

2.

Relações raciais⁴ e a representação da mulher negra

2.1. Relações raciais no Brasil: um breve diálogo

Os estudos sociológicos e a historiografia sobre o Brasil revelam que a sociedade brasileira foi constituída, essencialmente, com base no sistema escravocrata. No entanto, a escravidão não pode ser a única responsável pela discriminação racial, pela desigualdade racial e pelo racismo na sociedade brasileira.

Segundo Schwarcz (1993), o século XIX foi marcado por teorias evolucionistas, como a tese da degenerescência racial, que acreditava na existência de “tipos de raças puras”. Nesse período, o contato sexual-afetivo entre povos de “raças” e culturas diferentes era visto como um perigo. A mistura de “raças” seria maléfica porque promoveria uma degenerescência mental, física e social aos povos que se misturassem. A eugenia, movimento científico e social, proibia e controlava determinados tipos de contato entre povos diferentes, com a justificativa de considerá-los ameaças à civilização humana⁵.

As teorias evolucionistas eram acionadas para explicar e resolver o problema racial brasileiro, como a ideologia do branqueamento, defendida por uma geração de intelectuais do século XIX, entre eles Oliveira Vianna. A tese principal de Oliveira Vianna⁶ é a de que a miscigenação entre brasileiros (negros e indígenas) e imigrantes europeus levaria ao branqueamento da população do país. Ou seja, a etnia branca, considerada a mais forte, se sobreporia a negra e indígena. Esse processo de seleção levaria a uma suposta evolução racial. Nesse sentido, a teoria do branqueamento se contrapõe à ideologia da degenerescência das raças defendida pelo médico Nina Rodrigues. Embora ambas as teorias sejam evolucionistas, a primeira tinha uma concepção positiva da miscigenação, pois partia da premissa de que a “seleção étnico-racial” promoveria uma melhora estética, mental, social e cultural do país. A segunda teoria tinha uma concepção

⁴ É importante salientar que o emprego do termo raça é aqui utilizado exclusivamente enquanto um construto social e histórico, não envolvendo, portanto, a acepção biológica de que o termo possa estar revestido. Nesse sentido, ver: Nascimento (2003); Munanga (2008).

⁵ Ver Schwarcz (1993).

⁶ Ver Vianna (1932) e (1933).

negativa da miscigenação em relação ao destino da nação, pois traria uma degenerescência mental, física e social do país.

A partir da década de 1930, Gilberto Freyre inaugura uma nova linha interpretativa acerca das relações raciais brasileiras. Segundo Benzaquen (1994), a obra *Casa Grande e Senzala* possibilita a aquisição de um novo critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura, distinguindo-se de ideologias racistas da época que sustentavam argumentos de inviabilidade da nação. Tais argumentos apontavam a miscigenação como um elemento que levaria à esterilidade biológica ou cultural, comprometendo a civilização do país.

Na abordagem freyreana, as relações raciais no Brasil seriam reciprocamente confraternizantes. O antagonismo branco-negro estaria em equilíbrio, pois a sociedade brasileira seria composta por duas metades complementares⁷. Gilberto Freyre⁸ expressa-se assim sobre essa questão:

Havia uma doçura nas relações entre senhores com escravos domésticos, onde a casa-grande fazia subir da senzala para o serviço mais íntimo e delicado dos senhores, vários indivíduos como amas de criar, mucamas.....

A concepção de Freyre sobre as relações entre brancos e negros pode ser interpretada como uma teoria que sustenta o que se convencionou chamar de ideologia da democracia racial brasileira. Benzaquen de Araújo⁹, ao analisar a obra de Gilberto Freyre, chama atenção para o fato de que o autor de *Casa Grande e Senzala* teria criado uma imagem quase idílica de nossa sociedade colonial, ocultando a exploração, os conflitos e a discriminação que a escravidão necessariamente implica, atrás de uma fantasiosa “democracia racial”, na qual senhores e escravos se confraternizariam, embalados por um clima de extrema intimidade e mútua cooperação.

No estudo *Branços e Negros em São Paulo*, Roger Bastide (1959)¹⁰ faz uma crítica explícita ao ideal da democracia racial, e revela que esse imaginário impediria as manifestações brutais de preconceito racial no Brasil, limitando os perigos de um conflito aberto e disfarçando a raça sob a classe. Segundo Bastide (1959), no Brasil não existe legalmente segregação racial, as barreiras raciais não

⁷ Ver Freyre (2000)

⁸ Id.,ib., p. 406.

