

**MBÉ¹: NEGRITUDE FEMININA EM PLENITUDE E O GIRO DECOLONIAL
NAS ENCRUZILHADAS DE GÊNERO, RAÇA E CLASSE****MBÉ: FEMALE BLACKNESS IN FULL AND THE DECOLONIAL TURN AT
THE CROSSROADS OF GENDER, RACE AND CLASS**Gyme Gessyka Pereira dos Santos²

Resumo

O presente artigo integra parte de uma pesquisa de mestrado, já concluída, onde a metodologia utilizada foi a de revisão bibliográfica e documental norteada pelos referenciais teóricos: Souza (1983), Gonzalez (1984), Munanga (2004) dentre outros. Uma das temáticas protagonistas foi a abordagem acerca das subjetivas contribuições do território universitário nos processos identitários relacionados à autoidentificação e percepção dos significados de ser mulher e negra em um espaço tradicionalmente reservado à elite brasileira; bem como as perspectivas de consciência da negritude e desta forma, dos processos de perceber-se mulher negra no contexto acadêmico, historicamente constituído sob a égide de uma sociedade racista, sexista, classista, heteronormativa e patriarcal.

143

Palavras-chave: Mulheres negras; interseccionalidades; racismo epistemológico; dissidências.

Abstract

This article is part of a master's degree research, already completed, where the methodology used was the bibliographic and documentary review methodology guided by theoretical references: Souza (1983), Gonzalez (1984), Munanga (2004) among others. In which, one of the main themes was the approach to the subjective contributions of the university territory in identity processes related to self-identification and perception of

¹ Palavra originária do yorubá que significa: “Existir sob a mais absoluta plenitude” (Beniste, 2021, p. 888).

² Graduada e Bacharel em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestra em Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares - PPGEduc-UFRRJ). Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense (PPGE-UFF). E-mail: gyme.aya@gmail.com.

the meanings of being a woman and black in a space traditionally reserved for the Brazilian elite; as well as the perspectives of awareness of blackness and, therefore, the processes of perceiving oneself as a black woman in the academic context, historically constituted under the aegis of a racist, sexist, classist, heteronormative and patriarchal society.

Keywords: Black women; intersectionalities; epistemological racism; dissent.

Abre-caminho

Para a abertura da escrita que compõe a feitura deste artigo, primeiramente peço *agô* (licença) a *Exú*, o guardião supremo da comunicação entre todos os Orixás, entre o *Ayê* (terra) e o *Orum* (céu). Sem *Exu*, o grande comunicador, nada se faz. Nesse ensejo apresento a episteme dissidente e transgressora que é *mbé* como modo de existir para nós, mulheres negras residentes na complexa encruzilhada que reúne os mais diversos marcadores sociais que nos transpassam, nos atravessam. Nomenclatura de origem do *yorubá*, *mbé* concentra o significado da existência em sua forma mais absoluta e plena, existir em plenitude.

Com o *agô* (licença) de *Exu*, caminhos e encruzilhas se abrem e *mbé*, etimologia *yorubá*, toma forma de episteme, de conceito alcunhado por uma mulher negra intelectual que aqui apresenta-se e lança para as encruzilhadas acadêmicas. De acordo com Abdias do Nascimento (1980), a negritude é convocada a desenvolver conceitos e epistemologias genuínas que estejam inteiramente atentas e mergulhadas na realidade, na subjetividade e no pensar que compõem a própria negritude. Ao lançar *mbé* como um conceito, desafio as convenções acadêmicas e o comparo ao *ofá* (arco e flecha) de *Odé*³; *mbé*: uma episteme que não teme a cultura acadêmica do epistemicídio ou racismo epistemológico, o objetivo é transgredir a ordem cisheteropatriarcal imposta, inclusive no território acadêmico, onde a produção de conhecimento é validada também pela hierarquia racial, é reivindicar, é exigir que nós mulheres negras, possamos viver em *mbé*, existir,

³ *Odé* é o Orixá do conhecimento, irradia o conhecimento e atua em nosso mental estimulando sua busca no sentido mais amplo da palavra, de modo a expandir todos os sentidos da nossa vida. Por isso *Odé* representa o arquétipo do Grande Caçador: aquele que vai buscar e nos traz conhecimentos e respostas às nossas necessidades de aprendizado e evolução. *Odé* é a astúcia e proeza do raciocínio hábil, o cientista, é a divindade da expansão intelectual. É símbolo da ampliação dos limites, enquanto a caça é uma metáfora para o conhecimento, a expansão maior da vida. Ao atingir o conhecimento, *Odé* acerta o seu alvo. Por este motivo, é um dos Orixás relacionados ao campo do ensino, da cultura, da arte (Vechi, 2024).

transcender, ir e vir, produzir conhecimento e acessar toda a gama de privilégios notadamente de origem de um violento processo colonial, a começar pela produção de conhecimento, onde possamos desenvolver conceitos arraigados em nossas especificidades; em contrapartida ao projeto colonial que foi pautado sobretudo no racismo, sexismo, classismo e marginalização do conhecimento produzido fora do eixo eurocêntrico. *Mbé*: intelectuais negras livres para produzir conhecimento e romper com o lugar de objetos de estudos, autoras do nosso conhecimento produzido sobre nós, com plenitude e liberdade acadêmica-epistêmica. Ser mulher e negra implica imediatamente em ocupar marcadores sociais asfixiantes e aniquilantes que atuam interseccionalmente por meio da articulação dessas mesmas categorias sociais que operam também imbricadas a outras existentes, como orientação sexual, identidade de gênero, e é exatamente essa combinação, essa interseccionalidade que reforça a reprodução e perpetuação de desigualdades (Crenshaw, 2002).

