

Preto é o lugar onde eu moro: o racismo patriarcal brasileiro

Nathalia Diorgenes Ferreira Lima¹

<https://orcid.org/0000-0001-7575-2205>

¹Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, PE, Brasil

Preto é o lugar onde eu moro: o racismo patriarcal brasileiro

Resumo: Este artigo tem como objetivo refletir sobre a relação entre racismo, relações patriarcais e pobreza como parte de um sistema de opressão específico, denominado racismo patriarcal. Trata-se de uma pesquisa teórica que buscou articular a particularidade do racismo brasileiro à conformação das relações patriarcais, a partir do pensamento das mulheres negras. Assim, tem-se um racismo produzido no processo de colonização escravocrata no Brasil, haja vista que a escravidão foi um sistema patriarcal. As particularidades da formação social e histórica do Brasil produziu um tipo específico de racismo que atualmente se apresenta a partir do mito da democracia brasileira. Esses contornos articulados às relações patriarcais e à pobreza estruturante conformam para as mulheres negras contextos de opressão específicos em que imbrica estereótipos, invisibilidades e processos de exploração.

Palavras-chave: Racismo patriarcal; Mulheres negras; Pobreza.

Black is where I live: brazilian patriarchal racism

Abstract: This article aims to reflect on the relationship between racism, patriarchal relationships and poverty as part of a specific system of oppression called patriarchal racism. It's about theoretical research that sought to articulate the particularity of Brazilian racism to the conformation of patriarchal relations, from the thinking of black women. Thus, there is a racism produced in the process of slave colonization in Brazil, given that slavery was a patriarchal system. The particularities of Brazil's social and historical formation produced a specific type of racism that currently presents itself from the myth of Brazilian democracy. These contours, articulated to patriarchal relationships and structuring poverty, shape specific contexts of oppression for black women in which stereotypes, invisibilities and processes of exploitation overlap.

Keywords: Patriarchal racism; black women; Poverty.

Recebido em 01.11.2021. Aprovado em 16.12.2021. Revisado em 21.02.2022.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution Non-Commercial, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

Introdução

Carolina Maria de Jesus, catadora de lixo, negra e favelada, escreveu na década de 1950 diários, publicados no livro *Quarto de Despejo — Diários de uma favelada*, em 1960, que retratavam e analisavam a síntese da opressão vivenciada pelas mulheres negras: “Como é horrível ver um filho comer e perguntar: tem mais? Essa palavra ‘tem mais’ fica oscilando no cérebro de uma mãe que olha para as panelas e não tem mais” (JESUS, 2014, p. 38).

A vida das mulheres negras é constituída historicamente por múltiplas opressões que além de relegar essas mulheres aos piores índices sociais, invisibilizaram seus contextos de opressão. A pobreza é comumente analisada desconsiderando o racismo e as relações patriarcais que a conformam. Assim, perde-se de vista que a articulação entre racismo e as relações patriarcais é essencial para o processo de reprodução do capitalismo periférico. É preciso se distanciar da lógica dos recortes para a apreender a totalidade das relações sociais.

As mulheres negras representam 39,8% da extrema pobreza e 38,1% da pobreza; lideram as taxas de desemprego e de subutilização, 18,2% e 40,5% respectivamente; representam 68% das mortes maternas e 47,9% das internações por aborto contra 24,8% entre as mulheres brancas; são maioria entre mulheres encarceradas e vítimas de homicídios (CRIOLA, 2021). Além dos dados que retratam esse cenário, o Dossiê Mulheres Negras e Justiça Reprodutiva elaborado pela ONG Criola (2021), apontou para a violência institucional produzida pelos próprios dados oficiais, haja vista que dados são fundamentais para conhecermos a realidade não são segregados por sexo e raça/cor, apagando a situação de vulnerabilidade em que essas mulheres estão inseridas. É importante destacar que a produção de dados estatísticos é crucial para a elaboração de políticas públicas.

Assim, este artigo objetiva refletir sobre o racismo patriarcal proposto por Werneck e Silva (2016) a partir das concepções de racismo brasileiro de Guimarães (1995), Gonzalez (1983), Carneiro (2011) e Jesus (2014) com um conceito potente para analisar a realidade. Em um primeiro momento aborda-se a história particular do racismo brasileiro. Em seguida propõem-se uma discussão conceitual sobre o racismo brasileiro. Por fim, aprofundamos e discutimos o racismo patriarcal como um sistema de opressão particular que articula racismo, sexismo e pobreza.

