

Aprendendo com a *outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro**

Patricia Hill Collins***

Resumo: Por muito tempo mulheres negras têm ocupado posições marginais em ambientes acadêmicos. Argumento que muitas intelectuais negras têm feito uso criativo de sua marginalidade, do seu *status* de *outsider within*, para produzir um pensamento feminista negro capaz de refletir um ponto de vista especial em relação ao “self”, à família e à sociedade. Descrevo e exploro o significado sociológico de três temas característicos deste pensamento: 1. a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras; 2. a natureza interligada da opressão; e 3. a importância da cultura das mulheres afro-americanas. Após considerar como mulheres negras, em suas posições de *outsider within*, tratam destes temas chaves com o objetivo de criar distintas perspectivas quanto aos paradigmas sociológicos existentes, sugiro, em minha conclusão, que outros sociólogos iriam se beneficiar ao depositarem mais confiança no potencial criativo de suas próprias biografias pessoais e culturais.

Palavras-chaves: *outsider within*, pensamento feminista negro, autoavaliação, autodefinição, natureza interligada da opressão.

Introdução

Por muito tempo mulheres afro-americanas participaram dos segredos mais íntimos da sociedade branca. Inúmeras mulheres negras iam de ônibus para a casa de suas “famílias” brancas, onde elas não apenas cozinhavam, limpavam e desempenhavam outras tarefas domésticas, mas também cuidavam de suas “outras crianças”, ofereciam importantes conselhos aos seus empregadores e, frequentemente, tornavam-se membros honorários de suas “famílias” brancas. Essas mulheres viram as elites brancas, tanto as de fato como as aspirantes, a partir de perspectivas que não eram evidentes a seus esposos negros ou aos grupos dominantes¹.

Por um lado, essa relação de *insider*² tem sido satisfatória para todos os envolvidos. Nas biografias dos brancos ricos, é frequente o relato de seu amor por suas “mães” negras, enquanto os relatos das trabalhadoras domésticas negras ressaltam a percepção de autoafirmação vivenciada pelas trabalhadoras ao verem o poder branco sendo desmistificado – saberem que não era o intelecto, o talento ou a humanidade de seus empregadores que justificava o seu *status* superior, mas o racismo³.

* O termo *outsider within* não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser “forasteiras de dentro”, “estrangeiras de dentro”. (n. da t.)

** Texto original “Learning from the *outsider within*: the sociological significance of black feminist thought”, publicado em *Social Problems*, v. 33, n. 6, “Special theory issue”, p. 14-32, Oct.-Dec. 1986. A publicação desse artigo tem a permissão direta de Patricia Hill Collins e da Oxford University Press. Tradução: Juliana de Castro Galvão. Revisão: Joaze Bernardino-Costa.

*** Professora de sociologia com distinção (*distinguished professor*) da Universidade de Maryland e professora emérita de sociologia da Universidade de Cincinnati. <collinph@umd.edu>.

1. Em 1940, quase 60% das

trabalhadoras afro-americanas eram trabalhadoras domésticas. A primeira vez que essa categoria ocupacional não se apresentou como o maior segmento da força de trabalho feminina negra foi no Censo de 1970. Veja Rollins (1985) para uma discussão a respeito do trabalho doméstico negro.

2. Devido à familiaridade dos leitores em português com os substantivos *insider* e *outsider* em inglês e a dificuldade de encontrar uma única palavra para traduzir esses substantivos, decidiu-se manter os termos originais ao longo do artigo. (n. da t.)

3. Por exemplo, em “Women born: motherhood as experience and institution”, Adrienne Rich tem boas lembranças de sua “mãe” negra, que amava e que fugia aos estereótipos, por ser uma jovem magra. Similarmente, o estudo de Dill (1980) sobre trabalhadoras domésticas negras revela o senso de afirmação das mulheres negras ao saberem que são melhores mães do que as suas empregadoras e que elas frequentemente tinham de ensinar às suas empregadoras o básico sobre os cuidados e a interação com as crianças. Apesar de

No entanto, por outro lado, essas mesmas mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas “famílias” brancas. Apesar de seu envolvimento, permaneciam como *outsiders*⁴.

Esse *status* de *outsider within* tem proporcionado às mulheres afro-americanas um ponto de vista especial quanto ao *self*, à família e à sociedade⁵. Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero. Por exemplo, o romance de Zora Neal Hurston, de 1937, *Their eyes were watching God*, certamente reflete sua habilidade em usar os seus pontos fortes e, ao fazê-lo, transcende as limitações, tanto de seu treinamento acadêmico como de seu histórico em comunidades afro-americanas tradicionais⁶. A historiadora feminista negra E. Frances White (1984) sugere que as ideias das mulheres negras têm sido aprimoradas na junção com movimentos pela igualdade racial e sexual. Segundo a autora, mulheres afro-americanas têm sido empurradas por “sua marginalização em ambas as arenas” para criar o feminismo negro. Por fim, bell hooks capta o ponto de vista único que o *status* de *outsider within* pode criar. Ao descrever a sua infância em uma pequena cidade em Kentucky, a autora aponta que

ao viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade. Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora... compreendíamos ambos (hooks, 1984: vii).

Apesar dos obstáculos que podem confrontar as *outsiders within*, essas pessoas podem beneficiar-se desse *status*. O ensaio de Simmel (1921) – sobre o significado sociológico do que ele chamou de “estrangeiro” – oferece um ponto de partida interessante para compreender a área em grande medida não explorada do *status* das mulheres negras de *outsider within* e a utilidade que esse ponto de vista pode produzir. Alguns dos benefícios do *status* de *outsider within* incluem:

1. a definição de Simmel de “objetividade” como “uma peculiar composição de proximidade e distância, preocupação e indiferença”;
2. a tendência das pessoas de se abrirem para “estranhos” de maneiras que nunca fariam umas com as outras; e
3. a habilidade do “estrangeiro” em ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações.

Mannheim (1954) rotula os “estrangeiros” na academia como “intelectuais marginais” e argumenta que a postura crítica que estes indivíduos trazem aos empreendi-

mentos acadêmicos pode ser essencial para o desenvolvimento criativo das próprias disciplinas acadêmicas. Por fim, ao avaliar as potenciais qualidades da diferença social, especificamente da marginalidade, Lee observa que

por algum tempo essa marginalidade pode ser uma experiência estimulante, embora muitas vezes dolorosa. Para alguns é debilitante... para outros é um estímulo para a criatividade (Lee, 1973: 64)⁷.

Sociólogos podem se beneficiar ao considerarem seriamente a emergência da literatura multidisciplinar que denomino pensamento feminista negro, precisamente porque para muitas mulheres intelectuais afro-americanas a “marginalidade” tem sido um estímulo à criatividade. Como *outsiders within*, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer esse grupo – assim como outros que compartilham um *status* de *outsider within* ante a sociologia – para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas.

No restante deste ensaio, examino o significado sociológico do pensamento feminista negro estimulado pelo *status* de *outsider within* de mulheres negras. Primeiro, sugiro três temas chaves que caracterizam a emergente literatura multidisciplinar que denomino de pensamento feminista negro. Para cada tema, sumário o seu conteúdo, ofereço exemplos de trabalhos de feministas negras e de outros autores que ilustram a sua natureza, e discuto sua importância. Em seguida, explico a significância que esses temas no pensamento feminista negro podem ter para sociólogos ao descrever o porquê do *status* de *outsider within* das mulheres negras, bem como a potencialidade desses temas para gerar um ponto de vista diferente em comparação a paradigmas sociológicos existentes. Por fim, discuto uma implicação geral deste ensaio para cientistas sociais: a potencial utilidade de se identificar o próprio ponto de vista ao se conduzir uma pesquisa.

Três temas chaves no pensamento feminista negro

O pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras. Diversas premissas fundamentam essa definição em construção. Primeiro, a definição sugere que é impossível separar estrutura e conteúdo temático de pensamento das condições materiais e históricas que moldam as vidas de suas produtoras (Berger & Luckmann, 1996; Mannheim, 1954). Dessa forma, enquanto o pensamento feminista negro pode ser registrado por outras pessoas, ele é produzido por mulheres negras. Em

as trabalhadoras negras domésticas serem oficialmente as subordinadas, elas tinham um ganho de autoestima ao verem que eram boas em coisas que elas sentiam que eram importantes.

4. Por exemplo, apesar das boas lembranças de Rich acerca de sua “mãe” negra, ela a havia quase completamente esquecido até o começo da pesquisa para o seu livro. De forma semelhante, as trabalhadoras domésticas negras, tanto nas pesquisas de Dill (1980) como nas de Rollins (1985), discutiram as limitações impostas a elas por seus papéis de subordinadas.

5. Para uma discussão sobre o ponto de vista especial de grupos oprimidos, ver Hartsock (1983). Ver ainda a análise de Merton (1972) quanto à potencial contribuição das perspectivas de *insider* e *outsider* para a sociologia. Para uma discussão do *status* de *outsider within*, ver a seção de Merton (1972: 29-30) de “Insiders as outsiders”.

6. Hurston tem sido largamente discutida na crítica literária feminista negra. Ver, por exemplo, os ensaios selecionados no volume editado por Walker (1979) sobre Hurston.

7. Ao enfatizar as potenciais características positivas do *status* de *outsider within*, não pretendo de forma alguma negar o problema muito real que esse *status* social tem para um grande número de mulheres negras. Por muito tempo a sociologia norte-americana tem identificado o *status* marginal como problemático. Contudo, o meu senso de “problemas” diverge daquele defendido por sociólogos tradicionais. Por exemplo, Robert Park afirma que “o homem marginal... é aquele que o destino condenou a viver em duas sociedades e em duas culturas, não meramente diferentes, mas antagônicas” (Park, 1950: 373). Pela perspectiva do autor, marginalidade e diferença em si mesmas eram problemas. Essa perspectiva levou de forma bastante racional a solução da política social de assimilação. O objetivo era eliminar as diferenças ou, se isso não funcionasse, fingir que não era importante. Em contrapartida, argumento que é o significado vinculado à diferença que é o real problema. Ver Lorde (1984: 114-123) para uma perspectiva feminista negra sobre diferença.