⁹ Ver Benzaquen (1994).

¹⁰ Ver Bastide e Fernandes. (1959).

são institucionalizadas, elas são encobertas por elementos relacionados com a condição social do indivíduo. Sendo assim, o autor propõe um olhar mais atento para a questão:

Se o preconceito de cor se confunde com o de classe, deve-se passar das relações verticais às horizontais, isto é, dentro da mesma classe social para ver em que momento a **cor** começa a ser um estigma racial e não apenas um símbolo de status social¹¹.

A cor é apontada como marca racial que exprimiu simbolicamente e fisicamente a distância entre as duas camadas sociais. Na análise de Bastide (1959), contextualizada no final dos anos 50, a cor age no primeiro momento como estigma racial e, posteriormente, como símbolo de um status social inferior. O elemento cor, além de indicar uma desigualdade social, passou a apontar a supremacia dos brancos e a inferioridade moral, mental e social dos negros. Assim, subsistiram representações e estereótipos associados à cor e às diferenças raciais que sustentam preconceitos e discriminações. Essas representações são percebidas na literatura, nos livros didáticos, nos ditados populares, no folclore brasileiro e em outras esferas da cultura, identificando o negro como subalterno, mal educado e objeto de piedade e de proteção do branco. Um exemplo claro da representação do negro como um ser inferior pode ser apreendido através de determinadas expressões, tais como: “*negro quando não suja na entrada suja na saída*”, “*trabalhar é pra preto*”, “*coitado, ele não tem culpa de ser negro*”.

Florestan Fernandes (1959) acrescenta ainda que a *cor* serviu como fonte de justificação e de legitimação da conduta exclusivista dos senhores, portanto, não foi por acaso que a cor foi selecionada cultural e socialmente como marca racial, pois exprimiu simbólica e fisicamente a distância entre as duas raças. Dessa forma, a cor é um fator fundamental na classificação social. Paralelamente, a cor possui um significado negativo, cujo termo “negro” não deveria ser mencionado por ser considerado injurioso e ofensivo.

Outra questão de grande importância enfatizada por Bastide (1959) é a existência de uma espécie de “*tabu da cor*”¹², que se aprende desde a infância no Brasil. Por isso, acrescenta o autor, aqui é comum chamar os negros de “mulato”, “moreno”, “escurinho”, etc. Esse tipo de atitude seria uma forma de retirar do

¹¹ Id.,Ib., p. 182

¹² Ver Bastide e Fernandes (1959).

negro, daquele que está próximo, o elemento negativo e ofensivo que a cor representaria. O autor salienta que no Brasil prevalece a noção de que chamar alguém de negro seria uma ofensa, uma falta de educação, devendo-se, portanto, encobrir, disfarçar as alusões à cor. Por isso que, em qualquer desentendimento ou discussão, a primeira suposta ofensa, se um dos indivíduos for negro, está ligada à cor do indivíduo, chamando-o de “preto”, “crioulo”, “macaco”, “negro”, como forma de xingamento. Na visão de Bastide (1959), a cor possuiria o significado de uma desgraça contagiante, como certas doenças, cujos nomes não devem ser mencionados.

Esse desprezo e os estereótipos imputados à população negra foram observados também por Thales Azevedo¹³ (1955), em seu estudo clássico sobre a Bahia. O autor revela que haveria em nossa sociedade, enquanto durou a escravidão, duas camadas raciais que constituiriam dois mundos socialmente separados e antagônicos, apesar dos contatos e intimidades existentes entre brancos e negros. Por outro lado, prossegue Azevedo, o negro continuaria a ser pensado como um indivíduo com características inferiores às dos brancos, cuja cor da pele seria historicamente considerada um símbolo de status. Em outras palavras, os brancos remeteriam aos colonizadores europeus, que dominavam a economia, a política, as terras e cujos descendentes conformariam, ainda hoje, as classes mais altas; enquanto que os negros remeteriam aos escravos africanos, trabalhadores de atividades braçais e de serviço doméstico, constituindo até hoje as camadas mais pobres e menos instruídas da população brasileira. No imaginário do brasileiro, ser negro representa exercer funções subalternas e de menor prestígio na estrutura ocupacional, permanecendo, assim, no lugar lhe fora determinado no passado.

