso comprar. Se eu posso, então talvez por isso, eu namorei, ia casar, mas não casei. Mas talvez seja isso que tem um bloqueio comigo, que eu não vou aceitar uma pessoa dizendo assim "não agora você não vai poder comprar isso", "esse dinheiro tem que comprar tal coisa". Eu não vou conseguir sei lá me relacionar com uma pessoa que fique me cortando, se eu tenho essa liberdade de fazer o que eu quero, de comprar o que eu quero, se eu quero sair e ir pra algum lugar e chegar uma pessoa e tesourar. Você quer comprar calcinha, pedir. Nesse sentido assim, eu não me vejo, com uma pessoa que tente me bloquear. Mas eu acho que não sei se...como que eu falo pra você...esqueci a palavra

**Pesquisadora:** Falando sobre isso que a gente tava falando antes, acho que eu vou retomar minha pergunta assim, o que seria feminismo negro pra você ou feminismo?

**Amélia:** essa parte se passando as mulheres?

**Pesquisadora:** Do jeito simples que você entende, feminismo pode ser muitas coisas pra muita gente. Feminismo para mulheres lésbicas é uma coisa, pra mim é outra coisa, pra alguém que é mãe pode ser outra coisa.

**Amélia:** Eu acho que é essa participação, talvez esse engajamento da mulher, como eu vi a Jaciara agora né? ela tava aqui, ela foi candidata a vereadora, não deu certo. De repente ela já mudou. Eu olhei ela já tava lá viajando, essa coisa, essa garra dela. Da Jaciara de ter, ela alçou vôo e subiu. Eu vejo essa participação da mulher, mas principalmente a mulher negra que muitas vezes não dão esse espaço pra nós. Aí já vai pro lado de um preconceito, sei lá talvez racismo né? Que a mulher branca pode, a negra não. Não sei se se encaixa, no que você pergunta.

**Pesquisadora:** aham.

**Amélia:** Talvez seja essa garra que a mulher tem, a negra.

Entrevista com Laali

**Interviewer:** My name is Temitope. I'm currently doing my Ph.D. in Applied Linguistics and my thesis is about women's conditions in Brazil and Nigeria. Where I interviewed up to five women and they explained their situations. They just talk about their life a little bit in their day-to-day activities and I tried to understand how feminism has helped or not along the way, yes. So before I start, what's your full name, please?

**Interviewer:** Okay, **so back to the question about your experiences as a woman in Lagos.**

**Laali:** Okay, let me start with my childhood, so basically, I come from a family of five, three children, and fortunately got to be the only female. So being the only female it sort of has advantages and disadvantages as well. The disadvantage is growing up as the only girl I have to be the one to do most

of the chores," you know, you cannot compare yourself with your brothers, you are different, this, this, that, that".(entonação que sugere que está imitando alguém, mãe sera?) I dare not lazy around when my siblings are relaxing and all that stuff, I always have something to do, be it in the kitchen or cleaning the house. Even when I feel I'm done with all that stuff there is always still something else to do, which is not the case for the **other ones so I guess that's how I spent most of my childhood, like that. Now that I'm grown to some extent there is a slight difference though I can't be treated the way I was back then, what my...even my younger sibling can do I don't think I can, like, for instance, my younger sibling can just decide that I want to go to my friend's and I'm not going to come back today, probably like today is Friday let me go, I'll come back on Monday**, off he goes but for me the case is different. (...) **Then at work, maybe because of the kind of work I do, you know, relating to domestic violence survivors** and all of that, there is no sort of inequality, but mostly my colleagues are females. We have few males here so I can say at work there is not much stuff like that.

---

**Interviewer:** So you think when time goes by changes are happening, so you as a person. If you were to have... I don't know if you consider having a family of your own someday, what are the things you'd do differently?

**Laali:** I think one thing I'll do differently when I start a family of my own, uhm, how will I put it, have a better relationship. I believe most of our parents, ok It's not most of our parents but I believe this our parent's generation majority of them they treat their children...they don't have a good rapport, no open communication in a typical African home, you can't just voice out your own opinion or your mum is saying this and you have a different opinion and you just open your mouth and say mum I disagree with what you have said, it is not possible, you can't outrightly say that or when they are talking, you talk back at them you can't outrightly do that so I believe when I have a family of my own there'll be more open communication between...let the children talk...

