

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

MIRELLE JESUS LIMA

**Os Bailes “Pérola Negra” e “Menina Moça”: Uma análise da atuação de
Laudelina de Campos Mello no campo da cultura**

SÃO PAULO
2024

MIRELLE JESUS LIMA

**Os Bailes “Pérola Negra” e “Menina Moça”: Uma análise da atuação de
Laudelina de Campos Mello no campo da cultura**

Trabalho de conclusão de curso de graduação em
Biblioteconomia, apresentado ao Departamento de
Informação e Cultura- CBD.

Orientação: Profa. Dra. Lucia Maciel Barbosa de Oliveira.

SÃO PAULO

2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

**Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo
Dados inseridos pela autora**

Lima, Mirelle Jesus

Os Bailes “Pérola Negra” e “Menina Moça”: Uma análise da atuação de Laudelina de Campos Mello no campo da cultura / Mirelle Jesus Lima; orientadora, Lucia Maciel Barbosa de Oliveira. - São Paulo, 2024.
75 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Departamento de Informação e Cultura / Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo.

Bibliografia

Versão corrigida

1. Laudelina de Campos Mello. 2. Cultura. 3. Ação Cultural. 4. Colonialidade. 5. Movimentos Negros. I. Maciel Barbosa de Oliveira, Lucia. II. Título.

CDD 21.ed. - 306

Nome: Lima, Mirelle Jesus

Título: Os Bailes “Pérola Negra” e “Menina Moça”: Uma análise da atuação de Laudelina de Campos Mello no campo da cultura

Aprovado em: ____ / ____ / ____

Banca:

Nome: _____

Instituição: _____

Nome: _____

Instituição: _____

Nome: _____

Instituição: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à minha mãe, Meire, e ao meu pai, Francisco, por sempre acreditarem em mim e por sempre terem me apoiado integralmente tanto nos meus estudos, quanto em todas as outras decisões da minha vida. Sem vocês nada seria possível, obrigada por sempre estarem aqui.

Sou sempre grata à minha outra Mãe, senhora das águas doces, dona da minha cabeça e pilar da minha vida, Oxum, que dá vida à minha vida e que jamais me desampara.

À Elisabete Aparecida Pinto, pelo trabalho pioneiro e rico com Laudelina de Campos Mello, sem o qual esse trabalho não seria possível, e à própria Laudelina, por ter dedicado toda a sua vida pela esperança de construir um mundo melhor.

Também sou muito grata à minha orientadora, Profa. Dra. Lucia Maciel, primeiro por ter aceitado orientar esse trabalho, e depois pelo suporte dado ao longo de toda a pesquisa, e pela compreensão para com as minhas limitações de tempo e com cronogramas. Muito obrigada!

Também agradeço à banca por terem aceitado avaliar o presente trabalho.

RESUMO

A partir do conceito de colonialidade do poder do sociólogo peruano Aníbal Quijano, e de outros autores decoloniais, analiso a execução de dois projetos culturais que tiveram a participação da militante brasileira Laudelina de Campos Mello. Observei o baile “Pérola Negra” e o baile “Menina Moça”, ambos realizados em 1957, e voltados às elites negras de Campinas. Tratou-se de pesquisa exploratória e qualitativa de abordagem interseccional, que observou algumas das possibilidades de devolução de humanidade através da potencialidade de cultura para grupos marginalizados por aspectos de raça, classe e gênero, considerando também as contradições existentes nos eventos analisados e na própria trajetória de Laudelina.

Palavras-chave: Laudelina de Campos Mello. Cultura. Ação Cultural. Colonialidade do Poder. Movimentos negros.

ABSTRACT

Based on the concept of Coloniality of power by the Peruvian sociologist Aníbal Quijano, and other decolonial authors, I analyze the execution of two cultural projects that had the participation of the black Brazilian activist Laudelina de Campos Mello. I observed the “Pérola Negra” ball and the “Menina Moça” ball, both held in 1957, aimed at the black elites of Campinas. This was exploratory and qualitative research with an intersectional approach, which observed some of the possibilities for returning humanity through the potential of culture, for groups marginalized by aspects of race, class and gender, also considering the contradictions existing in the events analyzed and in the reality itself of Laudelina’s trajectory.

Keywords: Laudelina de Campos Mello. Culture. Cultural Action. Coloniality. Black movements.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FNB Frente Negra Brasileira

MNU Movimento Negro Unificado

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	A COLONIALIDADE DO PODER.....	18
2.1	O lugar do negro.....	22
3	A ATUAÇÃO DE LAUDELINA DE CAMPOS MELLO NA CULTURA.....	35
3.1	A vida de Laudelina.....	38
3.2	O Baile Pérola Negra e o Baile de Debutantes Menina Moça.....	50
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
	REFERÊNCIAS.....	74

1 INTRODUÇÃO

A primeira memória que eu tenho de ter sofrido uma violência contra a cor da minha pele aconteceu quando eu tinha uns cinco anos, ainda na pré-escola. Essas violências permaneceram sem nome até os meus 15 anos, quando passei a adquirir as ferramentas para elaborar e nomear esses ataques que me acompanhavam desde tão jovem, se apresentando ora de forma direta, ora de forma indireta.

Com o término do ensino médio iniciei a faculdade de História, sentindo um senso de deslocamento muito comum a alunos que não são racializados como brancos. Por muito tempo, percebi essa experiência como individual, sem a noção de que se tratava de uma vivência coletiva. No ambiente acadêmico, alunos não brancos não obtêm o domínio da linguagem colonialista típica desse espaço. Neste lugar vivo novamente o choque de me descobrir objeto da História, e não sujeito, conforme será discutido com mais atenção no decorrer do trabalho.

De certa forma, eu continuava fazendo parte de grupo semi-humanizado, sem agência individual ou coletiva. Essa experiência é perturbadora na medida em que essas estruturas não são explícitas enquanto agenda ideológica, elas aparecem na forma como um texto é escrito, nas relações interpessoais, muitas delas sendo inclusive cordiais, e principalmente nas ausências e silêncios quanto a trajetória de grupos minorizados.

Foi quando me deparei com um artigo que introduziu em minha vida uma nova palavra que parecia explicar todos esses incômodos na dimensão estrutural em que eles atuavam: o termo foi “Colonialidade do Poder”, do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005). Claro que a compreensão sobre como o racismo afeta os aspectos econômicos, sociais, afetivos, de vida e de morte na sociedade não são possíveis de serem compreendidos com apenas um texto, mas esse, naquele momento, aquelas palavras ampliaram a minha ingênua percepção da época sobre a dimensão das estruturas racistas, no Brasil e no mundo.

O amadurecimento do meu entendimento sobre a violência racial têm acontecido a partir de uma contínua formação que só vêm sendo possível através das trocas, de novas leituras, e de novas vivências.

A minha experiência foi, e continua sendo, muito parecida com a de várias outras mulheres negras que adentraram ao espaço da Universidade, conforme será observado com mais atenção nos capítulos posteriores do trabalho. É importante que pessoas negras não estejam apenas nesse local, mas que a esses corpos seja permitido modificar esse espaço, de elaborar críticas, por meio da teoria e de suas experiências práticas, a forma como se têm tratado de experiências de grupos que não são racializados como brancos, como pessoas negras e indígenas.

Essa sensação de deslocamento de estudantes não brancos dentro do ambiente universitário, e a presença cada vez maior desses mesmos estudantes nas faculdades públicas brasileiras, como resultado das medidas de cotas raciais para ingressantes de escola pública, e também para estudantes negros e indígenas¹, tem aumentado o número de pesquisas de abordagem decolonial interessadas nos saberes produzidos por grupos desumanizados, constituindo-se em um momento histórico importante em que, conforme previamente anunciado por Lélia González, o lixo têm falado, e numa boa².

É dentro desse contexto que surge o meu interesse pela trajetória política de Laudelina de Campos Mello, militante negra brasileira que atuou junto de movimentos negros, sindicalistas e de mulheres, contemplando especialmente a luta

¹ Carvalho, José Jorge. Encontro de Saberes e cotas epistêmicas: um movimento de descolonização do mundo acadêmico brasileiro. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

² “O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (González, 2021, p. 69).

por direitos trabalhistas das empregadas domésticas. Laudelina participou de tudo um pouco ao longo de boa parte do século XX, porém, a sua atuação permanece quase esquecida, o que tem mudado nas últimas duas décadas³.

Esse interesse é uma iniciativa ao mesmo tempo pessoal e coletiva, tendo em vista que, especialmente para pessoas não brancas, essas duas dimensões da vida são muitas vezes indissociáveis. Conforme será trabalhado com mais atenção nos capítulos posteriores, para o negro e para o indígena, a colonialidade do poder delegou a emoção e o sentimento, enquanto o branco ficou a racionalidade e a lógica. A surpresa é que pesquisadores racializados como não brancos têm demonstrado que o conhecimento pode vir simultaneamente de ambos espaços, trazendo uma dimensão mais completa da vida humana, tendo em vista que todo ser vivo carrega consigo ambas as dimensões de existência, a racional e a emocional, expressa em tudo que por ele é produzido.

A minha primeira identificação com Laudelina de Campos Mello aconteceu a partir da leitura de uma reportagem sobre ela que tratava da sua trajetória de luta junto das empregadas domésticas em prol de direitos trabalhistas. Laudelina me lembrou da minha avó em aparência física, e da minha mãe, em profissão, ao mesmo tempo em que era um agente histórico fascinante e sobre o qual eu não tinha ouvido falar até aquele momento. Com isso, Laudelina e a sua fundação da primeira Associação de Empregadas Domésticas, que ocorreu no ano de 1936, na cidade de Santos, se tornaram tema do meu primeiro TCC⁴.

³ CRESPO, F. N. Laudelina de campo mello: histórias de vida e demandas do presente no ensino de história. Revista Cantareira, n. 24, 5 fev. 2019.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Saberes subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil. Brasília: EdUnB, 2015.

⁴ LIMA, Mirelle Jesus. **Associação de empregadas domésticas de Santos (1936-1946) : gênero, raça e classe no sindicalismo do trabalho doméstico**. 2019. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado/Licenciatura em História) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

Com o término desse trabalho, entretanto, uma questão permaneceu na minha cabeça: a curiosidade acerca da atuação de Laudelina com a promoção de projetos culturais, e como a luta por direito à vida - pois a luta pelo fim do racismo, do sexismo, da transfobia, do capacitismo etc, nada mais são do que lutas pelo direito à vida - andava acompanhada da promoção à cultura, como esse era um elemento essencial para nós que sofremos o roubo da possibilidade de gozar plenamente da nossa humanidade.

Lembrei então da primeira vez que ouvi Nina Simone, como foi importante para mim ouvir outra mulher negra falando sobre amor próprio, ao próximo, sobre o desejo de viver em paz, sem as amarras das opressões de classe, gênero e raça, e como isso me abriu para conhecimentos que me permitiram me defender com mais ternura dessas estruturas.

O meu próprio emprego, em uma biblioteca municipal, também me fez ver com meus próprios olhos a importância do acesso à cultura para pessoas expostas a diferentes graus de vulnerabilidade social. Me marcou uma ocasião em que em uma palestra sobre o trabalho de acessibilização à cultura executado pela Pinacoteca de São Paulo com pessoas em situação de rua, um dos contemplados pelo projeto abriu fala para contar sobre como aquela experiência tinha sido essencial para que ele se enxergasse não como um **morador** de rua, mas como uma pessoa em **situação** de rua, e que aquele momento de sua vida *podia* acabar, que a vida ainda abrigava outras possibilidades. Quão poderoso é isso?

É então através de experiências coletivas e individuais que venho entendendo a força do ser humano que se entende “inconcluso”, nas palavras de Paulo Freire (1996, p.29). A cultura aparece como uma ferramenta para que o indivíduo se perceba, primeiro individualmente, depois coletivamente, como ser inacabado, e por isso passível de ser mudado e de mudar a outros, entrando em um “[...] permanente processo social de busca” (*ibidem*, p. 29), já que a percepção de que sou inacabada

gera uma curiosidade inerente à busca por conhecimento, que se caracteriza por si só também como conhecimento.

Esse processo é infindo, e é o que torna possível que homens e mulheres, seres históricos, localizados em tempo e espaço mutáveis, saiam do enclausuramento imposto pelas estruturas de poder, que são especialmente mais violentas e mortais a grupos minorizados, já que estar no mundo exige:

[...] estar com o mundo e com os outros. Estar no mundo sem fazer história, sem por ela ser feito, sem fazer cultura, sem “tratar” sua própria presença no mundo, sem sonhar, sem cantar, sem musicar, sem pintar, sem cuidar da terra, das águas, sem usar as mãos, sem esculpir, sem filosofar, sem pontos de vista sobre o mundo, sem fazer ciência, ou teologia, sem assombro em face do mistério, sem aprender, sem ensinar, sem ideias de formação, sem politizar não é possível (Freire, 1996, p. 30).

E todas essas habilidades trazidas por Paulo Freire fazem parte do papel da cultura enquanto ação, que age como motor para que o indivíduo supere a indiferença em relação ao mundo (Coelho, 2001, p. 21), sendo que essa **ação cultural** caracterizada como processo de construção de meios para emancipação de pessoas ou grupos através da cultura (Coelho, 1993, p. 33).

Esse processo é muito bem exemplificado em passagem de texto de Paulo Freire, onde o educador relata que em debate acerca da vida na favela, um operário diz que naquele momento não sentia mais vergonha de ser favelado, já que:

[...]“Agora”, dizia, “me orgulho de nós todos, companheiros e companheiras, do que temos feito através de nossa luta, de nossa organização. Não é o favelado que deve ter vergonha da condição de favelado mas quem, vivendo bem e fácil, nada faz para mudar a realidade que causa a favela. Aprendi isso com a luta” (Freire, 1996, p.41).

No seu discurso encontrei a mesma autoestima recuperada do rapaz em situação de rua que fazia parte do projeto da Pinacoteca, em ambas as situações, os indivíduos passaram a enxergar suas condições de empobrecimento como parte de um processo que aconteceu a “eles”, mas que não **são** eles, e que, portanto, pode ser revertido. A essa perspectiva, Freire ainda conclui que:

No fundo, o discurso do jovem operário era a leitura nova que fazia de sua experiência social de favelado. Se ontem se culpava, agora se tornava capaz de perceber que não era apenas responsabilidade sua se achar naquela condição. Mas, sobretudo, se tornava capaz de perceber que a situação de favelado não é irrevogável [...] (Freire, 1996, p.42).

Enxergo então a cultura, e o acesso à mesma, como aspecto essencial para que aqueles desprovidos de humanidade plena deixem de viver essa situação como uma experiência irrevogável. Tenho acreditado cada vez mais no papel social da cultura e da biblioteca a partir de experiências práticas diárias dentro de uma Biblioteca Pública Municipal, que localizada em região central da cidade de São Paulo, recebe diariamente grande fluxo de pessoas que encontram neste espaço a possibilidade de coletivizar e de historicizar dores antes sofridas individualmente e em silêncio, sob a ideia de que “nada nunca muda, e sempre foi assim mesmo...”.

Enxergando a Biblioteconomia como área essencialmente social, e a Ação Cultural como campo com grande potencial decolonizador, escolhi me debruçar sobre o local político que as atividades culturais com as quais Laudelina de Campos Mello estava envolvida ocupavam, tendo em vista que a mesma, que têm tido a memória cada vez mais resgatada, é especialmente lembrada por sua atuação a área trabalhista junto às empregadas domésticas.

Iniciei a pesquisa com as perguntas: O que dona Laudelina de Campos Mello promovia pode ser considerado Ação Cultural? A partir de quais paradigmas definimos o que é Ação Cultural? Qual a importância da Cultura no processo de devolução da dignidade de grupos marginalizados?

Esta trajetória também começou com algumas expectativas da minha parte, que não estava esperando que a trajetória de Laudelina teria contradições, fantasiando que todas as suas ações seriam absolutamente revolucionárias e questionadoras das estruturas de poder vigentes naquele momento, e infelizmente, também agora.