Uma história para cada racismo

De acordo com Brah (2006, p. 344), “cada racismo tem uma história particular. Surgiu no contexto de um conjunto específico de circunstâncias econômicas, políticas e culturais, foi produzido e reproduzido através de mecanismos específicos e assumiu diferentes formas em diferentes situações”. A história do racismo brasileiro é a história do embranquecimento da identidade nacional. A construção da identidade do povo brasileiro precisou recorrer a uma série de fragmentos simbólicos que formou um mosaico de contraditórios. O mito nacional, no nosso caso da brasilidade, de acordo com Souza (2009) é algo que tem como propósito construir um sentimento de solidariedade aos filhos daquele território, daquela nação. Trata-se de um conjunto simbólico de características que não necessariamente reflete as dinâmicas reais das relações micro e macrosociais. Acima de tudo, são invenções que justificam processos nos quais os países estão submetidos.

O fato é que a história da formação social do Brasil é a história da escravidão e, conseqüentemente, dos seus desdobramentos: racismo científico, racismo cultural, mito da democracia racial, ideologia da mestiçagem. A escravidão é o motor da colonização brasileira e estendeu-se por quase quatro séculos. Para além de um modo de produção, a escravidão era um tipo de sociabilidade, uma mentalidade coletiva que ordenava as práticas sociais. Collins (2016) argumenta que a escravidão era uma instituição específica de raça, classe e gênero, na qual sujeitos colonizados ocupavam lugares sociais diferenciados. “A escravidão foi uma instituição profundamente patriarcal” (COLLINS, 2016, p. 21), uma vez que o centro do poder era o homem branco proprietário de terras e de escravos, que regia a familiar nuclear em que as mulheres brancas desempenhavam uma função específica. O controle dos corpos e da sexualidade dessas mulheres era feito a fim de assegurar a sucessão dos bens daquela família, nos termos da autora, e para garantir-lhes status de inferioridade.

A escravidão funcionou como um processo de intensa desumanização dos sujeitos colonizados. A partir dessa concepção, o racismo patriarcal (WENERCK; SILVA, 2016) representa a matriz de dominação (COLLINS, 2019) do Brasil, já que caracteriza sua organização social geral. Werneck e Silva (2016) elaboram o termo

racismo patriarcal para analisar como as formas de hierarquização racial persistentes são marcadas por relações patriarcais. Assim, o racismo patriarcal heteronormativo

é um modo de definir o racismo atuante no Brasil e seus modos de atuação diferenciada a partir do sexismo e das fobias LGBT. O conceito permite chamar atenção para os diferentes processos que atuam na produção da subordinação de indivíduos e grupos, jogando luz ao fenômeno denominado de interseccionalidade. Sob o racismo patriarcal heteronormativo, processos de subordinação, violência e inferiorização das pessoas negras adquire ferramentas que atingem de forma específica todas as que se situam em posições femininas dentro do espectro das identidades de gênero. (WENERCK; SILVA, 2016, p. 11).

O racismo não pode ser restringido a uma mera continuação da escravidão, pois constitui um desdobramento das relações raciais de dominação após a abolição. Entretanto, os lugares sociais das mulheres negras na sociedade escravocrata são cotidianamente reatualizados e materializados na pobreza, desemprego, emprego informal, morte materna, barreiras de acesso à saúde, insegurança alimentar, hipersexualização, marginalização das esferas políticas, controle da sexualidade e, ainda imagens de controle.

Gonzalez (1982) e Davis (2016)¹ revisitaram esse lugar social, um lugar subordinado, obviamente, mas principalmente marcado por uma profunda resistência. Essa história permite, por um lado desestabilizar categorias caras para o feminismo como divisão sexual do trabalho, mulher e experiência (BAIRROS, 1995), e por outro, possibilita compreender os contextos de opressão das mulheres negras engendrados pelo racismo.

As mulheres negras tiveram uma centralidade no período escravocrata que ultrapassa a exploração das suas existências através do trabalho compulsório. Elas foram protagonistas no processo de sobrevivência do seu povo (GONZALEZ, 1982; DAVIS, 2016). A população negra na escravidão era objeto e propriedade, como já largamente compreendido, a condição humana era inexistente. Coisificado, o povo escravizado não tinha gênero, ou para utilizar as palavras de Davis (2016, p. 17), “já que as mulheres eram vistas, não menos que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero”. Ou seja, as mulheres negras escravizadas trabalhavam no eito tanto quanto os homens. O trabalho pesado nas lavouras também era atribuição das mulheres, que eram enviadas desde crianças, e mesmo grávidas e recém-paridas não eram retiradas dele. Essa realidade também foi constatada por Gonzalez (1982). As mulheres negras trabalhavam de sol a sol, eram subalimentadas e não incomum recorriam ao suicídio, infanticídio e aborto para que suas crianças não tivessem como destino a escravidão.