---

**Interviewer:** We were talking about change, right? When I asked what changed. Like our parents think differently or they react differently to certain things because times have changed or that they see things going on like in other parts of the world like parents listen more to their children and stuff like that. Do you think that feminism has any role to play in that? How do you people see feminism in Nigeria, in Lagos? Do you think feminism has a role to play in that?

**Laali:** Well I don't think so, from my understanding of feminism it's more like both genders having equal rights and opportunity, equality of the genders, human rights, and stuff like that. I believe feminism has been misused or reconstructed, most people use it...I don't think, it might be but to me, I don't think it's that. I just believe that if you get to a certain stage, as they grow older themselves the things that they do... will be calming down. The way they were acting when you were growing up, maybe they had you when they were in their thirties or early forties the strength and energy they have but now that they are in their sixties and you know it's different even with them the age is so they have to calm themselves

even without anyone because the way they can move every well then is different from what they can do now and also you growing up they will believe that you should have gotten to a stage of maturity yourself and do things with sense they can't be with you all the way long at least you should have **(inaudible 28:50) this year you're getting married too** they can't be monitoring your movement that much again. I believe those are the things that just happen except probably a few parents that are still very much in the system and they know what's up or what's going on about feminism and apply it in other areas but I don't think in training up their children so that's what I think. I don't think feminism has something to do with it.

**Interviewer:** You said something like " feminism has been misused in certain places" and then you said something you understand feminism, gender equality, In what ways do you see feminism as being misused, like in what way, I mean generally now.

**Laali:** Okay, from what I've seen, people especially females when they fight for feminism in the sense that there should be equality at the work place, what a man can do a woman should be allowed to do so. A woman should not be denied a right at the workplace if she has the qualifications and capability she should be allowed to take up that same role if she is capable not because she is a female that is what it's supposed to be but some people now misconstrue it in the sense that a lady or a woman should not... or a man or a woman are equal so a lady can't be...when it comes to the home both male and female should be able to probably do the housework, do things together, equally. But you would share housework, share this one there is nothing such as being submissive at home(...).but when it comes to financial responsibility like the splitting of bills and all of that most females then run away like why should we share bills. You don't want to share bills but you can share chores and all those other social responsibilities but when it comes to financial responsibilities they don't want to do it and you are advocating for gender equality but I believe that sometimes equality may not be attained but equity can be attained (...)Some ladies misuse feminism and they take advantage of it(...) People just tend to missus it which shouldn't be, chuckles/laughs, most guys tend to run away from feminists, when they find out that it seems this one wants to be an unnecessary feminist they try to run away from you. Being a feminist is good because the idea behind it is good but not to misuse it. The idea of feminism is to put an end to any form of oppression but it shouldn't be misused. It's not everything that feminism can do.

**Interviewer:** You said something like the concept behind feminism is good but that when people hear that you're feminists, they don't like it, something like that. I'm not sure if I understood clearly. So I would ask you, do you identify as a feminist? O celular começou ter muito eco, silencio, depois ela fala que 'sorry do I what? I did not get that. I repeat the question, do you identify as a feminist?

**Laali:** If it is still the original meaning of being a feminist ehnn, yeah, sure I am. Because I always stand for equal rights and all sorts of oppression and injustice because of a gender of course, if it is something I'm capable of doing or not even capable of doing if you have the talent you know you have everything it takes to do that particular thing so why not go for it. It shouldn't be just based on your gender or based on your sex.

**Interviewer:** What are the conditions that women face in Nigeria? How do you think things could be better for women in Nigeria, in general? Ela não me escuta, mais eco. Pergunto se ela me escuta, ela responde que sim e boceja. Yes the network is malfunctioning but I can still hear you. Pergunto se ela quer que eu desligue e ligue novamente, ela afirma que não.

**Laali:** from the experience I've had and things I've said and read, I believe that things can be better, everything stems from the home, everyone comes from a certain family, everyone comes from a certain background. The way people are brought up is different. In the society, Culturally the male gender is more favored, you know in those days females are not allowed to go to school, they believe the females end up in the kitchen so why waste money. That's what they believed then but now things have changed and everyone goes to school (...) We just need to sensitize or reorient on how things should be. Women also should be more confident, I know in this our African society... in this Nigerian society at times, the culture could sort of oppress women but women should try to be more confident in what they have. We have a lot of women that are more intelligent, capable of attaining some roles and some things but because of probably fear and what would people say.

**Interviewer:** That's quite optimistic, I like that. As regards that, what are the factors that you think limit us as women? What are the factors in Nigeria that you think limit us in attaining this emancipation you speak of, like different mentality, thinking differently living up to our standard, not diminishing ourselves because of what people think or men might think? What are the factors in Nigeria that you think limits us as women?

