

Intelectuais negras: insubmissão e transgressão à epistemologia branca-cisheteropatriarcal colonial

Black intellectuals: insubmission and transgression to colonial white-cisheteropatriarcal epistemology

Intelectuales negras: insumisión y transgresión a la epistemología colonial blanca-cisheteropatriarcal

Gyme Gessyka Pereira dos Santos¹

 [0000-0003-4838-4990](https://orcid.org/0000-0003-4838-4990)

Resumo: O presente artigo, ancorado pela metodologia de pesquisa bibliográfica, objetiva apresentar uma análise epistêmica comparada acerca das produções que abordam questões relacionadas à mulher negra na sociedade brasileira sob as categorias: raça, gênero e classe, bem como o conceito de interseccionalidade. Gonzalez (1984), Souza (1983), Nepomuceno (2013), pavimentam epistemologias decoloniais e interseccionais acerca das condições da mulher negra na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Mulher negra. Interseccionalidade. Paradigmas descolonizadores.

Abstract: This article, anchored by bibliographic research methodology, aims to present a comparative epistemic analysis of productions that address issues related to black women in Brazilian society under the categories: race, gender and class, as well as the concept of intersectionality. Gonzalez (1984), Souza (1983), Nepomuceno (2013), pave decolonial and intersectional epistemologies regarding the conditions of black women in Brazilian society.

Keywords: Black woman. Intersectionality. Decolonizing paradigms.

Resumen: Este artículo, basado en una metodología de investigación bibliográfica, tiene como objetivo presentar un análisis epistémico comparativo de producciones que abordan cuestiones relacionadas con las mujeres negras en la sociedad brasileña bajo las categorías: raza, género y clase, así como el concepto de interseccionalidad. González (1984), Souza (1983), Nepomuceno (2013), allanan epistemologías decoloniales e interseccionales sobre las condiciones de las mujeres negras en la sociedad brasileña.

Palabras-clave: Mujer negra. Interseccionalidad. Paradigmas descolonizadores.

¹ Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense - UFF, com bolsa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. *Lattes:* [4976913394335813](https://lattes.cnpq.br/4976913394335813) - *E-mail:* gyme.aya@gmail.com.



Introdução

O presente artigo, ancorado pela metodologia de pesquisa bibliográfica objetiva apresentar uma análise epistêmica comparada acerca das produções que abordam questões relacionadas à mulher negra na sociedade brasileira sob as categorias: raça, gênero e classe, bem como o conceito de interseccionalidade. Este escrito busca compartilhar tensionamentos, reflexões, e intenções que o contato com o pensamento decolonial e com o conceito de interseccionalidade, este concebido na potência da *encruzilhada decolonial*, podem provocar nos estudos sobre gênero, raça e classe, significando um possível movimento de insubmissão capaz de potencializar a crítica feminista negra ao consagrado cânone intelectual brasileiro: branco-cisheteropatriarcal. Os caminhos aqui percorridos pelas ideias são produzidos pela imersão no pensamento decolonial e o *encruzilhamento* deste com o conceito de interseccionalidade, por meio de pesquisa bibliográfica.

No que diz respeito à trama que constitui o tecido da sociedade brasileira, a mulher negra pode ser considerada a parte mais vulnerabilizada desta. De todas as atrocidades vivenciadas e experienciadas a partir da condição de escravizada imposta pelo opressor-colonizador, esta mesma mulher precisou se constituir constantemente em rede de resistência para sobreviver, (re)significar e possibilitar, a partir destas mesmas redes de diálogo e empatia com outras mulheres, situadas no mesmo estamento social, a ruptura do lugar subalternizado e subserviente, circunscrito sob o sócio-histórico pilar que sistematiza as desigualdades de raça, classe e gênero e que sumariza o íngreme significado de ser uma mulher negra na sociedade brasileira: racista, machista e excludente.

Cientistas sociais brasileiros como Gilberto Freyre (1933), Florestan Fernandes (1989) e Costa Pinto (1953), pela ausência do recorte de raça em especificidade ao gênero, em seus estudos, ratificam a naturalização e o fortalecimento de opressões como o racismo, o machismo e o sexismo. Estas opressões combinadas potencializam as situações de vulnerabilidade que atingem especificamente a mulher negra na sociedade brasileira.

Além das opressões que operam de modo interseccionado, mencionadas acima, de acordo com o conceito de “pirâmide da hierarquia social” de Hooks (1981, p.40), a mulher negra encontra-se em quarto lugar, ocupando a base da pirâmide social, acima desta encontram-se: o homem negro, a mulher branca e o homem branco. Aliada à teoria de Hooks (1981), González (1984) centraliza em seus estudos as tipificações como a hiperssexualização



e os esteriótipos que negativam a imagem da mulher negra brasileira, bem como as heranças sócio raciais que acompanham esta mesma mulher.

Para compreender a condição da mulher negra na sociedade brasileira, é necessário analisar as categorias: raça, gênero e classe que operam de modo interseccionado, por isso a necessidade também da abordagem e discussão neste estudo do conceito de interseccionalidade, já que isolar opressões potencializa as mesmas. Collins explicita objetivamente o sentido primordial deste conceito:

Interseccionalidade se refere a formas particulares de opressões em intersecções, por exemplo, intersecções de raça e gênero ou de sexualidade e nação. O paradigma de intersecção nos lembra que a opressão não pode ser reduzida a um tipo fundamental e que opressões trabalham juntas na produção de injustiças (Collins, 2009, p. 21).