Entretanto, a sua condição de mulher impunha-se mesmo que, de modo geral, fosse desconsiderada. É o que Davis (2016, p. 19) designa como uma postura dos senhores regida pela conveniência em relação as escravas: “quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmea”. A violência sexual era um castigo recorrente destinado às mulheres negras. Além dos açoites e mutilações, também sofridos pelos homens escravizados, as mulheres negras eram estupradas, condicionando seu lugar específico de mulher (lida como fêmea) no regime escravista.

Segundo Davis (2016), após o fim do tráfico internacional de mão de obra escrava, a capacidade reprodutiva da mulher negra passou a ser valorada como meio para perpetuar a população escravizada. As mulheres negras que tinham a capacidade biológica de gerar uma prole numerosa eram valiosas. Mas isso não as colocava no ensejo do ideal da maternidade, essas escravas eram vistas como trabalhadoras e não gozavam de numa condição especial.

A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos dos seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram *reprodutoras* – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir da sua capacidade de se multiplicar (DAVIS, 2016, p. 19).

De acordo com Gonzalez (1982, 1983), uma outra função destinada às mulheres negras era a mucama. A mucama era responsável pelo trabalho doméstico da casa grande, incluindo a criação das crianças. Essa função específica cria a figura da mãe preta que Gonzalez (1983) vai designar como uma colher de chá do racismo, pois aparentemente é construída como uma metáfora da dedicação e do cuidado, ao passo também que era resistência ao regime escravista, uma *resistência passiva*, pois consistia em passar os valores da população

negra para as crianças brancas. A mucama também representava a função de prestadora de serviços sexuais; ela era o objeto com o qual os filhos e parentes dos senhores brancos iniciavam-se sexualmente. A política sexual brasileira escravista consistia na violação das mulheres negras de forma indelével, ao passo que os estupros ocorriam, as mulheres escravas eram categorizadas como promíscuas, permissivas e reduzidas ao estatuto de fêmeas animais.

A miscigenação brasileira é fruto da violência colonial contra as mulheres negras (CARNEIRO, 2003). O estupro foi o meio utilizado pelo qual a miscigenação tornou-se possível e diferentemente da versão romanceada proposta por Freyre (2003) fazia parte de uma realidade excruciante vivenciada pelas mulheres negras, pela qual terminavam de retirar toda a sua dignidade humana. O pensamento do cruzamento inter-racial harmônico, bem como a ideia da mucama como permissiva e promíscua, estão presentes na construção da mulata brasileira e em todos os elementos que lhe dão significado: carnaval, samba, produto de exportação e símbolo da democracia racial brasileira.

Entretanto, além dessas funções atribuídas às mulheres negras no regime escravista, havia uma que lhe era própria e lhe dotava da humanidade devida: a resistência. Davis (2016) e Gonzalez (1982) explanam que a história das mulheres negras escravas é, antes de mais nada, uma história de resistência. Seja qual fosse a categoria de escrava à qual estava submetida, à mulher negra (trabalhadora do eito e mucama ou reprodutora), “cabia-lhe a tarefa de doação de força moral para o seu homem, seus filhos ou seus irmãos de cativo” (GONZALEZ, 1982, p. 92). As mulheres, estadunidenses e brasileiras, enfrentaram a escravidão em todos os momentos: incentivaram e protagonizaram lutas e revoltas, lideraram fugas, construíram quilombos, lutaram capoeira, cometeram suicídios contra o regime, elaboraram uma rede de espionagem dentro da casa grande, envenenaram seus senhores, apressaram as conspirações de escravos, aprenderam a ler e a escrever de forma clandestina, mataram os próprios filhos para livrá-los da escravidão, foram ‘insolentes’, participaram da luta armada; e, formaram famílias negras, como forma de dar assistência ao seus filhos e companheiros, bem como criar um espaço de resistência para a comunidade negra sobreviver à escravidão (DAVIS, 2016; GONZALEZ, 1982). “A consciência que tinham de sua capacidade ilimitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família, seu povo” (DAVIS, 2016, p. 24). Essas mulheres negras, ainda nos termos da autora, lançam as bases para uma nova condição de mulher.