**Laali:** Ah, ohhh I think I should have mentioned that while talking. Cultural factors, the society we stay in. We say culture is life. Upbringing as well, the way people are brought up. Those are the factors in our culture and also the upbringing, all those things limit. Also, people look at the physical attributes as well, in terms of the physical capability, and the physical strength of a man and a woman. As a woman grows older and gives birth, a woman can easily...pauses.how do I put it, I don't want to say gets caged, gets limited once you start having family and you know the way a woman tends to their children is different from a guy, a married man can still (inaudible 46:52)

**Interviewer:** Yeah, I think we're done with the interview. I think I've asked most of the things that I remembered that I should ask, is there anything else you'd like to add?

**Laali:** Nothing really, but I just believe that we can be better in Nigeria and I am optimistic and positive that very soon in some years to come I believe we can have a safe environment for both males and females and equal rights in the workplace in terms of finance (inaudible 56:00) and also equity, which is the most important because we can have equality. We can share things equally, but it may not be fair between both so equality and equity are important.

**Entrevista com Ayan**

**Interviewer:** So let me ask you a question that would open up all the other questions. I would like you to tell me a little bit about your experiences as a woman, as a girl. What are the experiences you go through daily? That is peculiar to you as a woman.

**Ayan:** Well, the most important one is the stereotypes surrounding being a woman. You are expected to be perfect so to say, you have to be God-fearing, you have to be prayerful, you have to know how to do the kitchen duties, and household chores, and at the same time, you still have to make money. Well, that is for the millennial age now. laughs You know, during the time of our parents, money doesn't concern them, it is the father that provides but not anymore. I just feel like the way we are evolving to bring women in, being the provider too, they should try pause, line breaks in the social aspect too should have evolved. Still yet not evolved like it ought to. Because every day, the pressure is so much on women (...)You get what I'm saying. It's not flexible, it's more of a rigid kind of mindset towards women. If you're not this, then we're not considered a good woman, if we're not **a religious one**, you are not considered a good woman. If you do not take care of your house well, if you are not married, you understand, you're not considered a good woman. So it's crazy out there, especially in this kind of culture that we find ourselves in. It's been a challenging one anyways, it's been a challenging one that's just it.

**Interviewer:** I actually picked up something from what you were saying, like, I don't know maybe I understood wrong. You said something like the pressure on women is not the same as it used to be, I don't know if you said so. You're saying that the pressure on women now is not as much as the pressure women used to go through back then?

**Ayan:** **The pressure is still there oo. In fact, it is more now, but what I'm trying to say is that the way women used to live when it comes to the economic aspect of the house then, you know, it's not as it used to be now, you know before most of our parents they don't even work. Doors opening. Do you understand what I'm saying? Their own is just to be in the kitchen, cook for your husband, take care of the home, raise the kids and your husband is going to provide but now in this present age that we are in now pauses upon the fact that you still have to do all those things, she has to make money, because once you're not making money. You don't have to make your husband the only provider anymore. Women are now even providing for the home too, whereas (*changes to Yoruba accent*), upon the fact that they are providing money sef they still don't want to the change the gender roles aspect, like yes you're still in the *kitchen, you still have to take care of the kids, the man would not even do anything he will just be there like shebi I have to provide now.* Nigerian accent He's providing, you're providing too. You should be able to do everything together, raise the kids together, and do everything you want to make your home together, but no. Everybody has been biased towards women generally and it's still there, and it's still there, we're still facing it, well, let us say it's changing gradually, but the pace is slow.**

**Interviewer:** What would you think is the cause of this? What changed? Because if you say there was pressure then but now it's intense. What do you think changed?

: Let's say education because a lot of us now have been exposed more than we used to be and social media also has the pre contribution towards it too. You understand what I am saying she repeats this a lot...There is more awareness, Like, people tend to see things online and we tend to educate ourselves more on what should be and what shouldn't be done. Although it's this same social media is still the same medium used to castigate women too. Let's say the advantages are more than the disadvantages.

---

**Interviewer:** Speaking of which, I remembered where you talked about the pressure now and the pressure then. Where the husband brings the food home or he is the breadwinner of the family and the woman chooses to be at home and cook or something like that. I was kind of uncertain as to which do you prefer, how things were then or how things were now?