Roger Bastide (1959) acrescentou que seriam grandes as barreiras à ascensão do indivíduo negro, pois a cor permaneceria um assunto tabu. Assim, predominam as formas polidas de recusa, por exemplo, quando se nega um emprego a determinado indivíduo por ele ser negro. Em geral, é usada a frase “a vaga acaba de ser preenchida”, isto é, não se revela a verdadeira razão da não contratação. Essas formas discretas de recusa mascaram os estereótipos associados à cor, tais como *irresponsabilidade, falta de higiene, imoralidade,*

¹³ Ver Thales de Azevedo (1955).

incompetência, incapacidade, etc. Paralelamente, nas ocupações que pressupõem o exercício de direção, como as de mais prestígio e de maior remuneração, os negros não são aceitos porque os brancos querem manter sua posição de domínio. Essa resistência sinaliza que o grupo dominante branco não se deixa facilmente destituir dos postos de mando e direção.

Na interpretação de Bastide (1959), a ascensão social da população negra seria apenas permitida dentro da classe baixa, em ocupações de menor prestígio e remuneração, o que consistiria em uma espécie de controle social. Dessa forma, reproduz-se a sensação de que o negro nasceu para exercer ocupações subalternas, para sempre obedecer ao patrão “branco”. O autor observa como a escola inicia o processo de controle social da população negra através, por exemplo, dos livros didáticos. Com efeito, estes geralmente apresentam os negros em situação inferior e subalterna, ou seja, nas histórias o negro em geral possui profissão de pedreiro, empregada doméstica e jardineiro, enquanto os brancos ocupam profissões liberais, como médico, advogado, etc.

Essa concepção mantém a imagem do negro como escravo e se converte em uma técnica de controle, a fim de isolá-lo em uma condição de subalternidade. Quanto à ascensão social dos negros, a análise de Bastide (1959) é reveladora da relação paternalista que é idealizada: o negro deveria sempre ser tutelado pelo branco.

É necessário, além de impedir a união dos negros, também vigiar a ascensão dos mesmos, para que esta não seja muito rápida nem em número muito grande. A ascensão deve ser individual e não coletiva...., e o negro que ascende deve ser fiscalizado e sempre depender de algum branco que o proteja¹⁴.

Há, portanto, um conjunto de fatores que contribuíram e contribuem para a reprodução das desigualdades entre negros e brancos. E a literatura sociológica mais recente busca desmistificar a ideologia da democracia racial, através da denúncia da discriminação, do preconceito contra os negros e da afirmação das desigualdades sociais como racialmente fundadas.

Ao discutir as desigualdades raciais é importante levar em consideração também o debate sobre *branquitude*. De acordo com Maria Aparecida Bento

¹⁴ Ver Bastide e Fernandes. (1959: 237-239).

(2002), haveria um “*acordo tácito*” entre brancos, através do qual eles não se reconheceriam como parte essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil. Segundo a autora, muitos brancos progressistas que combatem a opressão e as desigualdades silenciam e mantêm seu grupo protegido. Eles reconhecem as desigualdades raciais, mas não associam tais desigualdades à discriminação. E isso, na visão da autora, é um dos primeiros sintomas da *branquitude*. Nessa perspectiva, evitar que se dê ênfase ao branco seria uma estratégia que impediria a discussão sobre as diferentes dimensões do privilégio. Bento (2002) revelou a permanência do silêncio em debates que envolviam grupos feministas e lideranças do movimento sindical. Em tais debates ficava explícita a indignação com a opressão sobre as mulheres de maneira geral, porém, predominava um silêncio em relação às questões que envolviam as mulheres negras de forma particular¹⁵.

Vron Ware (2004) ao discutir a *branquidade* sugere que este conceito seja compreendido como um constructo ideológico de poder, por meio do qual os brancos formam um grupo privilegiado, tomando sua identidade como norma e padrão. Na visão da autora, a narrativa da branquidade perpassou a construção da identidade branca calcada em privilégios materiais e simbólicos¹⁶.

Segundo Liv Sovik (2004)¹⁷, a *branquidade* é um discurso identitário pouco explícito, mas não por isso menos poderoso. Para a autora, levar em consideração esse conceito implica em uma releitura do conhecimento e posicionamento acerca das relações raciais, considerando que até então a negritude sempre foi o foco. Sovik (2004) acrescenta que o estudo da branquidade pode esclarecer as formas mais cordiais e menos explícitas do racismo brasileiro, como também as desigualdades raciais e os privilégios.