O racismo brasileiro

O racismo moderno, enquanto discurso e doutrina, é criado após o processo de abolição e a partir da igualdade política e formal (GUIMARÃES, 2008). Devido às consequências políticas do racismo científico (vide holocausto e sistemas formais de discriminação racial)², após a Segunda Guerra Mundial, o ocidente inaugurou uma agenda antirracista, que em muitas vezes foi confundida com antirracismo (GUIMARÃES, 1995). Esse programa consistia numa lógica universal que negava a existência de diferenças raciais entre os seres humanos, enfatizava o estatuto formal de cidadania em detrimento da igualdade prática entre os homens, de acordo com Guimarães (1995).

Esse discurso alimentou as elites brancas brasileiras, que no início do século XX estavam em busca da construção de uma identidade nacional que, aproveitando o ensejo da queda do conceito biológico de raça e a ascensão da concepção preconceito de cor que relegava as discriminações raciais ao plano comportamental, contrapôs-se aos regimes raciais estadunidense e sul-africano, construindo para si e para o mundo a imagem de paraíso racial.

O mito da democracia racial edificado nas primeiras décadas do século XX, bem como o projeto de embranquecimento ainda dirige as práticas políticas, sociais e econômicas no Brasil. *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, publicada em 1922, é considerada um marco no pensamento social brasileiro. A obra oferece uma narrativa ideológica nas relações sociais no Brasil escravocrata, a partir das dinâmicas dos engenhos de açúcar pernambucanos; uma sociologia despretensiosa acerca da vida cotidiana. A obra consiste em uma etnografia funcionalista que se propunha a descrever e explicar um contexto sociocultural novo. Decerto, é uma obra genial, ideológica, porém escrita em um tom literário, rapidamente se entranhou no pensamento social brasileiro, exceto nas escolas de direito, nas quais o pensamento racista persistia (GUIMARÃES, 1995). Freyre (2003) constrói um discurso sobre a formação do Brasil, na qual o povo brasileiro é fruto das

melhores qualidades das três raças que aqui habitavam, elaborando uma sociedade composta por mestiços vivendo harmonicamente.

Dos inúmeros problemas da obra de Freyre (2003), destacamos a romantização das violências sexuais cometidas contra as mulheres negras escravizadas. A miscigenação foi elaborada como fruto do “contato íntimo natural” entre os portugueses e as mulheres negras e indígenas. A violência colonial contra as mulheres negras escravas não é coisa alguma que se possa romantizar, mas sim “uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (DAVIS, 2016, p. 36).

A partir desse cenário, de acordo com Guimarães (1995), a classe é posta no centro do debate. É essa categoria apenas que definirá as oportunidades de vida de uma pessoa. Esse pensamento foi difundido pós-Freyre por um leque de autores, incluindo Donald Pierson (GUIMARÃES, 1995). Tal autor afirmou que o Brasil seria uma sociedade multirracial de classes; as barreiras existentes não se devem às origens étnico-raciais, mas são decorrentes da ordem econômica cultural. Esse ideário antirracista é, portanto, uma política de negação do racismo como fenômeno social.

Segundo Gonzalez (1982a), o mito da democracia racial será incorporado veementemente pela ditadura brasileira. Falar de discriminação racial era considerado contravenção pelo Estado Ditatorial, através da Lei de Segurança Nacional. O chamado milagre econômico brasileiro, fruto da tríplice aliança entre Estado militar, multinacionais e empresariado nacional, gerou o empobrecimento das massas, e como as massas eram (e são) compostas em sua maioria por negros e negras, ficou cada vez mais explícito a exclusão social desta população. O avanço do agronegócio no campo potencializou o êxodo rural das massas negras; nas cidades, este contingente populacional ocupou progressivamente postos de trabalho precarizados na construção civil e principalmente no setor de serviços. A servidão, pois reatualizava-se no Brasil. A tensão entre o ideário antirracista e a vida concreta das pessoas tornou-se insuportável (GUIMARÃES, 1995).

Esse contexto político, social e econômico colocou em suspeita o mito de ascensão do homem negro, nos termos de Carneiro (1995), bem como da incorporação de mestiços pelo status de grupo dominantes, tal qual o pensamento de embranquecimento social brasileiro preconizava. As massas negras empobrecidas eram compostas por pretos e mulatos. Os poucos negros que ascenderam individualmente não compartilhavam do poder real com os homens brancos. Como menciona Carneiro (1995), a exaltação dessa ascensão servia apenas para alimentar o mito da democracia social. Ainda de acordo com a autora, a ascensão dos homens negros brasileiros é vazia politicamente, pois, não expressa conquistas para a sua comunidade racial.

