

Danubia de Andrade Fernandes

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
Université Grenoble-Alpes, Rhône-Alpes, FRA, France

# O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude

**Resumo:** Neste artigo, apresento uma revisão teórica do conceito de gênero à luz dos estudos raciais. Isto significa que os preceitos que estabeleceram importantes teorias feministas são conjugados às perspectivas raciais para entender a dupla alteridade da mulher negra. Este texto busca dar visibilidade às análises históricas e filosóficas construídas por feministas pioneiras no Brasil e nos Estados Unidos.

**Palavras-chave:** Gênero; negritude; feminismo; racismo.



Esta obra está sob licença Creative Commons.

## A dupla alteridade da mulher negra

Nas primeiras décadas do século XIX, uma mulher africana seminua, dentro de uma gaiola, era a principal estrela de um *show* de bizarrices que incluía rugidos, sensualidade e violência na Picadilly Street, em Londres. Quatro anos depois, em 1814, ela foi comprada por um treinador de macacos e de ursos e enviada a Paris, onde faleceria dois anos após, durante o rigoroso inverno de 1816.<sup>1</sup> Saartjie Baartman, Sarah Bartmann ou Saat-Jee, conhecida como a “Vênus de Hotentote”, não foi a única mulher negra explorada como atração circense pelas capitais europeias, mas sua trajetória é indicativa dos modos pelos quais as mulheres negras foram (e ainda são) desumanizadas e estigmatizadas.

Saartjie pertencia ao povo hotentote, natural do sul do continente africano, e como as mulheres de seu povo, era negra e possuía nádegas e coxas grandes, consideradas anormais para os padrões caucasianos de humanidade solidificados no século XIX. Ela foi vendida por seu “dono” holandês para ser exibida na Europa, com a

<sup>1</sup> Há uma divergência quanto ao ano de falecimento de Saartjie. Yann Le Bihan (2007) aponta 1816 e Sander L. Gilman (1986), 1815. Outras informações são retiradas do documentário “*The life and times of Sarah Baartman*” (1998) e do filme “*Vénus Noire*” (2009), de Abdellatif Kechiche.

promessa de que teria parte dos lucros de seus espetáculos e que, assim, poderia comprar sua liberdade. Nessas apresentações, seu corpo foi comercializado como um exemplar da animalidade e da hiperssexualidade do sujeito negro e da mulher negra em particular. Nos palcos, a mulher que tocava um instrumento musical semelhante a um violino, que falava fluentemente holandês e que tinha conhecimentos de inglês e de francês era obrigada a grunhir quando cavalgada por seu treinador, como se fosse uma fera selvagem. Ao fim do evento, o público poderia apalpar suas nádegas, o que muitos faziam com agulhas ou alfinetes. Em Paris, foi obrigada, por seu novo 'dono', a prostituir-se.

Saartjie morreria aos 25 anos, mas a exibição de seu corpo não estaria encerrada com seu falecimento. Segundo Yann Le Bihan (2007), os restos mortais de Saartjie ganharam estatuto de objeto científico por especialistas em anatomia e em teratologia (ciência que estuda o anormal, o "monstruoso") no Museu de História Natural de Paris. Os estudos de seu cérebro, ossos, genitália e dentição comprovariam cientificamente a suspeita de que Saartjie guardava grande proximidade com os macacos. É preciso frisar que todas as pesquisas realizadas com o corpo de Saartjie tinham o objetivo de reafirmar a distância morfológica dos sujeitos negros em relação aos brancos, portanto, os resultados jamais seriam diferentes: brancos e negros pertenceriam a distintas raças<sup>2</sup> e os negros estariam mais próximos dos macacos e, no caso de Saartjie, dos orangotangos.

Em nome desta verdade científica, os restos mortais de Saartjie foram exibidos no Museu do Homem, em Paris, até 1974. Em seguida, ficaram expostos por dois anos na sala destinada ao pré-histórico e reapareceram em 1994, na ocasião da exposição "*Sculpture ethnographique au XIX è me siècle, de la Vénus hottentote à la Teruhan de Gauguin*", primeiro no Museu d'Orsay, em Paris, e, depois, em Arles, no sul da França. Os restos mortais de Saartjie foram devolvidos pela França à África do Sul 186 anos depois de sua morte, em nove de agosto de 2002, como fruto de uma longa negociação que envolveu um pedido do então presidente sul-africano Nelson Mandela ao presidente francês Jacques Chirac.

A trajetória de Saartjie evidencia a articulação complexa que se tece entre as perspectivas de gênero e de raça na constituição de uma dupla alteridade. O que determinou o percurso de sofrimento de Saartjie começa com a sua cor de pele, que a reduzia à condição de escrava, mas não se limitou ao paradigma racial. Houve um sistema machista que sustentou a exploração e a sexualização de seu corpo, diferente do que ocorria aos homens negros ou às mulheres brancas. E, ainda que se possam construir laços

<sup>2</sup> As diferenças raciais entre os grupos humanos foram cientificamente desacreditadas na segunda metade do século XX, uma vez comprovado que, biologicamente, não há diferenças entre as supostas raças. Entretanto, ainda que os conceitos de raça e de racismo não tenham mais validade científica, eles continuam a fazer parte das experiências cotidianas, dos movimentos identitários e das pesquisas acadêmicas.

de solidariedade entre os negros, mulheres e homens, ou entre as mulheres, negras e brancas, é preciso mensurar a distância que os separa e que, portanto, torna certos discursos feministas e raciais vazios e exige a necessidade de criar outros, como apresento neste artigo.

Antes de avançar na análise da dupla alteridade da mulher negra, gostaria de destacar um dos marcos teóricos deste estudo: a perspectiva de Immanuel Wallerstein (1997), de que há um acoplamento das ideologias do universalismo, do sexismo e do racismo no mundo moderno. Embora estas ideologias sejam, à primeira vista, incompatíveis, segundo este autor, estão em uma relação de simbiose que garante a submissão do Outro. Aparentemente, o sistema meritocrático do universalismo moderno não é coerente com as práticas discriminatórias do racismo e do machismo. Não obstante, a desvalorização do Outro que não conduz à morte, mas a um quadro permanente de inferioridade, é a base do sistema capitalista, pois assegura a exploração do sujeito considerado de segunda classe. Deste modo, negras e negros, bem como mulheres de todas as cores e outros grupos minoritários são destinados às funções mais precárias da vida laboral das sociedades. O capitalismo ratifica suas supostas inferioridades e incompletudes para alojá-los em um ciclo de exploração permanente que sustenta o próprio sistema de produção.

Filósofas de diferentes correntes de pensamento, como May Robin Schott (1996), Judith Butler (2007, 2010), Dorilda Grolli (2004) ou Sylviane Agacinski (2005) abordaram a influência das filosofias grega e cristã na construção do gênero feminino. Elas assinalaram a necessidade de interrogar o caráter ideológico da objetividade científica presente na construção da “mulher” no discurso filosófico ocidental. Em evidência, o impacto das pressuposições científicas de pensadores como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, entre outros, que ratificaram uma diferenciação entre feminino e masculino que fundou um rígido sistema de hierarquização dos sexos.