A maioria dessas perguntas irá permanecer sem resposta, e uma parte considerável dessas expectativas foi de certa forma frustrada. Porém, acredito que as discussões abertas no trabalho trazem indícios importantes acerca da complexidade da organização política e cultural de grupos negros brasileiros, especialmente da mulher negra brasileira, atravessada simultaneamente por raça, classe, gênero e sexualidade.

Há também a importância de salvaguardar a memória de Laudelina de Campos Mello que, se caracteriza como um nome importante para os estudos da História da mulher negra no Brasil, considerando a falta de sistematização e de disponibilização de seu acervo até o momento⁵.

Observei com mais atenção a atuação de Laudelina em dois eventos: na organização do baile de “Pérola Negra” e do baile de debutantes “Menina Moça”, ambos voltados para a população negra na cidade de Campinas no ano de 1957. Fiz essa escolha considerando a disponibilidade de fontes sobre o evento, que são, ainda que bem escassas, mais abundantes do que as que tratam de outras iniciativas às quais Laudelina fez parte, e também para que fosse possível delimitar o tempo e o espaço do que seria observado.

⁵ ZIBORDI, Marcos. **Acervo de líder histórica das domésticas precisa de restauro:** patrocínio cultural é necessário para preservar fitas de vídeo, fotos e até a casa deixada por laudelina de campos mello. Patrocínio cultural é necessário para preservar fitas de vídeo, fotos e até a casa deixada por Laudelina de Campos Mello. 2023. Disponível em: <https://www.terra.com.br/visao-do-corre/pega-a-visao/acervo-de-lider-historica-das-domesticas-precisa-de-restauro,89cf7715231318af6a162ffc42b8b486fto6yr0f.html>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Como fontes primárias recorri aos trechos de entrevistas concedidas por Laudelina à pesquisadora Elisabete Aparecida Pinto, na produção de sua dissertação de mestrado defendida na Unicamp em 1993⁶, e que permanece como a maior fonte sobre a sua figura até os dias atuais. Da mesma forma, localizei uma entrevista de Laudelina na coletânea de textos sobre mulheres negras organizada por Bianca Santana⁷, e também retornei aos materiais localizados no Arquivo Público do Estado de São Paulo, utilizados na produção do meu TCC do curso em História (Lima, 2019). Além disso, fiz buscas na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, utilizando o nome de Laudelina e dos bailes supracitados, tendo localizado referências aos eventos nas revistas *Manchete* e *O Cruzeiro*.

Muitos dos documentos sobre os eventos organizados por Laudelina só poderiam ser encontrados em seu acervo pessoal, localizado em Campinas e que pertence ao Sindicato de Empregadas Domésticas de lá. Não foi possível realizar essa viagem, assim como não consegui estabelecer contato com Elisabete Aparecida Pinto, que trabalhou diretamente com Laudelina na produção de sua dissertação⁸. Isso indica que provavelmente uma parte considerável da documentação sobre Laudelina permanece sem análise, e considerando que essa mulher negra manteve diálogo com diferentes movimentos contestatórios durante parte do século XX, é muito importante prosseguir com as pesquisas sobre a sua vida.

A pesquisa teve caráter exploratório e qualitativo, com a análise de documentação encontrada à luz da bibliografia selecionada. Parto do paradigma, ou

⁶ PINTO, Elisabete Aparecida. **Etnicidade, gênero e trajetória de vida de Dona Laudelina de Campos Melo (1904-1991)**. 1993. 493f. Dissertação (Mestrado em educação) – Universidade de Campinas, São Paulo, 1993.

⁷ LAUDELINA DE CAMPOS MELLO. In: SANTANA, Bianca (org.). **Vozes insurgentes de mulheres negras**. Belo Horizonte: Mazza, 2019.p. 38-57.

⁸ Pretendo dar prosseguimento à pesquisa, utilizando então os documentos produzidos por Laudelina e pelas associações às quais ela esteve ligada e que estão localizados em Campinas, assim como uma aproximação com Elisabete Aparecida Pinto.

abordagem interpretativa (Collins, 2021, p. 154), interseccional, considerando como aspectos de raça, classe, gênero e outros marcadores sociais atuam simultaneamente para manter um sistema de alcance global iniciado com a colonização das Américas e que tem como pilar a racialização dos corpos (Vergès, 2020; Quijano, 2005).

Dividi os resultados da pesquisa em dois capítulos, apresentando primeiro o conceito de sistema-mundo colonial, presente no trabalho de Aníbal Quijano e também no de outros autores, e depois segui para uma pequena contextualização da trajetória de vida de Laudelina sob a luz da literatura selecionada, para por fim analisar com um pouco mais de atenção dois bailes organizados por Laudelina e voltado para mulheres e meninas negras que ocorreram em 1957.

Este trabalho de Conclusão de Curso surgiu a partir de uma pesquisa de Iniciação Científica sem Bolsa, iniciada em agosto de 2023, com término em agosto de 2024, duração de 12 meses, totalizando 480 horas de trabalho, sob orientação da Profa. Dra. Lúcia Maciel Barbosa de Oliveira. No presente trabalho, a pesquisa foi aprofundada, com novas referências documentais e bibliográficas, permitindo novas reflexões e maior compreensão dos temas abordados.

2 A COLONIALIDADE DO PODER

Neste capítulo, busco expor brevemente a estrutura que tem atuação mundial e que explica a existência, utilidade e persistência do racismo, do sexismo e de todas as outras formas de desumanização de corpos que não se assemelham fisicamente, ou que não se comportam de acordo com o padrão imposto pela supremacia branca e eurocêntrica. Falarei, então, de “sociedade-mundo”⁹, na medida em que essas estruturas são compartilhadas com o globo.

Conforme dito na introdução do trabalho, o primeiro contato que tive com o termo colonialidade do poder abriu a minha perspectiva sobre a dimensão do racismo, alargando o caminho para explicar essa sensação de ser o “outro” que me acompanhou não apenas na faculdade, como em todas as outras áreas da minha vida.

O conceito de colonialidade do poder defende que o racismo não é apenas uma anomalia dentro do sistema moderno, ele é o elemento básico que sustenta a Modernidade em si, atuando em absolutamente todas as suas estruturas, nas suas tecnologias, linguagens, aparatos jurídicos e acordos sociais e afetivos. Na minha totalidade de ser senti o racismo e a ideia de colonialidade do poder traz esse sentido de totalidade, não apenas no nível local, como em São Paulo, ou no Brasil, mas de fato mundial, já que eu me via como Outro vendo filmes estrangeiros ou vendo as notícias internacionais da TV; a essa identificação das estruturas dá-se o nome “sociedade mundo” ou “sistema mundo” (Grosz, 2000, p. 62).

⁹ “O conceito de “sistema-mundo” é um movimento de protesto dentro das ciências sociais eurocêntricas contra as análises que utilizam a categoria ‘sociedade’, entendida como equivalente ao ‘Estado-nação’. Outra maneira de dizer o mesmo seria usar a noção de ‘sociedade-mundo’, ou seja, que vivemos em temporalidades e espacialidades de ‘sociedades globais’, e não de ‘sociedades nacionais’. A ideia da teoria do sistema-mundo é que existem processos e estruturas sociais cujas temporalidades e espacialidades são mais amplas que as dos ‘Estados-nações’. Estes, em todo caso, capturam dentro de suas fronteiras, de forma ativa/passiva, singularidades de processos globais de ampla duração e ampla espacialidade que ocorrem ‘mais além’ e ‘dentro’ de suas fronteiras e estruturas, atravessando-as transversalmente. [...]” (Grosz, 2000, p. 62).

A ideia de sistema-mundo é usualmente associada a Wallerstein, enquanto a de colonialidade de poder, a Quijano. Entretanto, Grofoguiel (*ibid.*, p. 65), localiza ideias semelhantes desde os anos 50 no intelectual Oliver C. Cox.

Grofoguiel concorda com Quijano ao identificar que o racismo é o princípio norteador de todas as configurações sociais e estruturais de dominação da Modernidade, o que é chamado de colonialidade, mas discorda que o sociólogo peruano tenha sido o primeiro a descobrir essa disposição mundial de poderes, já que essa ideia pode ser encontrada com nomes diferentes, em diversos autores antes dos anos 1990, quando começou a ser adotada por Aníbal Quijano.

De modo que:

[...]A concepção de mundo da colonialidade do poder, na qual a ideia de raça ou de racismo é um instrumento de dominação ou um princípio organizador do capitalismo mundial e de todas as relações de dominação (intersubjetivas, identitárias, sexuais, laborais, de autoridade política, pedagógicas, linguísticas, espaciais, etc.) da modernidade, tem sido articulada bem antes de Quijano por outros autores e autoras, utilizando outros conceitos: capitalismo racial (ROBINSON, 1981), racismo como infraestrutura (Fanon, 1952, 1961), ocidentóxico (Ahmad, 1984), colonialismo interno (Casanova, 1965; Barrera, 1979; Rivera Cusicanqui, 1993), gênero como privilégio da mulher branca ou mulheres negras vistas como fêmeas e não como mulheres (Davis, 1981), supremacia branca (Du Bois, 1935; Malcolm X, 1965), relação reducionista entre raça e classe (Césaire, 1950; 1957), ego conquiro (Dussel, 1994), etc. [...] O assunto importante a reter aqui é que a **modernidade não existe sem a colonialidade; elas são duas caras da mesma moeda**, e o racismo organiza a partir de dentro todas as relações sociais e hierarquias de dominação da modernidade (Grosfoguel, 2020, p. 68, grifo meu).

Acrescento a essa lista a própria definição de feminismo decolonial de Françoise Vergès¹⁰, de amefricanidade, de Lélia González¹¹, e a utilização da ideia de dispositivo racial de Sueli Carneiro (2023), no qual a pesquisadora brasileira articula os conceitos de dispositivo de biopoder, de Michel Foucault, e de epistemicídio, de Boaventura de Sousa Santos, para entender as estruturas raciais brasileiras.

Através do conceito de Michel Foucault, Sueli Carneiro identifica a atuação do dispositivo de racialidade dentro da sociedade brasileira, através do qual os poderes, saberes e subjetividades do país são produzidos sempre através do prejuízo ou negação a esses mesmos aspectos e atributos a pessoas racializadas como não brancas. Ou seja, “[...]o dispositivo de racialidade instaura, no limite, uma divisão ontológica, uma vez que a afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras. [...]”(Carneiro, 2023, p. 13).

¹⁰ “[...] Os feminismos de política decolonial se inscrevem no amplo movimento de reapropriação científica e filosófica que revisa a narrativa europeia do mundo. Eles contestam a economia-ideologia da falta, essa ideologia ocidental-patriarcal que transformou mulheres, negros/as, povos indígenas, povos da Ásia e da África em seres inferiores marcados pela ausência de razão, de beleza ou de um espírito naturalmente apto à descoberta científica e técnica. Essa ideologia forneceu o fundamento das políticas de desenvolvimento que, grosso modo, dizem: “Vocês são subdesenvolvidos, mas podem se tornar desenvolvidos, desde que adotem nossas tecnologias, nossos modos de resolver os problemas sociais e econômicos. Vocês devem imitar nossas democracias, o melhor dos sistemas, pois não sabem o que é liberdade, respeito pelas leis, separação de poderes”. Essa ideologia alimenta o feminismo civilizatório que, por sua vez, basicamente afirma: “Vocês não possuem liberdade, não conhecem os direitos que têm. Nós vamos ajudá-los a atingir o nível adequado de desenvolvimento”. O trabalho de redescoberta e valorização dos saberes, das filosofias, das literaturas e dos imaginários não começa conosco, mas uma de nossas missões é nos esforçarmos para conhecê-los e disseminá-los” (Vergès, 2020, p. 31-32).

¹¹ “As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Amefricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, négritude, afrocentricity etc”(González, 2021, p. 122).

Nesse processo o branco vira a norma, e negro, o Outro. Essa sujeição acontece de maneira mais direta através da promoção da vida da “raça” branca, ao mesmo tempo que se promove a morte ou se assassina a “outra raça”. Aos que sobrevivem à morte física resta o assassinio de seus saberes, através do epistemicídio, que anula pessoas negras enquanto capazes intelectualmente e enquanto produtoras de conhecimento. Esse processo nega negras e negros:

[...] enquanto seres humanos e sujeitos morais, políticos e de direito. Com a função de produzir exclusão, as interdições — presentes tanto na produção discursiva quanto nas práticas sociais — promovem a inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão, contribuindo para a formação de um imaginário social que naturaliza a subalternização dos negros e a superioridade dos brancos (Carneiro, 2023, p.13).

Essa dinâmica é chamada de outras formas por outros autores, incluindo aí o peruano Aníbal Quijano. Com o objetivo de padronizar a discussão, e para manter a fidelidade ao projeto inicial de pesquisa, irei utilizar o termo colonialidade do poder de Aníbal Quijano na maior parte do tempo, entendendo, entretanto, que existem várias outras formas de discutir essa estrutura.

Mas quando possível, trarei interpretações dadas por outros autores de modo a enriquecer a discussão, valorizando especialmente a obra de pesquisadoras negras brasileiras, de modo até a confrontar o processo de epistemicídio como definido por Sueli Carneiro, trabalhando então com as pesquisadoras e ativistas Beatriz Nascimento e Lélia González.

Esta escolha teórica obviamente incorreu na exclusão de alguns autores importantes nos estudos decoloniais, como a obra de “Pode um subalterno falar?”, da autora indiana Gayatri Spivak, a obra da socióloga feminista argentina Maria Lugones, e a obra “Crítica da colonialidade em oito ensaios” de Rita Segato. Pretendo voltar a esses textos no futuro, com o prosseguimento da pesquisa acerca

da trajetória de Laudelina de Campos Mello.

2.1 O lugar do negro

A primeira identidade que foi criada pela Modernidade, segundo Aníbal Quijano (2005, p. 117), foi a da América. A partir da criação dessa identidade, nasce a colonialidade, um modo de organizar o mundo e de classificar as pessoas a partir da ideia de raça, que deixa de ser entendida como o que é, ou seja, como uma simples variação na cor de pele de seres humanos, e passa ser estabelecida como indicativo de variações hierárquicas dentro da espécie.

É neste processo que onde antes existiam apenas espanhóis, portugueses e franceses, surgem os brancos, e a humanidade deixa de ser separada a partir de critérios etnográficos para ser dividida a partir de critérios pretensamente biológicos e deterministas.

A nova identidade, do branco, se torna sinônimo de **um povo** para o qual a conquista é um direito e um dever, e para os não brancos resta a inevitabilidade de ser conquistado tendo em vista a superioridade, em todos os sentidos, do primeiro grupo. É essa classificação que ampara teoricamente e socialmente o controle mundial e a distribuição de trabalho capitalista (Quijano, 2005).

Junto do estabelecimento dessa Modernidade racista é criada a “América”, sustentada por três pilares que regem a vida cotidiana da população até hoje. São eles: a colonialidade do poder, conceito explicado anteriormente, o capitalismo, sistema econômico, social e cultural de alcance global, e o eurocentrismo, centralidade de produções e perspectivas europeias em todos os aspectos da sociedade.

Como estou falando de um sistema de alcance e imposição global, que vai muito além das fronteiras dos estados-nação, isso implica que, para além das particularidades de cada país, existe uma estrutura base que é repetida e imposta mundialmente, de forma que o parâmetro normativo seja o estabelecimento do Estado-nação, da família burguesa e da racionalidade eurocêntrica (Quijano, 2005, p. 124). Acrescento que essa família burguesa deve ser heterossexual, gênero normativa (cisgênero e com papéis de gênero muito bem definidos), e acima de tudo branca, colocando à margem e vendo como anomalia a configuração familiar, cultural e religiosa de parte considerável da população mundial que não é branca ou europeia.

O sequestro de africanos para a América ocorreu despojando essas pessoas de suas comunidades e famílias, separando filhos, mães, avós e tios, e transformando essas pessoas em mercadorias, obrigadas a trabalhar em uma terra desconhecida, ao lado, ou para, outras pessoas também desconhecidas em língua, religião e costumes, até que morressem (González, 2021, p. 183).

