

A LABUTA COTIDIANA DE REYITA: RE-SIGNIFICANDO E DESAFIANDO FORMAS DE SOBREVIVÊNCIA

Andréia Lisboa de Sousa¹

Resumo

Este artigo apresenta uma análise da trajetória de vida e de sobrevivência de Reyita, uma mulher negra caribenha. Ela enfrentou diversas formas de opressão colonizadora, resistindo cotidianamente como “uma sujeita” de contestação e transformação. A história de Reyita não é diferente da de muitas mulheres negras brasileiras e da diáspora africana, seja daquelas que ainda hoje permanecem no anonimato, seja das poucas exceções que conseguiram ter suas narrativas publicizadas. Portanto, os saberes produzidos por mulheres negras têm estado comprometidos com as experiências de mulheres historicamente excluídas e oprimidas.

Palavras-chave

Opressões de Gênero, Raça e Classe; Mulher Negra; Espiritualidade; Diáspora Africana.

Reyita's everyday struggle: re-signifying and challenging forms of survival

Abstract

This article aims to display Reyita's story as an example of Black Caribbean woman's struggle. Reyita faced the “colonial regulatory power” in her everyday forms of resistance as a revolutionary subject of contestation and transformation. The Reyita's story is not much different from the life stories of many Black Brazilian and overall African diasporic women. Be it the stories of women that remain anonymous even today or be it the few women that could have their narratives publicized. Hence, the Black women's knowledge production has engaged with the experiences of those who have been historically excluded and oppressed.

Keywords

Gender, Race and Class Oppression; Black Women; Spirituality; African Diaspora.

¹ Mestre em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP). Doutoranda na área de Currículo e Instrução pela Faculdade de Educação da Universidade do Texas em Austin (EUA). Fellow da Fundação Ford. Tem publicado artigos na área de educação, relações raciais e de gênero, literatura e diáspora Africana. Foi consultora da Unesco, Clade e Ministério da Educação. Email: souzaliz@yahoo.com.br

La lucha diaria de Reyita: resignificando y desafiando las formas de sobrevivencia

Resumen

Este artículo trata de explicar la historia de Reyita como un ejemplo de la lucha de la mujer negra caribeña. Reyita enfrentó el “poder regulatorio colonial” en su resistencia diaria como una subjeta revolucionaria de contestación y transformación. La historia de Reyita no es demasiado diferente que las historias de muchas mujeres negras brasileñas y de las mujeres de la diáspora africana ya sean las historias de las mujeres que aun hoy siguen siendo anónimas o las de las pocas mujeres cuyos narrativos han sido publicados. De tal manera la producción de conocimiento de la mujer negra ha sido ligada a las experiencias de aquellos que han sido oprimidos y excluidos históricamente.

Palabras claves

Opresión de Género, Raza y Clase; Mujer Negra, Espiritualidad, La Diáspora Africana.

La lutte quotidienne de Reyta: Re-signification et desafiant les formes de survies

Resumé

Le but de cet article est de mettre en exergue l’histoire de Reyita comme un exemple de la lutte de la femme noire caribéenne. Reyita s’est opposée au quotidien sans relâche au “pouvoir colonial réglementaire” sous toutes les formes de résistance comme un personnage révolutionnaire de contestation et de transformation. L’histoire de Reyita n’est guère différente de celles de nombreuses femmes noires brésiliennes et de celles de la diaspora africaine que ce soit celles dont les vies jusqu’à présent demeurent inconnues ou celles d’un petit nombre qui auraient pu avoir leurs vies narrées. On peut ainsi conclure que la recherche de la connaissance sur les femmes noires s’est établie avec les expériences de celles qui ont été historiquement exclues et opprimées.

Mots clés

Oppression des Genre; Race et Classes; Femmes Noires; Spiritualité; Diaspora Africaine.

Há várias formas de expressar esta enorme emoção que uma pessoa sente pela outra. O amor é uma coisa realmente bonita; todos que têm amor no coração amam todos os tipos de beleza, não só a exterior, mas a que cada pessoa ou coisa traz dentro de si (Bueno, 2003, p. 161).

A região caribenha, como lugar de observação das complexidades da diáspora africana, tem sido um espaço de construção de estereótipos entre os quais a crença de que os caribenhos não possuem “história ou cultura” que vá além de suas praias e do pôr-do-sol. Como observado em *O Local da Cultura*, de Homi Bhabha (1998), no “mundo ambivalente do ‘não exatamente/não branco’, nas margens do desejo da metrópole, os objetos fundadores do mundo ocidental tornam-se os *objets trouvés* erráticos, excêntricos e acidentais do discurso colonial” (Bhabha, 1998, p. 138). Historicamente o povo caribenho lutou, e luta, de forma magistral contra a opressão colonial; e, nesse processo, as mulheres negras tiveram e mantêm papel importante, embora não sejam devidamente reconhecidas nesse cenário. Cabe enfatizar que a produção de conhecimento de mulheres negras se caracteriza por um comprometimento com as experiências daquelas e daqueles que têm sido historicamente excluídos e oprimidos pelos setores ainda hegemônicos.

Este ensaio procura expor a luta das mulheres negras caribenhas por meio da obra *Reyita: A vida de uma mulher cubana negra no século XX*. Trata-se de um livro de testemunho e memórias, em que Maria de los Reyes Castillo Bueno narra seus noventa anos de existência e resistência na cultura cubana. Vale ressaltar que sua biografia e autobiografia ao mesmo tempo foi registrada também por sua filha Daisy Rubiera Castillo.² Para analisar sua história, enfocarei três significativos aspectos ou lições do depoimento ao vivo de Reyita. Primeiramente, a vida inscrita no livro e o livro que narra uma vida, em que retrato sua vida familiar, raízes e experiências. Segundo, seu ativismo de base comunitária: sua política de solidariedade, em que enfoco o ativismo diário de Reyita e seus esforços em combater o patriarcalismo. E terceiro, os lugares e espaços sagrados: a experiência espiritual de Reyita, a fim de enfatizar seus pontos de vista sobre espiritualidade e também conectá-los com saberes da cosmovisão africana.

A vida inscrita no livro e a narrativa do livro de uma vida

O livro de Reyita é uma voz que pode ir além da cultura cubana e chegar à academia norte-americana, embora o gênero “literatura de testemunho” seja questionado no meio acadêmico como referência legítima de informação. No entanto, considero que é o caráter testemunhal do livro que desvela matrizes e percursos da história revolucionária de Reyita. Esse relato dialoga e reflete as vidas de milhares de mulheres negras caribenhas desconhecidas mas que a par e passo também foram resistentes. A narrativa é introduzida pela autora de maneira coloquial possível de ser produzida por qualquer outra mulher negra naquele contexto “Eu sou Reyita, uma pessoa normal, simples. Uma pessoa natural, respeitosa, prestativa, decente, afetuosa e muito independente” (Bueno, 2003, p. 21).