Assim, em meados dos anos 1970, o Movimento Negro Unificado retoma a categoria raça no seu sentido político como forma de denunciar a clivagem racial vivida no Brasil (GUIMARÃES, 1995; GONZALEZ, 1982a). Para Guimarães (1995), a categoria de raça foi compreendida como “construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente para construir, manter e reproduzir privilégios e diferenças” (GUIMARÃES, 1995, p. 153). A partir dessa retomada do conceito social de raça, as desigualdades apresentam um componente racial que não pode ser restringido à classe, tampouco a categoria objetiva da cor de pele (GUIMARÃES, 1995).

Apesar da reformulação do debate racial no Brasil, o racismo está longe de ser superado, sobretudo em sua imbricação intrínseca com o patriarcado. O racismo brasileiro patriarcal cavou um não lugar para as mulheres negras em diversas esferas sociais, inclusive nos movimentos sociais: invisibilizadas pela raça e classe, as mulheres negras esbarravam no racismo do movimento feminista e no sexismo do movimento negro centrado nas experiências masculinas. Ao nomear e datar a luta das mulheres e de formar pretensiosa universalizar as experiências de seus próprios grupos sociais e raciais, o feminismo hegemônico deixou à margem um contingente enorme de mulheres, de lutas, estratégias, experiências e vidas (WERNECK, 2005).

Racismo, sexismo e pobreza a partir do pensamento das mulheres negras

Dessa forma, as mulheres negras brasileiras (JESUS, 2014; BAIROS, 1995, GONZALEZ, 1982a, 1982; WERNECK, 2005, 2009, 2016; CARNEIRO, 1995, 2003, 2011, 2019) postularam críticas contundentes a ambos os movimentos que ao mesmo tempo que invisibilizavam as contribuições das mulheres negras na sociedade brasileira, descredibilizavam as práticas político-teóricas das mulheres negras.

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em *solidariedade racial intragênero* conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estrutura. (CARNEIRO, 2003, p. 120).

Acusadas de falta de solidariedade racial de um lado e de ‘criadoras de caso’ e agressivas por outro, as mulheres negras arquitetaram estratégias políticas próprias para a enfrentar a asfixia social (CARNEIRO, 2019) que o racismo patriarcal as submetia. Um momento emblemático desse processo foi a presença massiva de mulheres negras na III Conferência contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, conhecida como Conferência de Durban no ano de 2001. Carneiro (2019) argumenta que as conquistas políticas das mulheres negras na conferência inauguraram um novo momento no relacionamento entre mulheres brancas e negras no Brasil.

Ao longo dos anos 2000, o debate racial no Brasil, bem como sobre os direitos humanos da população negra, implicou na forma como raça e racismo são compreendidos no País. O debate sobre a Lei de Cotas, o Estatuto da Igualdade Racial, a criação da Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 2003, e demais políticas afirmativas, mesmo que ambíguas, já que o Estado busca corrigir as desigualdades raciais que ele mesmo cria (CARNEIRO, 2011), descredibilizou, mesmo que de modo tímido, a premissa de que no Brasil há uma democracia racial. A denúncia das mulheres negras em uma conferência internacional é notável, haja vista que anos antes a ONU empenhou-se, através do Projeto Unesco, para provar que no Brasil não havia racismo, apenas preconceito de cor aliado às questões de classe.

No final da década de 1940 e na década de 1950, logo após a Segunda Guerra Mundial e a criação da ONU em 1948, essa dedicou-se a criar uma contranarrativa global ao nazismo. Imbuída desse propósito, a ONU financiou uma série de intelectuais brasileiros e enviou outros estrangeiros ao Brasil em busca de uma sociedade com baixos conflitos étnico/raciais. Participaram desse projeto intelectuais como Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Guerreiro Ramos, Arthur Ramos e estrangeiros como Charles Wagley e Alfred Métraux, entre outros. O Brasil foi escolhido devido a estudos anteriores que apontavam o país como harmônico socialmente. O pensamento social brasileiro, após os estudos de Donald Pierson (1930-1940), privilegiou a categoria cor nos seus estudos. A incorporação dessa categoria objetiva variava entre considerar a cor um critério de identidade de classe juntamente ao status, e considerar o preconceito de cor como uma reação das elites à integração tardia dos negros à sociedade de classes. O primeiro caminho afirmava que no Brasil ocorria um processo de embranquecimento social a partir da elevação econômica de mestiços, bem como a assimilação de estilos comportamentais dos grupos dominantes e, o segundo, apesar de avaliar a sociedade brasileira composto por hierarquias entre grupos, esses não eram codificados a partir da raça, mas sim da cor (GUIMARÃES, 1995).