O espírito foi associado aos homens, vistos como seres completos, inteligentes, produtos da criação divina. As mulheres foram vinculadas ao corpo, ao emocional, à natureza e entendidas como uma produção do homem, portanto, humana, imperfeita e incompleta. Se o homem representa a essência da humanidade e da capacidade cognitiva, a mulher representa o ser inferior, conectado ao Eros, destinado às posições secundárias da sociedade.

Ao longo de séculos, estas práticas discursivas, apoiadas no que consideramos, hoje, como “verdades filosóficas e científicas universais”, solidificaram as diferenças entre os sexos. A polarização entre negros e brancos, por sua

vez, se estabelece nos mesmos parâmetros da oposição entre mulheres e homens: os negros são os irracionais, emocionais, mais próximos aos animais e os brancos são os racionais, civilizados e cultos.

Para autores como Frantz Fanon (2008), Kabengele Munanga (1999, 2006) e Homi Bhabha (2005), a desumanização da imagem do negro é parte de uma estratégia de dominação do branco colonizador que pretendia solucionar a contradição entre os ideais de liberdade e uma economia fundada na escravidão. Negando a humanidade dos povos negros legitimou-se a atividade econômica mais lucrativa naquele momento histórico. Neste sentido, o discurso colonial dependia inteiramente do conceito de fixidez na construção ideológica da alteridade. Do mesmo modo, utilizou-se do estereótipo como estratégia discursiva que exclui o Outro e combate a insegurança diante do diferente. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 2005, p. 111).

Para Le Bihan (2007), a construção simbólica do africano negro no mais baixo nível do que podemos chamar por “hierarquia humana” explica-se, também, por motivações de ordem subjetiva. Ao designar o Outro africano como uma “animalidade exótica” que se distingue em termos raciais, o homem ocidental reforça a negação de sua própria estrangeiridade, de sua animalidade intrínseca. Em outros termos, ao manter o Outro a uma distância simbólica aceitável, o Ocidental pode creditar ao grupo exterior características que ele recusa em si mesmo. O africano é frequentemente julgado ou associado a uma forma de sexualidade impulsiva e exacerbada, então, até que ponto isto não seria revelador das enormes dificuldades do homem branco ocidental de lidar com a sua sexualidade?

Conforme a escritora negra norte-americana bell hooks<sup>3</sup> (1995), se à mulher, de modo geral, recai a pecha de não ser “apropriada” para o trabalho intelectual por sua proximidade com a natureza, que remete ao caótico, misterioso e incontrolável, isto se acentua na mulher negra, porque aos negros, também de modo generalizante, se atribuem características negativas como irracionalidade e primitivismo. Hooks (1995) sustenta que a mulher negra é duplamente caracterizada como um ser inferior, por sua condição feminina e racial. Ela é vista a partir de seu corpo, um corpo mais próximo da natureza, mais animalístico e ainda mais primitivo que o corpo da mulher branca ou do homem negro.

A hiperssexualização do corpo da mulher negra não se explica apenas por um controle do gênero feminino na

<sup>3</sup> O nome bell hooks será escrito em letras minúsculas neste artigo porque é desta maneira que a ativista norte-americana Gloria Jean Watkins se apresenta. Ela desconsidera as diferenças entre os substantivos comuns e os nomes próprios, ressaltando a construção social das identidades. Neste sentido, hooks adota é o nome de sua bisavó materna.

supremacia masculina das sociedades patriarcais, pois há razões de ordem econômica que solidificam os pressupostos científicos que conferem ao corpo feminino negro uma natureza “quente” e fisiologicamente aberrante. Yann Le Bihan (2007) discute a assertiva “a mulher negra é quente” a partir de um raciocínio de caráter científico traçado ainda no século XVI. O calor era visto como uma característica masculina, as mulheres eram consideradas frias e úmidas. No entanto, em associação com o calor da África subsaariana, as mulheres negras passam a ser entendidas como “quentes”. Le Bihan cita uma proposição científica datada de 1526, de autoria de Muhammad al Wazzan, que prossegue neste raciocínio ao sustentar que as altas temperaturas aumentam o tamanho do clitóris feminino e que isto explicaria a lascividade da mulher negra. O formato do hímen da mulher negra, considerado como diferente do hímen da mulher branca, constituiria uma das causas de sua sexualidade acentuada. O calor, em última análise, modificaria a morfologia e a morfologia afetaria o comportamento. A mulher negra aproxima-se do homem negro e se distancia da mulher branca quando é definida como “quente” e quando se entende que sua atividade sexual é regulada pelo tamanho e pela anormalidade de seu clitóris. Segundo Le Bihan (2007), trata-se de um processo de virilização patológica que gera degenerescência.

Para Sander Gilman (1986), o que permitia que mulheres negras como Saartjie fossem expostas nuas e que suas genitálias fossem livremente discutidas a despeito das regras morais vigentes naquele período era o fato de que o sujeito negro não pertencia a mesma raça dos brancos, isto é, não eram humanos da mesma forma, não compartilhavam as mesmas necessidades. Mas, conforme Gilman (1986), a questão não se reduz à perspectiva racial, pois a mulher negra era objeto de um duplo sentimento: medo e fascinação. Mulher e negra, ela representava uma alteridade dupla, de ordem racial e sexual. No século XVIII, a sexualidade dos negros, mulheres e homens, foi um ícone da sexualidade desviante de modo geral, com reflexos nas representações artísticas e nos discursos médicos-científicos. Sem embargo, é a sexualidade feminina aquela que desperta maior interesse. Os estudos com genitálias, por exemplo, quase sempre se resumiam às pesquisas com genitálias femininas. Neste cenário, o suposto apetite sexual desenfreado das mulheres negras ou as histórias de que elas tinham relações sexuais com macacos constituem elementos que viriam a configurar o quadro patológico de sua sexualidade.

Não por menos, a mulher negra foi equiparada à prostituta em diversos trabalhos científicos dos séculos XVIII e

XIX, dentre eles o estudo realizado em 1893 por Cesare Lombroso e Guillaume Ferrero (apud GILMAN, 1986), intitulado "A prostituta e a mulher normal", no qual os autores associaram o que entendiam ser uma deformidade congênita do sexo das prostitutas com o sexo também anormal das mulheres hotentotes. Uma das semelhanças apontadas entre elas era o peso, ambas gordas e grandes, mas a ligação mais forte seria uma suposta deformidade dos lábios vaginais, que as associavam diretamente aos chimpanzés e que explicava ou anunciava uma sexualidade perversa. Para Lombroso e Ferrero (1893, apud GILMAN, 1986), as prostitutas constituíam uma subclasse de mulher, bem como as mulheres negras.