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), Gonzalez (1984) centraliza em seus estudos as tipificações como a hiperssexualização e os estereótipos que negativizam a imagem da mulher negra brasileira, bem como as *heranças* sócio raciais que a acompanham.

Para compreender os condicionantes de ser mulher e negra na sociedade brasileira, é necessário analisar com sutileza epistêmica as categorias: raça, gênero, orientação sexual, identidade de gênero e classe, que operam de modo interseccionado. Desta forma, o aparato conceitual da interseccionalidade se faz premente, já que isolar opressões potencializa as mesmas:

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, racismo, lgbtfobia, classismo, são algumas das sistemáticas operacionais da qual a mulher negra é alvejada. Já o racismo estrutural caracteriza-se enquanto um sofisticado artefato ideológico, uma herança do passado histórico colonial que não reside necessariamente no tempo passado. O Brasil é um país extremamente colonial, portanto as relações, os lugares sociais ocupados, os privilégios desfrutados na

contemporaneidade pela branquitude são elementos sócio-históricos que compõem a reprodução e perpetuação da herança colonial, e essa, se apresenta como atemporal. 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. 03).

É pertinente não deixar de mensurar o contexto em que se deu a *chegada* da mulher negra em território brasileiro: capturada, desumanizada, apartada violentamente do território de origem, decepada como um galho da árvore genealógica tendo a própria ancestralidade mutilada. Sim, uma das ferramentas psíquicas utilizadas pelo colonizador foi investir na destituição da ancestralidade, da memória negra ancestral que resistiu e resiste bravamente até hoje.

A tomada de consciência da própria negritude é um processo que envolve camadas de subjetividades e experiências que intercalam o individual e o coletivo, a estética dos traços negróides e a memória coletiva ancestral. “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1967, p. 9). É parafraseando Beauvoir que construo a seguinte reflexão: *Não nasci negra, tornei-me negra!* O presente trabalho é proveniente da minha pesquisa de mestrado, de metodologia documental, onde em um dos temas desenvolvidos, debrucei-me sobre as subjetivas contribuições do território universitário nos processos identitários relacionados à autoidentificação e percepção dos significados de ser mulher e negra em um espaço tradicionalmente reservado à elite brasileira; bem como a tomada de consciência da negritude e dessa forma, nos movimentos de ler-me como uma mulher negra no encontro e mergulho ancestral e espiral com a negritude, em processos internos e externos, ambos atravessados pelas subjetividades que constituem o corpo feminino negro, inclusive no território acadêmico, historicamente constituído sob a égide de uma sociedade racista, sexista, classista, heteronormativa e patriarcal.

A Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), uma das instituições pioneiras na implementação do sistema de cotas, opção de ingresso realizada no processo seletivo a partir de 2002, foi o cenário propulsor das indagações e descobertas relacionadas à

minha negritude e substancializou parte da elaboração da minha dissertação, norteadas pelos referenciais teóricos: Beauvoir (1967), Gonzalez (1984), Munanga (2004), Souza (1983), dentre outros. O interesse pelo tema: identidades negras e relações étnico-raciais, parte primordialmente da experiência de reconhecer-me negra, e paralelamente, da “descoberta” da existência e pertinência dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (NEABs).

Foram muitos os anseios e inquietações que promoveram o surgimento desse estudo, mas um deles destaca-se pela sua potencialidade ao me conduzir na busca pelos relatos, que compõem um conjunto de memórias cotidianamente narradas pela minha mãe. São narrativas possibilitadoras de reflexões e provocações, que foram fundamentais para o processo de indagação e composição desse trabalho de pesquisa.

Ao longo da minha convivência com o meu núcleo familiar, ouvi por diversos momentos, que rememoro estarrecida, um insistente discurso racista utilizado pela minha genitora, uma mulher negra retinta: “*Uma mulher negra que se casa com um homem branco dá um passo positivo em sua vida. Os filhos nascem mais claros*”. Quando me deparo com essa afirmação feita pela minha mãe, reiterada diversas vezes, reflito sobre a necessidade de inquirir pesquisas que de alguma forma oportunizem e promovam a visibilidade do processo de reconhecimento e de empoderamento quanto aos níveis de consciência que compõem a autoaceitação da negritude.

O processo de assimilação da própria negritude compreende as observâncias simultâneas das perversidades de naturezas físicas e psicológicas, em parte, oriundas de nós mesmos para conosco, dos nossos pares raciais, mas também dos outros, nesse caso, o termo *outros* consiste em sublinhar os formatos nefastos de relações sociais que perpetram de modo hegemônico e histórico, naturalizando o ideal de brancura, o termo *outro*, sinaliza aqui, o branco no sentido de raça idealizada (Carone; Bento, 2002).