8. Nesse ponto, discordo de certa

segundo lugar, a definição assume que mulheres negras defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e que existirão certos elementos nestas perspectivas que serão compartilhados pelas mulheres negras como grupo. Em terceiro lugar, embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras tem resultado em diferentes expressões desses temas comuns. Portanto, temas universais que são incluídos nos pontos de vista de mulheres negras podem ser experimentados e expressos de forma distinta por grupos diferentes de mulheres afro-americanas. Por último, a definição pressupõe que, embora o ponto de vista de mulheres negras exista, seus contornos podem ainda não se dar de forma clara para as próprias mulheres negras. Logo, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras. Em outras palavras, o pensamento feminista negro contém observações e interpretações sobre a condição feminina afro-americana que descreve e explica diferentes expressões de temas comuns.

Não existe uma plataforma feminista negra a partir da qual se possa medir a “precisão” de uma pensadora; nem deveria haver uma. Em vez disso, como defini acima, existe uma longa e rica tradição de um pensamento feminista negro. Grande parte deste pensamento tem sido produzido de forma oral por mulheres negras comuns, em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras⁸. Desde o movimento dos direitos civis e do feminismo, as ideias de mulheres negras têm sido cada vez mais documentadas e está atingindo um público mais amplo. A discussão que será feita a seguir sobre os três temas chaves no pensamento feminista negro é em si mesmo parte desse processo emergente de documentação e interpretação. Os três temas que escolhi não são exaustivos, mas, na minha avaliação, representam a tendência dominante do diálogo existente.

O significado de autodefinição e autoavaliação

Uma afirmação da importância da autodefinição e da autoavaliação das mulheres negras é o primeiro tema chave que permeia declarações históricas e contemporâneas do pensamento feminista negro. Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras.

Tanto as análises de Mae King (1973) como as de Cheryl Gilkes (1981) sobre a importância de estereótipos oferecem *insights* úteis para entender a importância da autodefinição de mulheres negras. King sugere que os estereótipos são uma representação de imagens externamente definidas e controladoras da condição feminina afro-americana que têm sido centrais para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho. Gilkes indica que a assertividade das mulheres negras ao resistirem à opressão multifacetada que vivenciam tem sido uma ameaça constante ao *status quo*. Como punição, mulheres negras têm sido atacadas com uma variedade de imagens externamente definidas, projetadas para controlar seu comportamento assertivo.

O valor das análises de King e Gilkes repousa na ênfase dada à função dos estereótipos no controle de grupos dominados. Ambas apontam que a substituição de estereótipos negativos por estereótipos ostensivamente positivos pode ser igualmente problemática, caso a função dos estereótipos como mecanismo para controlar imagens permaneça velada. A entrevista de John Gwaltney (1980) com Nancy White – uma mulher negra de 73 anos – sugere que mulheres negras comuns também podem estar cientes do poder dessas imagens controladoras em suas experiências cotidianas. Na passagem seguinte, White interpreta a diferença entre as imagens de controle aplicadas às mulheres afro-americanas e às mulheres brancas como sendo de grau, e não de tipo:

Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco e que a mulher branca é o seu cachorro. Agora, ela disse isso para dizer o seguinte: nós fazemos o trabalho pesado e apanhamos, quer façamos um bom trabalho ou não. Mas a mulher branca está mais próxima do patrão, e ele faz um carinho em sua cabeça e a deixa dormir dentro de casa, mas não vai tratar nenhuma das duas como se estivesse lidando com uma pessoa (Gwaltney, 1980: 148).

Essa passagem sugere que, enquanto ambos os grupos são estereotipados, embora de maneiras diferentes, a função da imagem é a de desumanizar e controlar ambos. Visto por esse prisma, faz pouco sentido, a longo prazo, para as mulheres negras trocarem um conjunto de imagens controladoras por outro, mesmo se, a curto prazo, estereótipos positivos levem a um melhor tratamento.

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outro que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles

forma da definição de pensamento especializado de Berger e Luckmann (1966). Estes sugerem que apenas um grupo limitado de indivíduos se engaja em teorizar, e que “teoria pura” surge com o desenvolvimento de teorias legitimadoras especializadas, administradas por legitimadoras de período integral. A partir dessa abordagem, os grupos aos quais são negados os recursos materiais para apoiar teóricos puros não podem ser capazes de desenvolver um conhecimento teórico especializado. Em contraponto, argumento que “sabedoria tradicional” é um sistema de pensamento e que reflete as posições materiais de seus praticantes.

que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos.

O tema relacionado da autoavaliação de mulheres negras põe todo esse processo um passo adiante. Enquanto a autodefinição de mulheres negras dialoga com a dinâmica do poder envolvida no ato de se definir imagens do *self* e da comunidade, o tema da autoavaliação das mulheres negras trata do conteúdo de fato dessas autodefinições. Muitos dos atributos existentes nos estereótipos relacionados a mulheres negras são, em verdade, versões distorcidas de aspectos do comportamento das mulheres negras vistos como os mais ameaçadores ao patriarcado branco (Gilkes, 1981; White, 1985). Por exemplo, mulheres afro-americanas agressivas são ameaçadoras, pois desafiam as definições do patriarcado branco de feminilidade. O ato de ridicularizar mulheres assertivas ao denominá-las de Sapphire⁹ reflete o esforço de colocar todas as mulheres em seus devidos lugares. Em seus papéis como figuras centrais na socialização da próxima geração de adultos negros, mães fortes são igualmente ameaçadoras, pois elas contradizem visões patriarcais das relações de poder da família. Ridicularizar mães negras fortes ao rotulá-las de matriarcas (Higginbotham, 1982) reflete um esforço similar de controlar outro aspecto do comportamento de mulheres negras que é especialmente ameaçador ao *status quo*.

9. *Sapphire* foi uma personagem negra famosa do show de rádio Amos 'n' Andy da década de 1930, nos Estados Unidos. A personagem era retratada como uma mulher negra brava de difícil convivência. (n. da t.)

Quando mulheres negras escolhem valorizar os aspectos da condição feminina afro-americana que são estereotipados, ridicularizados e criticados na academia e mídia popular, elas estão na verdade questionando algumas das concepções básicas que são usadas para controlar grupos dominados em geral. Uma coisa é aconselhar mulheres afro-americanas a resistirem ao estereótipo de Sapphire, alterando o seu comportamento para se tornarem mansas, dóceis e estereotipadamente “femininas”. Outra coisa bastante diferente é aconselhar mulheres negras a abraçarem sua assertividade, a valorizarem sua ousadia, e a continuarem a usar essas qualidades para sobreviverem e transcenderem os ambientes hostis que circunscrevem as vidas de tantas mulheres negras. Ao definir e valorizar a assertividade e outras qualidades “não femininas” como atributos necessários e funcionais da condição feminina afro-americana, a autoavaliação das mulheres negras desafia o conteúdo de imagens controladoras externamente definidas.

Essa preocupação do feminismo negro – no sentido de que mulheres negras criem seus próprios padrões de avaliação da condição feminina afro-americana e que va-

lorizem a suas próprias construções – permeia uma grande quantidade de trabalhos nas ciências sociais e na literatura. Por exemplo, o romance de Alice Walker, de 1982, *A cor púrpura*, e o *choreopoem*¹⁰ de Ntozake Shange, de 1978, *For colored girls who have considered suicide*, são ambas obras que trazem declarações ousadas da necessidade de as mulheres negras se autodefinirem e autoavaliarem. O trabalho de 1980 de Lena Wright Myers mostra que mulheres negras avaliam o próprio comportamento ao se compararem com mulheres negras que estão passando por situações similares e, assim, demonstra a presença da definição feita por mulheres negras da condição feminina afro-americana. A recente onda de historiografia de mulheres negras sugere que mulheres negras autodefinidas e autoavaliadas há muito tempo integram as fileiras das líderes femininas afro-americanas (Giddings, 1984; Loewenberg & Bogin, 1976).

10. *Choreopoem* é uma forma de expressão dramática que combina poesia, dança e música. (n. da t.)

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O *status* de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos. Além disso, como destacam Brittan e Maynard,

a dominação sempre envolve a objetificação do dominado; todas as formas de opressão implicam a desvalorização da subjetividade do oprimido (Brittan & Maynard, 1984: 199).

Um dos melhores exemplos desse processo é descrito por Judith Rollins (1985). Como parte de seu trabalho de campo sobre trabalhadoras domésticas negras, Rollins trabalhou como doméstica por seis meses. Ela descreve inúmeros incidentes nos quais seus empregadores a tratavam como se ela não estivesse presente. Em certa ocasião, enquanto estava sentada na cozinha almoçando, seus empregadores tiveram uma conversa como se ela não estivesse lá. Seu senso de invisibilidade se tornou tão grande a ponto de ela pegar um bloco de notas e começar a escrever as suas anotações de campo. Apesar de Rollins ter escrito por dez minutos, terminado de almoçar e voltado ao trabalho, seus empregadores não apresentaram nenhuma evidência de a terem visto. Rollins aponta que

11. A emergente pesquisa feminista negra tem demonstrado uma crescente conscientização da importância de se incluir a simultaneidade de opressões em estudos sobre mulheres negras. Por exemplo, o trabalho de Paula Giddings (1984) sobre a história de mulheres afro-americanas enfatiza o papel da classe em moldar as relações entre mulheres afro-americanas e mulheres brancas, e entre as próprias mulheres negras. O estudo de Elizabeth Higginbotham (1985) sobre mulheres negras universitárias examina as barreiras de raça e classe e o seu impacto na frequência de mulheres negras na universidade. Particularmente notável é a crescente preocupação em analisar as experiências de mulheres negras no mercado de trabalho. Estudos como os de Dill (1980), Rollins (1985), Higginbotham (1983) e Mullings (1986b) indicam uma nova sensibilidade quanto à natureza interligada de raça, gênero e classe. Ao estudar mulheres negras, estudos como estes captam a interação de raça e gênero. Além disso, ao examinar o papel das mulheres negras no desenvolvimento capitalista, esses trabalhos consideram

foi esse aspecto da servidão que achei ser uma das maiores afrontas à minha dignidade como ser humano... Essas atitudes de ignorar a minha presença não eram calculadas, creio, como insulto; eram manifestações da habilidade dos empregadores de aniquilar a humanidade e até mesmo a minha própria existência, a de uma criada e mulher negra (Rollins, 1985: 209).

Tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os “outros” – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana. Por exemplo, ao enxergarem as mulheres negras como mulas teimosas e as brancas como cachorros obedientes, ambos os grupos são objetificados, mas de maneiras diferentes. Nenhuma das duas é vista como plenamente humana e, portanto, ambas se tornam elegíveis para modelos específicos de dominação de raça/gênero. No entanto, se as mulheres negras recusaram a aceitar o seu *status* prescrito de “outro” por excelência, então toda a justificativa para esse tipo de dominação torna-se contestada. Em resumo, maltratar uma mula ou um cachorro pode ser mais fácil do que maltratar uma pessoa que é reflexo da própria humanidade daquele que maltrata.

Uma segunda razão pela qual a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras são significativas diz respeito à sua importância em permitir que mulheres afro-americanas rejeitem opressão psicológica internalizada (Baldwin, 1980). O dano potencial à autoestima de mulheres afro-americanas causado pelo controle internalizado pode ser grande, até para aquelas que estão preparadas. Aguentar os ataques frequentes de imagens controladoras requer uma força interior considerável. Nancy White, citada anteriormente, também aponta como pode ser debilitante ser tratada como menos que humana se a mulher negra não se autodefiniu. Ela observa que,

bem, você sabe que nenhuma mulher é cachorro ou mula, mas se as pessoas continuarem fazendo você se sentir dessa forma, se você não tiver autonomia de pensamento, você pode começar a deixar que te digam o que você é (Gwaltney, 1980: 152).

Visto por esse espectro, a autodefinição e a autoavaliação não são luxos, são necessárias para a sobrevivência da mulher negra.

A natureza interligada da opressão

O foco outorgado à interligação entre raça, gênero e opressão de classe é um segundo tema recorrente nos trabalhos de feministas negras (Beale, 1970; Davis, 1981; Dill, 1983; hooks, 1981; Lewis, 1977; Murray, 1970; Steady, 1981)¹¹. Enquanto dife-

rentes períodos sócio-históricos podem ter aumentado o foco dado a certo tipo de opressão, em lugar de outro, a tese da natureza interligada da opressão permeia há tempo o pensamento feminista negro. Por exemplo, Ida Wells Barnett e Frances Ellen Watkins Harper, duas feministas negras proeminentes do final do século XIX, manifestaram-se contra a violência crescente contra homens negros. Elas perceberam que os direitos civis significavam muito pouco para mulheres e homens negros se o próprio direito à vida continuasse sem proteção (Loewenberg & Bogin, 1976: 26). A ausência de mulheres negras em movimentos feministas tem sido erroneamente atribuída à falta de consciência feminista. Na verdade, mulheres negras feministas têm tido um compromisso ideológico no sentido de considerar a opressão interligada (Davis, 1981).

Como destaca Barbara Smith,

o conceito de simultaneidade de opressão ainda se constitui como o cerne de uma compreensão feminista negra da realidade política e.... é uma das contribuições ideológicas mais importantes do pensamento feminista negro (Smith, 1983: xxxii).

Isso não deveria ser uma surpresa, considerando que as mulheres negras seriam as primeiras a perceberem que minimizar uma forma de opressão, apesar de essencial, ainda pode deixá-las oprimidas de outras formas igualmente desumanizadoras. Sojourner Truth sabia disto quando declarou

Existe uma grande agitação no sentido de obter os direitos para os homens de cor, mas não para mulheres de cor, mas, veja bem, homens de cor serão os patrões das mulheres e será tão ruim quanto antes (Loewenberg & Bogin, 1976: 238).

Para usar a metáfora de Nancy White, a mulher negra enquanto “mula” sabe que é vista como animal. Em contraste, a mulher branca enquanto “cachorro” pode ser similarmente desumanizada e, apesar disso, pode achar que faz parte da família, quando em realidade é apenas um animal de estimação bem cuidado. O fator significativo que molda as visões mais nítidas de Truth e White quanto às suas próprias subordinações em comparação à visão de homens negros ou mulheres brancas é o fato de suas experiências ocorrerem na intersecção entre múltiplas estruturas de dominação¹². Tanto Truth como White são negras, mulheres e pobres. Portanto, têm uma visão mais nítida da opressão em relação aos grupos que ocupam uma posição mais evasiva em relação ao poder masculino branco – ao contrário das mulheres brancas, elas não denotam qualquer ilusão de que sua brancura irá anular a condição de subordinação feminina e, ao contrário de homens negros, não podem jogar a carta duvidosa da masculinidade com o objetivo de neutralizar o estigma de ser negro.

a variável chave que é classe.

12. A tese de que os indivíduos que são afetados por múltiplos sistemas de dominação irão desenvolver uma visão mais nítida na natureza interligada da opressão é ilustrada pela proeminência de feministas negras lésbicas entre as pensadoras feministas negras. Sobre o tema, ver Smith (1983), Lorde (1984) e White (1984: 22-24).

13. Por exemplo, pesquisadores africanos e afro-americanos destacam o papel que o pensamento dualístico tem desempenhado no racismo doméstico (Asante, 1980; Baldwin, 1980; Richards, 1980). Pesquisadoras feministas notam o elo entre concepções de gênero nas culturas ocidentais (Chodorow, 1978; Keller, 1983; Rosaldo, 1983). Recentemente, Brittan e Maynard, pesquisadores britânicos, têm sugerido que o pensamento dualístico desempenha um grande papel em fazer o elo entre sistemas de opressão racial e de opressão sexual. Eles observam: “Existe uma crença implícita na dualidade da cultura e da natureza. Homens são os criadores e mediadores da cultura – mulheres são a manifestação da natureza. A consequência disso é que homens desenvolvem a cultura para poder ordenar e compreender o mundo natural, enquanto as mulheres, que são a personificação das forças da natureza, precisam ser postas sob o controle civilizador dos homens... Essa dualidade entre cultura e natureza... é também usada para distinguir

A atenção dispensada por feministas negras à natureza interligada da opressão é significativa por duas razões. Em primeiro lugar, esse ponto de vista muda todo o foco da investigação, partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas. A primeira abordagem prioriza comumente um tipo de opressão como sendo primária e, em seguida, trata das opressões restantes como variáveis que fazem parte do sistema que é visto como o mais importante. Por exemplo, os esforços de se inserir raça e gênero na teoria marxista exemplifica esse esforço. Em contrapartida, a abordagem mais holística implícita no pensamento feminista negro trata da interação entre múltiplos sistemas como o objeto de estudo. Em vez de acrescentar às teorias existentes variáveis anteriormente excluídas, feministas negras têm como objetivo desenvolver interpretações teóricas da própria interação em si.

Pesquisadores negros e pesquisadoras brancas e, mais recentemente, feministas negras – como bell hooks –, podem ter identificado um elo crucial entre sistemas interligados de opressão. Esses grupos observaram que algumas ideias básicas perpassam múltiplos sistemas de dominação. Uma dessas ideias é o pensamento dualístico do tipo ou este ou aquele, que hooks defende ser “o componente ideológico central de todos os sistemas de dominação na sociedade ocidental” (hooks, 1984: 29).

Enquanto a colocação de hooks pode ser um tanto prematura, esse ponto de vista recebe um crescente apoio entre os acadêmicos¹³. O pensamento dualístico do tipo ou isto ou aquilo – ou, como denomino aqui, o constructo da diferença dicotômica por oposição – pode tornar-se o eixo filosófico central em sistemas de opressão de raça, classe e gênero. Uma característica fundamental dessa construção é a categorização das pessoas, coisas e ideias em termos de sua diferença umas com as outras. Por exemplo, os termos em dicotomias tais como branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, fato/opinião e sujeito/objeto apenas ganham significado em termos de sua relação de diferença de sua contraparte em oposição. Outra característica fundamental desse constructo é que a diferença não é complementar no sentido de que as metades da dicotomia não se realçam entre si. Ao contrário, as metades dicotômicas são diferentes e inerentemente opostas umas às outras. Uma terceira e mais importante característica é que essas relações de oposição são intrinsecamente instáveis. Como raramente essas dualidades representam relações de igualdade na diferença, a relação inerentemente instável é resolvida ao subordinar-se uma metade de cada par à outra. Dessa forma, brancos dominam negros, homens dominam mulheres, razão é aclamada como superior à emoção em garantir a verdade, fatos superam opinião ao avaliar conhecimento e sujeitos dominam objetos. A diferença de oposição dicotômica invariavelmente implica relações de su-

perioridade e inferioridade, relações hierárquicas que se enredam com economias políticas de dominação e subordinação.