Sexismo, machismo e racismo são algumas das sistemáticas operacionais da qual a mulher negra é vítima. O racismo estrutural caracteriza-se enquanto um sofisticado artefato ideológico: herança do passado histórico colonial. Gonzalez (1984) aponta algumas considerações acerca da lógica operacional imbuída no racismo estrutural:

[...] enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial do trabalho extremamente útil e compartilhado pelas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância nas articulações dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social (Gonzalez, 1984, p. 3).

Para compreender o modo velado como opera o racismo estrutural, a aplicabilidade deste conceito especificamente aqui, propõe uma análise repercussiva deste sobre o contingente populacional feminino negro, que costumeiramente ocupa as posições sociais e postos de trabalho subalternizados, o que imediatamente evidencia esta modalidade de racismo.

Destaco ainda, os moldes em que se deu a chegada da mulher negra no território brasileiro: desarraigada de seu continente, dentre o arcabouço de violências a que esta foi submetida, a cultural pode ser a *primeira* a ser destacada, ainda que esta componha uma sequência subjetiva imensurável de violências e aniquilações, tanto físicas quanto psicológicas.

Mulher: categoria histórico-social para além do biológico



No intento em propor um debate reflexivo acerca do conceito mulher, enquanto uma categoria complexa em suas especificidades, destacarei as categorias raça e classe nesta seção para interpelar o quão é necessário observar que dentre as suas mais variadas nuances, existem diferenças que demarcam o trânsito do corpo da mulher negra e da mulher branca, e assim, o lócus social no qual corpo feminino negro transita obedece a lógica de uma supremacia racial sócio-histórica e culturalmente estabelecida, que pode viabilizar a segregação entre mulheres de acordo com o grupo social do qual fazem parte, Hahner (1981) evidencia esta segregação ao argumentar sobre a impossibilidade de analogia entre mulheres e sociedades inferiores:

A comparação com grupos minoritários é também um tanto insatisfatório. Com poucas exceções, todos os membros de um grupo minoritário que sofre discriminação geralmente compartilham o status inferior de todo o grupo. Mas as mulheres podem ser esposas de presidentes e irmãs de banqueiros, e podem até casar-se com membros desses status, ao contrário da maioria dos membros dos grupos minoritários. Logo, o paralelo com minorias raciais ou étnicas não é exato. Nunca é possível excluir as mulheres da mesma forma como é possível excluir outros grupos marginais, devido à importância vital das mulheres em satisfazer as necessidades masculinas de prazer e procriação. As mulheres são uma categoria por si próprias. Analogias com minorias ou outros grupos sociais podem aproximar-se da posição das mulheres, mas essas analogias não conseguem defini-la adequadamente (Hahner, 1981, p. 18).

No que diz respeito a comparação entre a categoria mulher e os grupos minoritários apresentada por Hahner (1981), cabe evidenciar o fato de que quando esta mesma autora problematiza a complexidade em comparar a categoria mulher a grupos minoritários, tangência e incorre na homogeneização desta mesma categoria, que por sua vez, interpela a necessidade de recortes substanciais de raça e classe.

O *status* de esposa de um banqueiro ou de um presidente, para o imaginário coletivo, é inadmissível à mulher negra na sociedade brasileira, marcada pelo racismo e pelo sexismo, posto que está hegemonicamente instituído o *modus operandi* que define o lugar social específico para esta mulher, onde a aproximação aceitável ao imaginário social é sob a condição de servil. Logo, a esposa de um banqueiro ou de um presidente é um *status* hegemonicamente instituído à mulher branca.

Em relação às experiências das mulheres, Hahner (1981) enfatiza ainda o paradoxo deste grupo não estar alocado em uma categoria histórico-social fixa, o que problematiza a organicidade dos estudos:



A própria complexidade da experiência das mulheres, a dualidade dessa experiência, torna a nossa tarefa ainda mais difícil e desafiadora, pois as mulheres permanecem tanto no centro como na margem, assim entre oprimidos como entre os opressores (Hahner, 1981, p. 20).

Neste caso é oportuno propor um diálogo entre Hahner (1981) e Gonzalez (1984) para preconizar uma leitura racial das mulheres que ocupam o centro e a margem, bem como as pertencentes ao grupo opressor e ao grupo oprimido. Com o objetivo de pormenorizar esta discussão destaco dois predicativos, de natureza depreciativa, atribuídos exclusivamente a mulher afro-brasileira: mulata e doméstica², alcunhas pejorativas e perversas que raramente serão experimentadas pela mulher branca, independentemente da classe que esta ocupa.

Os termos mulata e doméstica são legados da herança colonial, originários a partir do termo mucama³ e utilizados para reforçar e legitimar a naturalização da sub-humanidade conferida à diáspora⁴ feminina negra.

Retomando a discussão proposta, ainda que Hahner (1981) não aponte racialmente, a representação feminina da margem e do centro, a opressora e a oprimida, a mesma apresenta de modo detalhado e fidedigno a concepção do que vem a ser mucama, em sua obra *A Mulher no Brasil* (1978):

[...] a escrava de cor criou para a mulher branca das casas grandes e das menores, condições de vida amena, fácil e da maior parte das vezes ociosa. Cozinhou, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos da senhora e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, o dever e a fatal solidariedade de amparar seu companheiro, de sofrer com os outros escravos da senzala e do eito e de submeter-se aos castigos corporais que lhe eram, pessoalmente destinados. [...] o amor para a escrava [...] tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. As incursões desaforadas e aviltantes do senhor, filhos e parentes pelas senzalas, a desfaçatez dos padres a quem as Ordenanças Filipinas, com seus castigos pecuniários e degredo para a África, não intimidavam nem os fazia desistir dos concubinatos e mancebias com as escravas (Hahner, 1978, p. 120-121 *Apud* Gonzalez, 1984, p. 229).