A herança colonial não se limitou à barbárie física para conosco, negras e negros, as violências psicológicas também compõem o mosaico de perversidades, uma analogia ao conceito apresentado por Neuza Souza (1983, p. 19): *mosaico de afetos*, em que a rede afetiva para a construção de uma identidade negra positiva tem sua base constituída a partir do núcleo familiar, porém não encerra-se nele, é permeável e itinerante, perpassa outras relações sociais para além do familiar.

É oportuno ressaltar que a barbárie psicológica constitui o tecido comportamental, de natureza complexa, que se enraíza categoricamente nas relações sociais coagindo

previamente a condição de humanização do negro, essa diretamente impulsionada à busca, por vezes alienada, pelo ideal de brancura. Ainda de acordo com Souza (1983), o conceito de raça no Brasil dispõe-se em uma ardilosa armadilha, posto que se trata de um emaranhado de concepções que transitam entre o ideológico, porém fundamentadas em qualidades biológicas, sobretudo a cor da pele.

Desse modo a trama do tecido social que arregimenta a estratificação do negro compreende a incorporação dele aos *modelos brancos* de sociabilização. Essa incorporação refere-se especificamente a subalternização ideológica do negro ao que se apresenta como ideal étnico preponderante. De acordo com Souza (1983), o grau de reconhecimento da subalternização ideológica, e conseqüente aprovação à sociabilização entre os brancos está proporcionalmente relacionado a capacidade empreendida pelo negro de negar-se racialmente, em outras palavras, quanto mais veemente for a negação, a renúncia identitária, maior é o reconhecimento do negro e mais aderente e fluida a mobilidade social dele, o que requer da negritude a ruptura da hegemônica estrutura racial dominante por meio do empoderamento e da tomada de consciência. O processo de reconhecer-se negro/a está também atrelado à ruptura de teorias sociais fundamentadas no ideal de brancura e na convivência harmônica entre as variadas etnias no Brasil, como a disseminação do *mito da democracia racial* que escamoteou a hierarquização racial.

O mito da democracia racial: aniquilamento psíquico e reforço de estereótipos

Apresentar uma discussão sobre identidades negras e relações étnico-raciais interpela a necessidade de um recorte em detrimento da existência de uma gama de caminhos e, portanto, escolhas. Em vista disso, opto por apresentar nesta seção, alguns dos enfrentamentos atravessados pela mulher negra brasileira no processo de autoafirmação da sua identidade.

As repercussões a longo prazo dos estigmas e estereótipos instalados pelo mito da democracia racial, assim como a violência simbólica que atinge diretamente o segmento negro feminino brasileiro, compõem o pilar das problematizações e reflexões do qual esse artigo traz como proposta de análise e reflexão. Assim intensifico uma busca pela compreensão categórica de alguns conceitos, termos e expressões que corroboram para as práticas racistas no Brasil, para tratar especificamente da construção da identidade negra feminina.

Logo o objetivo desse artigo consiste em uma apresentação de cunho teórico, onde acrescento os atravessamentos que compõem o processo de formação identitária negra feminina, procurando atribuir ênfase a aspectos que contemplam o processo de feitura contínua e permeável da identidade negra feminina, justifico esse posicionamento com base em meu processo de autoafirmação, ou seja, de reconhecer-me enquanto uma mulher negra.

Apresento a seguir algumas análises epistêmicas viabilizadas pelas leituras dos teóricos, Kabengele Munanga (2009), Antônio Sérgio Guimarães (2003), Carlos Hasenbalg (1982), Gilberto Freyre (2003), Bell Hooks (1981): intelectual feminista negra e ativista estadunidense; Audre Lorde (1978): intelectual feminista negra, lésbica, militante, caribenha-americana e Lélia Gonzalez (1984): intelectual feminista negra, militante, brasileira.

No que diz respeito a difusão e reprodução do *mito da democracia racial*, e as repercussões para a mulher negra brasileira, em sua difundida obra: “Casa grande e senzala”, Freyre (2003) contextualiza a chegada do negro no Brasil com uma certa atmosfera de “receptividade”, ainda que contraditoriamente utilize termos depreciativos para caracterizar estes recém-chegados. Argumenta inclusive que a chegada da mulher negra serviu para supostamente ocupar o “lugar” da companheira do homem branco: “(...) O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África “donas de casa” para colonos sem mulher branca (...)” (Freyre, 2003, p. 203). Em contrapartida será possível observar ao longo desse estudo que a expressão “donas de casa” naturaliza e reforça o estereótipo de doméstica.

