



A Mulher Negra Brasileira, Miscigenação e o Estupro Colonial: O mito da democracia racial e o reforço de estereótipos racistas e sexistas

The Brazilian black woman and the subterfuge of miscegenation to mask colonial rape: the myth of racial democracy and the reinforcement of racist and sexist stereotypes

Gyme Gessyka Pereira Santos^(*)
Sandra Regina Sales^(**)

“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” (LORDE, 1978, p.25)

RESUMO

O presente artigo objetiva problematizar algumas concepções acerca do que vem a significar ser uma mulher negra na sociedade brasileira, bem como suas implicações. Da percepção das práticas racistas, a fazer parte de uma sociedade sexista e patriarcal onde a mulher negra é vítima de opressões que operam interseccionalmente.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher Negra. Estereótipos. Racismo. Feminismo. Visibilidade.

ABSTRACT

The present article aims to problematize some conceptions about what it means to be a black woman in Brazilian society, as well as its implications. From the perception of racist practices, to being part of a sexist and patriarchal society where the black woman is the victim of oppressions that operate interseccionalmente.

KEYWORDS: Black Woman. Stereotypes. Racism. Feminism. Visibility.

(*) Licenciatura plena e Bacharelado em Pedagogia, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrado em Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atualmente atua como tutora no curso de Educação à Distância, "Jovens e Adultos na educação para as relações étnico-raciais", organizado pela revista África e Africanidades, é parecerista desta mesma revista. E-mail: gyme_lispector@yahoo.com.br

(**) Profa. do Instituto Multidisciplinar e do Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e demandas Populares da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É líder do Grupo de Pesquisa Política de transformação: pesquisa em Educação e Comunicação.

Apresentar aqui uma discussão acerca das condições das mulheres negras na sociedade brasileira interpela a necessidade de um olhar minucioso sobre determinados aspectos da produção sociológica no Brasil que negligenciaram ou simplesmente negaram possibilidades de estudos aprofundados voltados às especificidades raça e gênero.

No que tange à condição subalterna e subserviente da mulher negra na sociedade brasileira e os seus desdobramentos; partindo dos estereótipos racistas, sexistas incluindo a hiperssexualização é possível observar um movimento ideológico e intencional de naturalizar e silenciar do lugar social hegemonicamente definido para esta mesma mulher.

Desta forma considero pertinente a proposta de releitura de nuances da produção intelectual que fundamentam em caráter naturalizado o estamento social ocupado pela mulher negra na sociedade brasileira, onde esta a ocupa a base da pirâmide, de acordo com a definição de hierarquia racial formulada por Bell Hooks (1981) que será explicitada mais adiante.

As repercussões proporcionadas pelos 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 deste artigo. Em vista disto intensifico uma busca pela compreensão categórica de alguns conceitos, termos e expressões que reforçam e estruturam as práticas racistas no Brasil. Deste modo, o objetivo deste artigo configura-se em uma análise de cunho teórico, sem a pretensão de exaurir a discussão da temática proposta.

Assim, na tentativa de promover uma equidade de gênero nas discussões intelectuais que serão apresentadas aqui, esboçarei alguns apontamentos viabilizados pelas leituras Kabengele Munanga (2009), Antônio Sérgio Guimarães (1999), Carlos Hasenbalg (1982), Gilberto Freyre (2003), *pari passu* às intelectuais Bell Hooks (1981): intelectual feminista negra e ativista estadunidense; Audre Lorde (1978): intelectual feminista negra, lésbica, militante, caribenha-americana e Lélia Gonzáles (1984): intelectual feminista negra, militante, brasileira.

Início inserindo a problemática que norteia este artigo: 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 deste estudo que a expressão “donas de casa” naturaliza e reforça o estereótipo de doméstica atribuído à mulher negra.

Ou seja, considerando que o mito da democracia racial carrega de modo ideologicamente sofisticado a idiosincrasia eufemista responsável pela camuflagem do racismo na sociedade brasileira, há a necessidade em intensificar tanto as análises quanto as repercussões deste mito, assim como a necessidade de destituir o pilar de fundamentação histórica que legitima o referido mito, especificamente no que tange as consequências para a mulher negra brasileira: objeto sexual na sociedade colonial caracterizada pelo sistema do patriarcado.