A opressão vivenciada pela maioria das mulheres negras é moldada por seu *status* de subordinadas em meio a uma série de dualidades do tipo isto ou aquilo. Às mulheres afro-americanas têm sido atribuídas as metades inferiores de diversas dualidades e essa colocação tem sido central para a sua dominação persistente. Por exemplo: a alegada natureza emocional, passional das mulheres afro-americanas tem por muito tempo sido usada como justificativa para sua exploração sexual. De forma similar, negar a alfabetização às mulheres negras – e depois alegar que lhes falta os fatos para um julgamento com bom senso – ilustra outro caso de como se pode atribuir a um grupo um *status* inferior e depois usar esse *status* inferior como prova da inferioridade do grupo. Por fim, negar à mulher negra agência enquanto sujeito e tratá-la como o “outro” objetificado representa ainda uma singular dimensão do poder que constructos de oposição dicotômicos salvaguardam para a manutenção do sistema de dominação.

Enquanto mulheres afro-americanas podem ter adquirido interesse em reconhecer as conexões entre as dualidades que em conjunto formam o constructo da diferença da oposição dicotômica, que um número maior de mulheres não o tenha feito não é uma surpresa. O pensamento dualístico do tipo isto ou aquilo é tão difundido que suprime outras alternativas. Como aponta Dill,

a escolha entre se identificar enquanto negra ou mulher é um produto da estratégia patriarcal de “dividir e conquistar” e a importância contínua de divisões de classe, patriarcado e raça, que perpetuam essas escolhas tanto nas nossas consciências quanto nas realidades concretas das nossas vidas diárias (Dill, 1983: 136).

Apesar dessa dificuldade, mulheres negras vivenciam a opressão de forma pessoal e holística, e as perspectivas que as feministas negras vislumbram são, palpavelmente, uma análise igualmente holística da opressão.

Em segundo lugar, a atenção que feministas negras dão à natureza interligada da opressão é significativa, pois implícita nessa visão está uma perspectiva alternativa humanista para a organização da sociedade. Essa visão alternativa de mundo é expressa de forma convincente na seguinte passagem de um discurso proferido pela educadora negra feminista Anna Julia Cooper em 1893:

Nós tomamos nossa posição quanto à solidariedade da humanidade, a unidade da vida e a falta de naturalidade e injustiça presente em todas as formas de favoritismos particulares, quer sejam de

as chamadas altas nações ou civilizações daquelas consideradas culturalmente atrasadas... Povos não europeus são considerados como sendo mais próximos da natureza do que os europeus. Daí provem a justificação... para a escravidão e o colonialismo...” (Brittan & Maynard, 1984: 193-194).

sexo, raça, país ou condição... As mulheres de cor sentem que a causa das mulheres é única e universal; e que... somente quando raça, cor, sexo e condição forem vistos como acidentes, e não como a substância da vida; somente quando o direito universal da humanidade à vida, à liberdade e à busca da felicidade for considerado um direito inalienável a todos; somente quando isso acontecer terá sido a lição ensinada pelas mulheres aprendida e a causa das mulheres terá sido ganha – não a causa das mulheres brancas, negras ou vermelhas, mas a causa de todo homem ou mulher que se contorcia em silêncio sob o jugo de poderosas injustiças (Lowenberg & Bogin, 1976: 330-331).

Citei o excerto acima na íntegra porque representa uma das declarações mais claras da visão humanista existente no pensamento negro feminista¹⁴. Feministas negras que veem a simultaneidade de opressões que afetam mulheres negras aparentam ser mais sensíveis em ver também como esses mesmos sistemas de opressão afetam homens afro-americanos, pessoas de cor, mulheres e o próprio grupo dominante. Portanto, enquanto ativistas feministas negras podem trabalhar em prol de mulheres negras, raramente elaboram soluções separatistas para a opressão de mulheres negras. Ao contrário, suas visões, como a de Cooper, “baseiam-se na solidariedade da humanidade”.

A importância da cultura de mulheres afro-americanas

Um terceiro elemento chave que caracteriza o pensamento feminista negro implica esforços de redefinir e explicar a importância da cultura da mulher negra. Ao fazer isso, feministas negras não apenas desvendaram uma área anteriormente inexploradas da vivência das mulheres negras, mas também identificaram áreas concretas de relações sociais, nas quais mulheres afro-americanas criam e transmitem auto-definições e autoavaliações que são essenciais para lidar com a simultaneidade de opressões que vivenciam.

Em contraste com visões de cultura que enfatizam os valores únicos e a-históricos de um dado grupo, a abordagem de feministas negras tem colocado uma maior ênfase no papel de economias políticas historicamente específicas para explicar a resistência de certos temas culturais. A definição que se segue de cultura representa a abordagem tomada por muitas feministas negras. De acordo com Mullings, a cultura é composta de

[...] símbolos e valores que criam a moldura de referência ideológica pela qual as pessoas tentam lidar com as circunstâncias nas quais se encontram. Cultura... não é composta de características estáticas e discretas que podem ser movidas de um local para o ou-

tro. Ela é constantemente mudada e transformada à medida que novas formas são criadas a partir das antigas. Portanto, cultura... não surge do nada: ela é criada e modificada por condições materiais (Mullings, 1986a: 13).

Visto por essa perspectiva, a cultura das mulheres negras pode fornecer o quadro de referência ideológica, ou seja, os símbolos e valores da autodefinição e autoavaliação que ajudam às mulheres negras a verem as circunstâncias que modelam as opressões de raça, classe e gênero. Além disso, a definição de Mullings de cultura sugere que os valores que acompanham a autodefinição e a autoavaliação terão uma expressão concreta e material; estarão presentes em instituições sociais como a Igreja e a família, na expressão criativa da arte, da música e da dança e, se não forem reprimidos, nos padrões de atividade econômica e política. Por fim, essa abordagem de cultura enfatiza sua natureza concreta e histórica. Enquanto temas em comum podem funcionar como elo entre as vidas das mulheres negras, esses temas serão vivenciados de maneiras diferentes por mulheres negras de diferentes classes, idades, regiões e preferências sexuais, bem como por mulheres em configurações históricas diferentes. Portanto não existe uma cultura das mulheres negras que seja homogênea; existem construções sociais das culturas das mulheres negras que juntas formam a sua cultura.

O interesse em redefinir a cultura das mulheres negras tem chamado a atenção para diversos domínios inexplorados da vivência de mulheres negras. Um desses diz respeito aos relacionamentos interpessoais que mulheres negras compartilham entre si. Aparentemente a noção de irmandade (*sisterhood*) – comumente compreendida como significando um sentimento solidário de lealdade e ligação com outras mulheres, decorrente de um sentimento compartilhado de opressão – tem sido uma importante parte da cultura das mulheres negras (Dill, 1983: 132). Dois trabalhos representativos da tradição emergente de pesquisas feministas negras ilustram como esse conceito de irmandade, embora seja expresso de maneiras diferentes, de acordo com condições materiais específicas, tem sido uma característica importante da cultura das mulheres negras. Por exemplo, Debra Gray White (1985) documenta a forma como mulheres negras escravas auxiliavam umas às outras no parto, como cuidavam das crianças umas das outras, como trabalhavam juntas em unidades de trabalho que eram separadas quando grávidas ou amamentando uma criança, e como dependiam umas das outras quando casadas com homens que moravam em fazendas distantes. De forma parecida, o trabalho de Gilkes (1985) sobre as tradições das mulheres negras na Sanctified Church (Igreja Santificada) sugere que a irmandade de mulheres negras tinha benefícios tangíveis, psicológicos e políticos¹⁵.

A atenção dada à cultura das mulheres negras tem estimulado interesse em um segundo tipo de relação interpessoal: aquela compartilhada por mulheres negras e

15. Durante o período no qual mulheres negras eram geralmente desvalorizadas pela cultura dominante, os membros da Sanctified Church se referiam uns aos outros como “santos”. Durante o início do século XX, quando a alfabetização básica era um objetivo para muito negros, mulheres negras na Igreja não apenas enfatizavam a educação como um componente básico da vida santificada, mas também auxiliavam os indivíduos em seus esforços de atingir excelência educacional. Além desse apoio psicológico, a Igreja provia mulheres afro-americanas com oportunidades genuínas de influência, liderança e força política. É importante lembrar aqui que a Igreja não era uma estrutura abstrata e burocrática ministrada por mulheres negras. Ao contrário, a Igreja era uma comunidade predominantemente feminina de indivíduos, na qual as mulheres tinham uma esfera proeminente de influência.

seus filhos biológicos, seus filhos em famílias estendidas e com os filhos da comunidade negra. Ao reavaliar o sentido de maternidade afro-americana, pesquisadoras feministas negras têm enfatizado as conexões entre 1. as escolhas disponíveis para mãe negras resultantes de sua localização em políticas econômicas historicamente específicas; 2. a percepção de mães negras das escolhas de seus filhos em comparação com o que as mães achavam que essas escolhas deveriam ser; 3. as estratégias de fato empregadas pelas mães negras, tanto ao criarem os seus filhos como ao lidarem com as instituições que afetavam as vidas destes. Por exemplo, Janice Hale (1980) sugere que mães negras efetivas são mediadoras sofisticadas entre as ofertas concorrentes de uma cultura dominante opressiva e uma estrutura acolhedora de valores negros. O estudo de Dill (1980) sobre os objetivos de domésticas negras quanto à criação de seus filhos enfatiza os objetivos que as mulheres na sua amostra tinham para seus filhos, e as estratégias que essas mulheres buscavam para poder ajudar os seus filhos a irem mais longe na vida do que elas. Gilkes (1980) oferece ainda outra perspectiva sobre o poder do sentido de maternidade negra ao observar que muitas das ativistas políticas negras em sua pesquisa se envolveram nos trabalhos da comunidade por intermédio do seu papel como mães. O que comumente começava como trabalho em nome dos próprios filhos evoluía para um trabalho em nome dos filhos da comunidade.