Ou seja, pelo fato do *mito da democracia racial* ter como uma de suas atribuições camuflar o racismo na sociedade brasileira, há a necessidade de intensificar tanto as análises quanto as repercussões deste *mito* especificamente no que tange as consequências para a mulher negra brasileira: utensílio doméstico e objeto sexual desde o Brasil colonial caracterizado pelo sistema do patriarcado⁴. Escravizadas com funções definidas: ama de

⁴ Sistema de dominação masculina conduzido pela sexualidade: tanto no âmbito da reprodução cultural, quanto da relação entre homem e mulher. O homem é considerado sexo superior e a mulher o sexo inferior e submisso (Tilly, 1994).

leite, mucama e doméstica (Gonzalez, 1984)⁵. É preciso mensurar a questão da continuidade da reprodução destes papéis que acompanham as mudanças nas estruturas sociais, do sistema colonial escravagista para o pós-abolição, mantendo a herança cultural do *devido lugar* ocupado pela mulher negra.

Gonzalez (1984) de forma assertiva e provocativa complementa a discussão aqui proposta enfatizando a necessidade de aprofundamento da condição histórica da mulher negra na sociedade brasileira, para que a partir disto sejam viabilizadas possibilidades de ruptura dos lugares historicamente e hegemonicamente demarcados na estrutura social, que buscam justificar o devido lugar da mulher negra em nossa sociedade marcada pelo machismo, herança do patriarcado colonial, sexista e racista:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe-preta que estavam ali nos martelando com sua insistência (Gonzalez, 1984, p. 225).

O meu interesse em analisar os sentidos suscitados pelo *mito da democracia racial* partindo especificamente da ótica feminina é produto da tensão e provocação que a análise crítica de Gonzalez (1984) permitiu-me vivenciar, a partir das leituras concomitantes e desconfortáveis da “aclamada” obra de Freyre (2003). Assim como essa intelectual, questiono o processo responsável por sedimentar o mito, assim como as possibilidades de o dismantelar a partir do próprio lugar de fala. A *reprodução e repetição* apontadas por Gonzalez (1984, p. 225) são processos aptos a serem interrompidos quando endossados por releituras, neste caso, o “consumo” de teorias absolutas é substituído por epistemologias originárias de insurgentes pensadoras negras feministas que favorecem a desconstrução dos estereótipos atribuídos à mulher negra.

Quanto ao movimento de releitura de Freyre (2003) reitero que há uma eminente intenção em evidenciar a partir das argumentações apresentadas por este autor, os agenciamentos de aniquilação psíquica: as adjetivações, bem como os papéis sociais

⁵ A origem deste termo vem justamente da concepção da mulher negra “caracterizada” como selvagem: a mulher recém-chegada do continente africano que “precisou” ser domesticada para adequar-se a da casa-grande.

atribuídos à mulher negra, que de algum modo repercutem e acompanham as transformações na sociedade brasileira.

Observei que Freyre (2003) com o seu legado intelectual “*Casa grande e senzala*” contribui intensamente para a hipersexualização da mulher negra. Esse autor especificou as funções dessa mulher tanto no caráter doméstico, quanto no caráter sexual. E imagens foram instituídas: de um lado o colonizador português enquanto opressor, retratado contraditoriamente de forma romantizada por Freyre (2003); e do outro a mulher negra é retratada em condições de silenciamento, servidão, submissão, sem que o autor faça qualquer alusão às práticas opressoras e desumanizantes do colonizador-invasor-europeu:

Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolegando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem (Freyre, 2003, p. 191).

Com base na análise sobre a iniciação sexual do homem branco apresentada de forma eufemista pelo autor, quando ele ainda categoriza todas as funções desempenhadas pela mulher negra: dos cuidados maternos à “iniciação” no amor, é possível destacar a presença de uma das principais estruturas que sustenta o *mito da democracia racial*: a miscigenação. Esse processo tangencia a possibilidade de denúncia do segmento oprimido aqui problematizado, a mulher negra, em sua condição de escravizada, submissa e subserviente.

Com base nas considerações expostas faz-se também necessário acrescentar a essa discussão os marcadores sociais raça e gênero, e apontar especificamente uma dialética existente entre eles, a hierarquia social. É pertinente salientar que não há a intenção em estabelecer um comparativo de mazelas e espoliações, do qual tanto as mulheres negras, quanto os homens negros foram submetidos, mas é necessário destacar aqui a existência da hierarquia social sobreposta à raça e ao gênero. Segundo Hooks (1981), a classificação é ordenada na seguinte forma: primeira categoria conferida ao homem branco, segunda categoria à mulher branca, em terceira o homem negro e em quarta a mulher negra.

A autora (1981) chama a atenção para esta hierarquia social, principalmente no que diz respeito aos direitos femininos, o quanto eles, nas categorias acima especificadas condicionam as desigualdades no acesso aos mesmos, nesse caso com relação ao gênero feminino. Uma mulher branca violentada por um homem negro tem uma repercussão

superiormente diferenciada que teria uma mulher negra violentada por um homem branco: “(...) a desvalorização da natureza feminina negra ocorreu como resultado da exploração sexual das mulheres negras durante o período da escravatura que não foi alterado no decurso de centenas de anos (...)” (Hooks, 1981, p. 40).