Esse pensamento continha, segundo Guimarães (1995), uma série de equívocos: a elaboração de que raça inexistente no Brasil, apenas há diferenças de cor, o que poderia ser constatado a partir da aparência física dos sujeitos e não com base na sua origem racial; a suspeita de que a discriminação por raça ou por cor não poderia ocorrer no Brasil, por que nos faltaria critérios claros de classificação, bem como uma homogeneidade de sujeitos (mestiços) compondo o território nacional, como se a própria categoria de cor fosse possível fora de um sistema de representações raciais; a pressuposição de que mulatos poderiam ascender ao status de brancos; e, que se há discriminação racial no Brasil, ela seria apenas resquício de uma ordem escravocrata em extinção. Esse conjunto de elementos, segundo o autor, articulados ao insistente antirracismo dará corpo ao que chamamos de democracia racial.

Assim, as mulheres negras brasileiras elaboraram a tese de que a realidade brasileira é conformada pelo colonialismo, racismo, sexismo e pobreza, imbricados em um sistema de opressão que oprime as mulheres negras de forma específica, perpetrando contra elas a violência sexual colonial e seus desdobramentos, bem como estereótipos (imagens de controle) que impedem a ascensão das mulheres negras e relegam-nas sistematicamente a um lugar de animalização. Nesse sentido, era salutar modificar as bases do feminismo brasileiro para que as diferenças entre as mulheres fossem reconhecidas. Ao negar sistematicamente os lugares sociais distintos das mulheres negras, o feminismo brasileiro alimentou o mito da democracia brasileira e contribuiu para o abismo social entre as mulheres.

A violência sexual colonial, conforme Carneiro (2003), constitui as hierarquias de gênero e raça, o que possibilita a erotização das desigualdades entre homens e mulheres, bem como a romantização da violência sexual. O mito da fragilidade feminina não encontra repouso sobre a vida das mulheres negras, pois essas nunca foram consideradas frágeis, tampouco rainhas do lar. As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que sempre tiveram sua força de trabalho explorada, seja no modo de produção escravagista seja no capitalismo moderno. As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que sempre tiveram sua subjetividade arruinada por meio do padrão estético branco.

Assim, as mulheres negras impuseram ao feminismo brasileiro a urgência de compreender que gênero, classe e raça estão necessariamente vinculados. Para a autora, o feminismo tem um desafio teórico-político evidente em relação ao debate racial, pois a liberação (e/ou empoderamento) das mulheres só é possível a partir da problematização de todos os eixos de opressão. Ou seja, é necessário enegrecer o feminismo.

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras. (CARNEIRO, 2003, p. 3).

Não obstante, enegrecer o feminismo contribui para alicerçarmos a nossa história em outros pilares. Inspirada em Collins (2019) e Gonzalez (1982), argumento que o feminismo negro é tecido também por mulheres anônimas e mulheres não acadêmicas que escreveram sobre suas histórias. Jesus (2014), em *Diário de uma favelada*³, oferece um lúcido esquema de análise para compreensão da subordinação das mulheres negras e as opressões interseccionais que atravessam suas vidas. A pobreza é o pano de fundo sob o qual ela tece as tramas de uma cotidianidade atravessada por classe e raça. Jesus (2014) analisou a fome — a Amarela, designando que uma pessoa quando atingia essa cor era porque estava transcendendo o estágio do suportável. A condição das mulheres e mães pretas faveladas não era interpretada por Jesus (2014) como descolada de uma estrutura de dominação.

Até que enfim parou de chover. As nuvens deslizam-se para o poente. Apenas o frio nos fustiga. E várias pessoas da favela não tem agasalhos. Quando uns tem sapatos, não tem paletó. E eu fico condoída vendo as crianças pisar na lama [...] percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condoí-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários. Fitei a nova companheira de infortúnio. Ela olhava a favela, suas lamas e suas crianças paupérrimas. Foi o olhar mais triste que já presenciei. Talvez ela não mais tenha ilusão. Entregou sua vida aos cuidados da vida ... Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá ... isto é mentira! Mas, as misérias são reais.... O que eu revolto é contra a ganância dos homens que espremem uns aos outros como se espreme uma laranja. (JESUS, 1963, p. 41).