**Ayan:** Of course, how things are now. We are better now. Aaahh, eh, I wouldn't want to go back in time. This current age and the future ahead are okay for us because we are living fine now except for the fact that the dollar is higher than it used to be, things are quite expensive but this current age is still better, things are sweeter, life is much more... **It's sweeter than it used to be and comfortable. You know women now, we now know that when a man hits you, you know what to do, when there is the issue of rape you know what to do. We are exposed, we have better information on our hands, and even to report you is even easier. So this present dispensation is a good one,** it's a good development. We now see ourselves as the change we want to see in the country so it's better.

**Interviewer:** I was gonna ask about that, do **Nigerian laws** actually favor this thing? Like if a man beats a woman. Voices in the background, a man. Does Nigeria's law favor women that way?

**Ayan:** Yes, but not much. Now, I think each state has its own power. If you are in Lagos you'll enjoy it because that is what we do. The law has been amended and it favors women more than it used to because they amend it every now and then like the **protection law we are using now was revised in 2015 we used to use the 2011 but now it was revised in 2015 the other things that were there favors women and young children.** So, doors open and close And states are now copying themselves too because when I did my IT in Abeokuta it was fine, it was fun compared to when I did NYSC in Lagos. Coming to Lagos and the office I worked with, what we do and all, and even my place of work now. Then I asked my younger ones who did IT again last year in Abeokuta, and they were like there have been improvements. And you know all these governments too, they work together because as a Lagosian we get cases from outside of Lagos that we have to contact people in Abeokuta, in Oyo State to handle. That's when we realized that some of them are trying to come up too, they're trying to improve on social issues, handling social cases surrounding women and young children too. It is becoming better but you know the Northern law does not still support women these days. They are the only ones dragging us behind. Yes, **it is the North that is dragging all these laws behind.** You know they are the ones in power, they are the ones in the higher powers than the Yoruba people and the Igbo people. I hope it will reach there faster and they will accept it. Although they are already accepting a few of them because now we have advocacy in the North about Child Marriage, Female Gender Mutilation, and Forceful

Marriage all those things. GFPN (name of an association that I didn't hear well because the door opens and closes again(**inaudible 35:25**) and co are working and they are reaching towards that side. Things are getting better.

**Interviewer:** Can you please tell me your experiences in these cases?

Ayan: ... Sometimes you **just want someone to talk to so you can ease your mind. It's crazy. And husbands getting to beat their wives day in, day out *la yi nse punching bag*. And you know when you tend to intervene you'd realize that these women, they wanted justice, but the moment they leave you. They came to report themselves but the moment they leave your office and they get back home is another story. That's when you will hear "my pastor said that I should not press charges, my pastor said we will settle it in the house", and in the long run this man will still do it again. **Explica com frustração. It now makes them look like they are the cause of their problem and we keep trying. One thing about domestic violence cases is it doesn't get closed because when you help them when they get justice and all before you know it they'll still come back and most people don't know that there are laws against these things. Your husband can actually go to jail for beating you in Lagos state doors open once there is concrete evidence to show for it that yes, he did this. Once they hear the word Jail, they fret like no, no, no I don't want him to go to jail, I don't want. . You are saying you don't want him to go to jail, maybe we should do mediation. We should mediate between you two. Okay, we'll call you, talk to you and all and you still want to go back to the same house, to the same man that beat you, that got you here in the first place. And that all goes back to women being the provider because once women believe that they can't take care of their kids, they are dependent on their husbands, they can't do anything on their own.** So you get what I am saying, like...Everything has to surround their husbands. Hey, how do I feed the kids? How do I do this? How do I do that? So when women are empowered then that's where the confidence begins. The cases are crazy sometimes but we don't have a choice. **That's what we do.** One thing about the office is that we have a holistic approach to dealing with cases of **domestic violence, sexual assault defilements etc (...)** In fact, sometimes they call us home wreckers.(... ) During my training last week, I was able to realize that **there is no new rapist in Lagos**, they are the ones that have done it before, they are being recycled, that he raped he was reported and they tend to cover up the case up and all then he will still do it again like **repeated abusers.****

**Interviewer:** You said something like in Nigeria women have exchanged feminism for misogyny because they have gone extreme, please explain. What do you want to say about that?