Outra dimensão da cultura das mulheres negras que tem gerado interesse considerável entre as feministas negras é o papel da expressão criativa em moldar e sustentar as autodefinições e autoavaliações de mulheres negras. Além de documentar as conquistas das mulheres negras como escritoras, dançarinas, músicas, artistas e atrizes, a literatura emergente também investiga porque a criação expressiva tem sido um elemento tão importante da cultura das mulheres negras¹⁶. O ensaio clássico de Alice Walker (1974), *In search of our mothers' gardens*, explica a necessidade da criatividade das mulheres negras, ainda que em esferas muito limitadas, para resistir à objetificação e afirmar a subjetividade das mulheres negras como seres plenamente humanos. Ao ilustrar a tese de Walker, Willie Mae Ford Smith – cantora gospel proeminente que aparece no documentário de 1984 *Say amen somebody* – descreve o que para ela significa cantar. Mae Smith enfatiza:

É apenas um sentimento dentro de você. Você não consegue se controlar... eu sinto como se pudesse voar. Às vezes me esqueço que estou no mundo. Eu apenas quero decolar.

Para a Mae Smith, sua criatividade é uma esfera de liberdade, uma esfera que a ajuda a lidar com a vida cotidiana e a transcendê-la.

Esse terceiro tema chave do pensamento feminista negro – o foco dado à cultura das mulheres negras – é significativo por três razões. Em primeiro lugar, os dados

16. Como muito do pensamento feminista negro está dentro dos trabalhos de escritoras negras, a crítica literária feita por feministas negras fornece uma fonte especialmente fértil das ideias das mulheres negras. Ver Tate (1983) e Christian (1985).

sobre a cultura das mulheres negras sugerem que a relação entre a consciência da opressão das pessoas oprimidas e as ações que elas empreendem para lidar com estruturas de opressão talvez sejam muito mais complexas do que está apontado pela teoria social existente. As ciências sociais convencionais continuam pressupondo a existência de um encaixe entre consciência e atividade, por isso acredita-se que medidas precisas do comportamento humano produzam retratos precisos da consciência humana de *self* e de estrutura social (Westkott, 1979). Em contraste, as experiências das mulheres negras sugerem que essas talvez se conformem abertamente aos papéis sociais impostos a elas, mas secretamente se opõem a estes, oposição moldada pela consciência de se estar no escalão mais baixo da estrutura social. As atividades das mulheres negras nas famílias, Igrejas, instituições da comunidade e expressão criativa podem representar mais do que um esforço em mitigar pressões advindas da opressão. De preferência, o quadro de referência ideológico das mulheres negras, que essas mulheres adquirem pela irmandade, maternidade e expressão criativa, pode servir ainda ao propósito adicional de moldar uma consciência de mulheres negras quanto aos mecanismos da opressão. Além disso, essa consciência não é moldada apenas pela reflexão abstrata e racional, mas também é desenvolvida por intermédio da ação concreta e racional. Por exemplo, enquanto as mães negras podem desenvolver consciência ao conversar e escutar os seus filhos, também podem moldar a própria consciência pelas formas como vivem as suas vidas e as ações que realizam em nome dos seus filhos. Que essas atividades tenham sido veladas nas ciências sociais tradicionais não deveria ser uma surpresa. As pessoas oprimidas podem manter escondidas uma consciência e podem não revelar o seu verdadeiro *self* por razões de autoproteção¹⁷.

Uma segunda razão pela qual o foco na cultura das mulheres negras é importante deve-se ao fato de destacar a natureza problemática de conceitualizações do termo “ativismo”. Enquanto a realidade das mulheres negras não pode ser compreendida sem dar a devida atenção à natureza interligada das estruturas de opressão que limitam suas vidas, as experiências das mulheres afro-americanas sugerem que possibilidades de ativismo existem mesmo dentro dessas estruturas múltiplas de dominação. Esse ativismo pode assumir diversas formas. Para mulheres negras sob condições muito inflexíveis, a decisão no foro íntimo de rejeitar definições externas da condição feminina afro-americana pode ser em si uma forma de ativismo. Se mulheres negras se encontrarem em configurações sociais nas quais a conformidade absoluta é esperada, e onde formas tradicionais de ativismo – como votar, participar de movimentos coletivos e ter cargos públicos — são impossíveis, então a mulher individual que em sua consciência escolhe ser autodefinida e autoavaliada é, de fato, uma ativista. Elas estão mantendo o controle sobre sua definição enquanto sujeitos, enquanto seres humanos plenos, a rejeitarem definições delas próprias como “outros” objetificados. Por exemplo, enquanto mulheres negras es-

17. Audre Lorde (1984: 114) descreve essa ocultação consciente do *self* da seguinte forma: “A fim de sobrevivermos, aqueles de nós para quem a opressão é extremamente comum, devem sempre estar vigilantes, tornarem-se familiares com a linguagem e as maneiras do opressor, chegando, às vezes, a adotá-las para se ter alguma ilusão de proteção”.

cravas eram forçadas a se conformarem à opressão específica que as confrontava, elas podem ter tido avaliações muito diferentes de si mesmas e da escravidão em comparação aos senhores de escravos. Nesse sentido, a consciência pode ser vista como esfera potencial de liberdade, que pode existir simultaneamente com um comportamento não liberto e alegadamente conformado (Westkott, 1979). Além disso, se, ao mesmo tempo, as mulheres negras usarem todos os recursos disponíveis – seus papéis como mães, sua participação nas Igrejas, seu apoio mútuo no seio de redes de mulheres negras, sua expressão criativa – para serem auto-definidas e autoavaliadas e para encorajarem outras a rejeitarem a objetificação, seu comportamento cotidiano será uma forma de ativismo. Pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolverem a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras lhe devolvem também o ativismo.

A terceira razão pela qual o foco na cultura das mulheres negras é significativo deve-se a um modelo analítico que explora a relação entre opressão, consciência e ativismo, implícito na forma como feministas negras estudam a cultura das mulheres negras. Com a exceção de Dill (1983), poucas pesquisadoras têm deliberadamente proposto desenvolver um modelo desse tipo. No entanto, o tipo de trabalho feito sugere que um modelo implícito, paralelo ao proposto por Mullings (1986a), influencia a pesquisa feminista negra.

Diversas características perpassam as abordagens feministas negras emergentes. Em primeiro lugar, as pesquisadoras, por um lado, enfatizam a relação de interdependência entre a opressão interligada que tem moldado as escolhas e, por outro, as ações das mulheres negras no contexto dessas escolhas. Pesquisadoras feministas negras raramente descrevem o comportamento das mulheres negras sem dar atenção às estruturas de oportunidades que moldam a vida dos sujeitos (Higginbotham, 1985; Ladner, 1971; Myers, 1980). Em segundo lugar, a pergunta sobre se estruturas de opressão e escolhas limitadas estimulam o comportamento das mulheres negras, caracterizado por apatia e alienação, ou um comportamento demonstrando subjetividade e ativismo, é vista como, em última análise, dependente da percepção de mulheres negras de suas escolhas. Em outras palavras, a consciência das mulheres negras – a sua perspectiva analítica, emocional e ética de si mesmas e do seu lugar na sociedade – torna-se uma parte crítica da relação entre o mecanismo da opressão e a ação das mulheres negras. Por fim, essa relação entre opressão, consciência e ação pode ser vista como relação dialética. Nesse modelo, estruturas opressivas criam padrões de escolha que são percebidos de formas variadas por mulheres negras. Dependendo de suas consciências de si mesmas e de suas relações com essas escolhas, mulheres negras podem ou não estruturar esferas de influência nas quais desenvolvem e legitimam o que será apropriado. O

ativismo de mulheres negras, ao construírem esferas de influência do feminino negro, por sua vez, afeta as percepções das escolhas políticas e econômicas que lhes são oferecidas pelas estruturas opressivas, influencia ações de fato tomadas e, em última instância, altera a natureza da opressão vivenciada por elas.

A importância sociológica do pensamento feminista negro

Considerados em conjunto, os três temas chaves no pensamento feminista negro – o significado de autodefinição e de autoavaliação, a natureza interligada da opressão e a importância de redefinição da cultura – têm contribuído significativamente na tarefa de elucidar o ponto de vista das e para as mulheres negras. Embora essa conquista seja importante em e para si mesma, o pensamento feminista negro tem contribuições potenciais para oferecer às diversas disciplinas que abrigam os seus praticantes.

O significado sociológico do pensamento feminista negro repousa em duas áreas. Primeiramente, o conteúdo das ideias das mulheres negras tem sido influenciado por e contribui para diálogos que estão em andamento em uma variedade de especialidades da sociologia. Enquanto essa área merece atenção, ela não será a fonte de minha preocupação básica nesta seção. Em vez disso, investigo uma segunda área de relevância sociológica: o processo pelo qual essas ideias específicas foram produzidas por esse grupo singular de indivíduos. Em outras palavras, examino a influência do *status* de *outsider* das mulheres negras na academia sobre o pensamento que é produzido de fato. Até agora procedi com base na suposição de que é impossível separar a estrutura e o conteúdo temático do pensamento. Nesta seção, explico exatamente a forma que a relação entre os três temas chaves no pensamento feminista negro e o *status* de *outsider within* das mulheres negras pode tomar para mulheres acadêmicas no geral, com especial atenção para as sociólogas negras.

Primeiro, sumário rapidamente o papel que paradigmas sociológicos desempenham em moldar os fatos e as teorias empregadas pelas sociólogas. Segundo, explico como o *status* de *outsider within* das mulheres negras pode encorajá-las a defenderem um ponto de vista diferente em relação às teorias e aos fatos paradigmáticos da sociologia. Argumento que o conteúdo temático do pensamento feminista negro, acima descrito, representa elementos desse ponto de vista e dá exemplos de como a combinação dos paradigmas da sociologia e o *status* de *outsider within* das mulheres negras enquanto sociólogas direcionaram as suas atenções para áreas específicas do questionamento sociológico.