Escravas com funções definidas: ama de leite, mucama e doméstica¹. É preciso mensurar a questão da continuidade da reprodução destes papéis que acompanharam as mudanças nas estruturas sociais, do sistema colonial para o sistema capitalista, bem como a manutenção da herança cultural do “devido lugar” ocupado pela mulher negra.

1

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 casa-grande. Fonte: GONZÁLES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais hoje, 1984, p. 227.

Gonzáles (1984) de forma específica permite complementar a discussão aqui proposta enfatizando a necessidade de aprofundamento da condição histórica da mulher negra brasileira, para que a partir disto sejam viabilizadas possibilidades de romper e ressignificar os lugares historicamente e hegemonicamente demarcados na estrutura social, que buscam justificar o devido lugar da mulher negra em nossa sociedade marcada pelo machismo, sexismo e racismo, tripé de opressões herdado e fundamentado no patriarcado colonial:

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 (GONZÁLES, 1984, p.225)

O meu interesse em analisar os sentidos suscitados pelo mito da democracia racial partindo especificamente da óptica feminina é produto da tensão que a análise crítica de Gonzáles (1984) permitiu-me vivenciar, a partir de sua leitura e interpretação da obra de Freyre (2003). Análoga a esta intelectual, questiono o processo responsável por sedimentar o mito da democracia racial, assim como as possibilidades de desconstruí-lo a partir do próprio lugar de fala onde a “reprodução e repetição” apontadas por Gonzáles (1984, p.225) são processos aptos a serem interrompidos a partir de releituras, neste caso o “consumo” de teorias absolutas é substituído por outros vieses de pensamentos críticos que favorecem a desconstrução dos estereótipos atribuídos a mulher negra brasileira.

Quanto ao movimento de releitura de Freyre (2003) reitero a intenção empreendida aqui em evidenciar a partir das argumentações apresentadas por este autor, as adjetivações depreciativas, bem como os papéis sociais atribuídos à mulher negra, que de algum modo repercutem e acompanham as transformações da sociedade brasileira.

Observei que Freyre (2003) com o seu legado intelectual “Casa grande e senzala” “contribuiu” intensamente para o reforço de estereótipos bem

como a hiperssexualização da mulher negra. Deste modo, este autor especificou as funções desta mulher tanto no caráter doméstico, quanto no caráter sexual.

Assim, 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, servilidade, submissão, sem que o autor faça qualquer alusão as práticas opressoras do colonizador:

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 eufemizada pelo autor, quando o mesmo 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, como processo que tangencia a possibilidade de denúncia do segmento oprimido aqui problematizado: a mulher negra, em sua condição de submissa e subserviente.

Desta forma, mediante considerações tecidas anteriormente, sobre a conjuntura sócio existencial da mulher negra brasileira, é oportuno acrescentar nesta discussão, ainda que de forma breve, as variáveis raça e gênero na condição de categorias analíticas, onde estas fomentam uma dialética crítico-reflexiva direta com a hierarquia social.

Entretanto é oportuno destacar que não há, na escrita deste artigo, 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 sublinhar aqui a existência da hierarquia social sobreposta à raça e ao gênero segundo Bell Hooks (1981), onde a classificação é ordenada da seguinte forma: primeira categoria conferida ao homem branco, segunda categoria à mulher branca, em terceira o homem negro e em quarta a mulher negra.

Bell Hooks (1981) chama a atenção para esta hierarquia social, principalmente no que diz respeito aos direitos femininos, o quanto estes, nas categorias acima especificadas condicionam as desigualdades de direitos, neste caso com relação ao gênero feminino. Uma mulher branca violentada por um homem negro tem uma repercussão dimensionalmente diferenciada do qual 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 designados ao trabalho no campo. Na casa-grande, sexualmente objetificadas e responsáveis pela realização das atividades domésticas. À 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. Mórvidos, 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 esta. Com base na hierarquia social anteriormente apresentada por Bell Hooks (1981), este mesmo autor que naturaliza esta mulher como objeto de “exclusivismo ou fixação”, simultaneamente consolida, sedimenta um lugar para esta, no imaginário social, uma consolidação impregnada de machismo, racismo e sexismo.