2 Daisy Rubiera Castillo é fundadora do Centro Cultural Africano Fernando Ortiz. A biografia *Reyita* foi publicada originalmente em espanhol, em 1996, pela Prolibros, Havan, Cuba. Em 2000, a obra foi publicada em inglês pela Duke University Press.

A narrativa de Reyita é ao mesmo tempo fundamental, nobre, terna, desafiadora, forte, poética, e sábia. Sua história é documentada por sua filha, Daisy Castillo, e começa em África durante o comércio escravagista quando a avó de Reyita foi capturada por mercadores de escravos e seguiu por um século de experiências coloniais conjugando preconceito, dificuldades, e mudanças na sociedade cubana.

O poder colonial opressor e regulador deixou suas marcas na história das ancestrais de Reyita (sua bisavó e avó) que eram de um povoado em Cabinda, África Central, pertencentes ao grupo étnico Quicongo (ou Kikongo), que possui uma família etno-linguística conhecida como Banto. A região localizava-se entre os atuais territórios de Angola, a República do Congo, e a Democrática República do Congo na África. Nas memórias de Reyita sobre seus ancestrais, ela diz:

Era um grupo de homens brancos armados que estava atacando o povoado (...) matando crianças e velhos (...) Minha avó nunca esqueceu os gritos da mãe dela. (...). O navio que os levou de África estava repleto de homens, mulheres e crianças (...). Eles começaram a atirar homens ao mar (...) dava vontade de chorar, e mesmo agora meus olhos se enchem de lágrimas e você sente uma indignação tremenda porque eles os atiraram ao mar vivos, sem nenhuma compaixão (Bueno, 2003, p.24).

Em termos de raízes, é incrível como Reyita e sua família conseguiram preservar a história familiar baseada, principalmente, na trajetória matrilinear de resistência, resgatando três gerações desde a África. Nesse sentido, Patrícia Collins desenvolveu aspectos relevantes das formas de pensar, agir e produzir conhecimento das mulheres negras, os quais se constituem como elementos ou marcadores significativos das narrativas e trajetórias de mulheres negras da diáspora. A epistemologia feminista negra, de acordo com Collins, revela relações de poder que definem “em quem se acredita e por que” (Collins, 2000, p. 252). Para a autora, os aspectos importantes do pensamento feminista negro podem ser relacionados a três características que podemos relacionar à narrativa de Reyita. São elas: a) a “experiência vivida como critério de sentido” (*Idem, ibidem*, p. 257); b) o diálogo como uma forma de valorar o conhecimento; e c) a “ética do cuidado/cuidar”, que “sugere que as formas de expressão, as emoções e a empatia são centrais para o processo de validação do conhecimento” (*Idem, ibidem*, p. 263).

A “Experiência vivida como critério de sentido” é o que Reyita expõe esmeradamente no livro. Por exemplo, sua identificação com o movimento nacionalista negro em busca de encontrar um caminho de volta à África foi uma das utopias que Reyita alimentou, mesmo antes de saber do movimento encabeçado por Marcus Garvey.³ Como ela afirma: “o amor pela terra natal que minha avó passou para mim teve uma grande influência na minha decisão de fazer parte do movimento de Marcus Garvey – de ir para a África –, cansada de sofrer discriminação por ser negra” (Bueno, 2003, p. 26). O testemunho de Reyita é eloquente e suas visões políticas junto com sua experiência de vida são lições aprendidas com profundidade porque revelam formas de improvisação, negociação e sobrevivência diante das agruras da vida no sistema racista cubano.

3 Garvey era um ativista negro jamaicano que se tornou um dos ícones do movimento pan-africanista. Liderou um movimento de massa cujo intuito era retornar à África e combater o colonialismo no continente. Ele formou a Associação para o Progresso Negro Universal, que teve filiais espalhadas em vários países da América Latina e Caribe, África e Estados Unidos, sendo Cuba um dos países com grande número de participantes.

Outra questão que ela enfatiza de forma não menos complexa é a sua concepção do amor. O amor e seus contextos possuem diferentes critérios de sentidos para Reyita. “Este sentimento não vem de si mesmo, ele deve ser guiado, porque há amores ruins também, egoístas, nocivos, que não fazem ninguém feliz...” (*Idem, ibidem*, p. 161). É interessante como essa visão informa o modo como Reyita sente e expressa amor num sentido mais amplo. “Há amor filial, amor carnal, amor de irmãos, mas todos eles envolvem uma ternura profunda, como a que eu sentia por meus netos... Eu gostava tanto deles” (*Idem, ibidem*, p. 163).

Reyita mostra que, apesar das dificuldades em sua vida, a bondade é uma forma de viver, se comportar e amar. Ela não ficou com o homem que foi o primeiro amor de sua vida e com quem queria se casar, e nem se casou com o homem que ofereceu dinheiro à sua família para tê-la como esposa. E reafirmou com isso que o amor pode vir de formas diferentes: “Uma pessoa pode se apaixonar por qualquer coisa, por um par de olhos amáveis, por um corpo bonito, por um jeito bonito de falar... eu tive muitas experiências porque me apaixonei muitas vezes... há diferenças... eu posso amar você, mas não estar apaixonada por você...” (*Idem, ibidem*).

O feminismo negro ensina-nos a teorizar ou significar o mundo a partir de nossas próprias experiências e práticas. Seguindo um pouco essa linha, eu ressaltarei nessa análise aspectos da vida da minha mãe que dialogam com os da vida de Reyita, tais como: a generosidade e a amorosidade. Antes do meu nascimento, meu pai queria voltar para a cidade dele, numa área rural e subdesenvolvida de Minas Gerais. Meus irmãos e irmãs mais velhos optaram por continuar morando em São Paulo, onde vivem até hoje. Dentro deste contexto, minha mãe não acompanhou meu pai e eles não brigaram.

Embora minha mãe não tenha revelado abertamente e nem mesmo tenha elaborado as suas idéias e opções de forma racional acadêmica, sinto que ela percebeu o quão sexista e obtuso meu pai era naquela época e como aquele retorno significaria muito menos mobilidade social, haja vista que algumas/uns das/os minhas/meus irmãs/irmãos já estavam trabalhando e estudando. Hoje, estou segura de que ela estava certa, uma vez que meu pai nunca deu apoio econômico, afetivo ou social às/aos suas/seus doze filhas/os. Ele tentava nos controlar de tantas formas, principalmente as filhas e a minha mãe; no entanto, minha mãe evitava o confronto, encontrava modos diferentes de favorecer as filhas e também ajeitava as coisas “enrolando” o meu pai.