**Interviewee:** **water stops** Okay, you know feminism has to be balanced, balancing the.... I don't know how to explain it suspira. The concept of feminism that I know is having to balance things. **Water Giving equal opportunities to females as it is being given to males, you understand but you know Nigerian women, do you know what we do? When issues arise that has to do with maybe women being at fault then they won't talk but let a man make one small mistake, hell will let loose, you understand I feel like she uses such expression because she's referring to an imaginary collective,**

as women... but once it is their fellow women that commit such atrocities, oh my God! Then you won't hear their voice, but let a man just say "hey! Ehnnn Women should not..ehnnnnn.they will drag your life, especially that Twitter it's so toxic. (...)The people that called themselves feminists on Twitter, that's why I said they are misogynists(...)I **followed it on Twitter too when they were dragging the guy and all the same thing he said and here we are already praising him on Instagram that at least he is intentional about it. But you see my fellow women that call themselves feminists, they won't let you rest she said mockingly n smiling pausa** a lot of them they are bringing hate talks toward men "men don't deserve love, men don't do this". The hatred is so extreme. *Like I'm not a woman of love. laughs* It's crazy, infact, sometimes I don't want to identify with feminism because everyone wants to see feminism as people that hate their opposite gender because that's the idea that most people have about it.

**Interviewer:** Do you consider yourself a feminist?

**Ayan:** hummmmm, errrrr, muda tom para sério. Not really. I can still consider myself a feminist because...a gravação parou, não sei porque. The few things that are reasonable in feminism I can still relate to it. Probably I can say I'm partially a feminist

**Interviewer:** Can you explain these few things, please?

**Ayan:** The few things are giving equal opportunities to women. Snorts Gender roles...

Entrevista com Aridan

**Interviewer:** I need verbal consent that you're agreeing to give me this interview.

**Aridan:** Yes, I'm agreeing.

**Interviewer:** How have your social experiences about gender in Nigeria or Lagos shaped your perspective on feminism.

**Aridan:** If I will understand the question how has my experience as a Lagosian like really make me know that there is feminism or not?

**Aridan:** Yeah, like I said the last time we spoke that at work sometimes being a woman, you will see someone that wants to lord over you because you're a woman, your employee so to say. Your employer so to say like the boss. They'll want to boss you around because you're a woman you know, they just feel you don't really know what you're doing, and sometimes has a woman in Lagos working and juggling everything together your husband may not really want to understand you. This afternoon I was still discussing with my sister and we were like the workload is too much at least we need help, while our husbands still believe we're not doing more like we're not really doing anything so to say and I have some friends like that and this is really not so good, you get, so I think many things in here in Lagos, the stress, everything and you still have to be on top of your game as a woman as a **mother** as a wife. So it's not really encouraging.

**Interviewer:** When you say you need help do you mean you need help at work or like.... can you please explain a little bit.

**Aridan:** At home. enfatiza

**Interviewer:** Oh at home

**Aridan:** At home, at least if you're going out doing things you shouldn't still come home and carry the bulk of the job, you understand? You know washing, cooking, doing everything again at home...

---

**Interviewer:** That's good. So how do you manage these dynamics, your work, and your house? How do you manage these things.

**Interviewer:** How does your husband see all these? How do you guys relate to all these? How does he see this working night shift, you have to leave the kids with someone to look after them how do these dynamics work?

**Aridan:** laughs...Actually, you know sometimes if you have not faced some things you won't really do some things let me put it that way. **When we got to Lagos newly... before I moved to Lagos I wasn't really doing anything I was just taking care of the home, the children, and my husband and it was working for us. But coming to Lagos, Lagos itself is expensive, one person cannot be working and bringing in money and the house will be okay, you get.** So I think that was what forced us to kind of embrace something like this because I really need to work. At least I went to school, I have my two hands and my two legs laughs so we can still make more money as a family. That's just the basics, that's just the thing. Money to keep up everything like we need money to survive now.

---

**Aridan:** When I was growing up, my **parents** were both working, they were both teachers. I know that my younger ones, they do take them to the creche or daycare as they call it then. It wasn't like my **mum** was at home. No, none of them was at home. They were both working. But you know, teaching jobs are flexible, you still have time for your family, like the long vacation you will be at home. So I think that was it, both of them were working.

**Interviewer:** And what were the gender roles like at home in the house. Do you have siblings?

**Aridan:** Back then when I was younger everybody did chores including the male and females could remember then we want to cook egusi and stew my brother will....sound of a baby crying softly. you know then we use this 'olo' grinding stone. My brother will be the one to do egusi, the females will do tomatoes. The young ones will do tomatoes and someone older will do 'ata' so that that thing will not (pepper) your hands. Hello can you hear me, phone vibrating ligação All of us, my brothers, know how to cook even till now. They cook very well and they can do the chores so it wasn't really, you know. We are mostly females. We just have two males out of eight of us so our two brothers also know how to cook very well and also know how to cook the house chores.