Dois elementos de paradigmas sociológicos

Kuhn define paradigma como sendo a “constelação inteira de crenças, valores e técnicas e assim por diante, compartilhadas pelos membros de uma dada comunidade” (Kuhn, 1970: 175). Assim sendo, um paradigma consiste de dois elementos fundamentais: o pensamento em si e seus produtores e praticantes¹⁸. Nesse sentido, a disciplina da sociologia é em si mesma um paradigma – consiste de um sistema de conhecimento compartilhado por sociólogos – e simultaneamente consiste de uma pluralidade de paradigmas (por exemplo, funcionalismo, sociologia marxista, sociologia feminista, sociologia existencialista), cada um produzido por seus próprios praticantes.

Duas dimensões do próprio pensamento são de interesse especial para esta discussão. Em primeiro lugar, sistemas de conhecimento nunca são completos. Na verdade, representam linhas gerais para se “pensar como de costume”. Kuhn (1970) refere-se a essas linhas gerais como “mapas”, enquanto Schutz (1944) descreve-os como “receitas”. Enquanto “pensar como de costume” é parcialmente organizado e claro e pode conter contradições, para seus praticantes pode fornecer coerência, clareza e consistência suficientes, como observa Schutz. Em segundo lugar, enquanto o pensamento em si contém diversos elementos, vou focar basicamente na importante relação fato/teoria. Como sugere Kuhn (1970), fatos ou observações tornam-se significativos no contexto de teorias ou interpretações daquelas observações. Por outro lado, teorias se “encaixam nos fatos” ao transformarem observações anteriormente acessíveis em fatos. De acordo com Mulkay, “observação não é separada da interpretação, na verdade essas duas são duas facetas de um único processo” (Mulkay, 1979: 49).

Dimensões diversas do segundo elemento dos paradigmas sociológicos – a comunidade formada pelos praticantes de um paradigma – são de interesse especial para esta discussão. Em primeiro lugar, *insiders* do grupo têm visões de mundo similares, adquiridas por uma educação e um treinamento profissional similares, que os separam de todas as demais pessoas. A visão de mundo dos *insiders* pode ser especialmente parecida se os membros do grupo compartilharem padrões de classe social, gênero e *background* racial similares. Schutz descreve a visão de mundo dos *insiders* como o “padrão cultural da vida em grupo”, ou seja, todos os valores e comportamentos que caracterizam o grupo social em um dado momento de sua história. Em resumo, *insiders* passaram por experiências similares, dividem uma história em comum e compartilham conhecimentos tomados como certos e que caracterizam o “pensar como de costume”.

18. Nesse sentido, a sociologia é um caso especial do processo mais generalizado discutido por Mannheim (1954). Ver também Berman (1981) para uma discussão sobre o pensamento ocidental como paradigma, Mulkay (1979) para uma sociologia do conhecimento analítico das ciências naturais, e Berger e Luckmann (1966) para uma discussão generalizada de como o conhecimento do dia a dia é socialmente construído.

Uma segunda dimensão da comunidade de praticantes envolve o processo de se tornar um *insider*. Como saber quando um indivíduo é de fato um *insider* e não um *outsider* disfarçado? Merton sugere que a socialização na vida de um grupo é um processo longo de imersão na vida do grupo, pois somente assim pode o indivíduo

entender os significados sutis dos comportamentos, sentimentos e valores... e decifrar a gramática não escrita da conduta e as nuances do idioma cultural (Merton, 1972: 15).

O processo é análogo à imersão em uma cultura estrangeira a fim de aprender os seus costumes e a sua linguagem (Merton, 1972; Schutz, 1944). Um indivíduo se torna um *insider* ao traduzir uma teoria ou visão de mundo em sua própria linguagem, até que um dia o indivíduo se converte ao pensar e agir de acordo com aquela visão de mundo.

Uma última dimensão da comunidade de praticantes concerne ao processo de permanecer um *insider*. Um sociólogo faz isso ao avançar na disciplina com a utilização de formas descritas como apropriadas pela sociologia em geral, e por áreas de especialização em particular. Os focos normais para a investigação científica sociológica incluem:

1. determinar fatos significativos;
2. fazer a correspondência entre os fatos e a interpretação teórica existente para “testar” a habilidade do paradigma em prever fatos; e
3. resolver ambiguidades no próprio paradigma ao articular e clarificar a teoria Kuhn (1970).

Mulheres negras e o *status* de *outsider within*

Mulheres negras podem deparar-se com um ajuste muito menor entre suas experiências pessoais e culturais e os elementos de paradigmas sociológicos em relação ao que os demais sociólogos enfrentam. Por um lado, mulheres negras que passam pelo longo processo de socialização da sociologia, que se inserem no padrão cultural da vida em grupo da sociologia, com certeza desejam adquirir as habilidades de pensamento do *insider* e agir de acordo com uma visão de mundo sociológica. Por outro lado, as realidades vivenciadas por mulheres negras, tanto antes do contato e depois da iniciação, podem dotá-las de “perspectivas e *insights* especiais... disponíveis para aquela categoria de *outsiders* que têm sido sistematicamente frustrados pelo sistema social” (Merton, 1972: 29). Em resumo, suas lealdades como *outsiders* podem concorrer contra sua escolha do *status* pleno de *insiders*, e podem estar mais aptas a permanecerem *outsiders within*¹⁹.

19. Jackson(1974) relata que 21 dos 145 sociólogos negros que receberam diplomas de doutorado entre 1945 e 1972 eram mulheres. Kulis *et alii* (1986) relatam que os indivíduos negros representavam 5,7% de todos os professores de sociologia em 1984. Esses dados sugerem que, historicamente, as mulheres negras não têm sido *insiders* sociológicos e, atualmente, enquanto grupo, representam uma pequena parcela dos sociólogos dos Estados Unidos.

Basicamente, para se tornar um *insider* sociológico, as mulheres negras precisam assimilar um ponto de vista que é bastante diferente do seu próprio. Homens brancos têm, por muito tempo, sido o grupo dominante na sociologia e sua visão de mundo sociológico compreensivamente reflete as preocupações deste grupo de praticantes. Como observa Merton,

o *insiderism* do homem branco na sociologia norte-americana durante as últimas gerações tem em grande medida sido do tipo tácito ou de fato. Tem simplesmente tomado a forma de expectativas padronizadas sobre os problemas... apropriados para investigação (Merton, 1972: 12).

Em contrapartida, boa parte da experiência das mulheres negras tem sido consagrada a evitar, a subverter e a desafiar os mecanismos desse *insiderism* de homens brancos. Não chega assim a surpreender o fato de que os esforços das mulheres negras em lidar com os efeitos de sistemas interligados de opressão possam produzir um ponto de vista um tanto diferente e, em diversas ocasiões, oposto ao ponto de vista de homens brancos *insiders*.

Visto por essa perspectiva, a socialização das mulheres negras na sociologia representa um caso mais intenso dos desafios normais com os quais se deparam os alunos de pós-graduação de sociologia e profissionais iniciantes na disciplina. As mulheres negras tornam-se – para empregar o termo de Simmel (1921) e a terminologia de Schutz – “estrangeiras”.

O estrangeiro... não compartilha as suposições básicas do grupo. Ele se torna essencialmente o homem que tem de questionar quase tudo que parece inquestionável aos membros do grupo abordado... Para ele, os padrões culturais do grupo abordado não têm a autoridade de um sistema testado de receitas... porque ele não participa da tradição histórica vívida pela qual o grupo tem sido formado (Schutz, 1944: 502).

Assim como as outras pessoas, as mulheres negras podem ver o “pensar como de costume” sociológico como parcialmente organizado, parcialmente claro e contraditório, e podem questionar essas receitas existentes. No entanto, para elas, esse processo de questionamento pode ser mais agudo, pois o material com o qual se deparam – observações e interpretações sobre a sociedade humana influenciadas pelo homem branco *insider* – coloca a subjetividade do homem branco no centro da análise e arremessa a condição feminina de afro-americana a uma posição à margem.

Apesar do extenso processo de socialização, pode ser mais difícil para mulheres afro-americanas vivenciarem a conversão e começarem a pensar e a agir de acordo

com a visão sociológica de mundo. De fato, desde que as gerações passadas do *insiderism* de homens brancos têm moldado um ponto de vista sociológico que reflete as preocupações desse grupo, pode ser autodestrutivo para as mulheres negras o ato de abraçarem esse ponto de vista. Por exemplo, mulheres negras teriam de aceitar certas suposições fundamentais e autodepreciadoras: os homens brancos são mais dignos de estudo porque são mais plenamente humanos do que as outras pessoas; o pensamento de oposição dicotômico é natural e normal. Ainda mais importante: as mulheres negras teriam de agir de acordo com o seu lugar em uma visão de mundo de homens brancos. Isso implica aceitar a própria subordinação ou arrepende-se do acidente de não ter nascido branca e do sexo masculino. Em suma: pode ser muito difícil para as mulheres negras aceitarem uma visão de mundo baseada na inferioridade das mulheres negras.

Permanecer na sociologia fazendo uma investigação científica normal também pode ser menos complicado para sociólogos tradicionais do que para mulheres afro-americanas. Diferentemente das mulheres negras, aprendizes de *backgrounds*, nos quais a informação de *insider* e as experiências da sociologia são mais familiares, podem ser menos propensos a enxergar as suposições consideradas normais pela sociologia e podem ser mais inclinados a aplicarem sua criatividade à “ciência normal”. Em outras palavras: a transição do *status* de estudante para o de praticante engajado em encontrar fatos significantes que os paradigmas sociológicos definem como importantes, encaixar os fatos às teorias existentes e aprofundar o próprio desenvolvimento paradigmático pode advir de forma mais suave para homens brancos de classe média do que para mulheres negras trabalhadoras. Este último grupo tende a ser bem mais afetado pela falta de encaixe entre suas experiências e os paradigmas da própria sociologia. Além disso, as mulheres negras que apresentam uma forte base na cultura das mulheres negras (por exemplo, as mulheres que reconhecem os valores da autodefinição e autoavaliação e que expressam um entendimento concreto de irmandade e maternidade) podem estar mais aptas a tomarem uma postura crítica frente a todo o empreendimento sociológico. Em resumo, onde sociólogos tradicionais veem a sociologia como “normal” e definem o seu papel como sendo o de aprofundar o conhecimento sobre um mundo normal com suposições avaliadas como certas, as *outsiders within* podem naturalmente enxergar as anomalias.