Em toda a obra, Jesus (2014) articula as condições de vida das mulheres negras às estruturas políticas.

Quando um político diz nos seus discursos que está ao lado do povo, que visa incluir-se na política para melhorar as nossas condições de vida pedindo o nosso voto prometendo congelar os preços, já está ciente que abordando este grave problema ele vence nas urnas. Depois divorcia-se do povo. Olha o povo com olhos semi-cerrados. Com orgulho fere a nossa sensibilidade. (JESUS, 2014, p. 38).

Não se trata de um mero retrato da miséria que acomete as mulheres negras brasileiras, mas de uma proposta analítica às múltiplas opressões que desenham a vida destas mulheres, situando a fome como um problema político, questionando profundamente os pressupostos da meritocracia brasileira. Apesar da vida exasperante imposta a ela, e demais mulheres negras periféricas, pelo racismo patriarcal, Jesus (2014) escreve sobre a sua realidade para resistir e resiste à miséria no cotidiano. Sua obra revela que ao contrário dos esforços intelectuais, em sua maioria brancos, que compuseram o Projeto Unesco na década de 1950, as questões que afligiam o Brasil não eram de classe, mas sim de classe e raça. “A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é

que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro”. (JESUS, 2014, p. 160).

O projeto eugênico erguido no país nas primeiras décadas do século XX visou espremer a população negra, recentemente liberta, nos piores espaços urbanos; nenhuma política compensatória foi ofertada, prisões e manicômios foram construídos para reter a massa negra indesejada e a fome refletiu uma estratégia de aniquilar a parcela que não encarcerada. A despeito das tensões que decorreram dos resultados das pesquisas do Projeto Unesco, o legado consistiu em consolidar o mito da democracia brasileira, conferindo unicamente à pobreza a responsabilidades pelas desigualdades sociais no País.

Assim, para Gonzalez (1982a, p. 94), o racismo é “uma construção ideológica cujas práticas se caracterizam nos diferentes processos de discriminação racial. Um discurso de exclusão, interpretado e reinterpretado de acordo com os interesses de quem dele se beneficia”. A importância da categoria raça impõe-se a partir da necessidade de denunciarmos o mito da democracia racial e as tentativas de embranquecimento da população negra brasileira. Resgatar nossas origens, língua, costumes e culturas diz respeito a valorar um povo historicamente massacrado pelo escravismo colonial. Negar a categoria raça significa negar a construção discursiva dos sujeitos negros, bem como potencializar o racismo brasileiro, com a sua aversão aos conflitos e diferenças, aquele racismo arraigado nas instituições, relações sociais e movimentos.

Considerações finais

O racismo patriarcal (WERNECK; SILVA, 2016) é um sistema de opressão específico por onde são produzidas e reproduzidas desigualdades e injustiças, que por sua vez atingem de forma diferenciada as mulheres negras. Nesse sentido, o racismo brasileiro e as relações patriarcais atuam de forma imbricada fomentados por um capitalismo dependente. O resultado desse processo é um racismo que se apresenta como cordial, chama a si mesmo de antirracista (GUIMARÃES, 1995) e nega as desigualdades raciais. A mestiçagem é resultado de um esforço do Estado brasileiro em busca do embranquecimento. Apesar de fracassarem na construção de um Brasil branco, as elites ergueram o mito da democracia racial, dificultando a constituição de identidades entre a população negra. Vivemos em um país que insiste em dizer: somos todos brasileiros e não negros ou brancos.

O Movimento Negro Unificado denuncia há mais de 40 anos o mito da democracia racial como uma farsa das elites e a miscigenação como uma estratégia de embranquecimento. A luta da população negra organizada resultou em algumas conquistas, tais como: lei de cotas, Estatuto da Igualdade Racial, Programa Juventude Viva, entre outras. Contudo, mudanças nas estruturas de supremacia branca requerem um tempo histórico considerável. Além disso, a resistência da população brasileira em relação à discussão racial dificulta a transformação do padrão dessas relações. De fato, nos últimos anos com ascensão do fascismo ao poder, assistimos também a uma mudança nesse debate. Frases e posturas racistas proferidas por Jair Bolsonaro, representante desse projeto político no Brasil, causaram indignação e a resposta a essas posturas foi a efervescência do debate sobre racismo.