Às mulheres que não morriam na viagem, sobrava a possibilidade de trabalhar em plantações ou na casa-grande, sendo possível observar a continuidade entre o exercício dessas funções e as funções ocupadas por tantas mulheres negras atualmente como trabalhadoras rurais ou empregadas domésticas (*ibid.*), de modo que gênero, classe e raça são questões absolutamente indissociáveis quando pensamos em sociedade, economia e cultura brasileiras.

No Brasil esse processo é mascarado através do discurso de democracia racial, ao inventar que o relacionamento entre brancos, negros e indígenas na formação do país seriam evidência de uma suposta ausência de violência racial, ignorando que durante o período escravagista:

Enquanto a escrava de oito foi utilizada para, com o seu trabalho, enriquecer os senhores escravistas e fortalecer o tipo de sistema

econômico imposto pelos portugueses, a mucama foi utilizada para garantir o lazer e o bem-estar de seus senhores: de sua senhora, na medida em que lhe cabia todo o trabalho doméstico, além de cuidar das crianças brancas desde o seu nascimento (foi por aí, enquanto ama de leite e babá, que ela se transformou na famosa mãe preta); de seu senhor, na medida em que era utilizada como objeto de sua violência sexual. [...] (González, 2021, p. 183-184).

Assim, a miscigenação não ocorreu através de relações consentidas na qual todas as partes participantes tinham os mesmos direitos, mas sim através da exploração laboral e sexual de mulheres negras, tratadas como objetos e mercadorias. Tais violências seriam depois usadas para amparar fantasias de hiperssexualidade direcionadas a esses mesmos grupos vitimados (*ibid.*).

Por isso, é importante considerar que a imposição dessa Modernidade não ocorreu apenas através do abuso da força física, mas que a América também foi inventada com o amparo de estereótipos raciais discursivos, de modo que todas as diferenças entre colonizador e colonizado fossem interpretadas como evidências de superioridade ou inferioridade de um ou de outro, em “[...] um discurso monopolista, da razão, da virtude, da verdade, do ser etc.” (Munanga, 2019, p. 9), ignorando propositalmente os acontecimentos históricos, econômicos e sociais que explicam diferenças reais e imaginadas entre ambos.

Assim, capitalismo, eurocentrismo e colonialidade do poder se sustentam através da racialização de pessoas, que consiste na criação de oposições binárias nas quais o negro adquire todas as características negativas do ser humano, e o branco todas as positivas. Assim, o branco é a civilização, o avanço, e o negro a selvageria, o atraso.

Essa racialização faz parte de uma longa tradição sobre a forma como África já vinha sendo vista pela Europa. Essa ideologia não surgiu sem uma tradição anterior, sendo possível identificá-la como uma modificação da forma como algumas regiões da África foram imaginadas pelo continente Europeu ao longo dos séculos.

Já havia contato entre a África do Norte (Líbia, Tunísia, Etiópia e Egito) e as sociedades greco-romanas, porém, conforme dito anteriormente, neste momento histórico a identificação das pessoas não ocorria através de critérios raciais, mas sim através de diferenciação de suas nacionalidades (Munanga, 2019, p. 9).

O projeto expansionista europeu do século XV retomou o imaginário criado por Heródoto a partir da teoria dos climas para explicar as partes do continente africano que não eram conhecidas pelos europeus.

Nesta teoria, a temperatura dos locais afetaria diretamente o desenvolvimento das pessoas, tornando-as mais primitivas em climas mais quentes, e mais desenvolvidas nos climas mais frios. Com isso, africanos foram aproximados de animais selvagens, imagem essa que foi atualizada durante a Idade Média e o Renascimento (*ibid.*, p. 9). Ao mesmo tempo, ocasionalmente havia uma mudança nessa visão e a África se tornava um local cheio de mistérios positivos, tendo em vista os santos negros da iconografia cristã medieval, e a presença de “Preste João”, defensor do cristianismo na Etiópia (Hall, 2016, p. 161-162).

Durante o Iluminismo, a África passou a ser posicionada no lugar mais baixo na escala evolutiva das sociedades, sendo que:

O filósofo Hegel declarou que a África “não faz parte da história do mundo (...) não tem movimento ou desenvolvimento para expor”. No século XIX, quando a exploração europeia e a colonização do interior africano começaram a sério, a África foi considerada como “encalhada e historicamente abandonada (...) uma terra de fetiche, habitada por canibais, dervixes e feiticeiros” (McClintock, 2010).” (Hall, 2016, p.162).

É importante salientar que, embora o etnocentrismo, que faz parte da construção desses estereótipos que estamos discutindo, possa ser reconhecido em contextos históricos diferentes, o **eurocentrismo**, relacionado à colonialidade do

poder, detém características que o tornam único. O que diferencia o eurocentrismo do etnocentrismo comum é que a sua perspectiva de conhecimento se tornou hegemônica a nível mundial, sobrepondo-se a todas as outras formas anteriores ou divergentes de enxergar o outro (Quijano, 2005, p. 126).

O processo colonial é iniciado a partir do “descobrimento” do continente americano, no século XV. Para os Europeus, cria-se então a necessidade de utilização de mão de obra barata para a exploração dessas terras, e o continente africano surge então como fonte viável para a exploração de pessoas, sendo um empreendimento com poucos gastos e riscos que surgiu como necessidade econômica antes da aparição das máquinas da Revolução Industrial (Munanga, 2019, p. 7).

Durante o século XIX, houve a ocupação colonial da África que tentou destruir as antigas instituições políticas do continente. Naquele momento havia o desprezo pelos negros e uma profunda ignorância em relação à sua cultura e história, e “[...]tudo isso mais as necessidades econômicas de exploração predispuseram o espírito do europeu a desfigurar completamente a personalidade moral do negro e suas aptidões intelectuais”(ibid.). Conforme veremos no decorrer do trabalho, esse desconhecimento sobre a cultura e história de africanos, e de negros, persiste atualmente, tanto na memória cultural brasileira, quanto no entendimento do que é ou não conhecimento.

Aspectos físicos comuns a pessoas do continente africano foram, a partir daí, sendo sistematizadas de forma a possibilitar a criação do “negro”. Nesse processo etnocêntrico, ser branco se tornou o padrão normativo do ser humano, e não ser branco pediu por explicação científica (Munanga, 2019, p. 9), e o racismo, fantasiado de ciência, passou a legitimar irrevogavelmente os privilégios entre pessoas brancas. São esses privilégios que ainda hoje garantem a permanência dos instrumentos de dominação de pessoas não brancas, apesar do racismo já ter sido desmascarado como farsa em aspectos científicos (Carneiro, 2023, p.20).

Assim, na diferenciação entre cultura e natureza, pessoas racializadas como brancas ficavam com a cultura em oposição à natureza, e pessoas negras tinham culturas que coincidiam com a natureza (Hall, 2016, p. 168), ou seja, eram menos objetivas, civilizadas e científicas.

Carneiro identifica nesse processo, o rebaixamento do negro para um lugar de “indigência cultural”, onde são negadas a essas populações não apenas o acesso à educação, como a sua constante inferiorização intelectual e cognitiva. A deslegitimação desses povos, enquanto seres capazes de produzir conhecimento, fere as suas autoestimas através, por exemplo, da discriminação que ocorre no processo educativo, e:

[...] Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta (Carneiro, 2023, p.84).

Esse processo de deslegitimação de saberes vai se dotando de maior autoridade durante o século XIX, quando o racismo se pretende científico, e passa a determinar o que é conhecimento ou não. Esse ainda hoje é o referencial que determina a produção acadêmica, e:

[...]Vale notar que tal processo se desenvolveu no terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (séculos XV -XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas as manifestações culturais dos povos “selvagens”. Daí a “naturalidade” com que a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu se fez abater sobre esses povos. No decurso da segunda metade do século XIX, a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) “costumes primitivos”, numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias. Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas “verdadeira superioridade”. [...] (González, 2021, p.117).

O desprezo pelas aptidões intelectuais e culturais de negros foi necessário para o processo de imposição do eurocentrismo, que é pilar da colonialidade do poder. Essa perspectiva busca engolir subjetividades, culturas e conhecimentos não brancos, em proveito de uma hegemonia europeia (Quijano, 2005, p.121). Salientando então, mais uma vez, que a exploração nesse sistema não ocorre exclusivamente através dos aspectos econômicos, mas também através da criação de “[...] um espaço conceitual novo: o homem não-histórico, sem referências nos documentos escritos. [...]” (Munanga, 2019, p. 9).

Há, assim, a supressão da subjetividade de pessoas negras, e delas são retiradas toda a autonomia e individualidade, sendo retratadas sempre como objetos da História, e nunca como sujeitos. Assim, as experiências históricas de pessoas não brancas foram relegadas a esse espaço de não conhecimento, o que fez com que a experiência de mulheres negras atingidas por aspectos de opressão tanto de gênero, quanto de raça, fossem desconsideradas enquanto fontes de conhecimento (Collins, 2020, p. 152). Esse processo desumaniza de maneira particularmente cruel pois impede o ser humano de exercer plenamente as suas faculdades básicas de sujeito, como a de refletir sobre si mesmo e de se colocar no mundo, tendo domínio sobre a sua existência (Freire, 2013, p. 80).

A formação das nações da América Latina não se deram, entretanto, a partir de um suposto “inconsciente branco”, a isso Lélia González responde estabelecendo o conceito de América Ladina, um termo capaz de abarcar o entendimento econômico, social e cultural de toda a América, em suas diferenças e similaridades, a partir da identificação de suas bases indígenas e africanas, não europeias, conforme o discurso oficial. Para Lélia, a negação dessas bases gera, então, uma neurose cultural no Brasil cujo principal sintoma é o racismo, e onde, nesse “[...]contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos [...]”(González, 2021, p.115).

Atualmente a manutenção do racismo é amparada por um conjunto de ideias divulgadas desde a primeira infância, tanto para crianças racializadas como brancas, quanto para as não brancas, permitindo que a ideologia colonial seja incorporada a gestos, palavras e ao cotidiano como algo natural e imutável.

Para as pessoas racializadas como não brancas simplesmente existir pode gerar uma série de experiências traumáticas, sentidas no corpo físico e psicológico. Viver sob a linguagem colonial nega ao indivíduo não branco a sua real identidade, e “[...]Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como *branca*. [...]” (Kilomba, 2019, p. 39).

Saliento novamente que a colonialidade do poder não se constitui exclusivamente pela opressão e diferenciação de corpos apenas pelo critério racial, mas também através de características de gênero, beneficiando o gênero masculino em detrimento do feminino. Para o corpo da mulher negra, então, esses dois aspectos atuam simultaneamente para nos colocar em uma situação de subalternidade social, econômica, afetiva, cultural etc.

Estando na base dessa pirâmide hierárquica colonialista, a atuação de mulheres negras como agentes históricas foi desprezada ou contada de maneira estereotipada, partindo de critérios eurocêntricos ou explicitamente racistas, lembrando que no Brasil o estupro cometido contra mulheres negras e indígenas permeou a criação de nossa própria identidade nacional, tanto a partir da invenção do mito da democracia racial, quanto a partir da consolidação das nossas relações hierárquicas de gênero e de classe (Carneiro, 2018, p. 134-135).

Por exemplo, a história da mulher negra no período Pós-Abolição prossegue sendo negligenciada pela produção acadêmica (Domingues, 2007, p. 347), especialmente no que consta à sua participação em movimentos de resistência e contestação. Além disso, há também dificuldades encontradas para a realização de

levantamentos históricos acerca de mulheres negras, devido à escassez de documentos oficiais sobre essas pessoas (Carneiro, 2018, p. 135), dificuldade que encontrei durante a execução dessa pesquisa.

Assim, embora a historiografia já tenha se ocupado razoavelmente da história da mulher negra durante a escravidão, é necessário observar com um olhar crítico a forma como essas mulheres foram retratadas e o que está por trás desses discursos, considerando se as figuras selecionadas para entrar na História não são reconstruídas de modo a reforçar estereótipos raciais. A primeira mulher negra, que não era rainha, a aparecer na História Oficial foi Chica da Silva, retratada como uma pessoa que, através principalmente de sua sensualidade, conquistou um contratador português, “[...] Enfim, com fogo nato; tais características chegam a aproximá-la de uma forma animalesca, destinada exclusivamente ao prazer sexual” (Carneiro, 2018, p. 136).

Outro exemplo é a forma como vêm sendo pesquisada a maior organização negra da história do Brasil pós-Abolição, a Frente Negra Brasileira (FNB), cuja ausência de pesquisas acerca de seu quadro feminino dá a entender que o grupo era formado exclusivamente por homens, o que não era verdade, ainda que a atuação dessas mulheres fosse subalternizada em relação às tarefas dadas a membros do gênero masculino, tendo em vista que mulheres negras continuam sendo atravessadas por discriminações de gênero, mesmo quando dentro de entidades que se mobilizam por um discurso antirracista (Domingues, 2007a, p. 346).

No caso das fretenegrinas, a expectativa era a de que elas desempenhassem exclusivamente o papel delegado ao gênero feminino, ou seja, a questões domésticas e à maternidade (Domingues, 2007b, p. 358), reproduzindo o papel de gênero destinado a mulheres brancas e ignorando as contradições inerentes a essas expectativas quando tratamos de mulheres negras.

Com isso, surge a importância de que grupos minorizados possam falar sobre si mesmos em linguagem própria, tendo em vista como o sistema colonial tem como um de seus aspectos o controle sobre o que é dito pelos marginalizados, sendo a boca, simbolização da fala, um órgão ao mesmo tempo temido e censurado pela branquitude (Kilomba, 2019, p. 33-34).

Para nós, negras e negros, muitas vezes o interesse na História parte ao mesmo tempo de angústias científicas e pessoais, o que não diminui a validade dessas pesquisas. Mas, quando a pessoa negra toma posse da fala, é frequentemente vítima de um discurso paternalista que insere a sua produção intelectual em um lugar de “discurso emocional” (González, 2018, p. 36). Esse incômodo parece vir, entretanto, da quebra dos paradigmas eurocêtricos de se ver o mundo.

Em entrevista para a revista Manchete, a historiadora brasileira Beatriz Nascimento conta que ainda na escola sentia o desejo de entender o papel do negro na História brasileira, sentindo o vazio existente nesse campo de conhecimento, pois é impossível para o indivíduo negro se identificar com os personagens passivos ou animalizados retratados pelo discurso colonialista que circula na escola, e muitas vezes até mesmo na universidade. Ela salienta, entretanto, que não se tratava apenas de um desejo por um acúmulo de informações sobre negros, mas do desejo de que essa história fosse reescrita a partir de uma perspectiva que permitisse que nos apresentássemos como sujeitos históricos (Nascimento, 2022, p. 90).

Esta nova perspectiva crítica, onde o negro se apresenta como sujeito, exige a criação de novas linguagens, pois a linguagem colonial não permite essa libertação dos indivíduos marginalizados.

Ainda com a historiadora Beatriz Nascimento, ela conta das dificuldades que enfrentou no ambiente acadêmico, tendo passado dez anos recorrendo às

linguagens do cinema, da literatura, da poesia e dos ensaios para conseguir se expressar. Sobre a linguagem acadêmica, ela diz:

[...] Ao dedicar-me novamente à área acadêmica, sinto-me aprisionada pela forma literária necessária a essa ritualização do conhecimento. Significa dar uma enorme volta à expressão, provocando-me uma rejeição física ao material escrito. A origem dessa rejeição também repousa numa negação ao pensamento racionalista ocidental, que por tanto tempo fez parte da minha formação pessoal. De tanto pesquisar e até como expressão de um ativismo de vinte anos, houve uma recusa radical a tudo que possa me parecer europeu (erudito), acompanhado de um desejo de romper um pensamento estritamente científico. Isso me coloca numa situação ambivalente: mesmo que me fascine por ele, até por ser aculturada (não posso fugir) por esse pensamento, rejeito-o como sendo um princípio de colonização (Nascimento, 2022, p. 68).