Os tipos de anomalias comumente detectadas por mulheres negras acadêmicas é fruto direto de seu *status* de *outsider within* e podem ser centrais na modelagem que o pensamento feminista negro tem tomado até agora. Dois tipos de anomalias são comumente apontados por pesquisadoras negras. Primeiramente, sociólogas negras reportam a omissão de fatos ou de observações sobre mulheres afro-americanas nos paradigmas sociológicos que encontram. Como observa Scott, “ao ler a

literatura, pode-se facilmente desenvolver a impressão de que as mulheres negras nunca desempenharam nenhum papel na sociedade” (Scott, 1982: 85). Em situações nas quais os homens brancos podem achar perfeitamente normal generalizar achados de estudos sobre homens brancos para outros grupos, mulheres negras são mais propensas a verem essa prática como problemática, como anomalia. Similarmente, quando feministas brancas produzem generalizações sobre a “mulher”, feministas negras rotineiramente perguntam “a que mulher você se refere?” Da mesma forma que Rollins (1985) se sentiu invisível na cozinha de seus empregadores, acadêmicas afro-americanas são constantemente atingidas por sua própria invisibilidade, tanto como sujeitos humanos plenos incluídos em fatos e observações sociológicos, quanto como praticantes da disciplina em si. Não deveria ser surpresa que muito do pensamento feminista negro tem como objetivo contornar essa invisibilidade, ao apresentar análises de mulheres negras enquanto sujeitos humanos plenos. Por exemplo: a pesquisa crescente que descreve o comportamento histórico e contemporâneo das mulheres negras como mães, trabalhadoras nas comunidades, líderes da Igreja, professoras e trabalhadoras em geral, e as ideias das mulheres negras sobre si mesmas e suas oportunidades refletem um esforço para responder à omissão dos fatos sobre mulheres afro-americanas.

Um segundo tipo de anomalia comumente observada por acadêmicas negras diz respeito à distorção de fatos e observações sobre mulheres negras. Mulheres afro-americanas na academia são frequentemente afetadas pela diferença entre suas próprias experiências e as descrições sociológicas dos mesmos fenômenos. Por exemplo, enquanto mulheres negras foram e continuam sendo mães, elas encontram visões distorcidas de si mesmas e de suas mães sob o véu da tese do matriarcado negro. De forma parecida, para as mulheres negras que confrontam a discriminação sexual e racial, e sabem que suas mães e avós também o fizeram, explicações para a situação de pobreza das mulheres negras que enfatizem um baixo nível de motivação para empreender realizações e a falta de capital humano feminino negro têm menos chances de soarem verdadeiras. As respostas para essas distorções sentidas são efetuadas no sentido de redefinir imagens distorcidas – por exemplo, desmistificando os mitos de Sapphire e da *mammy* (mãe negra).

Como fatos e observações se tornam plenos de significado no contexto de uma teoria, essa ênfase em produzir descrições precisas das vidas das mulheres negras tem voltado a atenção para grandes omissões e distorções presentes nas próprias teorias sociológicas. Com base nos pontos fortes da pluralidade de subdisciplinas da sociologia, mas ainda assim a partir de uma postura crítica em relação a estas, o trabalho de pesquisadoras feministas negras toca em algumas questões fundamentais com as quais se deparam todos os sociólogos. Uma dessas questões diz respeito aos elementos fundamentais da sociedade que deveriam ser estudados.

A resposta de pesquisadoras feministas negras tem sido de colocar as vozes das mulheres negras no centro da análise, para estudar pessoas, e ao fazê-lo, para reafirmar a subjetividade e a intencionalidade humanas. Elas destacam os perigos da omissão e da distorção que podem ocorrer se conceitos sociológicos forem estudados às custas da subjetividade humana. Por exemplo, existe uma diferença clara entre conduzir uma análise estatística do trabalho das mulheres negras, na qual mulheres afro-americanas são estudadas como amálgama reconstituído de variáveis definidas pelo pesquisador (por exemplo, raça, sexo, anos de educação e ocupação do pai), e examinar as autodefinições e as autoavaliações das mulheres negras de si mesmas como trabalhadoras em ocupações subalternas. Embora ambas as abordagens possam aprofundar o conhecimento sociológico sobre o conceito de trabalho, a primeira incorre no risco de objetificar mulheres negras, de reproduzir constructos de diferença de oposição dicotômica e de produzir conclusões distorcidas sobre a própria natureza do trabalho.

Uma segunda questão que se coloca aos sociólogos diz respeito à adequação das interpretações correntes de conceitos-chaves na sociologia. Por exemplo: poucos sociólogos iriam questionar o trabalho e a família como duas concepções fundamentais da sociologia. No entanto, trazer o pensamento feminista negro para o centro da análise conceitual levanta questões do quão abrangente são as interpretações sociológicas desses dois conceitos-chaves. Teorias do trabalho que relegam as experiências de trabalho das mulheres afro-americanas à margem da análise deixam de observar o tema central da natureza interligada das mulheres negras como mulheres trabalhadoras (por exemplo, o trabalho doméstico não remunerado) e mulheres negras enquanto trabalhadoras racialmente oprimidas (por exemplo, o trabalho não remunerado de mulheres negras escravas e a exploração do trabalho assalariado). O ato de examinar os casos extremos que podem ser observados nas experiências de trabalho remunerado e não remunerado das mulheres afro-americanas levanta questões sobre a adequação da generalização do trabalho em si. O foco dado por feministas negras à questão da simultaneidade da opressão redefine o próprio sistema econômico como algo problemático. A partir dessa perspectiva, todas as generalizações sobre os mecanismos de funcionamento tido como padrão dos mercados de trabalho, estrutura organizacional, mobilidade ocupacional e diferencial salarial, que não considerem a opressão como explicitamente problemática, se tornam suspeitas. Em suma: as feministas negras sugerem que todas as generalizações sobre grupos de trabalhadoras empregadas e desempregadas (por exemplo, gerentes, mães que sobrevivem auxiliadas pela assistência social do Estado, membros de sindicato, secretárias, adolescentes negras) que não levem em consideração as estruturas interligadas de posicionamento e opressão de um grupo dentro de uma economia são simplesmente menos abrangentes do que as que levam isso em consideração.

De forma similar, generalizações sociológicas sobre famílias que não levem em consideração as experiências das mulheres negras vão falhar ao observarem como a cisão entre o público e o privado que molda a composição dos lares varia de acordo com os agrupamentos sociais e de classe, como os membros raciais ou étnicos da família são integrados de maneiras diferentes no trabalho assalariado, e como as famílias alteram as estruturas do lar em resposta à mudança da economia política (por exemplo, formação de famílias agregadas, fragmentação da família e chefia feminina, migração em busca de melhores oportunidades). As experiências familiares das mulheres negras representam um caso nítido dos mecanismos de funcionamento das opressões de raça, gênero e classe que moldam a vida familiar. Trazer observações sem distorções das experiências familiares das mulheres afro-americanas para o centro da análise uma vez mais levanta a questão de como outras famílias são afetadas por essas mesmas forças.

Enquanto mulheres negras que estão fora da academia podem estar familiarizadas com omissões e distorções da experiência das mulheres negras, como *outsiders* da sociologia, falta-lhes autoridade profissional legítima para desafiar as anomalias sociológicas. De forma parecida, os *insiders* sociológicos tradicionais, quer sejam homens brancos ou seus discípulos não brancos e/ou discípulas, certamente não estão em posição de perceber as anomalias específicas que são nítidas para as mulheres afro-americanas, pois esses mesmos *insiders* sociológicos produziram essas anomalias. Por outro lado, as mulheres negras que permanecem enraizadas em suas próprias experiências enquanto mulheres negras – que dominam os paradigmas sociológicos e ao mesmo tempo mantêm uma postura crítica em relação a estes – estão em posição melhor para trazer uma perspectiva especial, não apenas para o estudo de mulheres negras, mas também para algumas das questões fundamentais que a própria sociologia enfrenta.

Em direção a uma síntese: *as outsiders within* na sociologia

As mulheres negras não são apenas *outsiders within* na sociologia. Como um caso extremo de *outsiders* que estão adentrando uma comunidade que historicamente as excluía, as experiências das mulheres negras destacam a tensão vivenciada por qualquer grupo de *outsiders* menos poderoso que se defronta com o pensamento paradigmático de uma comunidade mais poderosa de *insiders*. Nesse sentido, uma variedade de indivíduos pode aprender com as experiências das mulheres negras como *outsiders within*: os homens negros, a classe trabalhadora, as mulheres brancas, outras pessoas de cor, minorias religiosas e sexuais e todos os indivíduos que, mesmo tendo vindo de um estrato social que os proveu com benefícios do *insiderism*, nunca se sentiram confortáveis com as suposições deste último consideradas como certas.

Sem dúvida o *status* de *outsider within* gera tensões, pois as pessoas que se tornam *outsiders within* são para sempre modificadas por seu novo *status*. Aprender os temas centrais da sociologia estimula uma reavaliação das próprias experiências pessoais e culturais; e, mesmo assim, essas mesmas experiências paradoxalmente ajudam a iluminar as anomalias da sociologia. As *outsiders within* ocupam um lugar especial – tornam-se pessoas diferentes, e suas diferenças as sensibilizam a padrões que podem ser mais difíceis de serem vistos pelos *insiders* sociológicos estabelecidos. Algumas *outsiders within* tentam resolver a tensão gerada por seus novos *status* saindo da sociologia e permanecendo *outsiders* sociológicos. Outras optam por reprimir sua diferença fazendo o esforço de se tornarem *insiders* sociológicos genuínos que “pensam como de costume”. Ambas escolhas espoliam a sociologia de sua diversidade e, em última instância, enfraquecem a disciplina.