**Aridan:** Ah...erhmm, uhm baby crys **These days there is a bit of equality, a bit though. Now you see females taking leads in an organization. At least I have friends like that which was not the way it used to be so I can say we are getting there but not really there. Some females are very tenacious these days. They are very fierce and they are doing their thing so I think it's getting better now,**

sometimes you'll see a female driver, bus driver, *keke* driver, and even this delivery female does that, so..., which was not the way it used to be before.

**Interviewer:** Well, which areas or aspects do you think things still have to get better?

**Aridan:** hummmm I think in organizations because most times you still see most men trying to witch hunt a woman out of that position, you know, if not for anyone that is so fearless and courageous (...) Like to give room for females to also shine..... phone vibrates again..., she says someone is calling me... I ask if she wants me to give her time to attend, she says yes n says she'll get back to me. The first part of the interview lasted for 39 mins, then she went off. She then messaged me on whatsapp that I can call her back, I asked if everything is ok n she said she had to fix the children before, she'll call me back when she's done so she doesn't go on n off. It's not close.

**Aridan:** Okay. you know this thing you asked has really made me.... There is no one, in particular, to really address but I think it's individuals. **It's individuals because some men just believe women don't talk when I'm talking, that's who they are in their homes and** they've brought it outside to the community or the company, to the organization so I think this needs to start from individual the way individuals see things. You get? You know as an individual if you are seeing things from another perspective then when you get to the organization you allow your female counterparts to also showcase their talents you won't want to shut them down. So I think it starts with individuals

**Interviewer:** And who do you think is responsible for the men the way that they are?

**Aridan:** I think their **parents**, the upbringing that they have. In most cases, the upbringing.

**Interviewer:** Yeah family is the question and we're going to ask it again. In which way do you think things could get better? like how do you think.... Okay, you said organization for one, apart from organizations which other aspects do you think things could get better?

**Aridan:** I think organizations. I will still say organization because sometimes **in church** we still have room to do whatever we want to do. But here with what I've seen so far, here in Lagos, like with what I've seen though let me just speak for myself. I think it's more of an organization because I had a friend then you know she had to pull out of that organization because her boss was just too... was victimizing her too much so she had to pull out at some point. She works with Coca Cola company. Things like that, with what I've seen around I think is more organization.

**Interviewer:** What about family?

**Aridan:** Family? Ahh, smiles Like the one I'm experiencing I don't really have that in my own family. And most of my siblings, my friends, still have it good in their families, though there are still other families sha oo where it's happening. Most ones I've seen.... I've not really experienced such or heard, I do watch it in movies let me just put it that way. I do watch it in movies, but it has not really come close.

---

**Aridan:** hummmm when you are talking about feminism it's like...how do I put it. I understand it oo but how to explain it is another... stops, laugh

**Interviewer:** You can explain it in your own words, to you what would you consider feminism to be to you as a person, not the general definition. No, I mean to you.

**Aridan:** Feminism is being a woman or being a female.

**Interviewer:** Okay, could you explain that a little bit

**Aridan:** Like giving room for the female gender to shine. Not caging her. If I'm not really hitting it you can help me so that laughsss

Entrevista com Uziza

**Interviewer:** So according to what we discussed, you said you were willing to participate in giving me the interview to talk about women's condition in Lagos as regards life experiences. Do you stay in Lagos?(...) According to your experiences as a woman, hmmm, yea, what are the conditions you are faced with, as a woman who lives in Nigeria?