Cabe aqui questionar os estereótipos difundidos sobre nós mulheres negras: Freyre (2003) problematizou-os ou os reforçou? Quando reitera em sua obra que foram as primeiras donas de casa para os homens brancos. Quando foram obrigadas a manter relação sexual, tanto na senzala, quanto na casa-grande. Na senzala para multiplicar a quantidade de escravos do eito⁶. Na casa-grande, sexualmente objetificadas e responsáveis pela realização das atividades domésticas. A serviço do “romantizado” português:

(...) do menino sempre rodeadinho de negra ou mulata fácil – talvez expliquem por si sós, aquela predileção. Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra (...) um jovem de conhecida família escravocrata do Sul para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de budum, da escrava negra sua amante. Casos de exclusivismo ou fixação. Mórbitos, portanto; mas através dos quais se sente a sombra do escravo negro sobre a vida sexual e de família do brasileiro (Freyre, 2003, p. 192).

Além da objetificação da mulher negra, na passagem acima é também possível identificar o modo como o autor naturaliza a relação de propriedade, de posse que o colonizador atribui a ela. Com base na hierarquia social anteriormente apresentada por Hooks (1981), esse mesmo homem que naturaliza essa mulher como objeto de “exclusivismo ou fixação”, simultaneamente consolida, sedimenta um lugar para ela no imaginário social.

A episteme de Freyre (2003) é indubitavelmente impregnada de machismo, racismo e sexismo. Desta forma para contra-argumentar faz-se impreterível a análise de Gonzalez (1984) que nos propõe um aprofundamento crítico e reflexivo a respeito do mito da democracia racial, ao constatar que ele “(...) exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra (...)” (GONZALEZ, 1984, p. 228). É essa mesma “violência simbólica” que está presente na forma como as mulheres negras são hipersexualizadas, e

⁶ Nas plantações de cana-de-açúcar do período colonial esta palavra era utilizada para especificar o negro. Deste modo, negros do eito eram os escravos designados a trabalharem nas plantações (Gonzalez, 1984).

como os seus lugares sociais assim como a representatividade de seus corpos encontram-se ideologicamente demarcados.

Compreender os mecanismos que fundamentam o *mito da democracia racial* significa favorecer positivamente aos processos tanto da reflexão aprofundada, quanto de ruptura do lugar naturalizado em que nós, mulheres negras, tivemos/temos nossa condição de ser humano espoliada física, emocionalmente e psicologicamente. Além disso, faz-se necessário observar sob a égide de uma perspectiva mais cuidadosa, o argumento de que a miscigenação corroborou para que se instituísse o Brasil como o país da *diversidade cultural*.

Já que desumanizou o feminino negro, Gilberto Freyre evidentemente não mensurou as questões que perpassam a natureza feminina das mulheres negras, no que se refere ao período colonial assim como as heranças culturais negativas originárias desta época. Desse modo, o jargão, diversidade cultural, mascara o conjunto das desigualdades existentes entre a população negra e a população branca, além de garantir a manutenção de privilégios dessa última mencionada.

Tanto em “*Casa grande e senzala*” de Gilberto Freyre (2003) quanto em “*O significado do protesto negro*” de Florestan Fernandes (1989), os registros contextualizados retratam uma condição de submissão da mulher negra. Por ter sido escravizada, o seu lugar foi reduzido às tarefas domésticas na casa-grande, à objetificação sexual, o que conseqüentemente foi um dos responsáveis pela sua hipersexualização.

Por isso é da ordem do dia romper com os paradigmas epistêmicos coloniais e viabilizar lugar ao aprofundamento crítico e contundente das epistemologias negras feministas decoloniais. É dessa forma que iremos implodir o cânone masculino branco vigente, para que mulheres negras ocupem o lócus pensante, aliado ao conceito de *mbé*, uma epistemologia dissidente e anticolonial que objetiva transgredir, desmontar a ordem cisheteropatriarcal imposta e reivindicar que nós, mulheres negras, possamos existir em *mbé*: produzir conhecimento em que não somos objetos de estudos, mas autoras do nosso conhecimento sobre nós, com plenitude e liberdade acadêmica-epistêmica. É pertinente ressaltar, quanto aos paradigmas epistêmicos coloniais que, Gonzalez (1984, p. 224) reitera serem resultados obtidos das pesquisas nas ciências sociais: “(...) que foi que ocorreu, para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado a sua construção? Que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra se situa no seu discurso? (...)”.

De modo complementar ao aprofundamento e à reflexão acerca da condição da mulher negra na sociedade brasileira é preciso analisar o empenho dos cientistas sociais, a começar pela análise sob o viés de gênero. Cabe questionar o *lugar de fala* (Ribeiro, 2020) desses intelectuais: homens brancos. Ainda que examinem e apontem as ações do opressor, eufemizam os massacres cotidianos e descaracterizam o lugar de fala, neste caso, o lugar de fala da mulher negra.