Por exemplo, quando eu era criança, ela me perguntou se eu gostaria de ir morar com o meu pai e minhas primeiras e definitivas respostas foram negativas. Lembro-me de ter dito a ela que, se ela se mudasse, eu ficaria com meus irmãos. Mais tarde, entendi que embora ela amasse meu pai, sacrificou seus sentimentos pelo bem de seus filhos. Eu diria que minha mãe nunca se divorciou dele, mas nutria de alguma forma um forte sentimento ou “paixão” por ele e o respeitava.

Na narrativa de Reyita, há uma necessidade de liberdade e um senso de verdade em sua dialética a respeito da condição de amar e estar apaixonada. Quando Reyita levanta suas questões, está enfatizando as possibilidades nas formas de amar. Afirmo ela:

Eu amei muito o velho (Rubiera), mas eu nunca fui apaixonada por ele. O meu verdadeiro amor foi o primeiro... Eu vou confessar uma coisa para você que eu sempre guardei lá no fundo do meu coração. Muitas vezes, fazendo amor com o seu pai, eu fechava os olhos, deixava minha imaginação voar, até parecer que eu estava com ele (o primeiro amor)... Isso também é infidelidade, embora não consumada (Bueno, 2003, p. 168).

Valores, sentimentos e ações marcam a experiência de Reyita como critério de sentido e informam seu ativismo cotidiano, comprometido com um senso de comunidade e um esforço antipatriarcal, que configura sua política de solidariedade.

Ativismo comunitário: política de solidariedade

Mulheres negras trabalhadoras, mães, militantes, escritoras, contadoras de histórias têm enfrentado diferentes formas de opressão que se interseccionam (sexismo, racismo, hetero-normatividade, pobreza, etc.) em suas experiências de vida. Suas histórias de vida, autobiografias, memórias e formas de re-existência são fontes cruciais de saberes para a história do ativismo negro. As práticas políticas cotidianas de Reyita salientam sua experiência como hispânica e como feminista na diáspora africana. O corpo da mulher negra latino-caribenha foi transformado num símbolo de experiência de vida que teve o seu sentido atribuído pelo “outro”, ou seja, pelo homem branco, pela mulher branca e até pela mulher negra norte-americana.

A narrativa de Reyita está eivada de excertos referentes a raça, gênero, políticas de classe, solidariedade e negociação. Um desses aspectos pode ser marcado pela ocasião em que ela estava grávida de um de seus filhos e descobriu que seu marido tinha outra mulher, que também estava grávida dele: “Ouvi dizer que ela era muito pobre e, dentro das minhas possibilidades e com a ajuda da minha amiga Luisa, nós fizemos uma cesta para ela” (*Idem, ibidem*, p. 64). Aqui, sua solidariedade de classe e de gênero foi muito maior que a descoberta da traição do marido. Outro exemplo é quando Luisa foi visitar Reyita ainda grávida e reclamou com Rubiera sobre as péssimas condições em que eles estavam vivendo: “Ela tinha coisas demais a dizer sobre isso toda vez que vinha me ver que ele (Rubiera) decidiu que voltaríamos para Cueto” (*Idem, ibidem*). Nesse caso, a solidariedade da amiga de Luisa provocou ou mesmo estimulou Rubiera a buscar uma alternativa melhor de moradia para a família.

Mais um momento muito significativo no livro é quando Reyita nos conta, orgulhosamente, da sua aquisição de um rádio, um refrigerador e uma televisão. Aquilo simbolizou a sua independência feminina, econômica e abalou as relações de poder patriarcal de seu esposo. No quarto capítulo, ela menciona: “o episódio causou uma transformação importante em mim, uma grande mudança aconteceu na minha vida: minha independência! Depois disso eu pude fazer as coisas sem contar ao velho, eu quebrei a tradição de submissão ao homem da casa” (*Idem, ibidem*, p. 145). Butler explica este fenômeno na vida de Reyita apropriadamente: “Todo esforço para reduzir a si próprio à inércia ou a nada, para subordinar ou mortificar o próprio corpo, culmina inadvertidamente na *produção* de autoconscientização como um agente de busca por prazer e autocongratulação” (Butler, 1997, p. 53). Neste momento, fica evidente a investida de Reyita contra o patriarcado e suas tecnologias de poder, tais como a regulação, a subjugação e a disciplina do corpo.

As noções e conceitos de gênero, raça e classe e seus modos operativos podem variar de acordo com o país da diáspora africana. Na perspectiva de uma mulher negra da classe média alta, poderia ter sido banal celebrar a compra de um rádio, mas Reyita está nos ensinando que é na confrontação do lugar comum, na luta pela aquisição mínima de bens culturais, mundanos, que essa conscientização nasce. As mulheres dos países do “primeiro” mundo já conquistaram esse tipo de independência em muitos casos e talvez não entendam a

realização autocongratatória de Reyita. Ela, como muitas mulheres na diáspora africana, não se tornou uma figura de projeção política nacional e isso seria muito difícil àquela época – como o é nos dias de hoje –, assim como também não concorreu a qualquer cargo de chefia no partido, embora tenha demonstrado que às vezes as mulheres negras latino-americanas precisam negociar suas autonomias não apenas por meio do confronto direto, mas também mediante formas cotidianas que possam ser forjadas em situações práticas.

Analisando a vida de Reyita, várias estratégias cotidianas exemplares nos chamam a atenção. Numa passagem ilustrativa, ela explica sabiamente como apoiou a militância de seus filhos no Movimento de 26 de julho:⁴

Um dia eu ouvi, acidentalmente, uma conversa entre os seus irmãos Moín e Nené, e entendi que eles faziam parte do Movimento 26 de Julho. (...) Eu comecei a ajudá-los, sem que eles soubessem. Eu explicava para o pai deles que eles se ausentavam à noite devido às empresas de transporte, de forma que eles pudessem fazer a parte deles para a revolução (Bueno, 2003, p. 120).

Reyita confessa que vivia, então, “com uma dupla ansiedade: a luta pela subsistência (...) e por saber do perigo que seus irmãos corriam”. E ela continua explicando que quando o marido descobriu, ele “que sempre foi muito covarde... Ele queria morrer – e me matar. Ele disse que a culpa era minha, que eu vivia colocando idéias malucas nas cabeças dos meninos” (*Idem, ibidem*, p. 120). Ao ter o filho Monín assassinado enquanto lutava pela revolução, ela não se arrepende ou se lamenta por ter apoiado o seu ativismo. Ao contrário, encontra forças em sua fé revolucionária em sua Virgencita e reconhece que a santa teria atendido os seus pedidos e salvado “ele como uma criança. E quando ela o levou, ela fez isso da melhor maneira possível, ele entrou para a história... embora ele tenha caído lá, ele está aqui em nossos corações, porque para nós Monín ainda está vivo” (*Idem, ibidem*, p. 140).