A partir da descrição das funções subalternas e servis da escravizada, Hahner (1978) indiretamente enuncia a ocupação, sob a perspectiva racial, da margem e do centro. Por outro, ao partir da análise da condição desta categoria sob a imanente perspectiva de um segmento

² Termo oriundo da concepção colonial da mulher negra “caracterizada” como selvagem: a mulher recém-chegada do continente africano que “precisou” ser domesticada para adequar-se à casa-grande.

³ Palavra proveniente do quimbundo = mu’kama = amásia escrava. No Brasil Colonial denotou a escrava de estimação subordinada às tarefas domésticas, acompanhante dos membros da família e eventualmente desempenhava também a função de ama-de-leite.

⁴ Quando utilizo este termo o objetivo é imprimir o desejo de volta ao território: um dos sentidos da palavra diáspora; o que elucida a primeira dentre as mais diversas violências sofridas pela mulher negra, a violência cultural.



oprimido e a sua relação com o patriarcado: segmento opressor, Hahner (1981, p. 18) explicita:

Enquanto algumas mulheres estavam entre os mais explorados dos trabalhadores, outras achavam-se entre os exploradores [...] Diferente de grupos verdadeiramente marginais, as mulheres estão distribuídas por todos os grupos de classes sociais e têm operado com os machos de seu grupo ou classe.

Com base em Hahner (1981) é possível compreender nuances da divisão racial na categoria feminina, não somente pelas divergências, mas pela percepção de que no grupo que constitui o patriarcado, grupo opressor, a presença da mulher branca pertencente à classe dominante enrobustece este mesmo sistema de opressão, onde paradoxalmente a mulher branca assume duas vias: uma condiciona a sua relação de co-opressora da mulher negra, e a outra, a sua relação de oprimida pelo homem branco.

Embora os recortes de raça e classe para a compreensão das condições do feminino sejam substanciais, as relações da mulher com o patriarcado assumem perspectivas ímpares de acordo com a lente social do qual este grupo é observado e estudado. No que se refere a possível relação de cumplicidade entre a mulher branca, pertencente a elite, e o patriarcado, Hahner (1981) aponta uma significativa crítica que simultaneamente viabiliza reflexão:

As mulheres estão distribuídas por toda a população e, excluindo-se organizações com interesses especiais, elas ainda não se uniram. Essa unidade e diversidade simultânea confundiram quase todos os que tentaram lutar com ela. Para tornar o problema mais difícil ainda, as mulheres se constituem no único grupo que, como uma totalidade, geralmente recebe tratamento desigual, e cujos membros vivem em maior intimidade com seus 'opressores' do que entre si mesmas (Hahner, 1981, p. 17).

Deste modo, é premente observar o quanto a categoria mulher transita sob condições pluri sociais, no que se refere às opressões vivenciadas a partir do lugar social e racial, reitero o quanto as opressões experienciadas pela mulher negra, a partir de sua corporeidade⁵ são orientadas pelo modelo hegemônico racial dominante com destaque ao masculino opressor, em referência ao patriarcado:

O uso do conceito mulher traz implícito tanto a dimensão do sexo biológico como a construção social de gênero. Entretanto a reinvenção da categoria mulher frequentemente utiliza os mesmos estereótipos criados pela opressão patriarcal – passiva, emocional etc – como forma de lidar com os papéis de gênero. Na prática

⁵ Capacidade de cada sujeito sentir e utilizar o corpo como instrumento de exteriorização e relação com o mundo.



aceita-se a existência de uma natureza feminina e outra masculina fazendo com que as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza. Dessa perspectiva a opressão sexista é entendida como um fenômeno universal sem que no entanto fiquem evidentes os motivos de sua ocorrência em diferentes contextos históricos e culturais (Bairros, 1995, p. 459).

A apropriação masculina ao elaborar estudos sobre a mulher pode incidir em distorções, lacunas, além de negligenciar as três complexas dimensões do feminino: biológica, concepção social e especificidades do gênero, para reforçar o domínio sobre as mesmas, sob a premissa patriarcal da superioridade masculina.

Hahner (1981) infere incidências nos estudos sobre a mulher, realizados pelo segmento masculino, que reproduzem e reforçam lacunas e omissões:

A mulher tem sido sujeitada não apenas à negligência mas também aos estereótipos e à distorção dos fatos históricos. Ainda se presume demasiadas vezes, que o que se afirma a respeito do homem é igualmente verdadeiro para a mulher. Muitos historiadores e cientistas sociais ainda perpetuam conceitos sobre a realidade que são meras representações ou percepções de um grupo masculino dominante, grupo esse que elabora um constructo parcial como se fosse a complexa totalidade social (Hahner, 1981, p. 15).

Ou seja, os estudos que debruçam-se sobre o conceito mulher devem compreender que as dimensões deste estão para além do biológico e por isso devem ser analisadas sob a égide das especificidades: fora da instância opressora do patriarcado. Assim, o conceito mulher atravessa os âmbitos: biológico, cultural, social, dentre outros aspectos que emergem de acordo com estamento social do qual a mulher está inserida.

Lugar de fala: licença epistêmica

No que tange à discussão sobre identidades negras e relações étnico-raciais com base em outras vertentes teóricas as provocações reflexivas proporcionadas pelo aporte teórico de Kabengele Munanga (1999), *Negritude – Usos e Sentidos* contrapõem-se a releitura que realizei da obra de Florestan Fernandes (1989), *O significado do protesto negro*, e reafirmam a contundência acerca da necessidade de se verificar o *lugar de fala* de quem produz conhecimento.