Nesta oportunidade acrescento ainda alguns apontamentos originários de estudos realizados por Carlos Hasenbalg (1982), este debruçou-se sobre as repercussões promovidas pelo *mito da democracia racial*, introduzido pela obra de Gilberto Freyre (2003), no entanto com base no âmbito social. De modo sistematizado Hasenbalg (1982, p. 84) reinterpreta as entrelinhas que caracterizam o *mito da democracia racial*:

A atual versão oficial das relações raciais teve sua formação acadêmica feita no início da década de 1930, por Gilberto Freyre. Ao destacar as contribuições positivas do africano e do ameríndio para a cultura brasileira, este autor subverteu as premissas racistas presentes no pensamento social do fim do século XIX e início do presente século. Simultaneamente, Freyre criou a mais formidável arma ideológica contra o negro. A ênfase na flexibilidade cultural do colonizador português e no avançado grau de mistura racial da população do país o levou a formular a noção de democracia racial

Esse destaque atribuído por Hasenbalg (1982) à maleabilidade cultural do colonizador pode ser evidenciado pela argumentação de Gilberto Freyre (2003) ao destacar e diferenciar o colonizador europeu pela sua *benignidade*:

O escravocrata terrível que só faltava transportar a África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel na relação com os escravos (Freyre, 2003, p. 140).

Quando Freyre (2003) realiza uma análise do regime escravocrata no Brasil, destaca o colonizador português como indivíduo complacente. O autor demonstra ainda a intenção em diferenciar o colonizador europeu do escravocrata. Ao sugerir esta separabilidade, Freyre (2003) indica a existência de uma exclusiva relação de maleabilidade e benevolência entre o colono europeu e os escravizados.

A argumentação tecida por Freyre (2003) indica a existência de um colonizador de boa índole, o europeu. Isso evidencia o que Hasenbalg (1982) define como as consequências da crença no *mito da democracia racial*, a noção de que o preconceito subsistente no Brasil caracteriza-se por ser mais de classe que de raça; a convicção de que

diferença de cor não está correlacionada à discriminação racial; rótulos depreciativos imbuídos de preconceito para com o negro estão mais presentes no plano verbal que no plano comportamental; aspectos como *status* econômico, profissão e educação estão desvinculados de questões ligadas à raça, no que concerne à convivência interpessoal.

A partir de uma análise crítica ao *mito da democracia racial* e os seus desdobramentos, Hasenbalg (1982) delinea algumas das repercussões oriundas da abordagem de Freyre (2003) sobre as relações raciais no Brasil:

(...) o papel da raça na geração de desigualdades sociais é negado, noutro o preconceito (racial) é reduzido a um fenômeno de classe e, por último, a discriminação racial constitui um resíduo cultural do já distante passado escravista. Nenhuma destas perspectivas considera seriamente a possibilidade da coexistência entre racismo, industrialização e desenvolvimento capitalista (Hasenbalg, 1982, p. 88).

Desse modo, o que Hasenbalg (1982, p. 87) denomina de *racismo à brasileira* é justamente a estruturação do racismo camuflado, que migra do sistema colonial para o sistema capitalista sem que ocorra necessariamente a perda de sua “essência” de espoliação e segregação do negro. Esse mesmo processo de estruturação do *racismo à brasileira* viabiliza a continuidade das desigualdades sociais e, portanto, a manutenção do *status quo* do segmento branco brasileiro.

Ainda sobre o *racismo à brasileira*, Hasenbalg (1982, p. 87 -88) pondera outro aspecto desta prática cultural: “(...) O reconhecimento de que o racismo à brasileira pode ser mais do que um fenômeno transitório se encontra apenas em algumas passagens isoladas onde se contempla a possibilidade de uma solidificação do paralelismo entre raça e posição na estrutura social (...)”. Mais do que uma característica presente nas relações interpessoais entre negros e brancos, o *racismo à brasileira* evidencia intenções impregnadas do ideal de superioridade branca além de compactuar do preceito do mito: reprodução de práticas pautadas em discriminação racial, camufladas pelo *slogan* de país da diversidade. Entretanto, esta mesma reprodução de práticas deixa subentendido que a raça pode em muitas situações designar a classe.

Assim, compreendo que a pluralidade do aporte teórico aqui construído está pautada no que derivam as diferentes concepções sobre identidades negras e as relações étnico-raciais, bem como as temáticas que atravessam este terreno: racismo, estereótipos direcionados a mulher negra, objetificação e hipersexualização do corpo negro feminino, dentre outros estigmas. É por meio dessa diversidade de pensamentos que fundamento

essa discussão, obviamente sem a pretensão de esgotá-la, mas com o intuito de problematizar e provocar a análise crítica e reflexiva.

Pondero ser oportuno nesse momento a necessidade de refletir acerca do *lugar de fala* (Ribeiro, 2020), e a partir desta premissa simultaneamente pretendo problematizar os artefatos sejam de natureza psicológica, estética, histórica, dentre outras categorias que provavelmente colaborarão para a compreensão do que vem a ser negro, sobretudo do que vem a ser uma mulher negra e a sua representatividade em uma sociedade machista, racista e sexista.

Na sociedade brasileira o negro tem historicamente o seu lugar “demarcado”, e a mulher negra segue esse mesmo parâmetro em detrimento do reforço sexista de estereótipos agenciados por cientistas sociais como Florestan Fernandes (1989), do qual o *lugar de fala* deve ser um dos primeiros aspectos a ser analisado.