Desta forma para contra-argumentar Freyre (2003) faz-se impreterível a análise de Gonzáles (1984) que nos propõe um

aprofundamento crítico e reflexivo a respeito do mito da democracia racial, ao constatar que este “exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra” (GONZÁLES, 1984, p. 228). É esta mesma “violência simbólica” que está presente na forma como as mulheres negras são hiperssexualizadas, e como os seus lugares sociais, assim como a representatividade de seus corpos, encontram-se ideológica e hegemonicamente 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 desta mulher que teve a sua condição de ser humano espoliada física, emocionalmente e psicologicamente. Além disso faz-se necessário observar sob a égide de uma perspectiva mais minuciosa, o argumento de que a miscigenação corroborou para que se instituísse o Brasil como o país da diversidade étnico-racial.

O consagrado cientista social 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. Deste modo o jargão, diversidade étnico-racial, mascara o conjunto das desigualdades existentes entre a população negra e a população branca, além de garantir a manutenção de privilégios desta 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 em algumas passagens que já foram ou ainda serão apresentadas neste artigo, retratam de modo naturalizado a situação de submissão da mulher negra. Por ter sido escravizada, o seu lugar foi reduzido as tarefas domésticas na casa-grande, à objetificação sexual, o que conseqüentemente foi um dos responsáveis pelo reforço de estereótipos racistas e sexistas.

Assim, é pauta emergencial desconstruir os processos de reprodução e repetição de modelos que perpetuam a situação de subalternidade da mulher negra. Modelos estes do qual Gonzáles (1984) 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?”(GONZÁLES, 1984, p. 224)

De modo complementar ao aprofundamento e a reflexão acerca da situação da mulher negra na sociedade brasileira, é preciso observar o empenho de cientistas sociais, a começar pela análise da categoria gênero. Cabe questionar o lugar de fala destes intelectuais: homens brancos. Ainda que examinem e apontem as ações do opressor, mitigam os massacres cotidianos, deslegitimam e descaracterizam o lugar de fala, neste caso, o lugar de fala da mulher negra e o seu silenciamento naturalizado.

Nesta oportunidade acrescento ainda alguns apontamentos originários de estudos realizados por Hanzenbalg (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

Este destaque atribuído por Hansenbalg (1982) à maleabilidade cultural do colonizador pode ser evidenciado pela argumentação de Gilberto Freyre 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 destacar o colonizador europeu do

escravocrata. Ao sugerir esta separabilidade, Freyre (2003) indica a existência de uma exclusiva relação de docilidade entre o colono europeu e os escravos.

A argumentação tecida por Freyre (2003), indicando a existência de um colonizador de boa índole, o europeu, evidencia o que Hasenbalg (1982) define como as consequências da crença no mito da democracia racial: o preconceito subsistente no Brasil caracteriza-se por ser mais de classe do que de raça, com a convicção de que, diferença de cor não está correlacionada à discriminação racial. Rótulos aviltantes 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.

Em sua 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)

Deste 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. Este 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, pgs. 87 e 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 *slogam* de país da diversidade. Entretanto esta mesma reprodução de práticas deixa subentendido que a raça pode em muitas situações designar a classe.

Mulheres negras em primeira pessoa: autonomia, legitimidade e visibilidade do discurso

Pondero ser oportuno neste momento a necessidade de refletir acerca do lugar de fala, 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, sob pontos de vistas de algumas intelectuais negras mencionadas no início deste artigo.

O debate central aqui será reexaminar alguns estudos elaborados, de modo a colaborar para construção de um espaço crítico e reflexivo, onde determinadas leituras, difundidas, por tratarem-se de produções de intelectuais brasileiros renomados, saiam do rótulo de teoria absoluta e passem a compor um campo de questionamentos.

Na sociedade brasileira o negro tem historicamente o seu lugar hegemonicamente “demarcado”, e a mulher negra segue este mesmo parâmetro em detrimento do reforço sexista de estereótipos legitimados por cientistas sociais como Florestan Fernandes, do qual o lugar de fala deve ser um primeiro e destacável aspecto a ser analisado.

Quando insisto na utilização termo, lugar de fala, refiro-me a estirpe de Florestan Fernandes, embora procedente de família humilde, era filho de imigrantes portugueses, e portanto a sua origem étnica já denota a possibilidade de ocupar espaços sociais ideologicamente inacessíveis para negros. Florestan Fernandes cursou sociologia na Faculdade de Filosofia e

Letras da Universidade de São Paulo²: lugar majoritariamente ocupado pela alta classe, pela branquitude paulistana.