Essa é uma forma de negociar uma liberdade possível de um corpo negro que historicamente, desde a época colonial, não pertence a “nenhum lugar e espaço” numa sociedade hegemônica. O diálogo que ela estabelece com sua filha e seus leitores é uma forma de abranger-conhecimento, “composto de interação verbal e não verbal espontânea entre o falante e o ouvinte” (Collins, 2000, p. 261). A “produção de autoconscientização” de Reyita, nas palavras de Butler (1997, p. 53), é uma noção central para sabermos que os oprimidos têm as suas formas de ser e saber negadas, pouco representadas, mudadas à força e, ao mesmo tempo, como os oprimidos re-organizaram, re-articularam e re-construíram formas de ser na diáspora africana.

A forma como Reyita luta contra as visões e os comportamentos sexistas é outra lição: “Eu lutava para que (meus filhos) fossem adiante. Mas Rubiera não permitia, dizia que uma mulher tem que se dedicar à casa e nada mais. Então, eu (...) me sacrificava como mulher para ser apenas mãe (Bueno, 2003, p. 142). Aqui fica explícito que sua liberdade mental endossou a liberdade do corpo negro e Reyita optou por se tornar “independente” de seu marido “para poder – às minhas custas – dar a vocês tudo que eu desejava:

4 O Movimento 26 de Julho foi um grupo revolucionário que conseguiu derrubar o regime ditatorial de Fulgêncio Batista em Cuba em 1959. O movimento foi liderado por Fidel Castro e encontrou sua fonte ideológica e filosofia na importante figura do líder José Martí. Na verdade, Martí foi um ativista político revolucionário, teórico, poeta, considerado um símbolo da luta pela independência de Cuba contra a Espanha no século XIX, que também denunciou incansavelmente os vários ataques dos Estados Unidos a Cuba. De acordo com a sua plataforma política, a liberdade da região caribenha era uma chave estratégica para o anticolonialismo na América Latina. Mais informações sobre Martí podem ser encontradas em Ripoll (1984).

uma educação, desenvolvimento pessoal, cuidando da atmosfera em que vocês cresceriam, longe dos aspectos difíceis da vida... Mas Rubiera não tinha esses critérios” (*Idem, ibidem*, p. 42). Se pararmos para pensar na labuta cotidiana de mulheres negras na diáspora, veremos que muitas mulheres negras sacrificaram seus próprios desejos para dar uma vida melhor a seus filhos.

Voltando ao exemplo de minha própria mãe novamente, eu diria que deu à luz a doze crianças e também optou por dedicar toda a sua vida à melhoria de vida de meus irmãos e irmãs. Minha mãe sempre teve desenvoltura para se comunicar, contar histórias e fazer contas. Ela, que nunca tinha ido à escola, me livrou de repetir um ano escolar quando me ensinou as quatro operações intensivamente. Eu aprendi com ela, em duas semanas, grande parte do que não havia aprendido o ano inteiro em sala de aula. Somente após os 60 anos de idade, quando eu já estava a caminho da universidade, que ela começou a estudar no movimento de alfabetização do qual eu fazia parte, mas infelizmente não continuou os estudos. Essa realidade não é diferente da de muitas mulheres da diáspora africana.

De fato, eu mesma, como negra (afro-diaspórica-brasileira), lembro-me de quando minha mãe tomava atitudes similares às de Reyita e me estimulava a buscar meios para me tornar independente. Ela dizia que eu não precisava fazer nenhum serviço de casa desde que eu investisse toda a minha energia e dedicação em ser bem sucedida na escola. Desde então, passei a gostar de estudar e segui seu conselho, porque não gostava de fazer serviços domésticos. Ela dizia que o sonho dela era ser professora e não conseguiu porque tinha que cuidar dos filhos. Embora meu pai não morasse conosco, quando ele nos visitava e nos vigiava, ela usava de várias estratégias para me acobertar quando ele perguntava a ela: “Onde está a Andréia? Por que ela não está em casa a essa hora? Que atividades ela está fazendo? Com quem Andréia está viajando e por quê? Minha mãe também utilizava estratégias econômicas para nos sustentar e enfrentar a condição de pobreza desde quando éramos crianças.

As constantes reflexões de Reyita sobre sua condição de vida a levam a ter consciência de classe e à descoberta de que ela precisava ter independência financeira para poder atingir os seus objetivos:

Eu sentia necessidade de ser uma pessoa independente e me dediquei ao trabalho – algo que eu sempre gostei – para me virar, não depender de ninguém, e assim ser livre: a independência econômica é a única forma de ser livre. Como eu não era o tipo de pessoa que tinha como ganhar a vida em um escritório ou num tipo de trabalho que não fosse doméstico – e esse tipo eu não queria –, eu sempre inventava alguma coisa que eu pudesse fazer em casa (*Idem, ibidem*, p. 143).

Quanto à experiência racial de Reyita, ela afirma que, dentro de sua própria família, era discriminada. Para sua mãe, “era uma vergonha, que eu (...) fosse a única negra. Eu sempre senti uma diferença entre nós (...) eu sempre senti que ela me rejeitava” (*Idem, ibidem*, p. 21). Ela levou adiante dolorosas experiências de opressão racial e parece que, deliberadamente, decidiu casar-se com um homem branco para obter mobilidade social. Reyita narra que “não queria um marido negro, não que eu despreze a minha raça, mas porque para

os homens negros é quase impossível progredir na vida e certamente enfrentam muita discriminação” (*Idem, ibidem*, p. 166). Ao seu modo, ela estava sendo prática quanto às condições materiais da vida, e Rubiera seria uma melhor possibilidade, de acordo com a vontade de Deus, segundo a própria: “Quando eu conheci o seu pai e percebi que ele gostava de mim (...) eu quis me casar como Deus planejou para mim” (*Idem, ibidem*, p. 167).

No entanto, a justificativa de casar-se com um homem branco é um aspecto importante para problematizemos o privilégio branco. Em suas reflexões sobre branquitude, Arroyo fornece uma análise importante sobre as contradições que existem em torno desse assunto: “Por um lado, o negro por meio de seus costumes populares quer se diferenciar e isolar-se do branco; por outro, busca acercar-se ao branco, tentando imitá-lo” (2003a, p. 180). A decisão de Reyita de casar-se com um homem branco não invalida seu comprometimento de uma vida inteira com a opressão contra mulheres e homens negros, crianças, estudantes e prostitutas. Entretanto, na forma como celebra a mistura em sua família, ela sugere que os negros estarão livres da opressão racial apenas se estiverem em relacionamentos inter-raciais. Ela ressalta que: “Minha família é linda! Parece um arco-íris: brancos, negros, muláticos (...). Cabelos longos, cabelos curtos, encaracolados e lisos. Engenheiros, advogados, professores, técnicos, operários; todos organizados e, o mais importante, livres de preconceitos raciais” (Bueno, 2003, p. 158).