Entretanto, é um debate que carece de aprofundamento dos contornos particulares do racismo brasileiro, compreendendo esse sistema como fundamental para o desenvolvimento do capitalismo dependente e a imbricação desses dois sistemas com as relações patriarcais. A vida das mulheres negras não um mero recorte ou produto de uma falha, mas uma estratégia minuciosa de um sistema de opressão poderoso que precisa amortecer suas crises na vida e nossos corpos dessas mulheres para continuar se reestruturando.

Por fim, relembro o caso de Mirtes, moradora do Recife, que perdeu seu filho Miguel, assassinado pela negligência racista. Mirtes precisou levar seu filho para o trabalho em pleno isolamento na pandemia, pois não tinha como *ficar em casa*. Perdeu seu filho porque não tinha nenhuma segurança trabalhista do Estado Brasileiro e nenhum apoio social que garantisse o exercício da sua maternidade com qualidade. O Estado brasileiro cotidianamente assassina os filhos dessas mulheres, impondo, além de desproteção social, sofrimento, morte e adoecimentos. Analisar a sociedade trazendo a vida das mulheres negras para o centro do debate é urgente.

Referências

BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados. Revista Estudos Feministas, v. 3, n. 2, 2. sem. 1995.

- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciações. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, jan./jun. 2006.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Rio de Janeiro: Takano Editores, 2003.
- CARNEIRO, S. Gênero e raça na sociedade Brasileira. *In: CARNEIRO, S. Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- CARNEIRO, S. Gênero, raça e ascensão social. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, 1995.
- CARNEIRO, S. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider whitin: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.
- COLLINS, P. H. Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CRIOLA. Dossiê Mulheres Negras e Justiça Reprodutiva, 2021. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1eHGSM3DmKx1m9NbXEqrFBKRQqnZgeoBx/view>. Acesso em: 19 out. 2021.
- DAVIS, A. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FREYRE, G. Casa grande e senzala. São Paulo: Global, 2003.
- GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira. *In: LUZ, M. (org.)*. O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. *In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. (org.)*. Lugar de negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982a.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCOS, n. 2, 1983.
- GUIMARÃES, A. S. Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 1995.
- GUIMARÃES, A. S. Raça, cor e outros conceitos analíticos. *In: SANSONE, L.; PINHO, O. A. (org.)*. Raça: novas perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- JESUS, C. M. Quarto de Despejo: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.
- SOUZA, J. A construção do mito da brasilidade. *In: SOUZA, J. (org.)*. A ralé brasileira: quem é e como vive? Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2009.
- WERNECK, J. De ialodés y feministas: reflexiones sobre el acci3n de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. *In: CURIEL, O.; FALQUET, J.; MASSON, S. (org.)*. Nouvelles Questions Féministes Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe, v. 24, n. 2, 2005. Disponível em: http://www.catedradh.unesco.unam.mx/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/5_participacion_politica/10.pdf. Acesso em: 23 mar. 2011.
- WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <https://books.openedition.org/iheid/6316>. Acesso em: 11 nov. 2019.
- WERNECK, J., SILVA, N. I. Dossiê: a situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: violências e violações. Rio de Janeiro: Criola, 2016.

Nathália Diórgenes Ferreira Lima

nathaliadiorgenes@gmail.com

Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas – GEPOL (UFPE).

UFPE

Avenida dos Economistas S/N – Cidade Universitária

Recife – PE – Brasil

CEP: 50740-590

Agradecimentos

Às mulheres negras organizadas politicamente ou não que cotidianamente denunciam o racismo patriarcal brasileiro como sistema de opressão.

Agência financiadora

Não se aplica.

Contribuições das autoras

Não se aplica.

Aprovação por Comitê de Ética e consentimento para participação

Não se aplica.

Consentimento para publicação

Consentimento da autora.

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

- ¹ *Mulher, raça e classe* de Angela Davis (2016) foi publicado originalmente em 1981, porém lançado em português apenas em 2016. Lelia Gonzalez e Angela Davis desenvolveram um pensamento negro sobre a mulher na sociedade racista, bem como reflexões sobre a mulher negra na escravidão na mesma década. Ambas foram protagonistas de uma construção que visava à emancipação do povo negro, em especial, da mulher negra. Aproximá-las temporalmente diz respeito a um compromisso político de corporificar um debate negro que estava em pleno vapor nas Américas nos anos de 1980.
- ² Guimarães (2008) aponta que foi construída primeiro uma justificativa em termos teológicos e não em termos científicos para escravidão.
- ³ O livro foi lançado em 1960.