Para contextualizar, apresento as perspectivas tanto de Munanga (1999) quanto de Fernandes (1989) no que diz respeito à consciência histórica:

Atentei logo o quanto o passado moldara o presente [...] É preciso extirpar esse passado para que nos livremos dele. Essa não é uma tarefa exclusiva dos negros mais firmes e conscientes. Ela pertence a todos nós – e as transformações recentes



permitem que nos unamos no mesmo combate, com os irmãos e companheiros negros à frente (Fernandes, 1989, p. 9).

A colocação do autor acima convoca a uma mobilização tanto política quanto social, entretanto a utilização do termo *extirpar* sugere uma mobilização imediata, o que também remete a uma determinada fugacidade tanto da ação de mobilizar-se, quanto do produto resultante desta ação. Sim, é necessário suplantar o passado, mas este movimento deve ser realizado com revisitas e reflexões críticas, para que se compreenda de fato o que ocorreu com o negro na sociedade brasileira, no sentido de perceber que o passado histórico não está estabelecido de forma naturalizada e fixa, como sugere Fernandes (1989, p. 9) ao afirmar que o “passado moldara o presente”.

Em contrapartida, Munanga (1999, p. 41) sugere o movimento de visitar a história de forma crítica, pertinente e complementar quando realça a importância da consciência histórica e denuncia os efeitos da colonização sobre o negro:

Nas condições contemporâneas da colonização [...] Tudo leva a crer que ela foi apenas um mito, pois o caminho da desumanização do negro escolhido pelo colonizador não poderia integrá-lo. Pelo contrário, criou sua desestabilidade cultural, moral e psíquica, deixando-o sem raízes, para melhor dominá-lo e explorá-lo.

A necessidade de suplantar este passado é *pari passu* a compreensão do processo de massacre ideológico e psicológico produzido pelo branco colonizador para o negro colonizado. Ao naturalizar o passado histórico como sugere Fernandes (1989), o negro é inserido no processo de alienação histórica. Desconhecer as próprias raízes, o que compõe a sua cultura, é sem dúvida uma forma de conceber uma mobilização “fragilizada”.

Na perspectiva de uma mobilização da diáspora afro-brasileira, Munanga (1999, p. 20) empodera este processo quando insere o conceito de *negritude*: este conceito revela em seu potencial, que ao ultrapassar as barreiras geográficas é possível ideologicamente constituir uma integração entre a população negra. Ou seja, o termo *negritude* imprime um sentido de universalidade, uma convocação a todos etnicamente de origem africana, sem que se estabeleça qualquer tipo de distinção relacionada a localização geográfica, em síntese *negritude* designa: um só povo, independentemente do país onde o segmento populacional negro está localizado.

A negritude torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros desta condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas. Vista deste ângulo, para as



mulheres e os homens descendentes de africanos no Brasil e em outros países do mundo cujas plenas revalorização e aceitação da sua herança africana faz parte do processo de sua identidade coletiva, a negritude faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade (Munanga, 1999, p. 20).

Deste modo em termos práticos, a palavra *negritude* expressa em sua funcionalidade, uma tomada de consciência que é antecedida por um estado de alienação identitária, naturalizado por uma construção cultural em que o “ideal” modelo de branquitude padroniza e estrutura as relações sociais. Munanga (1999, p. 6) explicita um dos percalços identitários vivenciados pelo segmento negro: a autoestima fragilizada pela depreciação estética: “[...] Entre seus problemas específicos está, entre outros, a alienação do seu corpo, de sua cor, de sua cultura e de sua história e conseqüentemente sua ‘inferiorização’ e baixa estima [...]”. A negação do próprio corpo viabiliza a fragilização dos mecanismos de autoafirmação, neste caso, o negro rejeita o próprio fenótipo, as características físicas, na crença em um modelo ideal étnico, o de branquitude.

Refletindo sobre o modelo “ideal” de branquitude, retomo Camargo & Ferreira (2011), quando estes problematizam em seu artigo *As relações cotidianas e a construção da identidade negra*, relatos de uma mulher negra, que em momentos tanto da infância quanto da vida adulta teve as suas características étnicas estigmatizadas. Ainda segundo Munanga (1999, p. 6): “[...] a recuperação dessa identidade começa pela aceitação dos atributos de sua negritude antes de atingir os atributos culturais, mentais, intelectuais, morais e psicológicos, pois o corpo constitui-se de material de todos os aspectos da identidade [...]”.

Convido o leitor neste momento a observar a relação de dualidade entre a expressão trazida por Munanga (1999, p. 6): “[...] o corpo constitui-se material de todos os aspectos da identidade[...]”, enquanto a obra de Souza (1983) *Torna-se negro* destaca justamente a estética negra como uma das primeiras vertentes de rejeição da própria identidade, por compreender que não adequa-se ao padrão racial branco. Para Souza (1983), a aparência do negro, no que diz respeito ao contexto social, é marcada por massacres ideológicos cotidianos viabilizados pelas relações sociais inter-raciais, relações estas atravessadas pelo racismo camuflado, que dissemina uma espécie de dualismo racial onde a etnia negra é negativizada e depreciada e a etnia branca idealizada e superiorizada.

No processo cotidiano, o indivíduo afrodescendente é estigmatizado, o que ideologicamente contrasta com o princípio de autoafirmação defendido por Munanga (1999), no qual o autor destaca a importância da “sede material”. Camargo & Ferreira (2011)



contextualizam este processo que corrobora para a depreciação do segmento afro-brasileiro, por meio da exposição de narrativas, vivências de uma mulher negra, Lígia:

Eu passei na minha vida por momentos muito ruins ... Na infância, era o silêncio... o silêncio escolar e o silêncio do lar acerca do preconceito que sofria. Na rua, era chamada de negrinha... Xingada de negrinha. Isso me ofendia demais, pois assim eu o era! Mas só que eu via essa qualidade de uma forma ofensiva. Ai... não tinha ninguém com quem pudesse falar, com que eu pudesse reclamar, se eu realmente era negra? Então, era aquele silêncio (Camargo & Ferreira, 2011, p. 380).