Cabe aqui acrescentar um trecho dos estudos de Gonçalves (2010) que faz justamente uma leitura crítica da sociologia brasileira e reivindica a visibilidade de um importante sociólogo negro brasileiro, Alberto Guerreiro Ramos, contemporâneo de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes:

Por isso ela vai reivindicar uma sociologia capaz de ver a realidade dos negros brasileiros, a partir do olhar dos próprios negros. Foi daí que ele pronunciou a sua famosa expressão: *niger sum* – Eu sou negro, logo eu posso falar dos negros melhor que os sociólogos brancos. Foi com esse espírito que travou imenso debate teórico com Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Roger Bastide (RAMOS apud Gonçalves, 2010, pgs. 21 e 22)

O processo de reivindicar a visibilidade de intelectuais negros, como Alberto Guerreiro Ramos, demanda observar a questão da hierarquia intelectual: dentro da sociologia existem os principais estudiosos, alguns anteriormente mencionados. Estes protagonistas intelectuais conferem embasamento teórico para estudos posteriormente realizados. O meu objetivo neste momento é chamar a atenção do leitor para hegemonia erudita anacrônica existente como um pré-requisito para validar o conhecimento produzido.

Florestan Fernandes (1989 pgs. 20 e 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 de estereótipos acerca do lugar da mulher negra brasileira. Gonzáles (1984) questiona este lugar social conferido a esta mulher:

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? (GONZALES, 1984, p. 233)

Ricardo Ferreira, doutor em psicologia social e professor adjunto na Universidade Federal do Maranhão e Amilton Camargo, doutor em políticas

² Fonte: <http://www.consultapopular.org.br/lutador/florestan-fernandes-grande-mestre-e-lutador-do-povo>

públicas na mesma instituição, realizaram uma entrevista intitulada “Vivências de uma mulher negra”, com uma professora de 34 anos, negra, em seu legítimo lugar de fala. Lígia relata momentos em sua vida no qual presenciou esta naturalização do lugar da mulher negra, que pode indiscutivelmente ser interpretado como machismo e sexismo: herança do patriarcado colonial seguido de discriminação racial. 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 e FERREIRA, 2011, p. 382)

A partir deste olhar específico, conceitos que se entrelaçam e de algum modo são indissociáveis do “reconhecer-se” negra fazem parte da escrita deste artigo composto também por algumas considerações sobre o processo identitário negro feminino e as relações étnico-raciais que o perpassam.

Dando prosseguimento retomo a análise da expressão de Hasenbalg (1982, p.87): “racismo à brasileira”, observo a partir desta que uma série de elementos é convocada a expor as nuances deste comportamento cultural entranhado visceralmente, e que manifesta-se de forma velada e portanto silenciosa. Silêncio este, potencializado pelo mito da democracia racial.

Hofbauer (2010) chama a atenção para a observação de como este estudo sociológico é sutilmente difundido, o mesmo 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 á 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 porque 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 o mesmo denomina: “falsa ideologia”, pode ser representado pelo conceito de “emblemas de diferença”. Hofbauer (2010) utiliza o conceito mencionado anteriormente para evidenciar a necessidade dos grupos étnicos acentuarem o que diferencia de fato entre um grupo e outro, seja a linguagem, a vestimenta ou a cor da pele.

Para contextualizar a concepção de “emblemas de diferença” (HOFBAUER, 2010), 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”, Gonzáles (1984, p.232) denomina “neurose cultural brasileira”: dialética entre consciência histórica e memória, em que ocorre a negação do comportamento racista ao mesmo tempo em que o mesmo se mantém como prática cotidiana.

A consciência histórica pode ser caracterizada como a etapa inicial de impulsionamento ao empoderamento. Com base no conhecimento que não parte da perspectiva do colonizador, e sim do colonizado resguardado pela emancipação intelectual e pelo conhecimento ancestral e diaspórico. Paradoxalmente ao processo de empoderamento, para as pessoas que são submetidas as práticas racistas, o sentimento de não-pertencimento, sentimento 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. Enfatizo a questão do lugar de fala, este agora contextualizado a partir do âmbito social: o lugar de fala do dominador e o silenciamento do dominado. Neste sentido Gonzáles (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 Gonzáles (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 que esta manutenção fosse garantida foi preciso fixar socialmente o negro em seu “devido lugar de negro”.