Retomo os estudos de Le Bihan (2007) para mensurar o quanto o imaginário exótico conformado para o corpo feminino negro, nos quadros da dominação machista e colonial, está relacionado à manutenção do sistema de exploração escravagista; isto porque o estereótipo inferiorizante pode adquirir uma função ideológica na preservação e na defesa do estado de relações políticas e econômicas do interesse daqueles que controlam as dinâmicas desiguais de poder.

Segundo hooks (1995), o sistema colonial desumaniza o corpo da mulher negra para garantir que ele reproduza, pelas gestações sucessivas, o próprio sistema de exploração escravagista.

Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado (hooks, 1995, p. 469).

As mulheres negras tornaram-se corpos destituídos de mentes e, se são "símbolos sexuais", isto se deve a uma reificação da mulher como objeto para fins específicos.

Além de ser considerada hipersexual, em aparente contradição, se impôs à mulher negra um discurso que a masculinizou: ela é compreendida como uma mulher forte, mais forte que a mulher branca, em pé de igualdade com o homem negro. Para bell hooks (1982), a razão pela qual a mulher negra é associada à força, independência e dominação estaria conectada a um processo de desumanização dos negros, de modo geral, e, em particular, às funções sociais impostas às escravas negras. O homem negro escravizado foi impedido de assumir o papel de masculinidade previsto na sociedade patriarcal e, assim, teria sido ele feminilizado; a mulher negra, por sua vez, foi obrigada a desempenhar papéis entendidos como

masculinos e teria, por isso, se masculinizado. Hooks (1982) destaca que, enquanto era comum exigir da escrava negra que atuasse em atividades ditas masculinas, não há registros históricos de homens negros escravizados desempenhando atividades consideradas femininas. No mais, nas sociedades americana e europeia, a concepção de mulher não incluía o trabalho e muitas das atividades exercidas pelas mulheres negras só seriam destinadas às mulheres brancas a título de punição. Em linhas gerais, bell hooks defende que o trabalho é historicamente destinado aos homens na sociedade patriarcal e que o fato de as mulheres negras terem sido forçadas desde sempre a trabalhar retirou delas sua feminilidade.

Hiperssexual, masculina, promíscua, dominadora e forte: a mulher negra foi construída ao longo de séculos de opressão racista e machista, potencializando o que havia de pior nas configurações estigmatizadas dos negros e das mulheres. Neste texto, gostaria de trazer a discussão política do movimento feminista negro, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, e as propostas para tratar das particularidades das questões femininas e raciais a um só tempo.

## O feminismo negro

Autoras negras como Michele Wallace (2008), Patricia Collins (2001) ou Lélia Gonzalez (1984), entre outras, abordaram a dificuldade de atuação política significativa nos movimentos feminista e negro que já estavam organizados nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970 e, no Brasil, em 1980. De um lado, as mulheres negras foram pressionadas a aceitar uma posição secundária no movimento negro, já que a luta por igualdade racial não tinha como bandeira o rompimento dos direitos estabelecidos no sistema patriarcal. O que o homem negro desejava era poder exercer plenamente “seu papel de homem”, em outras palavras, equiparar-se ao homem branco no que concerne ao “direito” de oprimir as mulheres. De outro lado, as mulheres negras tiveram suas experiências ignoradas no movimento de mulheres em nome de uma homogeneização da vivência feminina, refletida no *slogan* “*all women are oppressed*”. O lema do movimento feminista homogeneizava as opressões e, assim, ignorava variáveis como raça, classe, orientação sexual, religião ou etnia e os modos específicos como elas interferiam.

No movimento feminista norte-americano, bell hooks (1982) denuncia a presença de práticas racistas que tinham origem no sistema patriarcal e escravocrata. Segundo suas pesquisas, boa parte das mulheres brancas envolvidas na luta abolicionista nos Estados Unidos, em

meados do século XIX, lutou “em causa própria”. Elas queriam encerrar as relações adúlteras de seus maridos com as escravas – relações estas que consideravam ultrajantes e indignas para si próprias e não necessariamente para as mulheres negras. A mulher branca não estabeleceu vínculos de solidariedade com a mulher negra escravizada nas situações de violência ou estupro, por exemplo. Ao contrário, o machismo e o racismo construíram uma relação de profunda ojeriza à mulher negra que se estende pelo século XX.

Michele Wallace (2008) aponta que, no movimento de negros, no contexto norte-americano, o papel esperado para a mulher restringia-se unicamente a ajudar o homem no espaço doméstico. O discurso machista era claro e havia a aceitação ou o encobrimento de práticas como o assédio, o estupro e a exclusão. Além disso, a autora nota certa condescendência para com o machismo do homem negro no movimento feminista e o fato de que as mulheres negras eram vistas, pelas feministas brancas, como um bloco homogêneo vinculado ao desemprego e ao estupro.

Conforme Sandrine Chaloin (1994), parte da rejeição ao movimento feminista na comunidade negra norte-americana explica-se pela defesa de princípios homofóbicos e conservadores nesta comunidade. Em primeira instância, havia um entendimento de que se tratava de um movimento contra os homens, orquestrado por militantes lésbicas. Neste cenário, as mulheres negras não queriam enfrentar os homens, muito menos ser associadas à homossexualidade, então, distanciaram-se do movimento feminista.

Além disso, nas comunidades negras, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, em um contexto de poucas oportunidades profissionais e de grandes dificuldades financeiras, existia um sentimento de proteção da família e de valorização da maternidade. Precisamos ter em mente que políticas de controle de natalidade e de esterilização afetaram mais diretamente as mulheres negras. Assim, enquanto as militantes brancas reivindicavam a plena posse de seu corpo, a independência financeira, as questões ligadas à gravidez, ao aborto e, até mesmo, mais recentemente, ao amor lésbico, as negras estavam preocupadas com a manutenção de suas famílias, com o direito reprodutivo, com a mortalidade infantil, com a violência e com a pobreza. Estas prioridades já eram visíveis nos primeiros textos publicados por negras norte-americanas em revistas dos Estados Unidos, como podemos observar no trabalho de pesquisa de Giovana Xavier (2013). De modo geral, estes artigos racializavam uma noção de feminino e lutavam contra o estigma da “imoralidade do negro”, tentavam elevar intelectualmente a raça negra e, finalmente, reforçavam a feminilidade da mulher negra.

Pode-se dizer que, para a mulher negra, não havia consenso das bandeiras pelas quais lutar no movimento de negros e no movimento de mulheres. O machismo e o racismo interpunham-se como barreiras à sua participação política significativa. Isolada por ambos os grupos, a mulher negra sentiu o peso de “lutar contra o mundo todo”:

Nous existons en tant que femmes, femmes Noires, femmes féministes; pour l'instant, chacune d'entre nous est bloquée, chacune travaille de façon indépendante parce qu'il n'y a pas encore, dans cette société, d'environnement un tant soit peu propice à notre combat – parce que nous sommes tout en bas, et qu'il nous faudrait nous battre contre le monde entier (WALLACE, 2008, p. 56).