É possível perceber a partir da leitura deste depoimento o modo como o racismo estrutura as relações sociais, e ainda o potencial de reprodução comportamental e efetiva perpetuação das práticas racistas asseguradas e viabilizadas pelo silêncio.

O silêncio pode caracterizar uma resignação, uma passividade involuntária, em síntese: um mecanismo de autoproteção. Quando Lígia em diversas situações é chamada de forma depreciativa de negrinha e silencia esta violência psicológica, de algum modo utiliza-se do silêncio não para expressar um consentimento, por não estar apta, não sentir-se empoderada para retrucar, para defender-se. Considerando que em seu próprio núcleo familiar o silêncio é uma manifestação culturalmente construída e por isso naturalizada.

Todavia é justamente sobre a representação deste silêncio que Lorde (1978, p. 23) realiza uma análise potente: “[...] No silêncio, cada uma de nós desvia o olhar de seus próprios medos - medo do desprezo, da censura, do julgamento, ou do reconhecimento, do desafio, do aniquilamento [...]”. O silêncio advindo de uma relação maniqueísta: “protege” a vítima do racismo e discriminação cotidiana, mas simultaneamente colabora para o fortalecimento, naturalização e perpetuação das práticas racistas.

Lorde (1978, p. 25) aponta o quanto este mesmo silêncio serve para individualizar as opressões e também enfraquecer a militância negra feminina, o que a autora define como uma modalidade de nos “abstrairmos umas das outras”.

No que tange a manutenção do silêncio especificamente da mulher negra, Lorde (1978, p. 25) enfatiza assertivamente: “[...] Fomos educadas para respeitar mais ao medo do que a nossa necessidade de linguagem e definição, mas se esperarmos em silêncio que chegue a coragem, o peso do silêncio vai nos afogar [...]”. O mesmo medo que silencia viabiliza o fortalecimento da prática do racismo velado, além das outras modalidades de opressão como o machismo e o sexismo.



Lígia, que foi vítima de racismo da infância à vida adulta rompe o seu silêncio quando decide procurar ajuda profissional por meio de tratamento terapêutico:

A mãe de um amigo meu me falou... ‘Lígia você tinha que fazer terapia... Você é muito triste’... Daí, na terapia eu mudei totalmente... Porque o terapeuta falou... ‘Olha você tem que procurar sua turma’... Procurar minha turma? Eu acho que nem ele sabia o que ele estava falando... Mas eu achei que procurar minha turma era voltar um pouquinho à minha negritude. Eu comecei a ter essa experiência... A pensar um pouco, comecei a ler... Comecei a me situar no ti-ti-ti do movimento negro...

A integração de Lígia com os seus pares colaborou para o seu processo de autoaceitação, aliada a quebra do seu próprio silêncio que permitiu a esta professora reconhecer-se e identificar-se como uma mulher negra e o desafio de não manter-se passiva diante das situações de racismo vivenciadas.

De acordo com Munanga (1999, p. 4) sobre a conceitualização do termo raça, compreende-se da seguinte forma: “[...] se cientificamente a realidade da raça é contestada, política e ideologicamente esse conceito é muito significativo, pois funciona como uma categoria de dominação e exclusão nas sociedades multirraciais contemporâneas observáveis [...]”.

Por outro lado, seguindo a esfera de análise conceitual do termo raça com base na perspectiva sociológica de Guimarães (1999, p. 147), o autor argumenta que o vocábulo raça designa: “[...] uma forma de identidade social do povo negro, desde que concebido sociologicamente e em contraponto a noção errônea de raça biológica, que fundamenta as práticas de discriminação [...]”.

O que para o Munanga (1999) evidencia exclusão, para Guimarães (1999) reforça a ideia de identidade, de pertencimento. Neste mesmo contexto, a ideia de afirmação étnica afro-brasileira pautada na utilização ideológica da palavra raça proposta por Guimarães (1999), é expressa por Munanga (1999, p. 7) na condição de negritude:

A *negritude* e/ou identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros [...] a *negritude* deve ser vista também como afirmação e construção de uma solidariedade entre as vítimas.

A questão relacionada à formação identitária negra, ou como Munanga (1999, p. 7) especifica sobre a subjetividade do conceito de negritude, está essencializada pela “[...] tomada de consciência de uma condição histórica”, processo este que propõe o resgate da identidade coletiva. Ainda que o termo raça interpele uma conceituação em desuso, enuncia



as diferenças e desigualdades que assolam o segmento afro-brasileiro em detrimento da camada social mais favorecida, a branquitude.

Intelectualidade e (in)subalternização feminina negra: educação e mobilidade social

Paradoxal e simultaneamente, as estratégias de exclusão, sofisticadamente perversas, operam em reforço ao racismo estrutural para naturalizar o estratagema de legitimação da interdição educacional como um mecanismo de manutenção da exclusão racial do afrodescendente na sociedade brasileira. Nepomuceno (2013) descreve este mecanismo:

Na colônia e no Império, a condição jurídica de escravo vetava a negros e negras o acesso à educação formal; no pós-Abolição, por conta do racismo existente na sociedade, essa população encontrou muita dificuldade de obter um lugar nos bancos escolares da rede pública. Paradoxalmente, a educação sempre foi vista pelo segmento negro como um caminho eficaz, não só na eliminação do preconceito racial como para a conquista de lugares menos subalternizados na sociedade [...] (Nepomuceno, 2013, p. 189).