**Uziza:** I don't stay in Lagos. Let's just say in Nigeria generally, I stay in the East, Abia State.

**Uziza:** The conditions I faced, I would say, errmmm, I've faced both the good and the bad, laughs as a woman living in Nigeria. I wouldn't just concentrate and say just the bad or the good so I'll just give you both sides of experiences I've had as a woman living in Nigeria. (...) So for the positive, the life experience that I had was during my undergraduate internship when I was in 400-level school. So I had my internship in an oil company and where I was working as an intern, (...) I was the only female there presently. risos In the midst of a lot of guys both young ones around my age bracket and older people, older men, fathers, so when I got there initially I was going to a lot of... would I say depression? Because at times I would want to speak to somebody there's another person of my gender that can relate to me and I don't have anybody to talk to and we were working from 6 am to 6 pm straight for interns. (...) uhmm had humm a lot of emotional stress on my part because apart from the physical stress of the work, I would feel like I would want to relate to somebody of my gender you know, to say something but I didn't have to. In the beginning part of it, I felt very sad at times, I would see myself crying and stuff like that. But the positive aspect of this was that the men I worked with, encouraged me, **I will say encourage not past tense. I will use the present tense because I believe they still do so. They encourage females that are hardworking, and ambitious, females that are willing to push forward. So they wouldn't want to kill that spirit they will always look for ways to encourage me, for instance,** if some men from the other company would want to make me uncomfortable, some men as a lady will want to take one or two advantages, they would always come to my rescue and stand their ground on my behalf, act as a father, brother to me just to make me feel me comfortable, you know, because, I believe they already knew that me being the only girl there I wouldn't feel hundred percent like that. For a while, in the beginning, they were always there to stand up.. to encourage me and they didn't allow me to handle any night shifts because they didn't want me **to get violated or you know, have any bad experiences so they prefer that all my work was** during the day time so that they will be sure that I'm secured as a lady (...) So that was a good experience that I've had as a woman living in

Nigeria that's for like the work or office sector. **Then for the negative, laughs when I was much younger, there was this position that we were selected for and we had to vote for the leaders for the position and I had the highest vote but as a lady, I was made the assistant because normally is always that are guys in the top then and ladies assist for that particular kind of job so because I'm a lady I had to assist irrespective of whether mine is higher or not. Do you get?**

**Uziza:** No, no, no I said when I was younger, It's not even about the work. Laughs It's not about work experience, it has to be when I was **in secondary school**, yeah, when I was in secondary school that this happened. (...) . Yes, what happened was they managed to make the school prefects and for that year, they wanted to work based on votes. So they voted for the people they had selected. The information someone told me was that my votes were higher than... (ruído) I didn't see for myself but the information someone told me was that mine was much higher than the main SP boy (inaudible) because in my bit because I'm a girl I will have to assist instead of being the main prefect.

**Uziza:** Another negative example I would give or life experience I've had was growing up... **I'm from a family where my parents support us whether... whatever career path you want to take irrespective of your gender, they will always give me their 100% support, I'm from a home where my parents have always been solidly behind me, whatever I choose to study even if I chose even if I tell them I want to go to the moon they won't discourage me from it (laughs).(...)** Ah It made me feel less confident as a human being, as a lady, or as a woman, it made me feel less of a **person because whenever I tried to shine or stand out he'd always look for ways to trim my wings or suppress me, if I would say... and pauses, I can give examples. For instance, there was a time he said something like, if I get a job, and I'm making more money than him, he would have to get another job to make sure that he earns more than me.** He always thought that he has to be on top and he doesn't want me to be too ambitious, I just have to stay where he wants me to stay and things like that, he wanted to have full control of everything about my life, every decision I make, every decision down to buying toiletries or anything I need to buy. **So he would always want to make that decision, in a situation where I want to speak out, that's when he wants to suppress me. And it led to a lot of punishments, like I received a lot of punishment, trying to stand up for myself once or twice, emotional punishment, physical punishment, psychological punishment, and the rest...**

**Uziza:** I feel that there are still some men in Nigeria here that have that kind of mentality a woman shouldn't have wings, shouldn't be ambitious, she should not be heard outside though they would not say it straight, **but they would say words that insinuate that a woman shouldn't be heard of, shouldn't be ambitious, shouldn't work hard to earn money for herself or shouldn't be independent, yes, They would always want a woman to depend on them for everything. So yeah, these are some of my life experiences as a young woman living in Nigeria.**

---

**Interviewer:** Okay. And as a lady, your family did not have problems with you going away for days.

**Uziza:** No, no. My **dad knows** about it very well. When I once complained to him that I was the only female he just told me that will survive (risos), he told me that I will be fine, that what those guys are doing I can do it too, that I will be good and not mind my gender. He told me that its not about the physical at times, strength also comes from the heart so I should know that I can do it. So, laughs, I don't have a problem when it comes to my family, they are in support.

---

**Interviewer:** These social dynamics, how does it play out in what you see in your family and what you see in other families around you, how do you think these social dynamics between men and women play out?