O investimento na política da “mestiçagem” como promotora de uma harmonia racial e solução para o preconceito racial é reducionista e nada estratégico. Os corpos negros, principalmente os de pele mais escura, por conta da hierarquização racial, continuam sendo discriminados e são subjugados a várias formas de desigualdade. Reyita pôde ver em sua família, de alguma forma, a mobilização de classe, o que talvez tenha feito com que tivesse a ilusão de que a sociedade cubana tivesse melhorado a vida dos negros. Por outro lado, o que não parece ser verdade é que seu marido branco, que fornecia algumas coisas materiais, fosse o principal fator para a melhoria de sua vida. Além disso, é essencialmente seu trabalho de conscientização, seu comprometimento com a comunidade e seu ativismo político que explicam e afirmam a mobilidade de sua família.

Nesse sentido, para superar as discriminações e as suas necessidades mais básicas, Reyita resistiu por meio de sua criatividade e luta cotidiana utilizando incontáveis formas de ganhar dinheiro, proporcionando mobilidade social dando aulas, lavando roupas, vendendo comida caseira, e outros meios para sustentar seus onze filhos. Isso mostra que sua independência econômica e condição social melhoraram não sem que ela lutasse por seu sustento e tivesse ações e entendimentos mais orgânicos. Ela fala de lutas políticas históricas e do “Partido Independente de Cor”, narrando sobre a participação de mulheres negras cubanas no partido. Ela revela o quão injustamente sua tia Mangá foi feita presa política naquela época: “Eles a acusaram, junto com outras mulheres, de ter saqueado a principal loja da cidade (...) eles fizeram isso porque ela era a presidente do comitê das senhoras do Partido Independente de Cor” (*Idem, ibidem*, p. 51). Reyita guarda na memória detalhes meticulosos da luta dos afro-cubanos pela libertação: reuniões, traições, estratégias, a militância das mulheres negras e o massacre dos líderes do partido.

Reyita explica seu engajamento político com a seguinte análise: “dois membros do Partido Socialista Popular (...) o que eu mais gostava é que eles lutavam, entre outras coisas, por igualdade entre negros e brancos e entre homens e mulheres. Eles me falavam muito sobre o partido (...) eu me animei, e (...) me filiei”

(*Idem, ibidem*, p. 83). Outro aspecto que é importante ressaltar é que Reyita construiu seu comprometimento político por meio de sua dedicação às “formas comunitárias de autoajuda e assistência mútua” (*Idem, ibidem*, p. 4). Este é o cenário para sua política e de construção de solidariedade: atividades baseadas na comunidade. Ela foi uma ativista dos bastidores algumas vezes como declara: “Eu era envolvida com várias atividades do partido, eu vendia rifas, vendia o jornal *Hoy* e ainda organizava pequenos eventos para arrecadar dinheiro” (*Idem, ibidem*, p. 83).

Historicamente, a participação das mulheres na arena política tem sido minimizada e até mesmo menosprezada, porque elas participam em atividades com a classe trabalhadora, com os pobres, com negros, crianças e etc., enquanto os homens se mantêm como ícones, heróis e porta-vozes nos cenários nacional e internacional. Quem foi que trabalhou duro e junto com a comunidade? Sem dúvida, foram as mulheres e ainda são elas. Quem são os ícones da revolução cubana ainda hoje?

Por outro lado, é intrigante que, embora Reyita tivesse um marido branco, esse nunca tenha conseguido impor – ou ela não teria permitido – os seus privilégios de homem branco no relacionamento. Rubiera não conseguiu afetar as convicções e o ativismo da esposa quando ela pertencia ao Partido Socialista Popular: “Eu levava uma vida muito ativa dentro do partido. Rubiera não gostava nem um pouco disso, mas eu não dava confiança a ele. Por um bom tempo eu já era bastante envolvida com todo o tipo de coisa que ele não gostava” (*Idem, ibidem*, p. 83). Definitivamente, o engajamento dela em uma luta anti-sexista, anti-racista e anti-classista enfatiza suas estratégias e formas de resistência e reexistência, ainda que de modo meio clandestino, sub-reptício, fato que marca a história disapórica da mulher que luta, transforma e recria suas práxis do “rés do chão”, “de baixo” ou das margens em direção ao centro, como bem qualificou hooks (2000b).

Os poucos exemplos oferecidos até o presente momento expõem a vida de Reyita como forte referência do que as feministas negras e latinas tinham como preocupação no que se refere à interseccionalidade de poder ou as múltiplas formas como raça, classe, gênero, nacionalidade e orientação sexual se entrelaçam na configuração das relações de poder, como discutido por muitas mulheres não brancas como Anzaldúa (1990), Bairros (1991), Carneiro (1995), hooks (2000a), Collins (2000) e Arroyo (2003a e 2003b).⁵ De fato, mulheres negras têm trazido grande contribuição para se pensar a interseccionalidade entre gênero, raça, sexualidade, classe e nacionalidade como uma forma não só de compreender, mas de organizar a luta contra as diferentes formas de opressão, a partir do questionamento da injusta configuração, constituição e funcionamento das relações de poder (González, 1980; Ribeiro, 1998 e 1995; Werneck, 2001; Collins, 2000; Davis, 1983 e 1998; Sudbury, 2003). A história de vida de Reyita, assim como a de muitas mulheres afro-descendentes, revela que o entrecruzamento (interseccionalidade) da opressão de gênero e raça vivenciado cotidianamente tem implicações nas condições materiais e subjetivas em sua vida.

5 À guisa de contextualização, o termo “mulheres não brancas” está sendo empregado para referir ao que em inglês, ao pé da letra, quer dizer: “mulheres de cor” (negras, indígenas, asiáticas, Latinas, hispânicas). Como essa conceitualização não é mais utilizada em português, entendo que o termo “mulheres não brancas” se aproxima mais do significado em inglês.

Espaços e lugares sagrados: a experiência espiritual de Reyita

A expressividade, em uma maneira não tradicional de escrever, é a forma escolhida para validar o processo de conhecimento abordado por mulheres negras. A narrativa de Reyita traz à tona a expressividade como um aspecto importante para o pensamento feminista negro, que tem sido marcado pela “ética do cuidado/cuidar”, conforme apontado por Collins, ao sugerir “que as formas de expressão, as emoções, e a empatia são centrais para o processo de validação do conhecimento” (2000, p. 263). Um aspecto dessa expressividade pode ser analisado a partir da perspectiva da espiritualidade de Reyita: “Desde criancinha que eu tenho visões que eu não consigo entender” (Bueno, 2003, p. 46).