A despeito da condição da mulher branca brasileira, pertencente à elite, em 1889, pós-Abolição, a educação representou para esta um processo de emancipação para além da esfera intelectual, mas também enquanto ser social limitado ao espaço privado. Jornais de caráter feminista como o *Jornal das Senhoras* (Hahner, 1981, p. 54), desempenharam para a elite feminina um papel fundamental no processo de emancipação e da autopercepção enquanto ser social fora do lócus privado. Outras perspectivas e posicionamentos foram assumidos pela mulher branca da elite brasileira em 1889:

[...] o inimigo com quem lutavam estava escondido na ignorância da mulher, que é defendida pela ciência dos homens. Ela não poderia esquecer os males causados pelo homem, que considerava sua mulher um utensílio de casa, privando-a da educação e de conhecimento do mundo exterior. [...] A maioria vivia em ignorância de seus direitos, mesmo daqueles que lhes eram devidos por lei. Elas não percebiam nem ao menos como seus maridos podiam gastar seu dinheiro, deixando-as endividadas, ou abandoná-las e a seus filhos. [...] Elas precisavam abrir seus olhos para as injustiças, o domínio e a postergação de direitos, de que eram vítimas. Com a educação poderiam recuperar os direitos perdidos, criar seus filhos adequadamente, ter compreensão das finanças e dos negócios de suas famílias, e serem a companheira, não a escrava do marido (Hahner, 1981, p. 54).

Cabe ressaltar os avanços e repercussões viabilizados pelo processo de emancipação intelectual, ou seja, a mulher percebendo-se enquanto ser social e político, capaz de projetar-se intelectualmente da esfera privada para a esfera pública. Vale novamente salientar aqui o recorte racial: esta emancipação intelectual ocorreu para um determinado segmento da sociedade brasileira, a mulher branca pertencente à elite.



Deste modo, a desigualdade no acesso à educação no Brasil está inscrita sob a lógica hegemônica excludente para segmento étnico afro-brasileiro e mantenedora para o grupo racialmente privilegiado, neste caso, o segmento branco; o que sintetiza as oportunidades educacionais *sui generis* para a mulher negra e para a mulher branca, capilarizada com base no desigual. Nepomuceno (2013) delinea algumas considerações acerca das especificidades destas desigualdades:

Embora ainda não se possa dizer que as mulheres tenham obtido igualdade com os homens em todos os aspectos, há o que comemorar. Saíram do lugar subalterno que lhes era reservado para ocuparem posições significativas no mundo do trabalho, e atuar em profissões antes tidas como exclusivamente masculinas. Elevaram seu grau de instrução e conquistaram diplomas, chegando a ultrapassar os homens nesses quesitos. Obtiveram o direito ao voto e galgaram cargos diretivos e políticos da mais alta importância. [...] Entretanto, tal trajetória não se aplica de mesmo modo a todas. Mulheres de grupos sociais distintos viveram-na de maneiras diferentes e ritmos variados. Partiram de patamares desiguais e, no desenrolar dos acontecimentos, não caminharam juntas nem no mesmo passo, com determinadas situações de nítidos privilégios para umas e exclusão para outras. A história das mulheres negras no Brasil pós-Abolição da escravidão ilustra como nenhuma outra essas constatações (Nepomuceno, 2013, p. 186) .

Com base em Nepomuceno (2013) é profícuo trazer para o centro do debate, sobre as experiências sociais das mulheres, o recorte racial, para compreender que determinados avanços, bem como direitos conquistados, não contemplaram as mulheres em sua totalidade enquanto categoria social, homogeneizada nos estudos sob a óptica masculina, logo, é pertinente destacar que determinadas conquistas contemplaram seletivos grupos femininos.

O racismo estrutural, do qual o segmento feminino negro é alvo constante, está perpetrado na sociedade brasileira, corrobora para com a miopia social e garante a manutenção da subalternidade da mulher negra, de modo que a violência simbólica entranhada nas relações sociais pode ser estrategicamente naturalizada. O opressor exerce a violência simbólica de maneira indireta, ou seja, esta modalidade de violência por ser caracterizada pela *ausência* de violência física, introjeta no oprimido a naturalização de seu lugar de subalterno.

Tratando-se especificamente das práticas comportamentais que constituem o racismo estrutural, o que pauta centralmente as ações opressoras características do patriarcado, consiste em inviabilizar as possibilidades de mobilidade social ao segmento populacional negro, e assim operar peremptoriamente na manutenção da subalternização e da subserviência



direcionada ao afro-brasileiro para garantir a manutenção dos privilégios da classe historicamente abastada.

No caso específico da mulher negra, a estratégia do patriarcado caracteriza-se pelo movimento constante para garantir a manutenção desta no lugar da servilidade. Embora Hahner (1981) aborde em seu estudo: *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937*, expressiva atenção à categoria classe, sem um debruçamento à esfera racial, Fernandes (1989) apontará em sua obra *O significado do protesto negro* que o lócus de servidão é articulado pelas categorias de gênero e raça, sobrepondo-se porém a raça.

É possível observar com base na leitura de Hahner (1981) a ausência da categoria raça ao tratar das mulheres das classes populares: “Para as mulheres de classe inferior, esse trabalho honesto seria executado em casas de família, isto é, nas casas dos brasileiros mais ricos” (Hahner, 1981, p. 73). Já Fernandes (1989, p. 20), apresenta de modo específico o perfil racial desta mulher que trabalha em casas de família: “Protegida pela experiência de trabalho nos sobrados e nas casas grandes, a mulher negra dispunha de muitas oportunidades de emprego”. Estas “oportunidades” destacadas por Fernandes (1989, p. 20) revelam a relação interseccional entre gênero e raça enquanto duas categorias de opressão advindas do sistema patriarcal, onde a lógica operacional elucida o quanto a raça e a classe interferem diretamente nas possibilidades de mobilidade social.