Desta forma é possível observar uma ideologia dominante sumariamente impressa onde a autoafirmação da identidade negra trata-se de um processo contra-hegemônico, pois demanda a desconstrução e ruptura desta ideologia de lugares sociais estabelecidos com base na origem étnica.

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 alcunha de burra é destinada a mulher negra; por isso

os filhos resultantes desta relação entre europeus e negras, serem denominados mulatos ou mulatas³.

O termo mulata é mais utilizado na versão feminina, deste modo carrega em seu sentido a objetificação do corpo da mulher negra brasileira, assim como a sua hiperssexualização (GONZÁLES, 1984).

Utilizei também para a estruturação teórica deste artigo, as provocações reflexivas proporcionadas pelo intelectual Kabengele Munanga (2009), seu texto: “Negritude – Usos e Sentidos” contrapõem-se a releitura que realizei da obra de Florestan Fernandes (1989), “O significado do protesto negro”, e reafirma a contundência acerca da necessidade de se verificar o lugar de fala de quem produz conhecimento.

Para contextualizar este lugar de fala, apresento as perspectivas tanto de Munanga (2009) 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.09)

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 determina fugacidade tanto da ação de mobilizar-se, quanto do produto resultante desta ação.

Sim, é necessário eliminar o passado, mas esta eliminação deve ser realizada 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, como sugere Fernandes (1989, p.09) ao afirmar que o “passado moldara o presente”.

Em contrapartida, Munanga (2009, p.41) sugere o movimento de revisita histórica de forma crítica, pertinente e complementar quando realça a importância da consciência histórica, bem como denuncia os efeitos da colonização sobre o negro:

³ _____Fonte: <http://blogueirasnegras.org/2014/01/02/vindos-brasil-colonial-mula-mulata-sheron-menezes/>

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 extirpar este passado é *pari passu* a compreensão do processo de massacre ideológico e psicológico produzido pelo branco colonizador para com o negro colonizado. Ao naturalizar o passado histórico como sugere Fernandes (1989), o negro insere-se 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 (2009, 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 ou grau de pigmentação da pele, 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, 2009, 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 (2009) 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” (MUNANGA, 2009, p.06). A negação do próprio corpo viabiliza a fragilização dos mecanismos de autoafirmação, neste caso o negro rejeita as próprias características físicas, na crença em um modelo ideal étnico: o de branquitude.

Refletindo sobre o modelo “ideal” de branquitude, remeto-me à leitura de Camargo e 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 (2009, p. 06): “(...) 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(a) leitor(a) neste momento a observar a relação de dualidade entre a expressão trazida por Munanga (2009, p.06): “(...)o corpo constitui-se material de todos os aspectos da identidade”, enquanto a obra de Souza (1990) “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 étnico branco. Para Souza (1990) a aparência do negro no que diz respeito ao contexto social, é marcada por massacres ideológicos cotidianos viabilizados pelas relações sociais interraciais, 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 (2009, p.06), no qual o autor destaca a importância da “sede material”. Camargo e Ferreira (2011) contextualizam este processo que corrobora para a depreciação da diáspora afro-brasileira, por meio da exposição das narrativas de vivências de uma mulher negra, Lígia, professora de 34 anos:

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. Aí... não tinha ninguém com quem pudesse falar, com que eu pudesse reclamar, se eu realmente era negra? Então, era aquele silêncio (CAMARGO e 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 “garantidas” 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, mas por não sentir-se empoderada para retrucar, o silenciamento sugere uma autodefesa. Considerando que em seu próprio núcleo familiar o silêncio é uma manifestação culturalmente construída e por isso naturalizado.

Todavia é justamente sobre a representação deste silêncio que Lorde realiza uma análise (1978, p.23): “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 fortalecimento, naturalização e perpetuação das práticas racistas.

Lorde (1978, p.25) também especifica 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 confere a manutenção do silêncio especificamente da mulher negra, Lorde (1978) sublinha o quanto 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 com a sua condição étnica de mulher negra e o desafio de não manter-se passiva diante das situações de racismo vivenciadas.