A superação da dinâmica que causou a angústia relatada acima por Beatriz Nascimento passa necessariamente pelo questionamento dos paradigmas coloniais de produção científica, que atualmente mantém as relações de poder que impedem a criação de novas linguagens que permitam a reconfiguração do que entendemos como conhecimento (Kilomba, 2019, p. 12), e especialmente sobre quem pode produzir conhecimento.

Para Grada Kilomba (*ibid.*, p. 12-13), “[...] não havia nada mais urgente do que sair, para poder aprender uma nova linguagem. Um novo vocabulário, no qual eu pudesse finalmente encontrar-me. No qual eu pudesse ser eu. [...]”. É interessante notar que a autora parte em busca de uma linguagem que permita que ela seja ela mesma, pois a escrita colonial nos transforma no “outro”, partindo de estereótipos nos quais não somos capazes de nos reconhecer. Ao nos afirmar enquanto indivíduos, damos um passo ao mesmo tempo individual e coletivo, questionando a estereotipização colonialista. Beatriz Nascimento se expressa de maneira semelhante ao dizer que “Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse “mim” contém muitos outros, então escrevo de um coletivo sobre e para essa coletivização. [...]” (Nascimento, 2022, p.71).

Mesmo dentro do contexto histórico de outro país, a intelectual estadunidense Audre Lorde salienta a necessidade de que mulheres negras adquiram um compromisso com a resignificação da linguagem criada para operar contra nós, sendo esse processo necessário para transformar o silêncio imposto pela colonialidade, em linguagem e, por fim, em ação (2019, p. 47).

Conforme mencionado, essa luta não acontece sem que haja resistência das estruturas e sem que os nossos discursos sejam desclassificados enquanto conhecimento científico. Kilomba relata como seu trabalho acerca das consequências traumáticas do racismo cotidiano na psique de pessoas racializadas como não brancas foi frequentemente colocado como “pouco científico”, “muito pessoal”, ou “muito emocional”, explicitando o lugar ocupado por pessoas negras na ordem colonial, assim “[...]Quando elas/ eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico”(Kilomba, 2019, p. 51-52).

Para mulheres negras, o acesso à educação superior foi sistematicamente negado, no processo definido por Carneiro (2023) como Epistemicídio, o que significou a criação de locais alternativos para a validação de nosso conhecimento, pois “[...] as credenciais controladas por homens brancos acadêmicos sempre puderam ser negadas às mulheres negras que utilizam padrões alternativos, sob o argumento de que os trabalhos delas não constituem pesquisas legítimas” (Collins, 2020, p.156-157).

A colonialidade do poder valoriza exclusivamente a produção científica feita sob o pensamento supostamente, absolutamente racional, como se fosse possível ao ser humano transcender totalmente da sua subjetividade. Quando se fala, se fala de um lugar, e não existe neutralidade de pensamento, já que mesmo a colonialidade se mantém a partir de uma série de imposições e escolhas, e não como um fato dado pela natureza.

Nós, marginalizados, pesquisamos também em busca de nós mesmos e do direito de sermos indivíduos, e não caricaturas subumanas. A isso, Lorde compara dizendo que se para o homem branco a prova da existência é pensar, para nós, negras, o axioma é “Sinto, logo posso ser livre” (2019, p. 41), defendendo como a poesia, por exemplo, é capaz de criar uma linguagem capaz de expressar a luta pela liberdade.

bell hooks salienta como o movimento de sair do lugar de “outridade” do negro significa necessariamente também se reinventar, pois a oposição deve sempre andar junto da reinvenção, já que “[...]Não se pode simplesmente se opor ao racismo, já que no espaço vazio, após alguém ter se oposto e resistido, ‘ainda há a necessidade de torna-se- de fazer-se (de) novo’”(2019, p. 15).

Dessa forma, localizo a presente pesquisa nesse espaço de retratação de mulheres negras, considerando a importância do resgate de figuras que exerceram um papel importante na luta contra as estruturas colonialistas, alinhada com a ideia de um feminismo decolonial, que considera que o fim da exploração de gênero não acontece sem a destruição do racismo, do capitalismo e do imperialismo, ou seja, de toda a colonialidade do poder, sob o risco de que, sem essas prerrogativas, se alinhe a uma agenda de um “feminismo civilizatório” (Vergès, 2020, p. 21), que mantém mulheres e homens cis e trans racializados como não brancos na lixeira da humanidade.

3 A atuação de Laudelina de Campos Mello na cultura

Conforme já abordado, o Brasil é um país que vive sob a estrutura de colonialidade do poder, e a construção da América foi formada a partir da exploração, desumanização e racialização de povos não brancos, considerando elementos de gênero e raça. Aqui, a Abolição da escravatura, em 13 de maio de 1888, não significou a reparação de nenhuma forma aos povos marginalizados, discriminados e explorados, e assim, a população negra permaneceu excluída das mudanças econômicas, sociais e culturais que ocorreram no país, permanecendo no local que havia sido determinado pela estrutura colonialista (Carneiro, 2018, p. 141).

Os escravizados e seus descendentes foram destituídos dos direitos mais básicos de subsistência e os lugares no mercado de trabalho foram ocupados por imigrantes brancos europeus (Nascimento, 1982, p. 27), em tentativas de embranquecer o país que então se formava como República.

No Brasil, seguindo a estrutura de Sistema-Mundo discutida no capítulo anterior, a abolição da escravatura não mudou as estruturas de poder vigentes, o chamado dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023), e então pessoas brancas prosseguiram mantendo o monopólio do poder, o bem estar material, a educação, entre outros direitos básicos, em uma:

[...] estrutura e uma estratégia de dominação racial tão bem estabelecida, tão eficaz e poderosa, que tem permanecido inalterada através de todas as transformações sócio-políticas e econômicas do país. Houve o período da Colônia, de 1500 a 1822; em 1822 se estabeleceu o Império independente do Brasil, que durou até 1889, quando as forças militares proclamaram a República. Para o escravo, porém, estas mudanças nada significaram; de nenhuma forma alteraram a sua situação (Nascimento, 1982, p. 25-26).

O que fez com que mesmo com a Abolição, no mercado de trabalho, por exemplo, mulheres negras prosseguissem sendo condicionadas a trabalhar como

mucamas, amas de leite, ou no mercado sexual, devido aos estereótipos raciais sexuais com que somos identificadas (Carneiro, 2018, p. 141).

A isso se soma mais uma jornada dentro da exploração do trabalho feminino negro, na medida em que mulheres negras brasileiras atuam como os pilares da comunidade, realizando não apenas o serviço doméstico de suas casas, como também atuando no serviço doméstico da casa de famílias brancas de classe média, então:

Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas das filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às três ou quatro horas da madrugada para “adiantar os serviços caseiros” e estar às sete ou oito horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo. Nos dias atuais, a situação não é muito diferente [...] (González, 2021, p.33).

Essa condição de extrema exploração, que prossegue desde o período colonial até a contemporaneidade, não significou a aceitação total e passiva de grupos negros, que sempre se organizaram, individualmente ou coletivamente, em busca condições mínimas de sobrevivência. A essa coletivização em busca de humanidade Abdias de Nascimento chama de quilombismo, que, em oposto às definições eurocêntricas, define-se como:

[...]Historiadores convencionais do Brasil (brancos) e os dicionários, informarão que quilombo significa reduto de escravos fugidos. Nossa tradição afrocêntrica nos diz outra verdade. Quilombo, derivado da língua Kimbundu da África austral, significa comunidade, no mais elevado sentido: comunidade em solidariedade, em convivência e comunhão existencial. [...] (Nascimento, 1982, p. 26).

É por isso que desde o início da República brasileira, ex-escravizados e seus descendentes se organizaram coletivamente através de grêmios, clubes e associações, com o objeto de conquistar um lugar digno dentro do projeto de nação que então se iniciava (Domingues, 2007b, p. 103).

Alinho, então, a atuação de Laudelina de Campos Mello enquanto pessoa como quilombista, ao identificar em sua trajetória política o alinhamento comunitário e solidário com diversos grupos minorizados. Lembrando sempre que essas Associações fazem parte de uma longa tradição de organização de povos pretos que vêm desde o início do século XX, no Brasil Republicano, dado que neste período:

Em São Paulo, apareceram o Club 14 de Maio dos Homens Pretos (1902), o Centro Literário dos Homens de Cor (1903), a Sociedade União Cívica dos Homens de Cor (1915), a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917); no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de Cor; em Pelotas/RG, a Sociedade Progresso da Raça Africana (1891); em Lages/SC, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918). Em São Paulo, a agremiação negra mais antiga desse período foi o Clube 28 de Setembro, constituído em 1897. As maiores delas foram o Grupo Dramático e Recreativo Kosmos e o Centro Cívico Palmares, fundados em 1908 e 1926, respectivamente. [...] (Domingues, 2007b, p. 103).

Essas associações tinham fim essencialmente assistencialista, recreativo e/ou cultural, conseguindo agregar um número considerável de membros para a época, ao unir classes de trabalhadores negros como portuários e ferroviários, em dinâmicas semelhantes a de entidades sindicais (Domingues, 2007b, p. 103). Havia também algumas associações formadas exclusivamente por mulheres, como a Sociedade Brinco das Princesas, de São Paulo, criada no ano de 1925 (Pinto, R.P., *apud* Domingues, 2007, p. 103). É interessante observar essa associação entre atividades trabalhistas e recreativas na mobilização de grupos negros, o que pode ser observado na própria trajetória de Laudelina, conforme será melhor trabalhado a seguir.

Nesse período surgem também diversas publicações negras, que discutiram as dificuldades enfrentadas por pessoas negras no âmbito do trabalho, de habitação, de saúde e educação. O primeiro desses jornais em São Paulo foi o “A Pátria”, publicado pela primeira vez ainda em 1899, em Campinas, cidade onde ocorreram os eventos que serão analisados. Surgiu em 1903 o jornal O baluarte, e em 1923 o

jornal O Getulino, e até 1930 existiam ao menos 31 desses jornais circulando em São Paulo (Domingues, 2007b, p. 104).

É importante salientar alguns aspectos acerca desses periódicos, que trazem alguns indicativos sobre as preocupações das organizações negras da época. A primeira, que esses jornais costumavam denunciar a segregação que negros sofriam para frequentar alguns hotéis, clubes, cinemas, teatros, escolas, ruas e outros espaços privados e públicos. A segunda, que esses periódicos careciam de atuação ativa feminina e, quando tratavam do assunto, era sempre restringindo o papel da mulher a uma submissão ao homem e à família, tal qual a sociedade branca de classe média (Domingues, 2007a, p. 350); e a terceira, que esses jornais não tinham um projeto político explícito (Domingues, 2007b, p. 105). Todos esses aspectos serão identificados na análise dos eventos escolhidos para observação.

3.1 A vida de Laudelina

Laudelina de Campos Mello nasceu em Poços de Caldas, no dia 12 de outubro de 1904. Filha de pai baiano, Marcos Aurélio de Campos Mello, e de mãe mineira, Maria Maurícia de Campos Mello, seus pais não tinham sido pessoas escravizadas, mas seus tios e avós sim.

Laudelina conta que teve uma infância sofrida, tendo sido vítima de muito racismo e agredida com palavras como “negrinha”, “pererê”, e “macaca”. É interessante notar como os xingamentos vão da desumanização total, ao compará-la com um animal, até a identificação com um personagem de gênero masculino, considerando como o racismo atua por vezes na negação da afirmação de gênero de mulheres negras, assunto que será tratado novamente posteriormente.

Ela revela também situações de segregação que vivenciava, resquícios do sistema escravocrata e, em suas palavras:

[...] Sempre fui maltratada, a gente não tinha direito de entrar num lugar onde branco estava, mesmo depois da falsa carta de liberdade que a gente recebeu, uma carta condicional, né?, não recebemos liberdade. Até hoje a gente tem aquela mágoa porque ainda existe..., então a gente não podia ir no clube deles, dos brancos, hoje ainda tem lugar que a gente não entra, não podia ir nos lugares aonde eles estavam, né?, na igreja a gente ficava sempre no último lugar, não podia ficar na frente, [...] (Laudelina, 2019, p.39).

Laudelina enxerga continuidade entre o sistema escravocrata, que abusou de seus tios e de seus avós, e as situações pelas quais passou na infância. Ainda assim, desde essa idade ela tinha o que chama de uma “revolta dentro de si” (*ibid.*), raiva essa que usou como combustível para se envolver em movimentos de contestação social.

Um exemplo do uso dessa raiva para contestação do status quo é um evento que ocorreu na infância de Laudelina e que foi contado pela mesma. Sua mãe trabalhava para, então, uma das famílias mais poderosas de Poços de Caldas, a família Junqueira. Em determinada ocasião, Dona Maria Maurícia se recusa a continuar servindo a família nas condições de exploração na qual vinha sendo tratada. A família manda então uma espécie de capanga para levá-la até a casa à força, mas ela se recusa novamente a ir e acaba sendo presa, pois a família Junqueira tinha laços com a polícia. Nas palavras de Laudelina: “A escravidão continuava mesma coisa, eles mandavam em tudo, né?, escravo não tinha como viver, como se manter porque foi solto num campo aberto [...]”(Laudelina, 2019 , p.42).

A partir daí, a criança Laudelina foi até a delegacia confrontar o policial que havia prendido sua mãe, mas acaba sendo enxotada do local com ofensas racistas. Ela vai então até a casa do juiz da cidade, para o qual a sua mãe lavava roupas, mas é novamente ignorada e termina por jogar pedras na casa do mesmo. A menina corre para a casa da tia, que consegue tirar a mãe de Laudelina da cadeia. Depois do ocorrido, dona Maria Maurícia não voltou a trabalhar para essa família

escravocrata, que tinha grandes poderes nessa região de Minas, e que buscava manter as relações coloniais com pessoas negras das quais se achavam donos (*ibid.*, p. 41).

A raiva é uma emoção natural e bem vinda frente às situações de exclusão e humilhação social, e pode ser usada para superar o medo que gera o silêncio frente a situações de violência. Com esse sentimento é possível se engajar em ações para enfrentar essas situações e, também, identificar quem são nossos aliados e inimigos nessa luta (Lorde, 2019, p. 141-145). Portanto:

Qualquer discussão sobre racismo que se dê entre mulheres deve incluir a admissão e o uso da raiva. Essa discussão deve ser direta e criativa, porque é crucial. Não podemos permitir que o nosso medo da raiva nos desvie ou nos seduza a nos contentarmos com algo que não seja o árduo trabalho de escavar a honestidade; temos que levar muito a sério a escolha desse tema e as fúrias nele entrelaçados, porque, tenham certeza, nossos oponentes levam muito a sério o ódio que sentem de nós e do que estamos tentando fazer aqui (Lorde, 2019, p. 146).

É possível identificar que foi a raiva pela exclusão que inspirou Laudelina e alguns de seus colegas negros se unissem, aos 16 anos, e criassem uma associação chamada “Treze de Maio”, na qual eles organizavam bailes e festas. Essa associação surgiu como uma reação a segregação imposta no período aos jovens negros pelos jovens brancos no que tange a essas mesmas atividades culturais (Mello *In* Pinto, 1993, p. 192).

Esse processo faz parte do discernimento entre bem e mal, entre o moral e o amoral, que integra a consciência do ser humano que se vê como agente ativo no mundo, e para esse indivíduo não é possível existir sem fazer uma escolha entre o lutar e o se omitir frente a política, o que se caracteriza-se também como um direito básico a todas as pessoas (Freire, 1996. p. 27).

A raiva como motor para mudança social também vem acompanhada da esperança, na qual “[...] sei que as coisas podem até piorar, mas sei também que é possível intervir para melhorá -las” (*ibid.*). Não é possível se articular para algo em que não se acredite que possa ser mudado, e não é possível ter agência individual sem enxergar o tempo histórico como algo mutável, e não eterno.