**Uziza:** I will say for my family...Because of where I'm coming from, when she says this, apart from her family being social constructed to break stereotypes, igbo people are known to be industrious and they teach all of their children to be fit for any kind of job. I don't believe that there's any particular role that is assigned to a man or a woman. It's when I came outside that I started seeing that a woman is not supposed to do that, it's meant for just men, you're not supposed to be very ambitious. Where I'm from, in my family we don't look down on a woman if she takes a particular role that people feel is meant for a man. (...) When it comes to **chores** too I don't think anybody is assigned to a particular chore that this particular job.... it's for a woman or this particular chore is meant for a man, though there are places that it's assigned that only the women are allowed into the kitchen and men are not allowed to cook or go to the market but it's only the male that has other strenuous jobs.

---

**Interviewer:** I'm going back to the **question of different tribes**, I understand there are different tribes in Nigeria(..) As an Igbo person, as an Igbo lady what are the limitations that your ethnic group or your tribe put on you as a woman? Are there traditions or cultures?

**Interviewee:** I would say **the first one has to do with paying the bride price, because in Igbo land when a girl is getting married she doesn't just belong to her parents she belongs to like the community and it's not just her parents that will decide to give out in marriage and there is a list that will be brought when she is going to get married and that list is not just subject to what her father believes should be there. There are some elderly people in the family, you know in Nigeria here we work with extended family.** There is a women's group, a men's group for the village and they all have items they would expect the man to bring and if those items are not brought or compensated for with cash they wouldn't allow the guy to get married to the girl and in this case, the girl does not have a say. She is not even expected to say anything laughs because I mean, she is not giving herself out in marriage laughs. So I think this is one major thing that affects a lot when it comes to girls in my ethnic group. **This issue of paying bride price because of how expensive it is, you know in western world people may not even tell their parents and they'd go and get married but it is not the same for us here. Yes, a lot of protocols, a lot of things have to be paid and brought forward. In my dad's maternal home, the husband would have to bring every day he's supposed to use in his house, that**

**his bride to be would use, down from beds to footwear to box to mirror to buckets he would have to bring and show before the traditional marriage and all those things a lady does not have a say in all the process. I think it has a very negative impact here on ladies like a limitation for us. Then secondly, I would say when the lady loses her husband when the husband dies you'd see traditions like the lady have to cut her hair for a whole year and some will make her put on only white clothes for a whole year for the period of mourning and then in some traditions to be clear that she is not the one that killed her husband, they'll bath the corpse and give her the water to drink to prove her innocence.**

**Interviewer:** Has this been the way it has been practiced right from time. Do people use to see it as something negative then? The generation, the civilization...are we the ones seeing it as a negative thing or as it has been that way, the demands as it always has been...

**Uziza:** It has been a norm over the years. The one I said will bring all the things for the woman he is going to get married to, I said **it's my dad's maternal side but normally there is a list of the things they expect the groom to bring for the family of...yes, so there's always a list of items so at times if he can't provide some things because there are some things there that is ridiculous and you can't pay. Maybe they will ask you to close access to bring a duck, there are some items there that are too funny to bring and you'd have to compensate with cash.** The list has always been there. It's just that now it's getting more ridiculous I would say because I don't think it was this much.

**Interviewer:** I'm actually curious. I don't know, maybe I will have to ask an older person, then like maybe 20, 30 years ago. What was this list like? I'm imagining, what were the things on this list and why? Does it have a reason?

**Uziza:** laughs I don't know. There are usually a lot of things. I don't know about 20, 30 years back maybe you'd ask somebody but I always know they have items they would always list out. My friend got married in 2020 and **she sent me her list that year when her husband's people went to pay her bride price. You know the bride price itself is very small money, maybe 50naira or 20naira but the additional things that are attached to the price, some up to a million so the bride price itself is just a little money and that money they will ask you to bring the exact money for that one. That one is different but the other things on the list they will ask you to bring tubers of yams, drinks, etc, I think it affects ladies that get married because there are some villages that their list are higher than other villages at times it discourages people maybe a man wants to get married to a lady from this particular village and his people will be like don't you know that this girl's village they always take a lot of things why would you want to go and marry somebody from that particular village. Because that village they already know that this particular village they always ask for a lot of things, their list is always something else.**

**Interviewer:** Do you identify as a feminist, do you consider yourself a feminist?

**Uziza:** hmmm, ahhh, pausa I would rather say I identify myself as...I don't know the right word to use but as someone who wants equality between men and women. It's a system of feminism but I will

also attach men beside it. I will prefer equality for both men and women, not just equality for women, I would want to fit in the other males than just considering only females, I will consider both genders.