Quando propositadamente utilizo o conceito desenvolvido por Djamila Ribeiro (2020), *lugar de fala*, refiro-me ao gênero e a raça ao qual pertence Florestan Fernandes (1989), embora procedente de família humilde, era filho de imigrantes portugueses, e, portanto, a sua origem racial já denota a possibilidade de ocupar espaços sociais ideologicamente interditados para pessoas negras. Florestan Fernandes cursou sociologia na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo (USP)⁷: território intelectual construído para a branquitude paulistana.

Ao realizar uma menção direta à mulher negra no período pós-abolição, Florestan Fernandes (1989, p. 20-21), afirma em sua obra “O significado do protesto negro”: “(...) Protegida pela experiência de trabalho nos sobrados e nas casas-grandes, a mulher negra dispunha de muitas oportunidades de emprego (...)”. É justamente este lugar de fala de cientista social branco que intensifica o reforço do estereótipo acerca do lugar da mulher negra. Gonzalez (1984) questiona esse aspecto:

Porque será que ela só desempenha atividades que não implicam em “lidar com o público”? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista? Por que os anúncios de emprego falam tanto em “boa aparência”? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais, etc e tal? (Gonzalez, 1984, p. 233).

⁷ Fonte: ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A sociologia de Florestan Fernandes. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 22, n. 1, pp. 9-27, 2010.

Ricardo Ferreira, doutor em psicologia social e professor adjunto na Universidade Federal do Maranhão e Amilton Camargo (2011), doutorando em políticas públicas na mesma instituição, realizaram uma entrevista intitulada “*Vivências de uma mulher negra*”, com uma professora de 34 anos, Lígia, que relata momentos em sua vida no qual presenciou a naturalização do lugar feminino e negro, onde podem ser detectados o racismo, o machismo e o sexismo: herança do patriarcado colonial. A ausência de consciência deste processo reforça a prática recorrente ao argumento elaborado por Fernandes (1989) de que “oportunidades” de trabalho doméstico para as mulheres negras vigoraram e vigoram a partir da perpetuação do imaginário social:

Agora outra coisa que também me doía é quando as pessoas iam a minha casa perguntar para minha mãe se ela tinha filhas para trabalharem de empregadas domésticas. Às vezes nos paravam na rua, mesmo depois que a gente já estava estudando, e perguntavam se a gente não queria trabalhar como empregada... É aquela questão mesmo: o negro foi feito para trabalhar de empregado... Ficava esquisito, mas não se tinha consciência que era um ato de discriminação (Camargo; Ferreira, 2011, p. 382).

A partir desse olhar específico, conceitos se entrelaçam e de algum modo são indissociáveis do “reconhecer-se” negro(a). Retomo a análise da expressão de Hasenbalg (1982, p.87): *racismo à brasileira*. Observo que uma série de elementos é convocada a expor as nuances desse comportamento cultural entranhado visceralmente, e que se manifesta de forma velada e, portanto, silenciosa. Silêncio esse, potencializado pelo *mito da democracia racial*.

Andreas Hofbauer (2010) chama a atenção para a observação de como esse estudo sociológico é sutilmente difundido, ele reitera o quanto a intencionalidade na utilização do termo “mito” inviabiliza um posicionamento crítico e reflexivo, o que simultaneamente corrobora para a manutenção do imaginário social. Deste modo, Hofbauer (2010, p. 57) mensura:

(...) mesmo que o mito da “democracia racial” não corresponda à realidade, este mito – por si só – constitui um ideal, um valor social para a maioria da população brasileira (...) não adianta, não basta “desmascarar” a “democracia racial” como uma “falsa ideologia”, como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. É preciso “levar os mitos” a sério para entender por que as pessoas evitam explicitar o conflito e preferem – em vez de criar “identidades fechadas” - “negociar” constantemente suas identidades.

Um pensamento de Hofbauer (2010, p. 54) que indubitavelmente viabiliza o desmascaramento do mito da democracia racial, ou ainda como ele denomina: “(...)falsa

ideologia(...)”, pode ser representado pelo conceito de “(...) *emblemas de diferença(...)*”. O autor utiliza essa expressão para evidenciar a necessidade dos grupos étnicos acentuarem o que diferencia de fato um grupo e outro, seja a linguagem, a vestimenta ou a cor da pele.

Para contextualizar esse conceito, podemos destacar dentre os elementos que compõem a estética negra, o cabelo. Quando a mulher negra submete-se a tratamento para alisar os cabelos, está “adequando-se” ao padrão étnico branco, e portanto subvertendo e rompendo com os seus “(...) *emblemas de diferença(...)*”: responsáveis por caracterizar a sua origem étnica, não somente no que diz respeito a estética, mas um traço genético que por conseguinte caracteriza a cultura afro-brasileira.

Ainda de forma complementar e dialógica, o que Hofbauer (2010, p. 57) caracteriza como “(...) *falsa ideologia(...)*”, Gonzalez (1984, p. 232) irá denominar de “(...) *neurose cultural brasileira(...)*”: dialética entre consciência histórica e memória, em que ocorre a negação do comportamento racista ao mesmo tempo em que se mantém como prática cotidiana. Consequentemente para as pessoas que são submetidas às práticas racistas, o sentimento de não-pertencimento e de exclusão promovido pelo ideal de branqueamento é refletido no processo de autonegação da identidade, neste caso, autonegação da identidade negra por meio das tentativas de ruptura estética.