Uma terceira alternativa é conservar a tensão criativa do *status* de *outsider within* encorajando e institucionalizando suas perspectivas. Essa alternativa tem seus méritos não apenas para as próprias *outsiders within*, mas também para outros sociólogos. A abordagem sugerida pelas experiências das *outsiders within* é de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento. Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do *self* durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. Na melhor das hipóteses, esse *status* parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada.

Muitas feministas negras estão abraçando o potencial criativo de seu *status* de *outsider within* e usando-o de forma sábia. Ao fazê-lo, aproximam-se de si mesmas e associam suas disciplinas à visão humanista implícita de seus trabalhos – isto é, a liberdade tanto de ser diferente como de fazer parte da solidariedade humana.

Abstract: Black women have long occupied marginal positions in academic settings. I argue that many Black female intellectuals have made creative use of their marginality - their “outsider within” status - to produce Black feminist thought that reflects a special standpoint on self, family, and society. I describe and explore the sociological significance of three characteristic themes in such thought: 1. Black women’s self-definition and self-valuation; 2. the interlocking nature of oppression; and 3. the importance of Afro-American women’s culture. After considering how Black women might draw upon these key themes as outsiders within to generate a distinctive standpoint on existing sociological paradigms, I conclude by suggesting that other sociologists would also benefit by placing greater trust in the creative potential of their own personal and cultural biographies.

Keywords: outsider within, black feminist thought, self-definition, self-valuation, interlocking nature of oppression.

Referências

ANDREWS, William L. (Ed.). *Sisters of the spirit*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

ASANTE, Molefi Kete. International/intercultural relations. In: ASANTE, Molefi Kete; VANDI, Abdulai S. (Eds.). *Contemporary black thought*, p. 43-58. Beverly Hills: Sage, 1980.

BALDWIN, Joseph A. The psychology of oppression. In: ASANTE, Molefi Kete; VANDI, Abdulai S. (Eds.). *Contemporary black thought*, p. 95-110. Beverly Hills: Sage, 1980.

BEALE, Frances. Double jeopardy: to be Black and female. In: CADE, Toni (Ed.). *The black woman*, p. 90-110. New York: Signet, 1970.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality*. New York: Doubleday, 1966.

BERMAN, Morris. *The reenchantment of the world*. New York: Bantam, 1981

BRITTAN, Arthur; MAYNARD, Mary. *Sexism, racism and oppression*. New York: Basil Blackwell, 1984.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.

CHRISTIAN, Barbara. *Black feminist criticism: perspectives on black women writers*. New York: Pergamon, 1985.

DAVIS, Angela. *Women, race and class*. New York: Random House, 1981.

DILL, Bonnie Thornton. Race, class, and gender: prospects for an all-inclusive sisterhood. *Feminist Studies*, n. 9, p. 131-150, 1983.

———. "The means to put my children through": child-rearing goals and strategies among Black female domestic servants. In: LaFrances Rodgers-Rose (Ed.). *The black woman*, p. 107-123. Beverly Hills: Sage, 1980.

GIDDINGS, Paula. *When and where I enter... The impact of Black women on race and sex in America*. New York: William Morrow, 1984.

GILKES, Cheryl Townsend. "Together and in harness": women's traditions in the sanctified church. *Signs*, n. 10, p. 678-699, 1985.

———. From slavery to social welfare: racism and the control of Black women. In: SMERDLOW, Amy; LESSINGER, Helen (Eds.). *Class, race, and sex: the dynamics of control*, p. 288-300. Boston: G.K. Hall, 1981.

———. "Holding back the ocean with a broom": Black women and community work. In: LaFrances Rodgers-Rose (Ed.). *The Black woman*, p. 217-231. Beverly Hills: Sage, 1980.

GWALTNEY, John Langston. *Drylongso, a self-portrait of Black America*. New York: Vintage, 1980.

HALE, Janice. The Black woman and child rearing. In: LaFrances Rodgers-Rose (Ed.). *The Black woman*, p. 79-88. Beverly Hills: Sage, 1980.

HARTSOCK, Nancy M. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (Eds.). *Discovering reality*. Boston: D. Reidel, p. 283-310, 1983.

HIGGINBOTHAM, Elizabeth. Race and class barriers to Black women's college attendance. *Journal of Ethnic Studies*, n. 13, p. 89-107, 1985.

———. Laid bare by the system: work and survival for Black and Hispanic women. In: SMERDLOW, Amy; LESSINGER, Helen (Eds.). *Class, race, and sex: the dynamics of control*, p. 200-215. Boston: G.K. Hall, 1983.

———. Two representative issues in contemporary sociological work on Black women. In: HULL, Gloria T.; SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Barbara (Eds.). *But some of us are brave*, p. 93-98. New York: Feminist Press, 1982.

HOOKS, Bell. *From margin to center*. Boston: South End Press, 1984.

———. *Aint' I a woman: Black women and feminism*. Boston: South End Press, 1981.

JACKSON, Jacquelyn. Black female sociologists. In: BLACKWELL, James E.; JANOWITZ, Morris (Eds.). *Black sociologists*, p. 267-98. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

KELLER, Evelyn Fox. Gender and science. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (Eds.). *Discovering reality*. Boston: D. Reidel, p. 187-206, 1983.

KING, Mae. The politics of sexual stereotypes. *Black Scholar*, n. 4, p. 12-23, 1973.

- KULIS, Stephen; MILLER, Karen; AXELROD, Morris; GORDON, Leonard. Minority representation of U.S. departments. *ASA Footnotes*, v. 14, n. 3, 1986.
- KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- LADNER, Joyce. *Tomorrow's tomorrow: the Black woman*. New York: Anchor, 1971.
- LEE, Alfred McClung. *Toward humanist sociology*. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- LEWIS, Diane. A response to inequality: Black women, racism and sexism. *Signs*, n. 3, p. 339-361, 1977.
- LOEWENBERG, Bert James; BOGIN, Ruth (Eds.). *Black women in nineteenth-century life*. Philadelphia: Pennsylvania State University, 1976.
- LORDE, Audre. *Sister outsider*. New York: The Crossing Press, 1984
- MANNHEIM, Karl. *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1954.
- MERTON, Robert K. Insiders and outsiders: a chapter in the sociology of knowledge. *American Journal of Sociology*, n. 78, p. 9-47, 1972.
- MULKAY, Michael. *Science and the sociology of knowledge*. Boston: George Allen & Unwin. 1979.
- MULLINGS, Leith. Anthropological perspectives on the Afro-American family. *American Journal of Social Psychiatry*, n. 6, p. 11-16, 1986a.
- . Uneven development: class, race and gender in the United States before 1900. In: LEACOCK, Eleanor; SAFA, Helen (Eds.). *Women's work, development and the division of labor by gender*, p. 41-57. Massachusetts: Bergin & Garvey, 1986b.
- MURRAY, Pauli. The liberation of Black women. In: THOMPSON, Mary Lou (Ed.). *Voices of the new feminism*, p. 87-102. Boston: Beacon Press, 1970.
- MYERS, Lena Wright. *Black women: do they cope better?* New Jersey: Prentice-Hall, 1980
- PARIS, Peter J. *The social teaching of the black churches*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- PARK, Robert E. *Race and culture*. Illinois: Free Press, 1950.
- RICH, Adrienne. *Of woman born: motherhood as experience and institution*. New York: Norton, 1976.

RICHARDS, Dona. European mythology; the ideology of "progress". ASANTE, Molefi Kete; VANDI, Abdulai S. (Eds.). *Contemporary black thought*, p. 59-79. Beverly Hills: Sage, 1980.

ROLLINS, Judith. *Between women, domestics and their employers*. Philadelphia: Temple University Press, 1985.

ROSALDO, Michelle Z. Moral/analytic dilemmas posed by the intersection of feminism and social science. In: HANN, Norma; BELLAH, Robert N.; RABINOW, Paul; SULLIVAN, William (Eds.). *Social science as moral inquiry*, p. 76-96. New York: Columbia University Press, 1983.

SCHUTZ, Alfred. The stranger: an essay in social psychology. *American Journal of Sociology*, n. 49, p. 499-507, 1944.

SCOTT, Patricia Bell. Debunking sapphire: toward a non-racist and non-sexist social science. In: HULL, Gloria T.; SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Barbara (Eds.). *But some of us sre brave*, p. 85-92. New York: Feminist Press, 1982.

SIMMEL, Georg. The sociological significance of the "stranger". In: PARK, Robert E.; BURGESS, Ernest W. (Eds.). *Introduction to the science of sociology*, p. 322-327. Chicago: University of Chicago Press, 1921.

SMITH, Barbara (Ed.). *Home girls: a black feminist anthology*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

STEADY, Filomina Chioma. The Black woman cross-culturally: an overview. In: STEADY, Filomina Chioma (Ed.). *The Black woman cross-culturally*, p. 7-42. Cambridge: Schenkman, 1981.

TATE, Claudia. *Black women writers at work*. New York: Continuum, 1983.

WALKER, Alice (Ed.). *I love myself when I am laughing... A zora neal hurston reader*. New York: Feminist Press, 1979.

———. *Search of our mothers' gardens*. New York: Harcourt Brace Javanovich, 1974.

WESTKOTT, Marcia. Feminist criticism of the social sciences. *Harvard Educational Review*, n. 49, p. 422-430, 1979.

WHITE, Deborah Gray. *Art'n't I a woman? Female slaves in the plantation South*. New York: W. W. Norton, 1985.

WHITE, E. Frances. Listening to the voices of Black feminism. *Radical America*, n. 18, p. 7-25, 1984.