No anseio de estabelecer novas perspectivas teóricas que dessem conta da realidade das mulheres negras, duas importantes correntes de pensamento e de ação política organizaram-se: *womanism* e *Black feminism*. Patricia Collins (2000; 2001) discute ambas a partir de uma perspectiva exclusivamente norte-americana, que analisaremos em seguida, na qual a designação racial de mulheres negras é dada pela longa expressão “*African-American women*”.

Para analisar o termo *womanism*, Patricia Collins (2001) busca suas primeiras aparições em um texto de Alice Walker, de 1983. Primeiramente, o termo *womanism*, diferente do *Black feminism*, trata da perspectiva das “cores”, e não apenas do “black” para indicar a coexistência das pluralidades como uma estratégia de empoderamento dos sujeitos oprimidos. E este pluralismo coloca em diálogo perspectivas raciais, étnicas, religiosas e culturais. Collins (2001) louva o termo *womanism* por sua capacidade de incluir as diferenças para além da negritude, ou seja, por entender que ele abre um espaço genuíno para a expressão das muitas possibilidades que convivem dentro do grupo “mulher afro-americana”. No entanto, na crítica feita por Collins (2001), a concepção teórica do *womanism* pouco valoriza as intersecções entre raça, gênero e sexualidade. Haveria um grande silêncio sobre as mulheres negras lésbicas.

Conforme Alice Walker (apud COLLINS, 2001), o termo *womanism* estaria fortemente enraizado na história concreta de opressões por gênero e cor vividas por mulheres negras. Ao longo de suas vidas, estas mulheres escutaram a expressão popular que diz “*you acting womanish*”, o que significava agir de forma ultrajante, voluntariosa, livre e corajosa, em resumo, agir de um modo que não seria possível para uma mulher branca. Agir “*womanish*” significava “ir mais fundo”, correr em busca daquilo que considerassem bom para si mesmas. Acima de tudo, traduzia a ideia de ser

livre, mas ser séria, para assumir as responsabilidades desta liberdade.

No romance "A cor púrpura" (2009), Walker exemplifica a trajetória de mulheres negras que resistem ao machismo e ao racismo nas suas relações mais íntimas. Uma destas personagens é Sofia, uma mulher que se recusa a aceitar que seu marido, Harpo, ou qualquer outra pessoa, negra ou branca, a submeta a um papel inferior e indigno. No trecho abaixo, Sofia tenta entender por que Celie, também negra, teria aconselhado Harpo a usar a violência para dominá-la.

Você falou pro Harpo bater em mim, ela [Sofia] falou.  
Não, eu não falei, eu [Celie] disse.  
Num mente, ela falou.  
Eu não quis dizer isto, eu falei.  
Então por que você disse? ela perguntou.  
Ela tava de pé olhando pra mim bem no olho. Ela parecia cansada e a bochecha cheia de ar.  
Eu falei porque sou idiota, eu disse. Eu falei porque tava com inveja de você. Eu falei porque você faz o queu num dô conta de fazer.  
O que que eu faço? ela falou.  
Briga. Eu falei.  
Ela ficou lá parada um tempão, como se o queu tinha dito tivesse tirado o ar da boca dela. Ela tava furiosa, antes. Triste, agora.  
Ela falou, Toda a minha vida eu tive que brigar. Eu tive que brigar com meu pai. Tive que brigar com meus irmão. Tive que brigar com meus primo e meus tio. Uma criança mulher não tá segura numa família de homem. Mas eu nunca pensei que ia ter que brigar na minha própria casa (WALKER, 2009, p. 56).

Collins (2001) entende que Walker defende a ideia de que negras e brancas viveriam experiências muito distintas enquanto mulheres e isto as conduziria a caminhos também distintos no momento de traçarem seus percursos de luta contra o machismo. Segundo ela, o pensamento de Walker (2009) sustenta a superioridade da mulher negra em relação à mulher branca por sua trajetória de vida. Para as brancas, feminismo; para as negras, *womanism*. Segundo Collins (2001), os preceitos do *womanism* tornam ainda mais difícil a construção de solidariedade entre as mulheres, mas, por outro lado, as aproximam dos homens negros.

De encontro à análise feita por Collins (2001) sobre a obra de Walker, Chaloin (1994) afirma que a solidariedade entre as mulheres é apontada como o segredo do empoderamento feminino negro nos textos teóricos e literários de Walker. Para Chaloin (1994), esta romancista constrói uma crítica importante ao machismo instalado nas comunidades negras e reproduzido por mulheres e homens ao longo de

gerações, pois, ainda que o racismo seja uma fonte de opressão nas experiências das mulheres negras, a primeira força tirânica a agir contra elas tem origem no machismo instalado na família. Além da discussão de práticas machistas nas relações homem e mulher, pai e filha, irmão e irmã, Walker trata do machismo na relação mãe e filha, questionando, de certa forma, a figura mítica da “mulher mãe negra”. A ausência de solidariedade e de carinho na relação mãe e filha é descortinada quando as personagens de Walker, por conveniência ou omissão, perpetuam seu próprio sofrimento nas experiências de filhas, sobrinhas e netas, reproduzindo dor, violência, ignorância, estupro e mutilação genital. Esta crítica à maternidade negra incondicional é, também, uma crítica da negação da individualidade e das escolhas da mulher negra, cujo estatuto social, muitas vezes, resume-se ao papel de mãe. Em linhas gerais, o amor materno é desmistificado: não é nem instintivo nem automático.

Ao contrário do que afirma Collins (2001), para Chaloin (1994), as proposições teóricas de Walker não aproximam as mulheres negras dos homens negros. Justamente, Walker é criticada por apresentar uma versão negativa dos homens negros. Ela coloca, em sua ficção, personagens masculinas negras que têm relações heterossexuais pontuadas por machismo, violência e preferência pela mulher branca, indicando desprezo da própria raça. Os homens negros (pais, filhos, irmãos, maridos) agem violentamente nas vidas das mulheres negras que os cercam. Os estupros, considerados como a maior violência na relação homem e mulher, são constantes nas obras de Walker. Inclusive, estupros de mulheres brancas por homens negros, que retomam a questão dos linchamentos e os estereótipos construídos para o masculino negro. A obra de Walker tratou da racialidade em sua complexidade, expondo os desejos mal resolvidos, as mágoas das mulheres negras por serem preteridas pelas brancas, bem como incentivou a formação de laços de solidariedade entre as mulheres, sejam elas brancas ou negras.