O papel que o “sagrado” e a “espiritualidade” desempenham na vida diária de Reyita é mais uma forma de lutar contra a opressão, criando formas de resistência e ajudando sua comunidade sem proselitismos, conforme os exemplos a seguir. “Acredito também que a religião é um problema individual, cada pessoa deve praticar o que acredita (...) e não fazer mal a ninguém” (*Idem, ibidem*, p. 110). Em outra passagem do livro, ela avalia: “há muitos impostores que se aproveitam das pessoas para ganharem dinheiro (*Idem, ibidem*). Assim, ela usa a espiritualidade e seu conceito de caridade como uma ferramenta para ajudar a si própria, à sua família e às outras pessoas, mas não por cobiça ou lucro. Seu projeto de vida mostra que ajuda mútua e organização comunitária formam uma saída possível para se criar maneiras mais justas de ser e de viver.

Reyita parece não processar ou explicar sua herança espiritual africana explicitamente, mas nunca negou sua mediunidade como uma forma de e para dar sentido à vida, de sabedoria, de cura. “Aquelas coisas me aterrorizavam. Eu não conseguia explicá-las, claro. Os adultos diziam que eu tinha mediunidade, mas eu não sabia o que era isso, também. O que eu posso dizer é que eu ‘via’ muitas, muitas coisas” (*Idem, ibidem*, p. 48). Ao que parece, suas “curanderias” são uma combinação de crenças oriundas do catolicismo, do kardecismo e de diferentes práticas africanas de cura, mas Reyita ressalta apenas a associação com os santos católicos, principalmente sua poderosa “Virgencita”.⁶

Entretanto, todo o conhecimento e curas feitos por ela mereceriam uma análise mais profunda. Ela não conecta suas habilidades de cura à sua ancestralidade ou raízes africanas e prefere se engajar em visões mais ocidentais de cura, tal como a desenvolvida por Alan Kardec. Apesar de sua experiência espiritual desde a infância, Reyita não estabelece associação entre sua herança espiritual e sua tradição matrilinear africana (sua avó e bisavó). Experiências similares de curandeirismo e práticas espirituais existem e existiram em muitas partes do continente africano (Hunter-Hindrew, 2007). A seguir, aspectos de algumas tradições religiosas de matrizes africanas serão utilizados como uma forma de contextualizar a espiritualidade de Reyita.

Na tradição vodu no Benin, África, por exemplo, há um panteão de Mãe das Águas, divindades conhecidas como as grandes mães criadoras do mundo em muitas tradições africanas. Uma estudiosa do tema, Vivian Hunter-Hindrew, conhecida como Mama Zogbé, explica que “foi por meio das primeiras mães africanas, as quais eram as autoridades eclesiais originais que foram estabelecidas na Terra, a servir/cultuar divindades antigas conhecidas como ‘Mãe das Águas’ (Mami Watas)” (*Idem, ibidem*, p. 40). Uma das grandes

6 É uma referência à Virgem da Caridade do Cobre, também conhecida como Cachita, padroeira de Cuba.

mães que a autora pesquisou e é adepta é conhecida pelo nome de Mama Tchamba,⁷ uma espécie de guardiã das/os africanas/os e seus descendentes que foram levados à força da África durante o processo de escravidão. Joyce Hope fornece algumas informações sobre Mamma Tchamba e as divindades do panteão vodú, nas quais me baseei para as análises que se seguem. De acordo com esta autora, Tchamba é:

uma guerreira, poderosa e suprema. Seu poder se estende sobre a terra como um todo. Ela ajuda aos doentes. Depois do Divino Criador, está ela. Ela comanda os vivos e os mortos (...). O panteão de Mamma Water possui três entidades específicas que lidam com curas, entre outras coisas, e são videntes. Eles são Wéké, seus adeptos ou filhos “são visionários, positivos, bem sucedidos e independentes”; Sika, “ela cura os doentes”, traz o sucesso e seus adeptos são “visionários, videntes”; Sakpata ou Apouké, “dá poder positivo, cura e sucesso para (...) implorar a ela/ele para ajudá-los” (Hope, 2006, p. 1 e 3).

Reyita descreve sua devoção à Virgencita que a ajuda em todas as suas causas espirituais e materiais. Essa Virgencita poderia ser Mamma Tchamba ou uma de suas filhas, Wéké ou Sika ou ainda corresponde à divindade Oxum cultuada em tradições da diáspora africana como em Cuba e no Brasil. Reyita acreditava que desde que ela tivesse fé “a Virgencita [lhe] ajudaria a resolver tudo e, principalmente, a poder resolver, em certa medida, os problemas daqueles que vinham à minha casa à procura de caridade” (Bueno, 2003, p. 106). Reyita poderia incorporar Mamma Tchamba como uma das *Grandes Mães das Águas* e isso lhe daria poder para ajudar as pessoas a serem bem sucedidas na vida e a serem curadas. Além disso, seu dia de nascimento, 6 de janeiro, e seu nome têm uma conexão sagrada com a tradição bíblica dos Reis Magos.⁸

Reyita menciona um contexto no qual teria feito uma promessa para São Lázaro para curar seu marido. Explica que, quando ele estava doente, não pensou de imediato em pedir ajuda a São Lázaro, que, segundo ela, é “um santo que me amedronta com suas feridas e moscas” (*Idem, ibidem*, p. 87). Nessa passagem da narrativa, São Lázaro, associado por muitos adeptos de religiões africanas com o vodú Sakpata (divindade cujas características também remetem a Omolu), como é conhecido no Benin, escuta os apelos de Reyita. Ela havia curado muitas pessoas sem reverenciá-lo ou cultuá-lo até então, o que nos permite pensar que ele também faz parte de sua herança ancestral africana. Vejamos o dia em que Reyita pagou a promessa ao santo:

não caberia nem mais uma alma na minha casa (...) eu pedi forças e clareza à Virgencita para atender a todas aquelas pessoas (...) eu comecei a sentir algumas radiações que corriam pelo meu corpo, como um arrepio. Eu disse a cada pessoa o que me vinha à cabeça e encomendei algumas curas (*Idem, ibidem*, p. 88).

7 Hunter-Hindrew informa que a denominação Tchamba não diz respeito somente aos grupos fulani e ewe da região norte do Togo: “Tchamba, como um sistema universal e divino de compensação humana e preservação étnica das almas africanas que foram inapropriadamente deslocadas de seu destino prescrito [origem territorial], engloba todos os grupos africanos que foram vendidos durante a escravidão” (2007, p. 538).

8 Na tradição cristã, os Reis Magos eram visitantes de países estrangeiros que homenagearam e entregaram presentes ricos em simbolismos a Jesus. Um dos significados do mago é uma pessoa que pode realizar feitos usando poderes sobrenaturais. Sua história de vida informa muitos exemplos de como Reyita conseguia fazer com que as pessoas fossem bem sucedidas na vida por meio de seu jeito sábio de entender e dar sentido à vida.