As desigualdades entre brancos e negros no Brasil se explicariam pela diferença nas chances de progresso pessoal, e a diferença de renda se deveria às desigualdades no mesmo extrato social. Nelson do Valle Silva (1992) salienta em sua análise que os negros não são pobres porque nascem pobres. Na realidade, eles são aprisionados na pobreza por barreiras à sua ascensão¹⁸.

¹⁵ Ver e Bento (2002: 26-28).

¹⁶ Ver Ware (2004: 28).

¹⁷ Ver Sovik (2004: 383-384).

¹⁸ Veja essa discussão em Nelson do Valle Silva e Carlos Hansenbalg (1992).

A partir de reflexão semelhante, Costa Pinto (1998)¹⁹ revela que a *inferiorização* atribuída à população negra impede ou dificulta a ascensão social do negro, fazendo com que produtos do preconceito e da desigualdade de oportunidades sejam utilizados para a sua própria justificação. O autor ainda acrescenta que a ascensão não significa integração social, pois na medida em que começa a despontar uma classe média negra, os conflitos tendem a se acirrar e as tensões tornam-se mais evidentes. Seguindo essa lógica, seria possível afirmar que quanto mais o negro ascende, mais encontra barreiras sociais. Para nos aproximarmos do objeto da pesquisa, é necessário introduzir a discussão sobre a mulher negra na sociedade brasileira.

2.2.

Mulher negra na sociedade brasileira: um retrato

Para iniciar a discussão acerca da representação e do papel social da mulher negra no Brasil, é importante salientar que não se pretende aqui tomar a mulher negra como uma categoria universal, mas situá-la nas relações sociais. Para iniciar tal reflexão, é necessário atentar para as contribuições de Gilberto Freyre, autor que analisou a esfera familiar e doméstica, levando em consideração a sexualidade e a intimidade da sociedade patriarcal brasileira. Nesse período, a opressão feminina e escravista era naturalizada, pois no patriarcalismo prevalecia a sujeição da mulher perante o homem, assim como a do escravo perante o senhor.

A partir da obra de Freyre é possível afirmar que a mulher negra atuou como peça fundamental na vida privada da sociedade patriarcal. O autor inicia o capítulo IV de *Casa-Grande e Senzala* afirmando que todo brasileiro traz a marca da influência negra:

Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boba. Da que nos

¹⁹ Ver Luiz Costa Pinto (1998).

iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem²⁰.

Como sugere o trecho acima, o servilismo desponta como o principal atributo e papel social designativo das funções sociais da mulher negra. Freyre²¹ revela como as mães-pretas eram, na realidade, as verdadeiras “*mães-de-criação*”. Essas mães postiças ocupavam posições destacadas na família patriarcal, embalando e amamentando bebês, ensinando as primeiras palavras, contando histórias e anedotas, trocando carinhos e afetos. A mulher negra preencheu as lacunas deixadas pela branca, enquanto esta, segundo o autor, sofria com os excessos do clima e com os hábitos adversos dos trópicos. Sendo assim, as mães-pretas sustentaram as exigências domésticas do sistema colonial, o que nos leva a crer que sem elas a casa-grande não seria a mesma.

De um lado, a negra mais idosa sustentava a esfera doméstica, tanto na criação dos filhos da família patriarcal, quanto dominando a arte culinária. De outro lado, a negra mais jovem, principalmente a *mucama*, atendia à demanda sexual dos senhores. Sendo assim, havia uma predileção pela negra e mulata tanto na cama, como amante, quanto na cozinha. Freyre salienta que em zonas como Minas Gerais, onde havia a necessidade de técnicos em trabalhos de metal, devido ao surgimento das minas, as africanas eram preferidas para domesticação, “mancebas” e “caseiras” dos brancos²².

Ainda de acordo com Freyre, a miscigenação praticada no Brasil corrigiu a distância social entre a casa grande e a senzala. Pois a mulher negra sexualizada teria um papel mediador nas relações de reciprocidade *racial-sexual-afetiva* entre brancos e negros. Outros autores criticam essa posição de Freyre, que anula o papel ativo que a mulher negra teve nas lutas de resistência contra a dominação escravocrata e patriarcal.

Giacomini²³ discorda dessa interpretação freyreana. De acordo com a análise da autora, as relações entre senhores e escravas não foram construídas sobre laços “suaves” de afetividade e reciprocidade. A lógica da sociedade escravocrata patriarcal se apropriou do trabalho da escrava como ama-de-leite,

²⁰ Ver Gilberto Freyre, 1977: 283.