O feminismo negro (*Black feminism*) utiliza-se da força semântica do termo “feminismo”, ou seja, apoia-se em um conceito já solidificado que se dirige a questões mais amplas, como acesso à educação, combate à pobreza, fomento de políticas específicas para as mulheres etc. Collins (2001) afirma que o feminismo negro também tem como matriz princípios religiosos que entendem a homossexualidade como pecado. Esta perspectiva entra em conflito com a visibilidade das discussões de lésbicas brancas no movimento feminista norte-americano. Ainda que, individualmente, muitos membros do feminismo negro

possam aceitar a homossexualidade, o movimento, como um corpo coletivo, não se pronuncia a este respeito. As lésbicas negras foram invisibilizadas também no feminismo negro, pois existe uma leitura comum que reduz a mulher lésbica à sua sexualidade, isto é, uma vez que se assume lésbica, ela não faz mais parte do movimento feminista ou do movimento negro e passa a agir politicamente apenas na militância gay.

No feminismo negro, segundo Collins (2001), a presença masculina não é bem-vinda e muitas feministas entendem que culpar os homens é o ponto de partida do combate ao machismo. O movimento é visto como um espaço exclusivo de mulheres negras que estariam lutando contra os homens. Apregoa-se uma compreensão de que o racismo diz respeito exclusivamente aos negros e que o machismo é necessariamente uma luta contra os homens, como se não houvesse machismo entre as mulheres, como se a questão do racismo não fosse de todos.

Ainda tratando da carga semântica embutida no termo feminismo, gostaria de trazer o pensamento da norte-americana Smith (2008), que defende que este termo designa as teorias e as práticas políticas empenhadas na libertação de todas as mulheres, independentemente de questões raciais, origem étnica, orientação sexual etc. Por isso, o combate não deve se limitar ao machismo e, sim, estender-se ao racismo, bem como às lutas contra as desigualdades sociais, contra a homofobia, contra a xenofobia. Neste sentido, a autora afirma que um sujeito racista não poderia definir-se como feminista, tal a incompatibilidade dos termos. Barbara Smith (2008) está em diálogo com o feminismo que se organiza como teoria e prática no contexto brasileiro, como veremos a seguir.

Em convergência com Smith (2008), para bell hooks, nem *womanism* nem feminismo negro. Hooks (2008) sugere o uso de um terceiro termo: *sorority* ou *sisterhood*. Ela defende a irmandade como base do movimento revolucionário feminino, uma vez que todas as mulheres vivem sob a opressão masculina. A união não apaga as diferenças que possam existir entre as mulheres, diferenças de raça, de classe, geográficas, religiosas, entre outras; pois não se trata de abdicar a individualidade ou anular as distinções em nome de “ser mulher”. bell hooks (2008) acredita que as mulheres podem estar unidas por interesses e crenças partilhadas, unidas pelo apreço à diversidade e pela solidariedade política.

A solidariedade entre as mulheres atuaria como uma arma importante no combate ao sexismo perpetuado por dominadores e, também, por suas vítimas nas estruturas institucionais e sociais. Para hooks (2008), o primeiro passo é

renunciar ao papel de vítima que foi solidificado por feministas brancas de classe média nas primeiras décadas do movimento feminista norte-americano. A postura de vítima impede as mulheres de refletirem e de se confrontarem com sua própria experiência, pois, nesta perspectiva, as ideologias conservadoras têm fonte exclusiva no Outro, no algoz. A vítima não tem responsabilidade na construção e na perpetuação do sexismo, do racismo e da exclusão social. Não há um questionamento acerca do sexismo, do racismo e dos privilégios de classe presentes nas experiências e nos pensamentos das próprias mulheres do movimento feminista. De modo geral, os homens são os inimigos, então, não há espaço para confrontar os “inimigos” internos que temos todas nós.

Por isso, o desafio inicial do movimento feminista é agir no sentido de combater o machismo incorporado nas práticas das mulheres. Isto porque a ideologia da supremacia masculina não diz apenas da superioridade dos homens, também fala da inferioridade do ser feminino. Nos termos de bell hooks, ensiná-las a “desaprender o sexismo” (2008, p. 122). O segundo desafio é ultrapassar a barreira que o racismo impõe à solidariedade entre as mulheres, pois além das diferenças raciais, o pertencimento social constitui uma das grandes fontes de divisão política entre as mulheres e tanto as questões de classe quanto as de raça são tratadas no movimento feminista como questões individuais, quando deveriam ser pensadas na dimensão da sociedade. A luta feminista deveria adotar um engajamento pelo interesse coletivo, contra o machismo, o racismo, o heterossexismo e contra a desigualdade social, pois somente um engajamento que ultrapassa o interesse pessoal é capaz de construir a irmandade. E, no caso específico da mulher negra, ela deve vencer o sentimento de inferioridade embutido social e historicamente à cor da sua pele, ou seja, vencer não apenas a supremacia de gênero, mas, também, a supremacia da cor branca. Isto significa confrontar-se com o racismo interiorizado e estar disposta a uma batalha sem precedentes.

Importante ressaltar que, na busca pelos interesses das mulheres negras, tanto as participantes do *womanism* quanto aquelas do feminismo negro representam uma elite intelectual e econômica, o que vem a determinar a segmentação de ambos os grupos. No mais, estas perspectivas são construídas em um cenário norte-americano em que as experiências de mulheres negras caribenhas, sul-americanas ou africanas pouco contam. Ao longo do texto de Collins (2008), por exemplo, a autora retomou diversas vezes a expressão “feministas afro-americanas” em referência às mulheres negras norte-americanas, mas o pensamento feminista negro apresentado

naquele artigo, embora se defina como afrocêntrico, reflete apenas as proposições teóricas desenvolvidas por feministas negras nos Estados Unidos. Em outras palavras, o pensamento se diz afrocêntrico, mas ignora as possibilidades de construções teóricas desenvolvidas por mulheres negras em outras partes do mundo. Este recorte “primeiro mundista” do feminismo negro, que se reproduz em outras autoras, nos propõe refletir os laços de solidariedade verdadeiramente tecidos entre mulheres negras a nível global.

## O feminismo negro brasileiro

As bandeiras do movimento feminista começam a ser discutidas, no Brasil, pelo contato de brasileiras exiladas na Europa e nos Estados Unidos durante a ditadura militar desde a década de 1970. As questões de gênero “importadas” dos países do norte são revitalizadas pela militância feminista brasileira, que incorpora as cores dos problemas sociais e de raça. Neste sentido, os direitos das trabalhadoras rurais, das empregadas domésticas ou das sindicalistas, por exemplo, passam a ser questões do feminismo brasileiro.