Este ritual para São Lázaro, sempre com a orientação da Virgencita (ou Mama Tchamba, ou ainda Oxum), trouxe sucesso para as pessoas e para ela: “você vai ficar rica (...) o vaso de dinheiro continha cerca de cem pesos doados pelas pessoas para fazer suas obrigações para o Santo” (*Idem, ibidem*, p. 88). Sobre isso, é importante pensar essa questão na diáspora africana, na associação das entidades de tradições religiosas africanas a santos católicos como uma forma de sobrevivência e para manter seus rituais. As declarações de Reyita referem-se às oferendas e rituais que ela cria e faz para os santos, embora ela pareça não reconhecer este fato e não estabeleça conexão com as religiões africanas.

Seja como for, há outra tradição na região de onde os ancestrais de Reyita vieram em que se destaca a história de Beatrice Kimpa Vita. Ela foi uma líder africana e profeta congoleza que criou seu próprio movimento cristão, conhecido como Antonianismo, como uma forma de lutar contra as guerras e contra a opressão católica no Congo. Basi escreveu um livro sobre a história dela e, de acordo com ele:

a história de Kimpa Vita e seus sacrifícios mudaram a face da religião africana enquanto simultaneamente ajudaram a moldar o destino da cultura e da religião da América do Norte, e uma nova persona coletiva para o país. É uma história com um tempo específico, mas com um contexto atemporal (2009, p.7).

Outro autor que estudou Kimpa Vita afirma que ela combateu todas as formas de escravidão, e tentou conciliar o cristianismo com as religiões e crenças africanas (Thornton, 1998). Ela era também uma curandeira espiritual e se comunicava com o mundo sobrenatural, com os mortos. Ela dizia ser uma médium para o espírito de Santo Antonio de Pádua, um santo popular no Congo. O ativismo político de Kimpa Vita impactou uma revolta conhecida como “Rebelião Stono” na Carolina do Norte, EUA, em 1739, visto que alguns escravos visados eram seus seguidores.

Portanto, é importante retomar que os ancestrais matrilineares de Reyita vieram da mesma região de Kimpa Vita, o que pode informar que Reyita tenha herdado experiências sacras similares, seu poder, conhecimento e senso de direito adquiridos por meio dos lugares e espaços vindos da luta coletiva das quais as mulheres africanas participaram desde os tempos antigos.⁹ As memórias de Reyita são repletas de casos envolvendo visões.

A atuação de Reyita tanto em suas ações políticas coletivas quanto em suas de curandeirismo na comunidade é crucial para incorporar e exemplificar as práticas cotidianas espirituais e políticas de mulheres negras. Esse caráter de atuação política e espiritual como forma de re-existência é encontrado no papel desempenhado pelas mães de terreiro no Brasil, por Kimpa Vita e pelas Grandes Mães.

O caráter múltiplo do universo é expresso pelas tradições orais, assim como por meio de atos religiosos e litúrgicos. O universo cosmológico atua diretamente nas forças que governam o mundo. Terra, água, fogo e ar são os elementos que se misturam para manifestar o sagrado. Essas quatro dimensões constituem o universo afro-religioso e mantêm os valores tradicionais africanos que são, foram e serão os vínculos para as realizações e percepções das pessoas de ascendência africana no passado, no presente e no futuro. Esse princípio de felicidade dentro do multifacetado sistema cosmológico africano pode ser dividido nas dimensões a seguir, segundo Xavier (2006):

9 Kimpa Vita e Reyita ainda jovens tinham visões e alguma comunicação com o mundo sobrenatural. Na verdade, no caso da história de Kimpa Vita, queimada como herege e bruxa em 1706, Thornton (2009) apresenta informações essenciais sobre a participação de Mbanza Kongo, mãe de Vita, no movimento.

a) Para viver muitos anos, cultivando um profundo respeito pelos mais velhos. Ao final do livro, quando Reyita avalia o fato de que seu marido havia mentido para ela e feito com que ela acreditasse que eles sempre foram oficialmente casados, ela verbaliza este princípio quando diz: “Qualquer outra decisão não teria feito o menor sentido, já estávamos velhos: eu com quase cinquenta e ele sessenta” (Bueno, 2003, p. 169). Em outro momento, ela afirma que: “Eu agora estou velha e ainda atendo a qualquer pessoa que venha à minha casa à procura de ajuda. Na maioria das vezes são mães, trazendo seus filhos” (*Idem, ibidem*, p. 110). Essa é uma condição para a felicidade verdadeira dentro das tradições religiosas africanas e suas re-criações, tais como as filosofias da Santeria, do Vodun e do Candomblé. Reyita expressa esse jeito de ser ao final do livro, quando diz: “Eu caminhei com a vida, eu não fiquei para trás. Por isso, aos noventa e quatro anos de idade, eu me sinto bem como se fosse nova. A vida renasce a cada amanhecer e eu também” (*Idem, ibidem*, p.170). A vida dela foi um exemplo de resistência, consciência e forças: “Se eu tivesse que fazer tudo de novo? Eu faria com prazer, mas com minha própria voz, no meu próprio espaço, colocando em prática todas as experiências adquiridas nas minhas lutas e esforços” (*Idem, ibidem*).

b) Para desfrutar abundância na vida, para viver e se comportar com dignidade. Reyita não deixa de enfatizar: “Eu aproveitei a vida. Teve momentos tristes e momentos felizes. Não me lamento por ter vivido!” (*Idem, ibidem*).

c) Para estabelecer laços familiares – as relações sociais são baseadas nos laços familiares, que facilitam o treinamento de novos membros. Reyita informa, em uma espécie de auto-análise: “Eu interpretei as minhas leituras a partir das minhas convicções de que uma pessoa deve usar todo esse conhecimento como um guia, como um padrão de conduta, e para mim isto é educação (...) Quando eu comecei a apresentar todas essas enfermidades que vêm com a idade, você costumava fazer isso para mim (...) Eu decidi que os meus espíritos deveriam ser passados para você, pedindo a eles para virem me visitar depois que estivessem satisfeitos” (*Idem, ibidem*, p. 109).

d) Para ter filhos e para superar todas as adversidades da vida, lidando não apenas com obstáculos tangíveis, mas também com os intangíveis. “Eu pensei em todos vocês, na casa que eu lutei tanto para ter (...). Mas a partir daquele momento, eu nunca mais fui a mesma Maria de los Reys” (*Idem, ibidem*, p. 170). Ela explica que, quando Cuba não possuía um sistema de saúde, as pessoas que não tinham dinheiro para pagar consultas e medicamentos morriam. Sua estratégia para cuidar de seus filhos quando eles adoeciam era “usar remédios, ou ervas medicinais, depois que eu tive vocês, meus filhos (...). As coisas me foram reveladas em sonhos, eu tive a graça desse dom; foi assim que eu recebi o conhecimento para curar algumas dores. Essas curas sempre tinham algum aspecto espiritual: um banho de folha ou flores ou algo assim” (*Idem, ibidem*, p. 110). Assim, para Reyita, a condição espiritual e a material atuam juntas na superação dos problemas da vida.