²¹ *Ib.*, *Id.*

²² Freyre. 1977, *op.cit.*, p. 306.

²³ Ver o estudo pioneiro de Giacomini. 1988.

cozinheira, arrumadeira, mucama dos filhos dos senhores, mas também se apropriou de seu corpo como objeto de exploração sexual.

Segundo a autora, a mulher negra escrava tinha mais valor para produção, determinada pela sua condição de “*coisa*”, propriedade do senhor. Mesmo grávida a mulher negra não era dispensada do trabalho árduo, nem tinha um tratamento diferenciado. Ao contrário, a gravidez e a maternidade não planejadas serviram como motivos de punição, através do descaso e negligência dos senhores²⁴.

Além disso, o direito à maternidade foi negado à escrava, mas sua capacidade de amamentação foi muito bem apropriada e utilizada pelo sistema escravocrata. A negra escrava, especialmente aquela que atuava no espaço doméstico, assumiu um papel importante como ama-de-leite. No entanto, seu filho, em geral, era excluído ou separado da mãe, inclusive logo após o parto (Giacomini, 1988: 51-52).

A existência de “mães-pretas” revela mais uma faceta da expropriação da senzala pela casa-grande, cujas conseqüências inevitáveis foram a negação da maternidade da escrava e a mortandade de seus filhos. Para que a escrava se transformasse em mãe-preta da criança branca, foi-lhe bloqueada a possibilidade de ser mãe de seu filho preto. A proliferação de nhonhôs implicava o abandono e a morte de moleques²⁵.

A maternidade, tida à época como a função social básica da mulher, bem como o direito de cuidar de seu filho foram negados à negra escrava, o que fez com que, conseqüentemente, sua condição de mulher também lhe fosse denegada. Outro ponto destacado pela autora foi a apropriação e a coisificação do corpo da escrava como objeto sexual do homem branco, através do estupro institucionalizado (Giacomini, 1988:62). A utilização da escrava como objeto sexual só se concretiza porque “*recaem sobre ela, enquanto mulher, as determinações patriarcais da sociedade, que determinam e legitimam a dominação do homem sobre a mulher*”²⁶.

²⁴ *Ib.*, *Id.*, p. 24-26.

²⁵ *Ib.*, *Id.*, p. 57.

²⁶ *Ib.*, *Id.*, 65-66.

O patriarcado²⁷ tratou de naturalizar a opressão feminina, variando na forma e na intensidade, a depender da cor e posição social da mulher. A mulher branca, na qualidade de senhora, pôde abrandar a dominação em algumas situações, mantendo-se no seu papel secular de mãe e esposa. Diferentemente, a mulher negra não pôde exercer o papel de esposa e em alguns casos restou-lhe o papel de mera concubina. Quanto ao papel materno, as negras da casa-grande, especialmente quando eram amas-de-leite, não puderam exercer a maternidade, pois tinham a função de criar os filhos da família patriarcal. A mulher negra escrava estava intrinsecamente ligada à promiscuidade sexual da sociedade patriarcal, na medida em que o sexo fazia parte da dominação patriarcal²⁸.

Segundo Narvaz e Koller (2006), a família patriarcal foi uma das bases da nossa organização social. O patriarcado²⁹ é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos:

1) as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e, 2) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas; legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia femininas; e, estabeleceu papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas³⁰.

Sendo assim, o poder dos homens como indivíduos abarca todos os aspectos da vida civil. Isto é, a sociedade civil como um todo é patriarcal. “As mulheres estão submetidas aos homens tanto na esfera privada quanto na esfera pública”³¹. Nesse sentido, haveria um *patriarcado moderno*, contratual, que estruturaria a sociedade civil capitalista. O patriarcado moderno vigente alterou sua configuração, mas manteve as premissas do pensamento patriarcal tradicional. É importante salientar que, para as autoras citadas, o patriarcado não explica todas as formas de opressões e desigualdades de gênero. Assim, devem-se considerar

²⁷ Cabe destacar que o patriarcado não designa o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social. Ver Martha Giudice Narvaz; Sílvia Helena Koller (2006: 49-50).

²⁸ Ver: Freyre (1977), Quintas (2008), Giacomini (1988).