Carneiro (1993a; 2003), um dos nomes mais importantes da militância negra no Brasil, nos propõe “enegrecer o feminismo”. Ela nos mostra que alguns dos pilares do movimento feminista não fazem sentido nas experiências das mulheres negras e, particularmente, das negras brasileiras. No que concerne ao mito da fragilidade feminina, por exemplo, as mulheres negras nunca foram consideradas frágeis; ao contrário, como vimos, elas foram masculinizadas desde os tempos da escravidão. Por seu turno, a libertação feminista que apregoava que as mulheres deveriam ganhar as ruas e se lançar no mercado de trabalho soou estranho para aquelas que já trabalham há séculos, como escravas, nas lavouras; como empregadas domésticas; como vendedoras ou prostitutas. Durante o período colonial, o trabalho é o cotidiano das mulheres negras, porque elas foram entendidas como “mulheres objeto”, “feitas para trabalhar”. No período pós-colonial, cabe ressaltar, elas passam a ter um papel de matriz familiar, sustentando marido e filhos quando os homens negros foram substituídos por estrangeiros nos serviços braçais da lavoura. Enquanto coube às mulheres brancas romper as barreiras do espaço privado da casa para ganhar o espaço público por meio de uma atividade profissional, as mulheres negras já estavam no mercado de trabalho (formal ou informal) há muito tempo.

Em linhas gerais, “enegrecer o feminismo” significa articulá-lo com o racismo e buscar traçar o impacto das questões raciais sobre as relações de gênero. Para Sueli

Carneiro (2003), o feminismo eurocentrista distancia-se da realidade da mulher negra ao desvalorizar sua história de lutas e resistências. Além disso, ele reafirma o mito da democracia racial brasileira, na medida em que iguala as experiências de opressão de mulheres brancas e de mulheres não brancas, ignorando o quanto a negritude potencializa a exclusão e o sofrimento. Por isso, no feminismo negro brasileiro, a perspectiva de gênero é uma variável teórica que não pode ser dissociada de outros eixos de opressão, uma vez que, em sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas, como o Brasil, o racismo determina a própria hierarquia de gênero. Isto significa dizer que não se trata apenas de superar as desigualdades geradas pela hegemonia masculina: o combate ao racismo é essencial à luta.

Outras variáveis devem ser consideradas em conjunto com reivindicações de igualdade de gênero e de raça. Ao feminismo branco e ocidental é preciso acrescentar especificidades de toda ordem, sejam étnicas, culturais, religiosas e de classe. O feminismo negro brasileiro tem que estar atento a uma identidade política complexa, em que múltiplas variáveis se interpõem. Carneiro resume:

Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta (2003, p. 5).

No contexto brasileiro de lutas sociais, muito antes de Carneiro propor “enegrecer o feminismo”, Lélia Gonzalez (1984; 1991) já indicava o profundo abismo que separava as feministas negras das brancas na década de 1980. Para ela, o fato de a mulher branca não viver a discriminação racial a impedia de compreender o quanto os preconceitos raciais afetam a perspectiva de gênero. Para Gonzalez (1984), o movimento feminista brasileiro estava organizado a partir de um modelo ocidental e judaico-cristão que pouco ou nada considerava os dados étnicos e raciais da população brasileira e seu histórico escravocrata particular.

No que diz respeito à sexualidade, por exemplo, Gonzalez (1984) apontava um descompasso entre as prioridades de luta de mulheres negras e brancas. As discussões a respeito do corpo feminino, sobre maternidade ou libertação sexual, eram indiferentes para mulheres negras que tinham que lidar com outras necessidades do corpo, como comer, agasalhar-se, comprar remédio etc. Enquanto as brancas discutiam sexualidade, as negras queriam tirar de si o peso de séculos de sexualização. Além disso,

Gonzalez (1984) chamou atenção para o fato de que a entrada da mulher branca no mercado de trabalho formal se deu às custas da exploração do trabalho doméstico da mulher negra. Isto é, a independência financeira das mulheres brancas de classe média no Brasil supôs, em primeira instância, certa continuidade da exploração do trabalho doméstico de mulheres negras.

Outra voz a reclamar uma perspectiva racial na militância feminista brasileira foi Sandra Azerêdo (1994). Segundo ela, se, nos Estados Unidos, houve uma inserção de vozes negras e latinas no movimento feminista, no Brasil, a articulação entre gênero e raça coube quase que exclusivamente às mulheres negras. A luta feminista brasileira, mobilizada por mulheres brancas de classe média, não compreendeu como um eixo primordial e indissociável o vínculo que se tece entre machismo e racismo. Compreendo que isto se deve a um quadro mais amplo de negação do racismo brasileiro, de valorização da cultura da mestiçagem e, finalmente, ao mito da democracia racial. A lógica de que “somos todos mestiços” inviabilizou a admissão do componente racial junto à causa feminista, equiparando as experiências de mulheres negras e não negras.

Retomando o pensamento de Gonzalez (1984), é preciso creditar a ela não só o fortalecimento da causa negra entre as militantes feministas, como, também, a inserção da perspectiva de gênero no seio do movimento negro brasileiro. Conforme a pesquisadora Raquel de Andrade Barreto (2005), devemos a Gonzalez (1984) o acréscimo da dimensão de gênero na militância negra por meio da desconstrução de um dos alicerces da democracia racial brasileira: a invisibilidade da exploração sexual de mulheres não brancas. Gonzalez (1984) não poupou esforços para denunciar os estupros cometidos por homens brancos contra mulheres negras e indígenas ao longo da colonização.

Aliás, para Gonzalez (1984), parte da estratégia de não visibilidade social da mulher negra estava no fato de ela trabalhar nos postos em que não há contato com públicos amplos, uma vez que ela está escondida no interior das casas, nas cantinas e nos banheiros das escolas, nos postos mais invisíveis das fábricas. Para acessar outros empregos e avançar na escala social, além de preparo profissional, ela teria de vencer a exigência de “boa aparência”, ou seja, embranquecer. Este embranquecimento pode ser negociado através de uma performance estética que inclui desde o cabelo alisado, o modo de se vestir e de se comportar até a religião que se professa.

Muito antes das leituras atuais ou “pós-modernas” sobre identidade e identificação (por exemplo, em Stuart HALL,

1999; 2005), Gonzalez (1984) já compreendia a negritude como algo que se descobre ou se fabrica, pois ser negra ou negro implica muito mais do que simplesmente assim ser considerado pelos outros. A negritude não se resume à aceitação do inevitável, e, sim, a um difícil processo de conscientização. Tornar-se “uma mulher negra” significa assumir seu papel de protagonista na luta contra o machismo e contra o racismo e, além disso, construir uma resistência ao desejo de embranquecimento, que se espera do negro brasileiro, e à subserviência, que se deseja no mundo feminino. Em particular, Gonzalez (1984) deu início a este percurso já adulta, quando teve de enfrentar o racismo da família de seu marido espanhol, de quem herdou o sobrenome.

Ao contrário de correntes do feminismo negro norte-americano, Gonzalez (1984) acreditava em um feminismo que pudesse ser construído em conjunto com os homens, sem considerá-los como vilões ou culpados pelo machismo. Para ela, mulheres e homens constroem-se uns aos outros *na relação* e a mulher deve saber valorizar o que tem de específico em si, como seu corpo, seu orgasmo e sua maternidade sem excluir ou menosprezar o homem e o mundo masculino. Segundo Cláudia Cardoso (2014), neste ponto, podemos observar uma proximidade das contribuições teóricas de Walker (1983 apud COLLINS, 2001) e de Gonzales (1984), na medida em que ambas pensam o tema da mulher negra conectado às questões dos homens negros e das mulheres não negras. Estas autoras acreditam que a luta contra o racismo é a mesma luta contra o machismo. Uma única causa, que precisa fazer parte de toda a comunidade.