Em detrimento da frequente utilização nesta seção do termo racismo, considero necessário trazer alguns apontamentos sobre este conceito que é derivado do termo raça. A perspectiva de Munanga (2009, p.04) sobre raça, apresenta-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”

Do 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 (2009) 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 (2009, p. 07) 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. 07) 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 dividem a diáspora afro-brasileira da camada social mais favorecida, o segmento populacional branco.

A partir da releitura da obra de Munanga (1999), "Negritude, usos e sentidos", refleti 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, sair de um estado de alienação étnica 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.

Este mesmo processo de naturalização do modelo étnico considerado ideal, opera para o mecanismo denominado por Camargo e 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 e Ferreira (2011, p.379), o processo de “retroalimentação do racismo” viabiliza as desigualdades étnico-raciais, conferindo à população afro-brasileira, comparando à população branca, a ausência de equidade no que concerne as oportunidades educacionais, no mercado de trabalho, dentre outras.

Assim, o perfil étnico estético aceito socialmente é o branco. Há inclusive locais hegemonicamente demarcados em que a prática do racismo é estruturalmente perpetuada, como pontuam Camargo e Ferreira (2011, p.

375): “a família, a escola e o trabalho são espaço em que o preconceito racial se retroalimenta”.

Logo, este artigo objetivou apresentar, ainda que de maneira sucinta, alguns aspectos do que vem a ser a representação da mulher negra na sociedade brasileira, bem como o legado herdado do Brasil colonial com todas as atrocidades e mazelas que foram praticadas contra a diáspora negra, que atravessam os tempos, por isso a necessidade e urgência do debate, da problematização e da reflexão.

Referências

AUDRE, Lorde. *Textos escolhidos*. Herética Difusão Lesbofeminista Independente. [s.n.] e [s.l.]

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo – 2 A experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. Difusão Europeia do Livro, 1967. p. 499.

Portal Blogueiras Negras. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2014/01/02/vindos-brasil-colonial-mula-mulata-sheron-menezes/>. Acesso em 6 de fevereiro de 2018.

CRENSHAW, Kimberle. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. *Revista Estudos Feministas* [online]. 10 v., n.1, 2002, p.171- 188.

_____. *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. Disponível em <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. > Acesso em janeiro de 2018.

FERREIRA, Ricardo; CAMARGO, Amilton. As relações cotidianas e a construção da identidade negra. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 2011, p.374-389.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala – Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Recife – PE: Global, 1933, p.375.

GONZÁLES, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro. Coleção 2 Pontos. Editora Marco Zero LTDA, 1982, p.60.

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

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.

HALL, Stuart. Identidade e diferença: uma tradução teórica e conceitual. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Silva, Tomaz T. (Org), Hall, Stuart, Woodward, Kathryn. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *A identidade cultural da pós-modernidade*. DP&A Editora. 10^a edição - p. 30.

_____. *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 223.

HOOKS, Bell. *Não sou eu uma mulher - Mulheres negras e feminismo*. Plataforma Gueto, 2014. p. 139.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Genótipo e Fenótipo – Qual “Retrato do Brasil?” Raça, biologia, identidades e políticas na era genômica. *Revista Raça Novas Perspectivas Antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2^a edição, 2000.

MONTEIRO, Edenar Souza. “*CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NO CONTEXTO SOCIOCULTURAL DOS SUJEITOS*” - Artigo (recorte de dissertação em educação – Universidade Federal do Mato Grosso – 2011).

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. p. 131.

_____. *Negritude – usos e sentidos*. Coleção Cultura Negra e Identidades. 2009. p.40.

SANTANA, Moisés; COELHO, Wilma; CARDOSO, Paulino. *O enfrentamento do racismo e o preconceito no Brasil*. Itajaí: Casa Aberta, 2014, p.176.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro – as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal Ltda. 199, p.49.

WALKER, Alice. *Rompendo o silêncio – Uma poeta diante do horror em Ruanda, no Congo e na Palestina/Israel*. Bertrand Brasil, 2011, p. 112.

WIEVIORKA, Michel. *Racismo e Modernidade*. Portugal. Bertrand, 1995, p.22.

Texto recebido em: 29/03/2018

Texto aprovado em: 20/06/2018