Suponho com isso que, desde cedo, a esperança por tempos melhores tenha sido fiel companheira de Laudelina, desde jovem participante de associações ligadas ao lazer ou a serviços beneficentes para grupos minorizados como negros e operários, embora nem sempre essas organizações tenham tido caráter explicitamente político.

Essa ingenuidade sobre a dimensão política da situação da população negra muda para Laudelina no início dos anos 30, quando suas ações ganham um caráter mais explicitamente contestatório (Pinto, 1993, p. 210).

Isso acontece enquanto Laudelina morava em Santos, quando participava de uma associação de iniciativa mais cultural para negros que vieram de Campinas chamada “Saudades de Campinas”.

Em meados dos anos 30, Laudelina não especifica o ano, essa Associação recebe um professor negro maranhense que havia fugido do seu estado por ser comunista. Ele passou a dar aulas na Associação, ensinando oratória e dando palestras que discutiam as dinâmicas de exploração de classe e raça (Pinto, 1993, p. 210).

A primeira associação a qual Laudelina foi fundadora foi a de empregadas domésticas, no ano de 1936, em Santos. Essa iniciativa surgiu a partir da sugestão do militante Geraldo Campos de Oliveira, com quem ela trabalhava em diversos programas políticos, sociais e culturais (Laudelina, 2019, p.43).

Laudelina também tinha contato com alguns dos departamentos da Frente Negra, embora nunca tenha se filiado de fato à organização, sendo essa, inclusive, uma atitude que se repete em sua vida, tendo participado de vários movimentos, sem criar um vínculo que exigisse exclusividade de dedicação com nenhum, o que tornou possível a sua circulação por diversas organizações. Quando participava de congressos feministas, por exemplo, Laudelina se pronunciava pedindo atenção à situação da mulher negra empregada doméstica, conforme foi possível verificar em arquivos encontrados no Arquivo Público do Estado de São Paulo (Lima, 2019).

Nesse período Laudelina diz que:

[...] A gente estava procurando nessa época fazer um movimento cultural dentro do país, para que a raça negra tivesse mais oportunidade de expandir. Durante o ano de 34, 35, nós fizemos um movimento político, para fundação desse grupo político, e dentro do grupo político, nós expandimos vários departamentos (Laudelina, 2019, p. 43).

Com isso é possível perceber que, em sua percepção, havia uma ligação entre o aspecto cultural de atuação e a mobilização política. Os métodos para alcançar esse fim foram variados, e percebemos que o contato com diferentes movimentos ocorreu a partir de um posicionamento político, acima de tudo pragmático, que Laudelina havia adotado para garantir que a população negra fosse minimamente integrada à sociedade (Pinto, 1993, p.212).

Ela tinha acesso a toda imprensa negra da época, que naquele momento pedia que o homem negro assumisse um papel de provedor e de força dentro da sociedade, e que no lar a mulher negra fosse frágil e que se mantivesse limitada aos assuntos domésticos (Domingues, 2006, p. 359). Mas, conforme tem sido possível observar até agora na trajetória de Laudelina, fica claro que ela não se restringiu de maneira nenhuma a ocupar o lugar do espaço doméstico delegado ao gênero feminino.

Ocupando mais uma vez o espaço público, Laudelina fundou uma Associação de Empregadas Domésticas (1936), que surgiu dentro do Clube Cultural Recreativo do Negro em São Paulo, do qual o professor Geraldo de Campos Oliveira era presidente, e esteve aberta do período de 1936 a 1939, quando foi fechada pelo Estado Novo (*ibid.*). Nesse período houve a inviabilização da continuidade de movimentos contestatórios em razão da política de repressão da ditadura varguista que esteve no poder de 1937 a 1945. Os movimentos negros organizados, entretanto, ressurgem com o fim desse regime, ainda que sem a força de aglutinação do momento histórico anterior (Domingues, 2007, p. 107-108).

Foi possível observar que a atuação de Laudelina e seu envolvimento em diferentes associações culturais e políticas pelos direitos de minorias está inserido dentro de um contexto social e histórico formado a partir do acúmulo de experiências de grupos negros desde o Pós-Abolição (Domingues, 2012, p. 348). Laudelina tinha essa consciência e, por isso, nunca afirma ter feito nada sozinha, sua atuação está inserida em um contexto político e histórico que inclui uma série de outras pessoas cujos nomes foram esquecidos pela história, alguns talvez de maneira irrecuperável.

Mesmo durante o período escravista, pessoas negras resistiram tanto individualmente, quanto coletivamente. Entre as organizações coletivas é possível citar a criação de quilombos, confrarias, irmandades religiosas, entre outros modelos de um movimento que Abdias do Nascimento (1982, p. 26) define como Quilombismo.

No pós- Abolição, esses grupos eram geridos por um presidente, auxiliado por uma diretoria escolhida por eleição. Algumas dessas associações se reuniam diariamente e tinham como objetivo principal oferecer lazer aos seus membros, promovendo muitos bailes. Assim, é interessante notar que as “[...]As associações negras cumpriam, fundamentalmente, o papel de produtoras de uma identidade específica, de um “nós”, negros, em oposição a “eles”, brancos”(Domingues, 2012,

p.348), tendo em vista que a promoção desses eventos estava ligada à própria segregação racial sofrida por negros e negras brasileiras no início do século XX.

Entre 1897 e 1930 existiam 85 associações negras funcionando na cidade de São Paulo, das quais 25 eram de dança, 9 beneficentes, 4 cívicas, 14 esportivas, 21 eram grêmios recreativos, e 12 eram cordões carnavalescos. Algumas dessas organizações publicaram jornais e tinham departamentos para mulheres, embora esses não tivessem de modo algum um alinhamento próximo com o que hoje identificamos como feminismo. Durante a década de 1920, apenas 4 dessas organizações eram exclusivamente conduzidas por mulheres negras, e tudo isso indica a capacidade de mobilização da comunidade negra (Domingues, 2004. p. 329 *apud* Domingues, 2012, p. 349), aspecto tão pouco comentado sobre a nossa história no Brasil.

Porém, apesar de circular em vários espaços desses espaços de mobilização coletiva negra contra a exclusão racial, Laudelina guardava sua leitura política individual, pois não concordava com tudo que era preconizado nesses locais, conforme é exemplificado no caso do envolvimento de Laudelina com a FNB, onde circulou sem estar oficialmente associada (Pinto, 1993, p. 212).

A Frente Negra Brasileira, FNB, foi um grupo criado em 1931 em São Paulo, sendo uma sucessora do Centro Cívico Palmares, de 1926; ela permanece até hoje a entidade negra mais importante do Brasil, tendo alcançado quase 20 mil associados, com filiais em vários estados (Domingues, 2007, p.105). Essa entidade era dividida em departamentos, contava com uma escola, grupo de teatro, time de futebol, e oferecia apoio jurídico e serviço médico aos seus membros, além de publicar o jornal “A voz da raça”. O lema desse jornal era “Deus, Pátria, Raça e Família”, diferenciando-se do lema do movimento de extrema direita brasileiro Integralista apenas pela adição do termo raça (*ibid.*).

A Frente Negra se transforma em partido político em 1936, procurando angariar os votos da população negra. Seu alinhamento político era autoritário e ultranacionalista, influenciado pelos movimentos nazifascistas da época, e seu principal líder, Arlindo Veiga dos Santos, era publicamente elogioso às figuras de Mussolini e de Hitler (Domingues, 2007b, p. 107). Ao mesmo tempo, a FNB tinha um projeto racial que procurava integrar o negro à ordem social vigente, e propunha por uma Segunda Abolição. Mas, apesar de sua agenda pouco revolucionária e mais reformista, a Frente Negra conseguiu assustar alguns setores da elite brasileira, que acusavam a organização de “[...] insuflar o conflito ou ódio racial no Brasil” (Domingues, 2007b, p. 351).

A Frente Negra Brasileira é dissolvida em 1937, durante a instauração da Ditadura do Estado Novo por Getúlio Vargas, e um pouco depois disso, no período entre 1940 e 1945, Laudelina também pausa suas atividades de militância para servir ao exército brasileiro, já que em 1941 ela se alista voluntariamente para lutar contra o Eixo durante a Segunda Guerra Mundial, movida pelo desprezo à ideologia nazifascista em disputa, conforme é possível observar na seguinte fala:

[...] Hitler foi o maior carrasco que existia naquela época. Dizia no Livro Azul, que ele eliminaria todas as raças que não fossem arianas, principalmente a raça negra seria eliminada. Então aquilo me levou, trouxe uma revolta dentro de mim. então resolvi me alistar para servir à Pátria (Mello *In* Pinto, 1992, p. 214-215).

Dessa forma, enquanto a Frente Negra, o maior movimento de massa antirracista da história do Brasil, se aproximava da ideologia propagada por líderes nazifascistas do período, Laudelina procurou ativamente se colocar como resistência a essa agenda.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, e a reabertura política, ela reabre a Associação de Empregadas Domésticas em Santos, na qual atuou como presidente de 1945 a 1949 (Laudelina, 2019, p. 43).

Laudelina trabalhou como governanta da mãe de Hilda Hilst de 1948 a 1949, e entre 1950 e 1953 trabalhou como administradora de um hotel da mesma senhora no interior de São Paulo, em Mogi Mirim. Após o falecimento da mãe de Hilda, em 1953, Laudelina e seu filho se mudam para Campinas (Laudelina, 2019, p. 43-44).

A militante vai morar em Campinas já com muitos laços estabelecidos dentro de movimentos políticos e sociais, rapidamente se inserindo em um já profícuo contexto de reivindicação por direitos dos negros campinenses, conforme foi possível observar na análise dos eventos escolhidos pela pesquisa. Nessa época, ela já estava muito bem familiarizada com o funcionamento de associações e clubes, conforme diz:

[...]. Aí já dentro desse conhecimento, dentro da sociedade, tinha vários clubes aqui, né?, tinha clubes carnavalescos, tinha clube social; eu comecei a me entrosar nos clubes. De 1949 até 61, a gente estava trabalhando dentro dos clubes, da sociedade. [...] (Laudelina, 2019, p. 43-44).

Foi a partir dessa inserção nos clubes e associações de Campinas que Laudelina fundou uma Escola de Bailados para meninas negras. A cidade tinha duas escolas funcionando durante o ano de 1953, mas nenhuma aceitava alunas negras. Foi montada então uma escola que recebia tanto alunas negras quanto brancas, que ensinava dança popular, clássica, “folclóricas”, além de oferecer um curso de teatro. O local onde a escola funcionava foi cedido pelo então prefeito de Campinas, Antônio Mendonça de Barros, a partir do pedido de Laudelina, então respeitada não só dentro dos movimentos sociais como também por políticos e jornalistas da região (Laudelina, 2019, p. 44-45). Essa escola acolhia também pessoas com deficiência e dividia o espaço com um grupo de cultura negra, promovendo assim festas e bailes.

É dito que Laudelina também tinha uma excelente relação com crianças e jovens, para os quais ela sempre falava sobre a importância da educação formal e da articulação para o combate ao racismo (Pinto, 1993, p. 229).

A partir de março de 1964 o contexto político, social e econômico do Brasil mudou novamente, com a instauração de mais um golpe. Laudelina não sofreu uma perseguição mais dura durante a Ditadura Militar graças a sua boa relação com políticos da região de Campinas, embora tenha sido fichada pelo DEOPS¹².

O golpe militar de 1964 e a instauração da Ditadura Militar dissolveu partidos políticos, controlou a economia do país, em detrimento das camadas mais empobrecidas, e utilizou do terror contra a sociedade civil a partir, principalmente, da justificativa de que o Brasil estava sob uma ameaça comunista pronta para instaurar o caos, que só seria impedida por meio desse sistema. Nesse duro período, todos os movimentos sociais sofreram um grande baque, fosse através da desarticulação ou da perseguição política, que utilizou de assassinato à tortura. Com isso houve, por exemplo, a desarticulação das Ligas Camponesas, que lutavam em prol da reforma agrária com os trabalhadores rurais, e a perseguição às organizações urbanas contrárias ao regime (González, 2021, p.102). Nessa época, Laudelina passou a atuar de maneira mais “discreta” politicamente, trabalhando com a prefeitura de Campinas por creches, e distribuindo itens básicos para a população mais financeiramente vulnerável da região, como enxovais de crianças, fraldas etc.

Laudelina se afastou da Associação de Empregadas Domésticas de Campinas no final da década de 60, por desentendimentos com outros membros, e voltou à organização apenas nos anos 80. Nesse hiato ela prosseguiu participando de reuniões dos movimentos negros, apesar das dificuldades impostas por mais um período ditatorial no país (Pinto, 1993, p. 230). A desarticulação dos movimentos negros ocorria principalmente através da negação do racismo e da promoção do mito da democracia racial, de modo que “[...] Seus militantes eram estigmatizados e acusados pelos militares de criar um problema que supostamente não existia, o racismo no Brasil [...] A discussão pública da questão racial foi praticamente banida [...]” (Domingues, 2007b, p.111).

¹² Documento disponível na pasta OS 0472, Pasta 1 de Campinas, dos documentos da Delegacia de Ordem Social, Arquivo DEOPS, digitalizada pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo. Acesso em jul. 2024.

Isso não significou a total paralisação dos movimentos negros, tendo em vista que durante a década de 70 algumas ações foram realizadas. Em 1972 é fundado o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), e há a circulação dos jornais “Árvore das Palavras” e “O Quadro”, ambos de 1974. Em Porto Alegre, o Grupo Palmares (1971), aparece como o primeiro a defender que as comemorações de Consciência Negra deixassem de acontecer na data da Abolição da escravatura, 13 de maio, e passassem a ocorrer no dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares. No Rio de Janeiro, explode o movimento Black Rio entre a juventude negra, mas talvez a iniciativa mais importante do período tenha sido a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, que retomou a organização política do negro no país (Domingues, 2007b, p. 112).

É importante, entretanto, salientar que as medidas um pouco mais assistencialistas de Laudelina podem ter sido de suma importância naquele momento, pois o período de Ditadura Militar brasileira, de 1964 a 1985, significou não só a destituição do poder das massas, como também o seu empobrecimento, o que acabou afetando com especial crueldade a população negra do país (González, 2021, p.102).

Sem acesso a educação formal, a leitura crítica acerca das relações raciais e de classe no Brasil de Laudelina de Campos Mello vinham de outra fonte de conhecimento, o qual Patricia Hill Collins chama de sabedoria, e que faz parte da epistemologia necessária para mulheres negras, conforme relata:

Carolyn Chase, uma mulher negra de 31 anos que mora em uma região central e empobrecida de sua cidade, recorda-se: “Minha tia costumava dizer: ‘Muitos veem, mas poucos sabem’”. Esse ditado retrata duas formas de conhecer – o conhecimento e a sabedoria – e está relacionado à primeira dimensão da epistemologia feminista negra. Viver a vida enquanto mulher negra requer sabedoria, uma vez que o conhecimento sobre as dinâmicas das opressões que se intersectam é essencial para a sobrevivência das negras americanas. Ao avaliar o conhecimento, as afro-americanas conferem grande credibilidade a essa sabedoria (2020, p. 161).

O conhecimento de Laudelina, a leitura que fazia em relação às opressões vividas, vinham de sua sabedoria, de sua leitura do mundo (Freire, 1989, p. 9). Isso permitiu que Laudelina transitasse entre diferentes camadas da sociedade, dialogando não só com a elite branca e negra, como também com populações de bairros mais pobres, “[...] onde o contingente de população negra era maior” (Pinto, 1993, p. 216).

O contexto histórico, social e econômico a que são submetidas mulheres negras geram a necessidade de que nossas experiências sejam articuladas de modo a unir conhecimento e sabedoria, pois não contamos com a proteção que a pele branca, a masculinidade e a riqueza garantem no caso do que Patricia Hill Collins chama de tolice, pois, “[...]O conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado” (2020, p. 162).