Deste modo, a possibilidade de mobilidade social para a mulher negra tem uma relação direta com a oportunidade educacional; a sororidade⁶ presente entre as afrodescendentes sob diferentes perspectivas: cuidado materno; práticas/organização educacional com objetivos emancipacionistas que englobam justiça social e justiça cognitiva configura-se em um pilar viabilizador na luta pelo acesso à educação.

Cabe destacar que a sororidade entre as mulheres negras é também oriunda dos processos de degradação social, o que configurou-se enquanto uma estratégia de sobrevivência. A sororidade parte da necessidade reverberante da resiliência enquanto propulsora da resistência, com base nos pilares do matriarcado e das redes de afetividade e solidariedade construídas entre nós, mulheres negras:

Ao circular pelo país, como no caso das negras baianas forras e livres adeptas do candomblé que aportaram no Rio de Janeiro a partir do início dos anos 1900,

⁶ Palavra oriunda do termo em latim soror = irmã, corresponde ao sentido de irmandade, respeito, solidariedade, empatia e companheirismo entre as mulheres.



levavam traços culturais de um lugar a outro. Onde quer que se instalassem, faziam de suas casas espaços de trabalho e de convívio social e religioso. Ialorixás do candomblé, conhecidas por ‘tias’, zelavam pelo santo e também cuidavam dos filhos das mulheres engajadas no serviço nas ‘casas de família’, que só voltavam para vê-los de tempos em tempos, quando a folga permitia (Nepomuceno, 2013, p. 188).

No âmbito educacional a sororidade também é marca presente e um esforço contínuo para a garantia ao acesso à educação, mesmo que as iniciativas partissem do individual, o objetivo era contemplar o coletivo:

[...] jornalista e deputada catarinense Antonieta de Barros [...] aprendeu a ler com estudantes que moravam em sua casa em Florianópolis transformada em pensionato pela mãe, após a morte precoce do marido. Depois de formar-se no curso normal, abriu a sua própria escola na casa em que morava, alfabetizando as crianças das redondezas (Nepomuceno, 2013, p. 189).

De acordo com Nepomuceno (2013) estas estratégias de sobrevivência e resistência são visibilizadas sobretudo no pós-Abolição, cabe entretanto ressaltar que a condição da diáspora negra feminina enquanto sujeito social caracteriza-se por ser alvo recorrente da ignomínia hegemonicamente perpetuada pelas condições sócio-históricas do qual este segmento populacional foi inserido.

Em detrimento do expressivo dado numérico do contingente populacional feminino negro é premente o debate acerca dos problemas oriundos do racismo, a variável *cor* deve ser inserida obrigatoriamente como elemento indispensável na estruturação do Movimento Feminista Brasileiro. Carneiro (2020, p. 49) destaca genuinamente a questão racial enquanto categoria indissociável para a mulher negra:

O escamoteamento de tal questão ou a sua relativização tem, entre outras coisas, impossibilitado a explicitação de conteúdos originais presentes em parcela expressiva das mulheres brasileiras, e estabelece para nós, negras, a necessidade de privilegiar a questão racial sobre a sexual, ainda porque a opressão sobre a mulher negra na sociedade brasileira não advém originalmente de diferenças biológicas, e sim raciais. Tal como afirma Lélia Gonzalez, ‘o sistema (colonial) não suavizou o trabalho da mulher negra. Encontramo-la nas duas categorias citadas: trabalhadora do eito e a mucama’. Sua condição biológica propiciou apenas um alargamento nos níveis de exploração a que estava submetido o negro em geral, já que, enquanto fêmea, podia-se extrair-lhe ainda o leite para amamentar os futuros opressores e aliviar as taras sexuais dos sinhôs.

O embasamento do discurso feminista em relação ao processo de opressão da mulher, originário e estruturado com base nas relações de gênero fomentadas pelo sistema patriarcal, não tem alcance epistêmico descolonizador para estabelecer a diferença qualitativa que a opressão de gênero exerce na construção da camada identitária feminina negra. É necessário



ênfatar que no âmago do discurso feminista, a opressão ao gênero adere um formato universalizante, pois presume que as diferenças sociais são posteriores a uma identidade que se forja a partir da interdição/opressão. Neste ensejo observa-se também o reforço do discurso de que a opressão de gênero está embasada na legitimidade das diferenças biológicas que determinam o modo como são divididos e delineados os papéis sociais. Carneiro (2020, p. 50) acrescenta: “[...] as mulheres negras advêm de um experiência histórica diferenciada, marcada pela perda do poder de dominação do homem negro por sua situação de escravo, pela sujeição ao homem branco opressor e pelo exercício de diferentes estratégias de resistência e sobrevivência”. Deste modo, enquanto a divisão sexual do trabalho agenciou papéis sociais submissos e servis à mulher, e o Movimento Feminista reivindica novas redefinições, a divisão racial do trabalho estabelece papéis e funções em modelos diferenciados no cerne do grupo feminino, onde os modos diferenciados de oprimir e explorar são característicos para cada grupo racial feminino. As intelectuais: Gonzalez (1984), Souza (1983), Nepomuceno (2013) pavimentam epistemologias decoloniais e interseccionais ao inferir análises sociológicas dissidentes e anticoloniais que implodem os lugares subalternizantes, historicamente e intencionalmente designados à nós, mulheres negras; à guisa de conclusão, mas sem a pretensão de esgotar este denso e urgente debate, o acesso ao conhecimento, inerente aos níveis de tomada consciência dos lugares que ocupamos nas categorias gênero, raça e classe, podem pavimentar processos emancipatórios.