Para conseguir este equilíbrio, Gonzalez (1984) sugeria que fossem reavivados os valores da cultura africana, por isso concebeu o termo “amefricanidade” para dar conta das relações dos negros nas Américas. Este conceito está impregnado dos contextos das ideologias de libertação africanas e afro-diaspóricas. Isto significa que, para Gonzalez, não somos nem afro-americanos nem afro-brasileiros, pois estes termos não dão conta da mistura, nem da ressignificação dos valores de matriz africana no território brasileiro. Em resumo, a cultura brasileira tem matriz africana, mas isto não é o mesmo que dizer que ela é uma extensão da cultura que vem da África. A “amefricanidade” quer dar sentido à hibridez que nos forma, valorizando tanto as raízes que nos constituem, quanto o resultado desta fusão.

Segundo Gonzalez (1984), o Brasil padece de uma “neurose cultural”<sup>4</sup> com implicações tanto nas experiências cotidianas dos brasileiros e brasileiras, quanto no desenvolvimento do País. O racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose brasileira. E cabe dizer que Gonzalez (1984) definiu “neurótico” como aquele

<sup>4</sup> Interessante ressaltar que Frantz Fanon, no livro “Pele negra, máscaras brancas” (2008), já anunciava o racismo e a configuração identitária do sujeito negro como partes de uma doença neurótica com traços psicóticos significativos. A obliteração do negro no jogo de reconhecimento diante do branco e sua construção como um ser apenas parcialmente humano ou desumano deslocou-o para uma condição desejante de embranquecimento, com ódio de si mesmo e repulsa dos iguais. Fanon acreditava que a anamnese do paciente negro deveria levar em conta o complexo de inferioridade que recaía aos sujeitos “de cor”, bem como àqueles colonizados.

que constrói modos de ocultamento de seus sintomas, porque isto lhe traz conforto, uma vez que esta construção o liberta da angústia de se deparar com seu recalçamento. Exemplos da neurose brasileira estariam dispersos em toda parte, seja nas mídias, na literatura, nos discursos políticos, nas expressões culturais mais corriqueiras. No Aurélio, um dos mais importantes dicionários da língua portuguesa, por exemplo, Lélia detectou que a palavra “mucama”, proveniente da língua quimbunda, não definia uma mulher vítima de violência sexual constante; esta questão permanecia invisível. Assim como o historiador e geógrafo Caio Prado Júnior, no livro “Formação do Brasil contemporâneo”, de 1942, define como uma das funções da mulher negra escravizada servir de “instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores”. A neurose cultural brasileira silencia a dor da mulher negra e perdoa os crimes cometidos pelos homens brancos como “necessidades biológicas” a serem supridas pela ação de certos objetos, sejam eles os corpos e as almas das mulheres negras escravizadas.

Importante ressaltar que o pensamento de Lélia Gonzalez não se mostrava isolado das teorias feministas que circulavam na Europa ou nos Estados Unidos, mas conseguia ultrapassá-las, estando atento às dimensões específicas das experiências de mulheres e homens brasileiros. Sua escrita afetiva, repleta de gírias e de expressões, dialoga com as proposições de outras feministas mundo afora, como Barbara Smith, Gloria Anzaldúa ou bell hooks, por exemplo, porém ressalta a dureza do racismo e do machismo que vigoram do lado debaixo da Linha do Equador, como exemplifico neste trecho:

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente prá uma festa deles, dizendo que era prá gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até prá sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu prá gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro crioléu da plateia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava prá abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a festa foi eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega prá cá, chega prá lá. A gente tinha que ser educado.

E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente deu uma de atrevida. Tinham chamado ela prá responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa prá falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso prá bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava prá ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente prá festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa prá gente da gente? Teve uma hora que não deu prá aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu prá cima de um crioulo que tinha pegado no microfone prá falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui prá nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é à toa que eles vivem dizendo que "preto quando não caga na entrada, caga na saída" (...) (GONZALEZ, 1984, p. 223).

Gonzalez (1984) criticou as concepções eurocêtricas do feminismo branco brasileiro, cobrou solidariedade das feministas brancas e de classe média, denunciou o silêncio do Movimento Negro Unificado (MNU) no que concernia às mulheres negras, assim como se posicionou contra a hipocrisia daqueles que acreditaram ter o direito de falar em nome dos negros. Aliás, para Gonzalez (1984), um dos mais potentes instrumentos de dominação do negro no Brasil é sua infantilização e infantil, ela nos lembra, é aquele que não tem autonomia para falar. Com sua voz incansável a favor das mulheres negras, coube a esta "neguinha atrevida" desarticular muitas das estruturas do pensamento intelectual sociológico e histórico no Brasil.

### **Em busca de um lugar de fala**

Assim como Gonzalez, a poeta e ativista norte-americana Audre Lorde (2008) aborda a importância do discurso de mulheres e, particularmente, de mulheres negras como um ato que concilia o direito à expressão e à irmandade feminina. A comunicação estabelece um ponto de conexão e de solidariedade entre as mulheres, pois, ao romper o

silêncio, é possível estabelecer identificação que ultrapassa as diferenças. Nas palavras de Lorde:

J'allais mourir, tôt ou tard, que j'aie pris la parole ou non. Mes silences ne m'avaient pas protégée. Votre silence ne vous protégera pas non plus. Mais à chaque vraie parole exprimée, à chacune de mes tentatives pour dire ces vérités que je ne cesse de poursuivre, je suis entrée en contact avec d'autres femmes, et, ensemble, nous avons recherché des paroles s'accordant au monde auquel nous croyons toutes, construisant un pont entre nous différences (LORDE, 2008, p. 76).

Para Lorde (2008), o discurso da mulher também atua na reabilitação da linguagem que foi instrumentalizada pelo racismo no correr de séculos de dominação: é um momento de reversão e reinvenção das palavras, dos seus sentidos, das suas conotações. Por isso, o processo de escrita, para a mulher negra, não se limita à procura de veracidade no que diz respeito ao conteúdo; trata-se, também, da busca de veracidade da linguagem.

Collins (2008, p. 137) nos lembra que os grupos oprimidos, como o grupo das mulheres negras, são, muitas vezes, considerados como menos capazes de exprimir seu ponto de vista ou de reivindicar por si mesmos as questões que lhes afetam objetivamente. São acusados de não possuir uma consciência independente dos grupos que os dominam ou de não perceberem claramente sua condição de subordinados. Para Collins (2008), estes argumentos fazem parte de uma estratégia de deslegitimação empregada pelos opressores, já que, na medida em que os grupos oprimidos podem apontar seus pontos de vista, eles assinalam o desejo de resistência à dominação. Neste sentido, o princípio do distanciamento entre o sujeito que investiga e o objeto a ser investigado, por exemplo, seria uma regra metodológica positivista que depõe contra as produções científicas de mulheres negras, nas quais a experiência está intimamente atrelada à teoria.