Freire não identifica diferença entre o saber adquirido através de metodologia rigorosa e teórica daquele adquirido através do fazer, na medida em que o primeiro se qualifica mais como uma superação do segundo, do que como uma ruptura, já que: “[...]A superação e não a ruptura se dá na medida em que a curiosidade ingênua, sem deixar de ser curiosidade, pelo contrário, continuando a ser curiosidade, se critica. [...]” (Freire, 1996, p. 17).

Essa curiosidade e sabedoria adquiridas através do fazer se mantiveram vivas na vida de Laudelina até o seu falecimento, em 12 de maio de 1991, em Campinas. A sua casa, ela doou ao Sindicato das Empregadas Domésticas da cidade, além de ter deixado um legado de luta por um estado utópico que Sueli Carneiro define como a possibilidade de:

[...] Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Realizar a

igualdade de direitos e tornar-se um ser humano pleno e preñado de possibilidades e oportunidades para além da condição de raça e gênero é o sentido final desta luta (Carneiro, 2018, p. 165).

Ou seja, Laudelina de Campos Mello passou toda a sua vida lutando pela re-humanização de todos esses corpos marginalizados pela permanência das estruturas colonialistas. A doação de sua residência para a Associação das Empregadas Domésticas é expressiva desse comprometimento que marcou a sua vida, e só pode ser identificado como parte de uma qualidade essencial para a atividade contestatória, que é o amor (Freire, 2013, p. 95).

3.2 O Baile Pérola Negra e o Baile de Debutantes Menina Moça

Laudelina relata que em 1957 foi interceptada por um jornalista, figura já conhecida na cidade por sua atuação com movimentos sociais, que conta para ela sobre o desejo de realizar um baile inspirado nos que ocorriam nos Estados Unidos, porém para jovens negras. Na cidade já acontecia um baile para as debutantes, porém as famílias negras não podiam participar (Pinto, 1993, p. 234).

Os bailes já faziam parte da tradição de grupos negros sendo promovidos pela FNB no começo do século XX com um propósito mais doutrinário, estando mais próximos do que Teixeira Coelho (2001, p. 15) entende como “fabricação cultural”, ou seja, a promoção de atividades culturais sem que o foco seja o interlocutor como sujeito, mas como objeto a ser direcionado a alguma ideia. É importante, entretanto, estar atento a essas perspectivas pois toda ação cultural tem um objetivo que traz uma dimensão política e é fácil incorrer no discurso de que “[...] o que eu faço é sempre ‘ação’, quer dizer, a coisa correta, o certo, o justo; fabricação é a ‘do outro’, assim como o que faço é ciência e o que faz o outro, ideologia. [...]” (*ibid.*).

Assim, os bailes da FNB tinham a intenção de chamar a população negra da entidade e, assim, tornar seus participantes membros da organização, não

tendo como fim pura e simplesmente o entretenimento (Domingues, 2007a, p. 361). Essa instituição também tinha departamentos exclusivos para a organização desses eventos, muitas vezes comandados por mulheres, vistas como mais aptas à organização desse tipo de atividade devido aos papéis de gênero a elas atribuídos (*ibid.*).

Esses bailes aconteciam principalmente devido à segregação a que estavam expostas as populações negras, tendo em vista que embora no Brasil não tenha havido uma legislação que explicitamente tenha instituído uma estrutura segregatória, ela está presente no país através do modelo hierárquico de sociedade imposto pelas sociedades ibéricas que colonizaram o país e criaram a América Ladina (González, 2021), na medida em que naquelas sociedades todos tinham um local determinado, onde:

[...]Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor (González, 2021, p.119).

No país onde, conforme a citação, o negro “conhece o seu lugar”, fica explícita a impossibilidade de que negros e brancos compartilhem dos mesmos ambientes, sendo assim, muitos desses bailes organizados por entidades negras no início do século XX tinham como objetivo criar espaços onde a elite negra pudesse gozar das mesmas atividades que as classes médias brancas.

Para isso, era observado com rigor o comportamento dos frequentadores, que deveriam estar de acordo com o “código de civilidade” branco, tendo em vista a consideração que tinham de que grande parte da população negra se encontrava

em local de “incivilidade” (Domingues, 2007b, p.364). Por esse motivo, a FNB se empenhava em passar valores éticos, morais e culturais sobre como as pessoas negras deveriam se portar na esfera pública e privada, cuidando para que homens e mulheres negros se atentassem aos seus trajes, e para que mulheres negras fossem: “[...] tão altivas e modernas quanto as brancas [...]” (Domingues, 2007a, p.365).

Entendo, entretanto, que apesar dessa postura mais conservadora, esses bailes tinham potencial para criar uma identidade racial nas vítimas de racismo, elemento importante dentro do contexto brasileiro tendo em vista que, aqui, negros precisam lutar não apenas pela sua dignidade dentro da sociedade, como também pela admissão de que tal dignidade esteja sendo violada, na medida em que a ausência de segregação explícita, aliada à política de embranquecimento da população através da miscigenação e ao uso do mito de democracia racial, negam sistematicamente a própria existência da violência infligida contra a população negra (González, 2021, p. 219-220).

Voltando à ideia de execução do baile para moças negras de Campinas, ela contou com o apoio para divulgação do jornal Diário do Povo. Durante a organização do evento, houve uma dificuldade para encontrar um local para a realização do mesmo, pois as comunidades negras da cidade não tinham um salão. Surge a ideia, então, de alugar o Teatro Municipal de Campinas, o que de fato aconteceu, mas não sem que primeiro fosse necessário denunciar a diretoria da instituição aos jornais da cidade, que não queriam receber o evento, embora, naquele momento, recebessem exclusivamente o baile das debutantes da sociedade hípica, uma vez ao ano (Pinto, 1993, p. 234).

O baile “Pérola Negra” e seu concurso tiveram cobertura das revistas O Cruzeiro e Manchete (Pinto, 1993, p. 235), embora eu só tenha localizado a reportagem da revista O Cruzeiro. O evento contou com a presença do vice-governador de São Paulo, Porfírio da Paz, elemento que certamente chamou a

atenção das revistas de grande circulação para a organização, o que não aconteceu no baile de debutantes negras que ocorreu em outubro daquele ano de 1957, mas sem a presença de políticos da época (Pinto, 1993, p. 236). A imagem do vice-governador colocando a faixa de miss em Marcília Gama, vencedora do concurso, figurou nas páginas da revista carioca O Cruzeiro, de grande repercussão nacional (Ferreira, 1957).

A manchete da revista anunciava:

Nos salões do Teatro Municipal de Campinas, eleita a Pérola Negra: Pela primeira vez no Brasil, um concurso de beleza da sociedade negra é realizado num Teatro Municipal- O vice-governador de São Paulo, Porfírio da Paz, presidiu o júri que escolheu a mais bela jovem de cor de Campinas (Ferreira, 1957).

Com texto de Neil Ferreira e fotos de George Torok, a revista trouxe algumas imagens do baile, que não puderam ser recuperadas do acervo de Laudelina, mas que dão uma ideia de qual foi a dinâmica do evento, levando em consideração também as entrevistas com a própria Laudelina. Alguns trechos da reportagem chamam a atenção, conforme os seguintes grifos:

Pela primeira vez no Brasil, a sociedade negra de uma cidade realizou um baile de gala e escolheu a sua rainha no ambiente suntuoso de um Teatro Municipal, congraçando-se numa festa que alcançou o mais amplo sucesso. [...] A vencedora seria a jovem de cor que reunisse maiores predicados em **elegância, graça, beleza, cultura e simpatia**, e seria apontada num baile cuja renda reverteria em benefício do Posto de Puericultura Beatriz Helena e Corporação Musical dos Homens de Cor. Bastou que a ideia fosse anunciada para receber o integral apoio da Associação Cultural dos Negros do Estado de São Paulo e, imediatamente, vinte jovens foram inscritas. Escolheu-se, então, um júri que, durante um coquetel no “Lo Schiavo” (**um dos lugares mais finos da cidade**), levando em conta a **formação moral e o grau intelectual**, deveria selecionar nove entre as vinte concorrentes [...] Quando ia se aproximando a data do baile, foram confeccionados convites que se esgotaram em tempo quase recorde, prevendo grande afluência de público para a grande noite. Foi aí que surgiu o problema. Onde realizar o baile? A sociedade negra de Campinas não possui salão de festas e, dada a grande procura de ingressos, somente um local bastante amplo

serviria. O Tênis Clube não poderia ceder o seu local porque já havia marcado o baile da “Glamour Girl”. A única solução seria o velho e austero Teatro Municipal. Mas esse Teatro já possuía uma tradição bastante antiga. Ali havia somente um baile por ano. Era a apresentação das debutantes da Sociedade Hípica, **nada mais nada menos do que a fina flor da sociedade da terra.**[...] (Ferreira, 1957, grifo meu).

Assim, a reportagem salienta como o evento reproduziu os costumes da sociedade branca de classe média da época, mostrando como um diferencial positivo a forma como tudo vinha ocorrendo em acordo e em locais usualmente destinados exclusivamente para a elite branca da região. Além disso, chama a atenção que entre as características importantes que as selecionadas deveriam ter estavam os atributos morais e o grau intelectual; suponho, então, que a questão moral estivesse ligada ao comportamento dito normativo pelos padrões eurocêntricos e cristãos, e que a questão intelectual delimitasse bem que o concurso era voltado para meninas negras que fizessem parte da elite negra de Campinas, que buscava se distanciar tanto quanto possível das classes mais baixas de negros, conforme veremos a seguir.

A disposição da festa foi a seguinte:

[...]nos camarotes e nas frisas ficavam os brancos, os ricos que foram assistir; embaixo, no salão, tava os negros dançando e as negrinhas entrando. Então esgotou em Campinas, esgotou o estoque de lantejoulas, pérolas, tudo, né? porque todo mundo fez vestidos riquíssimos, muito bonito. E os brancos também tinha que ir de traje a rigor, senão não entrava, mesmo pagando. Foram.... os homens foram a rigor, as mulheres também para assistir, mas não resistiram e pediram para descer. Veio uma turma, desceu, e dançou, né? No baile, tudo, né? [...] (Laudelina, 2019, p.46-47).

O evento foi organizado com o suporte de pessoas brancas bem posicionadas e comerciantes locais (Pinto, 1993, p. 246), sendo voltado para pessoas negras de classe mais alta para as quais eram negadas o acesso aos mesmos locais que os brancos e, talvez por isso, algumas dinâmicas racistas tenham se reproduzido na sua execução como, por exemplo, o fato das pessoas brancas estarem nos melhores lugares do teatro. Além disso, o fato de Laudelina ter salientado que

brancos precisavam entrar com roupa de gala dá a entender que talvez algumas pessoas tenham tentado entrar sem, o que talvez não acontecesse se o baile fosse voltado exclusivamente para pessoas brancas. Saliento também que o esgotamento de lantejoulas na cidade indica uma animação na participação de famílias negras de classe média no evento.

Esses bailes de gala promovidos pela elite negra eram extremamente rigorosos quanto ao comportamento de seus participantes, de forma que:

[...] o estudo de J.C. Gomes da Silva revela que até os anos 50 (cinquenta), as associações recreativas dançantes frequentadas pela elite negra determinavam regras de comportamentos morais, através de lembretes por sobre a mesa: “mantenham a ordem, respeito, educação e compostura”. Sendo que a proibição de danças populares consideradas imorais também eram comum como: gafeira, bataclan e quadradinho (PINTO, 1993, p. 236).

O dinheiro arrecadado no Baile “Pérola Negra” seria revertido para o Posto de Puericultura Beatriz Helena e para a Corporação Musical dos Homens de Cor (Ferreira, 1957), e seria interessante, em trabalhos futuros, observar como era a atuação dessas entidades na região. Laudelina também utilizava desses eventos para alcançar outros fins, de natureza mais crítica e política, e foi a partir dos contatos feitos na execução do Baile Pérola Negra que ela foi capaz de abrir outra Associação de Empregadas Domésticas no ano de 1961, agora em Campinas (Pinto, 1993, p. 236). Enquanto o baile havia tido como público alvo e alcançado apenas membros das classes média e alta branca e negra de Campinas, a Associação tinha como fim auxiliar e mobilizar mulheres que sofriam mais duramente os aspectos de classe e raça da sociedade brasileira.

Foi difícil estabelecer uma cronologia entre os dois bailes, especialmente a partir do texto de Elisabete Aparecida Pinto, pois parece que algumas informações sobre ambos os eventos se confundem, em alguns momentos parece que eles ocorreram ao mesmo tempo, em outros que um ocorreu antes do outro, talvez mesmo pela proximidade das datas (o “Pérola Negra ocorreu no mês de maio de

1957, e o “Menina Moça”, para debutantes, em outubro, mas parece que ideia de execução de ambos foi quase simultânea), e também por só um deles ter sido coberto por revistas.

O Baile Pérola Negra foi o último a ser executado no Teatro Municipal de Campinas, posteriormente demolido, e, com isso, o Baile “Menina Moça” ocorreu no Ginásio Campineiro de Regatas (Pinto, 1993. p. 34).

O baile de debutantes “Menina Moça” ocorreu apenas em 26 de outubro de 1957. Laudelina já havia se tornado uma especialista na organização desses eventos, tendo recebido convites para organizá-los em cidades do interior de São Paulo (Pinto, 1993, p. 232).

Sobre o baile “Menina Moça”, não foi possível encontrar mais informações além daquela de que ele ocorreu, já que no princípio da pesquisa eu vinha confundindo as informações sobre os dois diferentes eventos. Da mesma forma, fica confusa a análise de uma carta de Rachel de Queiroz, escritora e membro da Academia Brasileira de Letras, publicada na revista O Cruzeiro em outubro de 1957, sobre um convite recebido pela mesma para se juntar ao Baile Pérola Negra. Esse baile ocorreu em maio, mas não se tratava do mesmo baile para meninas debutantes que ocorreu em outubro, mês de publicação da carta. A carta, entretanto, se refere a um baile de debutantes, o que me leva a crer que provavelmente o convite enviado se aproveitou da fama do baile “Pérola Negra” para convencer pessoas famosas a se juntarem a esse outro evento voltado para a elite negra de Campinas e que, por isso, houve a confusão quanto ao nome do evento.

Saliento esta fonte por ela dar indícios sobre a reação da população branca frente a organização desses eventos voltados principalmente para as pessoas negras, mas que não excluía sobremodo a participação de pessoas brancas, fosse na organização das festas, fosse nos eventos em si. Apesar do caráter pouco político dos bailes e da postura conciliatória e alinhada com as estruturas

hierárquicas de classe do país, o simples convite a tal evento recebeu a seguinte resposta virulenta, conforme trechos:

“Pérola Negra”

Meu prezado amigo Presidente da “Associação Cultural Pérola Negra de Campinas”:

Acuso o recebimento da carta que me fez e na qual me convida para o “Primeiro Baile de Debutantes do Estado de São Paulo”. Muito grata lhe sou e à Associação pela gentileza do convite e pela forma carinhosa com que o formularam.

Eu poderia dizer, desculpando-me, que não posso ir ao baile porque pretendo viajar muito breve, o que é verdade; e poderia alegar também que não vou a bailes já faz mais de quinze anos, o que seria verdade igualmente. Mas o principal motivo, de não lhe aceitar o convite, meu caro Presidente, **é que eu não aprovo esse baile, com esse título.**

Sim, meu prezado amigo, acontece que eu sou formalmente contra essas Associações fechadas que, em vez de repelirem a linha de cor, a aceitam e a fazem sua. Se o crime está no preconceito de cor, por que prestigiá-lo e aceitá-lo? Então não vêm vocês que, fundando essas sociedades de pessoas de raça negra, dando bailes de negros, estão precisamente realizando o jogo dos racistas? [...]