Considerações Finais

A partir da releitura da obra de Munanga (1999), *Negritude, usos e sentidos*, e das demais obras já amplamente citadas, foi possível ater-se à interseccionalidade como um campo epistêmico negro feminino e decolonial. O cerne do conceito de decolonialidade é aprofundar e ampliar a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os paradigmas, econômico e político, infiltrando-se profundamente na subjetividade, na existência dos povos *colonizados*, mesmo após o *colonialismo* propriamente dito ter se esgotado em seus territórios.

Deste modo é possível ainda refletir sobre o discurso vazio que pode trazer um empoderamento marcado pela "ausência" de caráter histórico, neste caso pseudo-empoderamento. Atentei-me a este aspecto com base na relevante necessidade da



consciência histórica, entretanto esta mesma consciência implica em sair de um discurso naturalizado, suplantando um estado de alienação racial que superioriza a branquitude, para tomar conhecimento das atrocidades que a história eurocêntrica ideologicamente faz questão de não contar, uma omissão que silencia, oprime, perpetua e potencializa o racismo, naturalizando desta forma uma construção hierárquica étnica baseada no modelo ideal de superioridade branca.

Há uma ferida narcísica na constituição psíquica do negro brasileiro. São traumas oriundos dos processos de escravização, que produziram e ainda produzem outros traumas na contemporaneidade, os quais afetam os campos simbólico, real e imaginário do sujeito, formando um nó, que cria representações naturalizadas do mundo e de si mesmo, produzindo um enrosco, um conflito subjetivo, expresso de várias maneiras, nos sujeitos negros (Arruda, 2021, p. 7).

Este mesmo processo de naturalização do modelo étnico considerado ideal, opera para o mecanismo denominado por Camargo & Ferreira como (2011, p. 379) “retroalimentação do racismo”: processo usualmente fundamentado como fator resultante da dificuldade do negro autoafirmar-se, onde este culpabiliza-se pelas adversidades as quais está sujeito.

Desta forma, segundo Camargo & Ferreira (2011, p. 379), o processo de “retroalimentação do racismo” fomenta as desigualdades étnico-raciais à população afro-brasileira, comparando à população branca, a ausência de equidade no que concerne às oportunidades educacionais, no mercado de trabalho dentre outras.

O perfil racial aceito socialmente é o branco. A prática do racismo é estruturalmente perpetuada, como pontuam Camargo & Ferreira (2011, p. 375): “[...] a família, a escola e o trabalho são espaços em que o preconceito racial se retroalimenta”.

Assim, nesta revisão bibliográfica objetivei enunciar aspectos que evidenciam a necessidade do debate acerca do recorte racial entre as mulheres na sociedade brasileira. As conquistas alcançadas pelo grupo feminino e branco da classe dominante não devem estar atreladas à generalizações, ou seja, o lócus ocupado pelas mulheres brancas na sociedade brasileira não deve incorrer sob a égide incoerente da universalização do lugar social feminino, sobretudo pelos recortes de raça e classe.

Logo é pertinente destacar a necessidade de ruptura dos reforços de estereótipos atribuídos ao segmento feminino negro brasileiro, que mediante a invisibilidade epistêmica ou sub-utilização do conceito de interseccionalidade, naturalizam e reproduzem o sexismo, o racismo e o classismo.



Referências

Arruda, Daniel Péricles. Sobre a procura de um/a psicanalista negro/a: psicanálise e relações étnico-raciais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as**, v. 13, n. 37, p. 246–260, 2021.

Bairros, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revistas Estudos Feministas**, n. 2, p. 458-463, 1995.

Carneiro, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade social no Brasil**. São Paulo: Editora Selo Negro. 2020, p. 190.

Collins, Patricia. Intersections of race, class, gender, and nation: some implications for black family studies. **Journal of Comparative Family Studies**, v. 29, n. 1, p. 27-34, 2009.

Costa Pinto, Luiz de Aguiar. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança**. 2ª Ed. - Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998 [1953].

Fernandes, Florestan. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez Editora (Coleção Polêmicas do Nosso Tempo), 1989.

Ferreira, Ricardo & Camargo, Amilton. As relações cotidianas e a construção da identidade negra. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 31, n. 2, p. 374-389, 2011.

Freyre, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Recife: Editora Global, 1933.

Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, p. 223-244, 1980.

Gonzalez, Lélia. **Mulher Negra**. Conferencia promovida pelo African-American Political Caucus e pela Morgan State University, 1984.

Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo. O acesso de negros às universidades públicas. *In*: Silva, Petronilha Beatriz Gonçalves & Silvério, Valter Roberto. **Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília: INEP, 1999. p. 193-216.

Hahner, June. **A mulher no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Hahner, June. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

hooks, bell. **Não sou eu uma mulher: mulheres negras e feminismo**. Plataforma Gueto, 1ª Edição, 1981.

Lorde, Audre. **Textos escolhidos**. Herética Difusão Lesbofeminista Independente, 1978.



Gyme Gessyka Pereira dos Santos

Intelectuais negras: insubmissão e transgressão à epistemologia branca-cisheteropatriarcal colonial

Nepomuceno, Bebel. Mulheres Negras: protagonismo Ignorado. *In*: Pinsky, Carla & Pedro, Joana (Orgas). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

Munanga, Kabengele. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**: uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Niterói: Ed.UFF, 1999. p. 131.

Munanga, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora (Coleção Cultura Negra e Identidades), 1999.

Souza, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1983.

Submetido em: 18 de janeiro de 2024

Avaliado em: 02 de abril de 2024

Aceito em: 27 de abril de 2024