Collins (2008) assinala que, para as mulheres, mais que para os homens, o saber vem da experiência, da observação direta. Então, a melhor maneira de compreender as ideias de alguém é tentar compartilhar as experiências, conduzindo a pessoa a conceber suas próprias ideias. Além disso, apregoa-se que os afetos devam ser eliminados do processo de investigação científica, bem como os valores e os princípios do investigador. Estas prerrogativas, aparentemente em nome da objetividade e da transparência da pesquisa, impedem que mulheres negras construam pontos de vista teóricos sobre as questões que lhes afetam diretamente a partir de epistemologias estabelecidas. Estas determinações fazem com que feministas negras escolham

epistemologias alternativas para a produção de seu pensamento.

Diante de um cenário de invisibilidades e silenciamentos, mais que nunca o movimento feminista negro deve se organizar no sentido de captar lugares de fala para mulheres negras. Mas não apenas isso. Também deve reconhecer os espaços já conquistados e aqueles que estão distantes dos cenários intelectuais e acadêmicos. A luta por igualdade de gênero e igualdade racial, a luta das mulheres negras contra as opressões do machismo e do racismo, inclui, ainda, uma questão social. No entanto, além das barreiras de classe que existem entre as intelectuais negras e a maior parte da população feminina negra, há, ainda, que evitar os essencialismos que tendem a uniformizar os modos de vivenciar a negritude.

No Brasil, país em que a identidade racial é constantemente posta em debate e as lutas contra o racismo e contra o machismo tendem a ser minimizadas, enxergo com esperança um crescimento do interesse pela temática do feminismo negro. Os resultados positivos das cotas raciais, a renovação das lutas contra a violência de gênero ou, mesmo, a visibilidade midiática conseguida pelas atrizes Taís Araújo e Sheron Menezes e pela jornalista Maju Coutinho, em resposta a ofensas racistas publicadas na Internet, são exemplos deste novo momento. Tempo de se “tornar negra”, como diria Gonzalez (1984).

## Referências

- AGACINSKI, Sylviane. *Métaphysique des sexes. Masculin/féminin aux sources du christianisme*. Paris: Seuil, 2005.
- AZERÊDO, Sandra. “Teorizando sobre gênero e relações raciais”. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 2, n. especial, p. 203-216, 1994.
- BARRETO, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. 2005. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – PUC, Rio de Janeiro.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOPES, Guacira Louro (Org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CARDOSO, Cláudia Pons. “Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.
- CARNEIRO, Sueli. “Identidade feminina”. *Cadernos Geledés: Mulher negra*, São Paulo, Caderno IV, Geledés, p. 9-12, 1993.

- \_\_\_\_\_. "Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero". In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003. p. 49-58.
- CHALOIN, Sandrine. *Black feminism*. 1994. Master 2 – Université Stendhal, Grenoble.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought*. London; New York: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. "What's in a name? Womanism, Black Feminism, and beyond". *The Black Scholar*, v. 26, n. 1, p. 9-17, 2001.
- \_\_\_\_\_. "La construction sociale de la pensée féministe Noire". In: DORLIN, Elsa; WALLACE, Michele. *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan, 2008. p. 135-175.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GILMAN, Sander L. "Black bodies, whitebodies: toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine, and literature". In: GATES JR., Henry Louis; APIAH, Kwame Anthony (Eds.). *'Race', writing, and difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. p. 223-261.
- GONZALEZ, Léila. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". *Revista Estudos Sociais Hoje*, Brasília: ANPOCS, p. 223-244, 1984.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. *Jornal MNU (Movimento Negro Unificado)*, n. 19, p. 8-9, maio-junho-julho 1991.
- GROLI, Dorilda. *Alteridade e feminino*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Quem precisa da identidade?". In: \_\_\_\_\_. *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 103-133.
- HOOKS, Bell. *Ain't I a woman. Black women and feminism*. London: Pluto Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Intelectuais negras". *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 464-476, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Sororité: la solidarité politique entre les femmes". In: DORLIN, Elsa; WALLACE, Michele. *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan, 2008. p. 113-134.
- \_\_\_\_\_. "Eros, erotismo e o processo pedagógico". In: LOPES, Guacira Louro (Org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 113-123.
- LE BIHAN, Yann. *Construction sociale et stigmatisation de la "femme noire". Imaginaires coloniaux et sélection matrimoniale*. Paris: L'Harmattan, 2007.

- LIFE and Times of Sara Baartman, The. Direção: Zola Maseko. África do Sul, 1998. Gênero: Documentário. 53 min.
- LORDE, Audre. "Transformer le silence en paroles et en actes". In: DORLIN, Elsa; WALLACE, Michele. *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan, 2008. p. 75-80.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude. Usos e sentidos*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Construção da identidade negra no contexto da globalização". In: DELGADO, Ignacio G. *Vozes (além) da África*. Juiz de Fora: UFJF, 2006.
- PRADO JR., Caio (1942). *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SCHOTT, Robin May. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.
- SMITH, Barbara. "Racisme et études féministes". In: DORLIN, Elsa; WALLACE, Michele. *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan, 2008. p. 81-86.
- VENUS Noire. Direção e roteiro: Abdellatif Kechiche. Produção: Charles Gillibert, Marin Karmitz e Nathanaël Karmitz. França, 2010. Gênero: Drama. 159 min.
- WALLACE, Michele. "Une féministe noire en quête de sororité". In: DORLIN, Elsa; WALLACE, Michele. *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan, 2008. p. 45-57.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "Universalisme, racisme et sexisme: les tensions idéologiques du capitalisme". In: BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris: Éditions la Découverte, 1997. p. 42-53.
- WALKER, Alice. *A cor púrpura*. São Paulo: José Olympio, 2009.
- XAVIER, Giovana. "Esculpindo a nova mulher negra: feminilidade e respeitabilidade nos escritos de algumas representantes da raça nos Estados Unidos 1895-1904". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 40, p. 255-287, 2013.

[Recebido via portal em 23/09/2014,  
representado em 14/03/2016  
e aceito para publicação em 13/04/2016]

***The Black Genre: Notes on Gender, Feminism and Negritude***

**Abstract:** *In this paper, I present a theoretical approach on the concept of gender regarding the racial studies. In other words, I would like to analyse the double alterity of Black woman considering the feminist theories and the racial studies. This article is dedicate to give visibility to historical and philosophical perspectives in the Black feminism in Brazil and in the United States.*

**Key words:** *Gender; Blackness; Feminism; Racism.*