Se existe preconceito de cor na sua cidade, o nosso dever não será aceitá-lo e prestigiá-lo, mas combatê-lo. [...] Se clubes sociais daí ou de qualquer outra cidade não aceitam associados sob a alegação de que são pessoas de cor, recordem-se de que essa alegação constitui crime e que há remédio judicial para sanar esse crime. O que não devemos, o que não podemos admitir, é que se trace uma linha de cor no Brasil, e mormente que se trace essa linha com a nossa adesão e cumplicidade. Aí, é esse um dos aspectos mais lamentáveis da discriminação racial: **contamina aqueles próprios a quem segrega.** Sei que isso é resultado do instinto normal de retaliação e defesa e não culpo nenhuma minoria racial por procurar defender-se de humilhações e sofrimentos, fechando-se dentro do seu próprio círculo. Não culpo, meus amigos, mas advirto. Fugam dessa espécie de retaliação; dediquem todas as suas forças à batalha da integração total, e não ao prolongamento da segregação dentro da nossa própria cidadela.

Nunca fundar associações de ou para “pessoas de cor” ou “negras”. O que temos a fazer é integrar as pessoas de cor no seu lugar na sociedade- **o que aliás já se faz em quase todo o Brasil.** E nas comunidades onde excepcionalmente se nega ao homem de cor algum dos seus direitos de brasileiro e de cidadão, o que se deve é eliminar a exceção e nunca aceitá-la como fato consumado- e prestigiá-lo, ainda por cima!

Todos sabemos que essas associações pelo progresso de negros têm nobres propósitos- mas não podemos negar também que elas sejam associações racistas. Recusariam então vocês a sua ajuda a um pobre pau-de-arara de olhos azuis e cabelo louro, como há tantos? Não se trata de negro! E a um japonês? E a um judeu? Das duas uma: ou a associação não ampara a todos, e é discriminatória,

é racista; ou por todos se interessa- e nesse caso para que aludir a cor?

E dizendo aludir, toquei no ponto essencial das ideias que defendo nessa questão de preconceito racial: o que é preciso, na minha opinião, é jamais aludir à cor, jamais consentir que se considere a cor do cidadão um problema, é ignorar completamente a cor! Não interessa saber de que cor é um homem. É um homem nosso irmão, nosso igual, e basta. Na hora em que aceitarmos a linha de cor e formarmos agrupações de pessoas negras, mulatas, amarelas ou vermelhas, - estaremos apenas prestigiando os racistas brancos que justamente não querem outra coisa, senão isolar-se.

E assim, meu caro Presidente, eu desaprovo o seu Baile de Debutantes Negras. Para mim não são negras, são moças iguais a todas as outras. [...]

Não, meu estimado Presidente, não me venha falar em “Negros”, que eu não quero saber de que cor é um homem ou uma mulher para lhe querer bem e chamar de meu irmão. Não vamos compactuar com a vergonha do segregacionismo dando-lhe a nossa adesão implícita.

[...]

[...]Que não se fale em negro, nem se cogite da cor de ninguém. O nosso “slogan” é só um: É brasileiro- e basta (Queiroz, 1957, p. 131).

A carta se alimenta dos mais comuns argumentos para deslegitimação das mobilizações de pessoas negras contra o racismo, apesar do caráter pouco revolucionário do baile.

Assim, Rachel de Queiroz recorre ao paternalismo em relação às pessoas negras organizadoras do evento (ao pedir que não caíssem na armadilha do “racismo reverso”, como se a organização não tivesse sido pensada de forma racional, mas sim puramente emocional), a interpretação de que o baile voltado para mulheres negras estaria automaticamente tendo a intenção de “discriminar” moças brancas, ao entender o baile como uma celebração ao racismo (argumento pouco compreensível), e acusando uma espécie de segregação de negros contra brancos, ainda que ela, mulher branca, tenha sido convidada ao evento, o que me faz imaginar se moças negras haviam sido convidadas para os tais bailes que ela diz ter ido na juventude, ou se a segregação no caso só existe quando pessoas brancas não detém o monopólio do protagonismo na situação.

Esse movimento é identificado por Lélia González (2021, p.102), ao alertar que setores dominantes da sociedade buscam neutralizar movimentos de organização

popular (ainda que nesse caso, a organização não fosse tão popular assim), através principalmente de duas atitudes: a manipulação ideológica (paternalismo identificado na carta), e a repressão direta (autoritarismo).

A acusação de racismo às avessas é comum também a projetos mais disruptivos, caracterizando-se como uma semelhança entre esse evento mais conservador e outros mais explicitamente contestatórios da ordem vigente de colonialidade do poder. Falando sobre o bloco afro de afoxé, Ilê Aye, Lélia González diz que:

Tratava-se de um bloco afro, ou seja, um bloco assumidamente negro e disposto a afirmar os valores culturais afro-brasileiros, a começar pelo próprio nome: Ilê Aiyê. Enfrentando os mais diferentes tipos de dificuldades, inclusive acusações de racismo “às avessas” (o que nos leva a afirmar que o racismo “às direitas” é muito bem-aceito neste país), o grupo de fundadores, acrescido por aqueles que acreditaram na sua proposta, botou o bloco na rua no Carnaval de 1974 (González, 2021, p.196).

Assim, seja em bloco afro, seja em baile de gala, a organização do negro não escapa da acusação de “racismo às avessas”. Nesses momentos, é retirada também a cartada definitiva para a tentativa de desorganização de organizações sociais negras, que é o recorrer ao mito da democracia racial, na qual negros e brancos se tornam imediatamente apenas brasileiros.

Acerca desse apego brasileiro ao mito da democracia racial é expressiva fala do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso na abertura do Seminário Internacional “Multiculturalismo e Racismo: O Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos”, realizado pela Secretaria Nacional de Direitos Humanos em julho de 1996. Ele conta que:

[...] Eu sempre me lembro — já me referi em mais de uma ocasião a isso — de uma reunião realizada há muitos anos no Ministério das Relações Exteriores, que funcionava no Rio de Janeiro. Eu era assistente de sociologia e trabalhava com o professor Florestan

Fernandes e com o professor Roger Bastide, dois dos eminentes sociólogos que se dedicavam ao problema das relações entre negros e brancos no Brasil. E, talvez com certa ingenuidade, referi-me ao fato de que efetivamente havia preconceito no país. Na época, dizer isso era como fazer uma afirmação contra o Brasil.

A pessoa que presidia a mesa — alguém de grande respeitabilidade — incomodou-se com a afirmação e, ao final, **confessou-me que quase havia pedido que me retirasse da reunião**. Então, teceu alguns elogios pessoais a mim, para compensar a manifestação de **profundo desagrado pelo fato de eu ter dito que havia preconceito de cor no Brasil** (Cardoso *In* Carneiro, 2023, p.48, grifo meu).

Carneiro salienta que a fala do ex-presidente explicita o:

[...]o caráter desagregador que a admissão do racismo ou do **preconceito racial tem na nossa tradição cultural**, chegando a ponto de ser considerada tal admissão “uma afirmação contra o Brasil” ou uma quase questão de segurança nacional. E o outro elemento é a ingenuidade em que certas pessoas podem incorrer ao ousar explicitar a existência do racismo no país, diante do pacto de silêncio no qual o problema está imerso (Cardoso *In* Carneiro, 2023, p.48, grifo meu).

Então, o fator desagregador que a admissão da existência do racismo e das estruturas colonialistas brasileiras provoca impede que se enxergue medidas como os bailes voltados para meninas negras como reparações quanto às imagens estereotipadas que atingem mulheres negras e que circulam na cultura como naturais.

Por exemplo, no início do século XX mulheres negras apareciam em revistas femininas e cartilhas infantis exclusivamente como empregadas domésticas, servindo a clássica família de classe média branca, composta por mãe, pai e filhos, reforçando o lugar relegado socialmente (Carneiro, 2018, p. 142). Essas representações não parecem ter causado o constrangimento social que o baile Pérola Negra e que o baile Menina Moça causaram, já que esse imaginário acerca da mulher negra, como empregada doméstica, foi totalmente incorporado ao cotidiano da sociedade brasileira, ao ponto de tornar-se normal.

Outro exemplo de como a percepção acerca de mulheres negras foi continuamente vilipendiada pela Cultura pode ser vista nos personagens de Monteiro Lobato, em suas obras voltadas para o público infantil, entre seus personagens negros o mais emblemático talvez seja o de Tia Anastácia, empregada doméstica “da família”, que convivia com a mesma há anos, e que se apresentava como personagem indolente, submisso, encarnando a figura da “mãe preta” (Carneiro, 2018, p.142).

A autoestima da mulher negra também sempre foi duramente atacada através de músicas populares como a famosa “Nega do cabelo duro”, citada por Beatriz Nascimento como uma canção que circulava bastante durante os anos 1950 (Nascimento, 2022, p.102), mas que também é conhecida por mim, nascida no final dos anos 90, o que mostra a continuidade de circulação desses estereótipos.

Assim, a imagem acaba sendo um instrumento muito marcante no processo de desumanização de mulheres negras, que muitas vezes são despidas da possibilidade de efetuar a sua afirmação de identidade de gênero, conforme foi mencionado com os xingamentos que Laudelina sofria quando criança, ao ser chamada de Saci Pererê, ou no seguinte relato da historiadora Beatriz Nascimento:

[...]Nós morávamos todos em Cordovil, meus pais e meus irmãos, desde que viemos de Aracaju. Eu era a caçula e tinha um cabelo bem rentinho. Por causa disso a molecada da rua me chamava de João e ficava me provocando toda vez que eu passava para a escola ou ia fazer algum mandado pelas redondezas. Era um horror. Pra eu ir à rua era uma tortura, os meus outros irmãos e irmãs, talvez por serem mais velhos, não passavam por esse vexame, mas eu não escapava [...] (Nascimento, 2022, p.102).

Por ter o cabelo curto e crespo Beatriz foi retirada da possibilidade de se afirmar como parte do gênero feminino, ainda que fosse uma mulher cisgênero. O que mostra como esse sistema, a colonialidade do poder, que pode adquirir também outros nomes, é violento com qualquer pessoa que seja minimamente dissidente do

padrão imposto, que é branco, heterossexual e cisgênero, ferindo mulheres e homens cis, trans, não binários e racializados como não brancos.

Apesar da situação narrada, Beatriz Nascimento conta que não ficou envergonhada pela sua cor de pele e características físicas, fazendo uso da raiva como motor de mudança social (Lorde, 2019, p. 98). Ela relata que o que a envergonhou foi:

[...] saber que a gente vive numa situação de impotência diante da realidade, diante do mundo; por isso eu continuo batalhando, lutando, acreditando nos valores que aprendi desde pequena no seio da minha família[...] (Nascimento, 2022, p. 102).

Além do racismo em si, o que fere é também o sentimento de impotência em relação a ele. E quando a pessoa negra reage à violência sofrida, organizando-se com outras que passam pelo mesmo processo de desumanização, aqui no Brasil é frequentemente desmoralizada pelo discurso da “democracia racial”, de modo que:

Este slogan [da democracia racial] tenta escamotear a cruel exploração praticada contra os negros por todos os setores e classes da sociedade branca ou brancóide, quer se trate de ricos, de pobres ou de remediados. Nosso país desenvolveu uma cultura baseada em valores racistas, institucionalizando uma situação de características patológicas, a patologia da brancura, e uma forma de interação racial que se caracteriza como genocídio na forma e na prática (Nascimento, 2019, p. 82).

O mito da democracia racial, então, aparece como uma ferramenta para a desmobilizar a luta negra e Carneiro (2023, p. 51) aponta, além disso, a circulação permanente de símbolos do sucesso material e da superioridade natural da branquitude, ao mesmo tempo em que há a estigmatização da negritude, garantem que o ideal de branqueamento permaneça firme no imaginário social.

Essa ferramenta de proteção à permanência do poder da branquitude de negar o genocídio político, social e cultural contra pessoas racializadas como negras a partir do uso do mito da democracia racial, foi usado por Rachel de Queiroz na carta analisada, servindo como amostra dos desafios enfrentados para a organização de iniciativas culturais que procurem questionar de forma menos ou mais radical, as relações raciais opressivas estabelecidas no Brasil.

Isso porque a exploração dos corpos colonizados acontece não apenas a partir do aspecto financeiro das relações, mas também a partir de aspectos culturais e psicológicos, que estabelecem que a pessoa negra “se ponha em seu lugar” (González, 2021, p. 27), disso incorre o incômodo com o baile voltado para mulheres negras: elas estavam “fora do lugar”.

Os bailes carregam o potencial de criar locais onde grupos marginalizados se veem como pertencentes, além de se constituírem como espaços para que a pessoa negra possa se ver dotada de atributos dos quais ela usualmente é excluída, como a beleza, a inteligência, a educação, além disso, “[...]Os racistas não pensariam jamais que oculto no interior do “negro” há afeto, embora o mundo externo seja adverso, sofredor...”. (Nascimento, 2022, p. 75).

Nesse espaço, ainda que elitizado e reproduzindo dinâmicas hierárquicas raciais supracitadas, há a possibilidade de a mulher negra sair dos dois papéis a ela usualmente atribuídos: o da doméstica ou da mulata (González, 2021, p. 36).

Ao mesmo tempo, embora eu entenda a importância que os bailes podem ter exercido na recuperação da autoestima dessas meninas negras de classe alta e na produção de imagens onde elas não estejam associadas exclusivamente ao exercício do emprego doméstico ou da hiperssexualização, é importante considerar que o empobrecimento das populações negras é elemento essencial para o estabelecimento da colonialidade do poder, do qual o racismo é base estrutural, o que significa que as discussões acerca de raça e gênero não estão completas sem a

consideração da classe, na medida em que a mobilidade de classe é controlada pela racionalidade, de modo que:

[...]Essa dinâmica tem efeito paralisante sobre o grupo dominado, produzindo seu confinamento aos patamares inferiores da sociedade e produzindo resistências que se constituem muitas vezes como mecanismos de inscrição da racialidade subjugada na dinâmica do dispositivo, e menos como estratégia de emancipação (Carneiro, 2023, p.55).

O que significa que no caso das elites negras campinenses a interpretação, naquele momento, acerca da como resistir às estruturas da colonialidade do poder foi a de se inserir dentro da dinâmica desse dispositivo, sem considerar de fato uma emancipação dessas estruturas, mas mais no sentido de fazer parte dela.

Considerando a trajetória de Laudelina, é possível observar que, apesar de sua participação na organização desses bailes analisados terem capacidade de emancipação da comunidade negra da região, um pouco limitada em questão de alcance e de crítica política, o mesmo não pode ser dito acerca de sua trajetória de militância. Ela não executou bailes apenas para essa elite, pois não parece ter abandonado nunca a noção de como os aspectos socioeconômicos atingiam simultaneamente mulheres negras pobres, partindo do que eu enxergo como uma capacidade analítica interseccional formada a partir de um conhecimento mais prático. É possível atestar isso na seguinte fala da ativista sobre a fundação da Associação na década de 1960:

[...]Já nessa época não existia aquela coisa de “precisa-se de uma empregada, prefere-se branca”, né? Aí começamos a funcionar, dialogar com elas, a gente começou a ir nos locais onde tinha empregadas domésticas, começamos a fazer umas festas, né? Fazia bailinho, fazia piquenique, fazia pra reunir o pessoal como uma sociedade, pra depois entrar no mérito da coisa — que pra entrar com a cara e a coragem era difícil (Laudelina, 2019, p. 47-48).

Naquele momento os bailes serviram como estratégia para a aproximação com empregadas domésticas, utilizando de serviços e oportunidades negadas a camadas

pretas empobrecidas da cidade de Campinas para trazê-las para organizações políticas mais efetivas, estratégia semelhante a dos bailes da Frente Negra Brasileira em sua época de atividade, conforme discutido anteriormente.

O objetivo desses bailes voltados para mulheres mais empobrecidas era o de fazer com que as mesmas passassem a frequentar a Associação de Empregadas Domésticas e, com o tempo, a se identificarem com a luta pela sindicalização. Sobre isso, um colega de luta de Laudelina, sr. Pedrinho, diz que: “no dia do baile encheu o salão, não cabia, ficou gente até na rua...[...].” (Pinto, 1993, p. 395).

Laudelina também organizou um festival em maio de 1962 para a Associação de Empregadas Domésticas, porém não foram localizadas informações mais precisas sobre o evento (Pinto, 1993, p. 397).