²⁹ O patriarcado, enquanto teoria universal e totalizante é tema controverso no campo dos estudos feministas. Narvaz e Koller (2006) citam dois autores: Lobo (1992) e Rowbotham (1984), que criticam o uso do termo "patriarcado" em função do seu caráter a-histórico, fixo e determinante.

³⁰ Narvaz e Koller (2006:50).

³¹ *Ib.,Id.,*

outras formas de opressão de gênero, como: classe social, raça, diferentes etnias (Narvaz e Koller: 2006: 50).

Na sociedade escravocrata o sexo aparece como elemento mediador entre o senhor e a escrava. Gilberto Freyre afirma que é nesse ambiente degradante, extremamente sexualizado, que se inicia a miscigenação no Brasil (Freyre 1977: 307). Entretanto, não foi uma suposta igualdade entre os elementos raciais que permitiu a miscigenação, mas justamente a desigualdade entre eles. Em outras palavras, a desigualdade entre brancos e negros serviu de base para a mestiçagem. Esta, por sua vez, representa a consequência da inferiorização social do negro e está intrinsecamente ligada e subordinada às determinações do preconceito racial.

Young (2005) sugere que a sexualidade mediava a cultura e a teoria racial no século XIX. Haveria, então, uma conexão profunda entre sexualidade e racismo. A repentina voluptuosidade da negrura, para Young, seria algo que estava mais presente no imaginário. O autor cita a frase de R. Hyam: “*o sexo está no próprio coração do racismo*”³².

O racismo é uma ferramenta que cria, mantém e perpetua o poder de um grupo em detrimento do outro. No caso da sociedade patriarcal, a relação de domínio e de poder entre senhores e escravos foi erotizada. A escrava tinha função regular de proporcionar aos senhores a satisfação de suas necessidades sexuais. Esta estava para o senhor assim como uma coisa está para seu dono.

Como salientou Giacomini (1988), a sexualidade da escrava aparece alheia à procriação, enquanto as normas morais são reservadas às mulheres brancas. A exploração sexual do corpo da mulher negra, que não lhe pertence pela própria lógica da escravidão, compreende a apropriação das potencialidades dos escravos pelos senhores. A exaltação sexual da escrava e o culto à sensualidade da mulata parecem servir como “*função justificadora*” aos ataques sexuais e estupros que vitimavam as escravas (Giacomini, 1988:66).

Em um estudo mais recente, *Da representação a auto-representação da mulher negra na literatura brasileira*, Conceição Evaristo (2005) salienta que

³² Young (2005: 118).

entre as várias visões estereotipadas dessa mulher está à negação da mulher negra como mãe.

Uma leitura mais profunda da literatura brasileira, em suas diversas épocas e gêneros, nos revela uma imagem deturpada da mulher negra. Um aspecto a observar é a ausência de representação da mulher negra como mãe, matriz de uma família negra, perfil delineado para as mulheres brancas em geral. (Evaristo, 2005: 53)

A essa mulher negra foi negada a maternidade e o direito de ser e de sentir-se mulher. Entretanto, Giacomini (1988) questiona até que ponto o “ser mulher” veiculado pela ideologia dominante seria uma referência para a escrava? A autora salienta que uma questão como esta só poderia ser seriamente respondida pelas próprias escravas. Esse é um grande problema, pois o sujeito de discurso da sociedade escravocrata e patriarcal era masculino e branco.

Nesse sentido, Romano de Sant’Anna, em seu estudo sobre a história do desejo na cultura brasileira, afirma que o homem fala sobre a mulher, pensando falar por ela e descrever seus sentimentos, enfim, pensando ser seu legítimo porta-voz. O discurso masculino se imprime sobre o silêncio feminino (Romano de Sant’Anna, 1985: 11).

Esse sujeito do discurso é masculino, fala sobre a mulher e seus anseios, e descreve suas características e sentimentos, tornando-se seu porta-voz. A mulher negra é definida, classificada e coisificada por um sistema ideológico que a infantiliza, ou seja, ela não tem fala própria, não é sujeito do discurso, e sim objeto de análise e de poder. Nesse processo discursivo, encontra-se um agravante. Como já foi dito, trata-se de uma mulher que é também negra e escrava. Sendo assim, haveria uma dupla subordinação.