Ainda que as identidades negras sejam compreendidas por uma perspectiva mais voltada para a estética, outros elementos compõem de forma significativa esta discussão, elementos estes também de caráter externo. Ênfase a episteme do *lugar de fala*, agora contextualizado a partir do âmbito social: o *lugar de fala* do dominador e o silenciamento do dominado. Nesse sentido Gonzalez (1984, p. 232) traça uma perspectiva histórica do qual especifica os lugares sociais ocupados por brancos e negros na sociedade brasileira:

Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães do mato, capangas, etc, até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.

Contundente e reflexivo o modo como Gonzalez (1984) esboça os “*lugares*” tanto do opressor, quanto do oprimido. Embora as estruturas sociais tenham sofrido modificações, o modelo de hierarquia social caracterizado pela manutenção dos privilégios da branquitude foi mantido, para tanto foi preciso manter o negro em seu “devido lugar” de negro. Ou seja, há uma ideologia dominante sumariamente impressa, e a autoafirmação da identidade negra trata-se de um processo contra-hegemônico pois demanda a desconstrução e ruptura desta ideologia.

Quando a tendência é naturalizar determinados termos de tratamento direcionados à mulher negra brasileira, potencializa-se a legitimidade da ideologia dominante. Ao pesquisar especificamente a denotação do termo mulata, obtive as seguintes informações: a palavra mulata é derivada da palavra mula; mula é o resultado do cruzamento entre o cavalo e a burra. Metaforicamente o cavalo refere-se ao homem branco português enquanto a alcinha de burra é destinada a mulher negra; por isso os filhos resultantes desta relação entre europeus e negras, serem denominados mulatos ou mulatas. O termo mulata é mais utilizado nesta versão, feminina, deste modo carrega em seu sentido a objetificação do corpo da mulher negra brasileira, assim como a sua hipersexualização (Gonzalez, 1984).

Conclusão

Assim, nessa breve análise objetivei enunciar aspectos que evidenciam a necessidade do debate acerca do recorte racial entre as mulheres na sociedade brasileira.

Logo, ao apresentar *mbé* como uma epistemologia dissidente e anticolonial, reitero que o objetivo primordial é transgredir, desmontar a ordem cisheteropatriarcal imposta, é reivindicar, é exigir que nós, mulheres negras, possamos existir em *mbé*: com plenitude, libertas, tanto do território subjetivo, quanto do território geográfico marcado pelos lugares que somos designadas a ocupar. *Mbé*: mulheres negras intelectuais livres para produzir conhecimento e romper com o lugar de objetos de estudos. *Mbé* como ferramenta epistêmica de dismantelamento da estrutura da casa-grande, no combate e enfrentamento ao racismo, ao sexismo, à lgbtfofia, à transfobia, ao classismo e todas as formas de opressões e violências. Nas subjetivações que atravessam a negritude. O *ofá* conceitual *mbé* desafia o pensamento intelectual eurocêntrico e reivindica a intelectualidade afrocentrada.

Assim, o reforço de estereótipos atribuídos ao segmento feminino negro brasileiro, caso seja desprovido da lente analítica que o conceito de interseccionalidade propicia, endossa as naturalizações das opressões sofisticadas e perversamente fundamentadas para as categorias raça e gênero.

Referências

ARRUDA, Maria Armanda do Nascimento. A sociologia de Florestan Fernandes. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 22, n. 1, pp. 9-27, 2010.

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

BENISTE, José. *Dicionário Português-Yorùbá*. Rio de Janeiro. Editora Bertrand Brasil, 2021.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). *Branquitude - o lado oculto do discurso sobre o negro*. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 147-162.

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, 1998.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ (2ª ed.), 1998/1953.

FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro*. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo. São Paulo. Cortez Editora, 1989.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala – Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Recife – PE: Editora Global, 1933.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais hoje*, 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. *Mulher Negra*. Conferencia promovida pelo African-American Political Caucus e pela Morgan State University, 1984, p. 01-13.

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.

HOFBAUER, Andreas. Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção (Org.). *De preto a afro-descendente: trajetões de*

pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos-SP: EdUFSCar, 2010.

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. 2003, p.193-216.

HOOKS, Bell. *Não sou eu uma mulher - Mulheres negras e feminismo*. Plataforma Gueto, 2014.

LORDE, Audre. *Textos escolhidos*. Herética Difusão Lesbofeminista Independente. [s.n.] e [s.l.] 1978.

MUNANGA, Kabengele. *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira – Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Niterói – RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude – usos e sentidos*. Coleção Cultura Negra e Identidades, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. *Genocídio do Negro no Brasil: um processo de racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VECHI, Tiago. *Oxóssi (Odé)*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/religiao/oxossi.htm>. Acesso em: 30/05/2024.

SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TILLY, Louise A. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 29-62, 1994.