Assim, embora Pinto (1992), negue que Laudelina se reconhecesse como feminista, identifique em suas práticas um feminismo decolonial, que considera não só a igualdade de gênero, mas que “[...] ultrapassa a categoria “mulheres”, fundada sobre um determinismo biológico, e atribui novamente à noção de direitos das mulheres uma dimensão política radical: levar em conta os desafios impostos a uma humanidade ameaçada de desaparecer” (Vergès, 2020, p.21).

Além disso, historicamente, a exclusão de mulheres negras de instituições controladas e criadas por homens brancos, a levaram a criar recorrer à música, à literatura, conversas e comportamentos cotidianos como espaços para a construção de consciência feminista negra (Collins, 2020, p. 153).

Com isso, entendo que a cultura pode ser um espaço de reprodução da estrutura colonial de sociedade ou um espaço de elaboração de novas possibilidades de vivência, onde corpos marginalizados são humanizados, o que é

sempre visto com desconfiança e como uma ameaça quando pensamos em um contexto de supremacia branca (hooks, 2019, p. 39).

Expando a ideia de Lorde de poesia, para qualquer forma de entretenimento e espaço de cultura, quando ela diz:

Para as mulheres, então, a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. Ela cria o tipo de luz sob a qual baseamos nossas esperanças e nossos sonhos de sobrevivência e mudança, primeiro como linguagem, depois como ideia, e então como ação mais tangível. É da poesia que nos valem para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado. Os horizontes mais longínquos das nossas esperanças e dos nossos medos são pavimentados pelos nossos poemas, esculpidos nas rochas que são nossas experiências diárias (Lorde, 2019, p. 40).

Sonhar e realizar espaços em que mulheres e homens não brancos não são vilipendiados com estereótipos e dinâmicas desumanizadoras e subalternizantes pode ser o começo de um processo de reconhecimento das nossas potencialidades, servindo também para a nossa articulação para a criação de formas diferentes de nos vermos e de vermos uns aos outros.

Além disso, há indícios da participação de Laudelina em organizações de cultura mais próximas daquelas identificadas como capazes de mudança social, conforme trazido por Lélia González ao tratar do bloco de afoxé Ilê Ayê:

Foi de arrepiar e fazer o coração da gente bater disparado. Jovens negras lindas, lindíssimas, dançando ijexá, sem perucas ou cabelos “esticados”, sem bunda de fora ou máscaras de pintura, pareciam a própria encarnação de Oxum, a deusa da beleza negra. Enquanto isso, a música dizia: “Aquele moço/ Que tá na praça/ Tá esperando/ É o bloco da raça/ E quem é ele?/ Eu vou dizer/ É o bloco negro/ Ele é o Ilê Aiyê...” (González, 2021, p. 197).

Ao descrever o bloco de carnaval Lélia fala da experiência de ver mulheres negras se manifestando fora dos padrões estéticos da branquitude, com seus cabelos naturais, e vê nessas expressões manifestações quase divinas, comparando-as com o orixá feminino protetor das mulheres, da beleza e da feminilidade em si, Oxum. Além disso, ela salienta que as atividades dos blocos afro e dos afoxés não se limitam ao período do carnaval, mobilizando a comunidade negra durante todo o ano, em associação semelhante à trazida por Abdias do Nascimento quando fala de quilombismo (2019):

[...]E é nisso que se encontra a sua força. Seus membros estão sempre juntos, discutindo, refletindo, criando coisas novas. E foi por aí que surgiu a ideia de instaurar a Noite da Beleza Negra, visando marcar anualmente todo um processo de revalorização da mulher negra, tão massacrada e inferiorizada por um machismo racista, assim como por seus valores estéticos eurocêtricos (González, 2021, p. 197).

Assim, essa experiência exemplifica outra forma de tratar a cultura e de ressignificar a estética de mulheres negras, confrontando e abandonando os paradigmas colonialistas, onde a estética feminina negra aparece como um elemento importante no processo de emancipação. A aparência, as vestimentas e a postura das mulheres negras pode então ser tratada de diferentes formas, de modo a querer nos inserir dentro das estruturas colonialistas, ou de confrontá-las. Nesses concursos promovidos pelo Afoxé citados por Lélia é possível perceber que:

[...]Não se trata de um concurso de beleza tipo “miss” isto ou aquilo, o que não passaria de uma simples reprodução da estética da ideologia do branqueamento. Afinal, pra ser “miss” de alguma coisa a negra tem de ter “feições finas”, cabelo “bom” (“alisado” ou disfarçado por uma peruca) ou então fazer o gênero “erótico/exótico”. O que ocorre na escolha de uma Negra Ilê, por exemplo, não tem nada a ver com uma estética europeia tão difundida e exaltada pelos meios de comunicação de massa (sobretudo por revistas tipo “pleibói” ou de “moda”, assim como pela televisão). Na verdade, ignoram-se tranquilamente essas alienações colonizadas, complexadas, não só das classes “brancas” dominantes como também dos “jabuticabas” e/ou dos “negros recentes” (né, João Jorge?). O que conta para ser uma Negra Ilê é a dignidade, a elegância, a articulação harmoniosa do trançado do cabelo com o traje, o dengo, a leveza, o jeito de olhar ou de sorrir, a graça do gesto

na quebrada de ombro sensual, o modo doce e altaneiro de ser etc. E se a gente atentar bem para o sentido de tudo isso, a gente saca uma coisa: a Noite da Beleza Negra é um ato de descolonização cultural (González, 2021, p. 19).

A elite negra de Campinas ignorava ou rejeitava na década de 1950 essas manifestações culturais mais ligadas a uma herança africana, até pelo contexto dos movimentos negros da época, optando por aquelas mais orientadas por paradigmas eurocentristas (Pinto, 1993, p. 244). Ao mesmo tempo, Laudelina, de maneira pouco conhecida, circulou nesses espaços, sem que muitos de seus colegas de luta soubessem (*ibid.*). Em entrevista a Elisabete Aparecida Pinto, ela contou que, embora nunca tivesse saído em desfile de escola de samba, já havia participado da organização de duas, ali mesmo em Campinas, cuidando da decoração¹³.

Naquele momento histórico, a população negra de classe média via com desconfiança e desdém a aproximação com a religiosidade e com a cultura que não tivessem origem europeia, e entrevistando um contemporâneo de Laudelina, Pinto capta em seu discurso que naquele momento: “[...] fazer parte de um grupo que demarca suas diferenças a partir da utilização da cultura afro-brasileira, é estar ‘perto de um povo muito pequeno’”(Pinto, 1993, p. 244).

Assim, para não deslegitimar a sua atuação política dentro de alguns grupos, e para garantir a sua circulação e o apoio de instituições católicas, por exemplo, Laudelina manteve esses aspectos de sua vida mais privados (Pinto, 1993, p. 482), revelando-os de maneira mais discreta ao final de sua vida, quando os movimentos negros já viviam um outro momento, a partir de outra percepção do que era o negro e do que deveria ser o negro; assim, é de maneira muito displicente ela revela ser praticante de alguma religião afro-brasileira, ao comentar que: “Se eu não fosse filha de bons santos, se eu não fosse de uma corrente forte, se meus santos não me

¹³ “Eu nunca sai em desfile, mas participava da organização de duas escolas de samba, aqui em Campinas, Eu cuidava da decoração. Uma escola chegou a ganhar dois anos seguidos.” (Mello *In* Pinto, 1993, p. 242).

protegesse, meus Orixás, eu iria presa como comunista”(Mello in Pinto, 1993, p.482), ao falar em entrevista sobre o contexto da Ditadura Militar.

Esses aspectos da vida de Laudelina também foram verificados por Pinto em fotografias analisadas, que não puderam ser recuperadas para a realização desse trabalho (*ibid.*, p. 483- 484).

Freire expõe que a ação cultural desempenhada de acordo com os interesses da classe dominante é, por essência, antagônica àquela executadas em proveito das classes dominadas, pois enquanto uma engana a partir de mitos, a outra deve por excelência problematizar a realidade, contrariando os interesses da ordem vigente (Freire, 2013, p. 96).

Dessa forma, durante a análise dos bailes Pérola Negra e Menina Moça, fica claro que os mesmos não se caracterizam como ações culturais que buscavam questionar as estruturas colonialistas vigentes, uma vez que constituíram-se em eventos voltados exclusivamente para membros da classe média negra e branca, buscando enaltecer e estimular o tal “comportamento civilizado” entre os negros, ausente de análise de classe.

Ao mesmo tempo, é possível identificar nessas experiências: “[...] o processo de criação ou organização das condições necessárias para que as pessoas e grupos inventem seus próprios fins no universo da cultura” (Coelho, 1997, p. 33), ainda que esse fim estivesse alinhado às estruturas supracitadas.

Sobre isso é necessário localizar os eventos dentro do contexto dos movimentos negros do período, já que esse modelo de execução de baile parece semelhante aos bailes oferecidos pela FNB, entidade de alcance nacional extinta apenas vinte anos à execução dos bailes. A FNB, com todas as suas ressalvas, considerando o alinhamento conservador da organização, conseguiu unificar grupos

negros de forma precursora em torno da denúncia ao racismo, trazendo voz às reivindicações dos negros no período pós-abolição, e conquistando o reconhecimento de órgãos da sociedade civil de forma imprecedida (Domingues, 2007, p. 370), o que se torna ainda mais significativo quando consideramos a resistência da população brasileira a admitir a falsidade do mito da democracia racial, conforme vimos anteriormente.

Assim, a própria existência dos bailes explicitou os conflitos raciais existentes na sociedade brasileira e o local de preterimento e marginalização a que estavam submetidas as populações negras, com atenção às mulheres.

A articulação de aspectos de raça, classe e gênero só viriam a integrar de maneira mais explícita a agenda do MNU a partir do final da década de 1970, ainda durante a Ditadura Militar, o que o diferencia de movimentos importantes como a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro (TEN), cujas preocupações se restringiam exclusivamente à integração racial (González, 2021, p. 101). O MNU surge tentando integrar a luta de todos os grupos oprimidos da sociedade, resgatando os símbolos africanos de cultura e de religiosidade, aliados à uma crítica ao sistema capitalista, como ferramentas para a construção de uma identidade nacional negra capaz de impulsionar a luta política (Domingues, 2007b, p. 116).

Não trago essas observações tentando criar uma hierarquia na forma de organização de grupos negros, nem tentando defender uma linha evolutiva da História, entendendo que todas essas organizações só foram possíveis de serem criadas a partir do acúmulo de experiências, de tentativas, de erros, e do diálogo travado com outras experiências de contestação social ao longo dos anos, conforme diz Lélia González:

Nós do MNU não poderíamos ter nos engajado em nossa luta sem a consciência de quem somos e do que desejamos. A FNB e o TEN

são momentos de nossa história, contraditórios, falhos e cheios de erros; mas, precisamente por isso, nos legaram uma riqueza de experiências. Nossa história continua. É nossa responsabilidade agora levar adiante a luta iniciada por nossos companheiros do passado que estão presentes em todos nós, em outro momento dialético. Graças a eles agora compreendemos que a luta do povo negro no Brasil é um aspecto de uma luta muito mais ampla: a luta dos negros no mundo. Também sabemos que ela está presente e continua (González, 2021, p. 113).

O que permanece em todas essas tentativas parece ser o elemento da esperança e a consciência do ser humano enquanto ser inacabado (Freire, 1996, p. 38), considerando a espera por uma situação melhor como parte intrínseca da condição humana. Nesse caso, tanto esses movimentos, quanto a trajetória mais pessoal de Laudelina, parecem se mover através da crença de que a população negra pudesse ser vista um dia em toda a sua dignidade humana, ainda que por vezes os meios para que se chegar a esse fim contivessem contradições, também inerentes à personalidade humana.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta breve pesquisa me fez quebrar algumas ideias pré-concebidas sobre como ocorriam as dinâmicas dos eventos organizados por Laudelina, vide a organização e execução dos dois bailes analisados no ano de 1957 em Campinas. Os eventos eram menos politicamente radicais do que eu imaginava antes de iniciar a pesquisa, mas ao mesmo tempo, através da análise de fontes e contextualização dos eventos, foi possível estabelecer uma ponte entre os paradigmas eurocêtricos dos mesmos e o contexto em que se encontravam os movimentos negros na época.

Ao mesmo tempo, foi possível localizar indícios de que Laudelina de Campos Mello recuperava essas experiências com a elite campinense negra e branca a fim de se aproximar das empregadas domésticas da região, promovendo bailes exclusivamente para essa categoria de trabalho, tendo em vista que os bailes analisados não tinham as camadas empobrecidas da cidade como público alvo, tentando inclusive se afastar de demonstrações de cultura que não fossem eurocêtricas.

Durante as leituras e análises também ampliei a minha percepção acerca do conceito de colonialidade do poder, trazido por Aníbal Quijano, observando como a compreensão dessa estrutura de racialização da espécie humana para fins exploratórios foi identificada sob diferentes nomes por diferentes autores, mas todos ao fim dizendo a mesma coisa: que não é possível que a vida floresça de maneira digna e plena dentro dessas estruturas, que não é possível ocupar a categoria de semi-humanidade, ou se é gente em completo, ou não.

Com tudo isso, concluo que a cultura é elemento essencial nesse processo de recuperação de humanidade plena dentro de um sistema-mundo que se organiza pela lógica assassina de mentes e corpos negros característica do dispositivo de racialidade, nome recuperado por Sueli Carneiro a se referir a esse sistema. É essencial que as discussões acerca do papel social da cultura e dos paradigmas que

a cercam quando tratados de grupos marginalizados, sejam cada vez mais assunto da Biblioteconomia, tendo em vista o potencial de mudança social da área.

REFERÊNCIAS¹⁴

- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Escritos de uma vida**: Sueli Carneiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural**. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- COELHO, Teixeira. **O que é ação cultural**. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- DOMINGUES, Petrônio José. Fretenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil. **Cadernos Pagu**, n.28, p. 345–374, 2007.
- DOMINGUES, Petrônio José. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo**, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.
- DOMINGUES, Petrônio José. "Paladinos da liberdade": A experiência do Clube Negro de Cultura Social em São Paulo (1932-1938). **Revista de História**, [S. l.], n. 150, p. 57-79, 2004. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i150p57-79. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18978>. Acesso em: 18 abr. 2023.
- FERREIRA, Neil. Pérola Negra. **O Cruzeiro**, p. 127-129, mai. 1957. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&Pesq=%22p%c3%a9rola%20negra%22&pagfis=111956>. Acesso em: 18 nov. 2024.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989. p.-7- 21
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GONZÁLEZ, Lélia; RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; TORRES, Nelson Maldonado; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 61- 88.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- HILL COLLINS, Patricia; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

¹⁴ De acordo com ABNT 6023 2018.

HILL COLLINS, Patricia. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (orgs.).

Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 152-188.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LAUDELINA DE CAMPOS MELLO. In: SANTANA, Bianca (org.). **Vozes insurgentes de mulheres negras**. Belo Horizonte: Mazza, 2019.p. 38-57.

LIMA, Mirelle Jesus. **Associação de empregadas domésticas de Santos (1936-1946) : gênero, raça e classe no sindicalismo do trabalho doméstico**. 2019. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado/Licenciatura em História) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**: Ensaios e Conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. MUNANGA, Kabenguele. **Negritude**: Usos e sentidos. São Paulo: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: Documentos de uma militância Pan-Africanista. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz; RATTIS, Alex (org.). **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: UBU, 2022.

PINTO, Elisabete Aparecida. **Etnicidade, gênero e trajetória de vida de Dona Laudelina de Campos Melo (1904-1991)**. 1993. 493f. Dissertação (Mestrado em educação) – Universidade de Campinas, São Paulo, 1993.

QUEIROZ, Rachel de. Pérola Negra. **O Cruzeiro**, p. 130-130, 26 out. 1957. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=003581&Pesq=%22p%c3%a9rola%20negra%22&pagfis=108313>. Acesso em: 06 ago. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130.

VERGÉS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.