No tocante às formas de resistência da mulher negra contra sua situação de escrava, Lélia Gonzalez³³ acrescentou mais uma crítica à concepção freyreana e revelou o papel desempenhado pelas mulheres negras nas lutas organizadas contra

³³ Ver Lélia Gonzalez (1979). Lélia Gonzalez foi membro do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras – IPCN, foi membro da Comissão Executiva Nacional do MNU entre 1978 e 1982. Em 1983 juntamente com outras mulheres negras na Associação do Morro dos Cabritos fundou o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras. Militou no Partido dos Trabalhadores – PT entre 1981 à 1986. Foi candidata à deputada federal em 1982, mas não se elegeu. Em 1986 disputou eleição como deputada estadual pelo Partido Democrático Trabalhista – PDT, ficando novamente como suplente.

a escravidão: as fugas, os motins, as rebeliões e a formação dos quilombos. Estas práticas demonstram uma participação ativa, uma reação à suposta docilidade e submissão dos negros contra a família branca patriarcal. A mãe-preta, na interpretação de Gonzalez (1979), seria uma entre outras formas de resistência da mulher negra na casa grande, pois a mãe-preta tinha uma função importante de repassar conhecimento, um saber oral que teria africanizado a cultura portuguesa. Esta função era necessária como estratégia de sobrevivência para, por exemplo, proteger contra a violência praticada pelos senhores e seus filhos, como também pelas senhoras, que maltratavam as escravas, especialmente as mucamas, por ciúmes destas com os senhores.

Pelo exposto, é possível apreender que tanto para Giacomini como para Gonzalez, a relação entre brancos e negros no Brasil patriarcal não foi ancorada em afetos, mas ancorada em uma miscigenação construída através da violência física, sexual e psicológica praticada contra as mulheres negras como justificativa e produto da lógica do sistema escravocrata. Young³⁴ confirma que a relação de poder e domínio entre proprietários de escravos e escravos foi erotizada. Sendo assim, o desejo branco pelo corpo negro foi realizado, através do estupro ou da exploração coercitiva.

A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para geração de outros escravos era a exemplificação prática da idéia de que as “mulheres desregradas” deviam ser controladas. 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. Essas representações incutiram na consciência de todos a idéia de que as negras eram só corpo, sem mente³⁵.

A citação acima retrata a imagem da mulher negra dotada de sexualidade exacerbada. No entanto, segundo Núbia Moreira (2007), a imagem do símbolo sexual acaba recaindo sobre a mulata, e não necessariamente sobre as mulheres negras, reforçando a hierarquia de papéis sociais na sociedade brasileira.

³⁴ Young (2005:185).

³⁵ bell hooks (1995: 469). bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana, utilizado pela autora para assinar suas obras, em homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. O nome é grafado em letras minúsculas. Ver: Borges (2009).

No tocante à miscigenação, Gilberto Freyre³⁶ propõe uma sistematização da miscigenação brasileira a partir de uma concepção positiva, diferentemente dos autores antes discutidos. Para Freyre, a mestiçagem cultural e racial proporcionou aos colonizadores melhor condição de se adaptarem aos trópicos, como também facilitou o povoamento territorial do país. Além disso, a mestiçagem teria amenizado os antagonismos provenientes do sistema escravocrata. Este abrandamento das tensões raciais seria o ponto mais importante e positivo da miscigenação.

A miscigenação³⁷ no Brasil se deu menos por casamento do que por uniões irregulares de brancos com negras, muitas vezes suas escravas. Ou seja, o patriarcalismo colonial brasileiro operou com concubinatos entre o senhor e a escrava. Como já foi dito anteriormente, prevaleceu na sociedade brasileira às ligações efêmeras, passageiras, e não relações estáveis e formais. Foi dessa relação sexual livre, ativa e efêmera que surgiram os filhos ilegítimos. De fato, havia dois tipos de mulheres que complementavam dois tipos de relações distintas: a relação matrimonial e a relação sexual livre e ativa. A mulher branca, com status de mulher da casa, do matrimônio; e a mulher negra e escrava, subordinada ao status de mulher da rua. As parceiras negras proporcionariam aos senhores a satisfação de suas necessidades sexuais, sem se elevarem à situação dos senhores brancos. Em outras palavras, a negra não era admitida como moça para casar, sua condição era de escrava, sendo seu papel social sempre inferior ao da mulher branca.