De modo geral, as dimensões mencionadas são encontradas na narrativa de Reyita, ilustrando sua herança ancestral, sua ação política, comunitária e educacional em sentido amplo (como professora, mãe e curandeira). De alguma forma, elas são consistentes com seu discurso de genealogia africana.

Considerações

O testemunho, o ensinamentos e as práticas de Reyita incorporam as formas pelas quais mulheres não brancas empregam a interseccionalidade na luta cotidiana como uma base e plataforma que leva em consideração as categorias analíticas de gênero, raça, sexualidade, classe e nacionalidade (Anzaldúa, 1990). Uma abordagem interseccional permite um entendimento das estruturas opressivas e também serve como estratégia para organizar lutas contra diferentes formas de opressão, como nos ensina Reyita. Essa abordagem abre novas frentes de discussão sobre o papel do “Sagrado” em nossas vidas. Nosso desafio, aludindo novamente às palavras de Reyita, é encontrar um espaço espiritual “que se constitua como um lar (...), onde o conhecimento venha a ser incorporado e se manifeste através da carne, uma incorporação do Espírito”, como sugerido por Jacqui Alexander (2005, p. 15). A espiritualidade, nesse sentido, deve ser entendida como uma forma de re-existência e uma fortaleza para se viver com sabedoria e humanidade.

As feministas negras e latinas teorizam a partir de suas experiências de vida, questionando, por exemplo, o papel da comunidade acadêmica dominante, que não leva em consideração a produção teórico-teórica de mulheres negras. A teoria das feministas negras e latinas tem contribuído para elaborar abordagens acerca do conhecimento prático que cada mulher carrega consigo mesma, as quais numa visão geral podem ser entendidas como aspectos fundacionais do pensar feminino negro, principalmente na medida em que elas constroem redes ou organizações transnacionais afro-diaspóricas.

Mulheres negras na diáspora africana têm um papel na (re)construção de suas histórias. Elas são autoras e testemunhas de suas próprias histórias e lutas, da preservação de suas memórias e cosmovisões. Seus espaços individuais, sociais, políticos, ancestrais e espirituais têm expressado suas formas de re-existência. Definitivamente, a citação de Reyita que abriu este artigo é uma das mais valiosas lições forjadas pela práxis de mulheres negras e latinas: “todos que têm amor no coração amam todos os tipos de beleza, não só a exterior, mas a que cada pessoa ou coisa traz dentro de si” (Bueno, 2003, p. 161).

Em verdade, a história de resistência de Reyita não é diferente da história de vida de muitas mulheres negras brasileiras e de outros espaços da diáspora africana, seja daquelas que ainda hoje permanecem no anonimato, seja das poucas exceções que conseguiram ter suas narrativas publicizadas. Portanto, os saberes produzidos por mulheres negras têm sido historicamente comprometido com as experiências de mulheres excluídas e oprimidas. Finalizando, a experiência de vida de Reyita e seus poderes herdados das Grandes Mães são elementos-chave para sua autoinformação, autoorganização, bem como para o fortalecimento da interação entre formas de ser, subjetividades, lugares e espaços de luta de mulheres negras.

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, M, J. *Pedagogies of crossing: meditations, memory, and the sacred*. Durham & London: Duke University Press, 2005.
- ANZALDÚA, G. *Haciendo caras/Making face, making soul: creative and critical perspectives by women of color*. San Francisco: Aunt Lute Press, 1990.
- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. 2.ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1990.
- ARROYO, J. Raza, género y socialización: para leer el carnaval en Fernando Ortiz. In: ARROYO, J.. *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburgh. 2003a, p. 161-180.
- _____. Sirena canta boleros: travestismo y sujetos transcaribeños en Sirena Selena vestida de pena. *Centro Journal*, v. 15, n. 2, 2003b.
- BAIROS, L. Mulher negra: reforço da subordinação. In: LOVELL, P. A. (org). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991, p. 177-193.
- BHABHA, O. Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse. In: BHABHA, O. *The Location of Culture*. London, New York, NY: Routledge, 1998, p.85-92.
- BUENO, M. R. C. *Reyita: the Life of a Black Cuban Woman in the Twentieth Century*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- CARNEIRO, S. Black women's identity in Brazil. In: REICHMANN, R. (ed.), *Race in contemporary Brazil: from indifference to inequality*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999, p. 217-228.
- CARNEIRO, S. Gênero, raça e ascensão social. *Estudos Feministas*, São Paulo, n. 2, 1995.
- CLARKE, K., M. & THOMAS, D. A. *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- COLLINS, P. H. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge, 2000.
- FISCHER, S. *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- GOLDBERG, D. T. Racist culture: philosophy and the politics of meaning. In: GOLDBERG, D. T.. *Racial knowledge*. Oxford; Cambridge: Mass Blackwel, 1993, p. 148-184.
- JUDITH, B. *The psychic life of power: theories in subjection*. Chicago, II: Stanford University Press, 1997.
- HOPE, J. *Mama Tchamba: why no African-american/diaspora family should be without the Tchamba*. Printed document, 2006.
- HOOKS, B. *Feminism is for everybody: passionate politics*. Cambridge, MA: South end Press, 2000a.
- _____. *Feminist theory from Margin to Center*. 2.ed. Boston: South End Press, 2000b.
- HUNTER-HINDREW, V. *Mami wata: Africa's ancient God/Godess unveiled*. Martinez, GA: Mami Wata Healers Society of North America Inc., v. I, 2007.
- MARTÍNEZ-VERGNE, T. *Shaping the discourse on space: charity and its wards in nineteenth-century, San Juan, Puerto Rico*. Texas, Aus: University of Texas Press, 1999.
- RIPOLL, C. *Jose Martí, the United States, and the marxist interpretation of cuban history*. New Brunswick: Transaction Books, 1984.
- RIVERO, Y. M. *Tuning out blackness: race and Nation in the history of Puerto Rican television*. (Console-ing Passions: television and cultural power). Durham, NC: Duke University Press, 2005.

THORNTON, J. *The kongolese Saint Anthony: dona Beatriz Kimpa Vita and the antonian movement, 1684-1706*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, J. *1706: dona Beatriz Kimpa Vita, the kongolese Saint Anthony*. Disponível em: www.executedtoday.com/2009/07/02/1706-dona-beatriz-kimpa-vita-kongo/. Acessado em: 16 de agosto de 2009.

XAVIER, J. O papel decisivo das pesquisas para o conhecimento dos valores ancestrais afrodescendentes. In: BRAGA, M. L. de S.; SOUZA, E. P. de; PINTO, A. F. M. (orgs.). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religião e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação/Secad, 2006, p. 131-137.