Dessa maneira, a miscigenação se desenvolveu no Brasil independentemente da discriminação e do preconceito racial. Segundo dados colhidos na pesquisa de Florestan Fernandes³⁸, a miscigenação se dava sem modificar as atitudes preconceituosas dos agentes envolvidos e dos seus parentes. Além disso, foi a desigualdade e não a igualdade que permitiu a miscigenação. Esta, por sua vez, foi consequência da inferiorização do negro³⁹. Essa situação colocava o homem branco em posição de domínio absoluto sobre a mulher negra,

³⁶ Ver Freyre (1968)

³⁷ Ver discussão sobre miscigenação em: Freyre (1968); Prado Junior (2000); Fernandes (1978).

³⁸ Fernandes, Florestan (1978).

³⁹ A utilização do termo negro, aqui, inclui a dimensão cultural, social e política da existência dos negros no Brasil.

que era eleita para concubina, não para relações matrimoniais. Nesse caso, não havia estereótipo mais recorrente do que aquele retratado pela famosa frase: *branca para casar, negra para trabalhar, mulata pra f...*⁴⁰. Nesse sentido, a mulata teria um referencial diferenciado, pois ela representaria a identidade mestiça, sobre a qual recai o estereótipo da sexualidade. Já a mulher negra estaria restrita à servidão. A problemática da miscigenação destaca o status marginal, biológico e sociológico, do mulato. Mas, por outro lado, o mulato teria uma vantagem sobre o negro, pois estaria mais próximo de cruzar a linha social de cor. O mulato então teria esse caráter ambivalente.⁴¹

A mestiçagem, na interpretação de Munanga (2008), teve um papel importante na desconstrução da identidade negra. Esta, por sua vez, se ancorou no ideal do branqueamento. Para a elite brasileira, preocupada com uma unidade nacional, ou melhor, com uma identidade nacional, a mestiçagem surgia como uma ponte, uma estratégia para se alcançar o branqueamento brasileiro⁴².

Por outro lado, a idéia de miscigenação provocava na imaginação dos brancos, simultaneamente, fascinação e fobia pela mulher negra. Afonso Romano de Sant'Anna⁴³ faz uma análise da história do desejo em nossa cultura dramatizado através da literatura e da poesia. O autor pensa a oralidade como um canibalismo afetivo, imaginário e, portanto, simbólico. Para ele, no que diz respeito à “mulher de cor”, surge um fenômeno mais sintomático, “*desenvolve-e uma vontade de devorar as mulatas (negrofagia), um generalizado desejo pelas morenas (negrofilia) e um implícito e complexo sentimento de medo (negrofobia) diante da vítima*”⁴⁴.

Os limites entre o desejo por um objeto e o desejo de destruição desse objeto perpassam caminhos muito tênues. O autor ainda acrescenta que sobre a mulata prevalece uma maior excitação na poesia romântica. A mulata diverge da virgem assexuada. Ela seria o espaço de mestiçagem moral, do pecado consentido.

⁴⁰ Essa frase tornou-se um ditado popular, que representa a superioridade da mulher branca, a inferioridade da preta e a preferência sexual pela mulata. Veja a esse respeito: Gilberto Freyre, (1977); Sônia Giacomini (1992); Ana Claudia Lemos Pacheco (2008).

⁴¹ Ver o caráter ambivalente do mulato em COSTA Pinto, Luiz (1998). Ver discussão da categoria mulata em Giacomini (1992).

⁴² Kabengele Munanga. (2008: 75-105).

⁴³ Sant'Anna Afonso Romano de. (1985)

⁴⁴ *Ib.*, Id., p. 18

Sendo assim, esse desejo oral pela mulher não branca seria resultado da relação social e de uma expressão de poder. Haveria uma passagem da “mulher para ser vista” à “mulher para ser comida”. Ou seja, passa-se da “*mulher-flor à mulher-fruto*”. Se a flor é para ser vista ou percebida à distância por seu perfume; contrariamente, a fruta exige uma aproximação ligada ao tato, ao paladar e a deglutição⁴⁵. Haveria um poder vertical de controle masculino do clã que se espalharia na horizontalidade da própria casa.

Enquanto a mulher branca está, digamos, na entrada, decorando como uma flor a fachada e mesmo os salões, a outra (a preta) está nos fundos, ligada à alimentação erótica e gastronômica⁴⁶.

O autor realiza uma análise da literatura e da poesia brasileira, apontando diferenças entre a mulher branca e a não branca em nossa cultura. Sant’Anna (1985) ainda acrescenta que a fixação pela mulher escrava (não branca) misturaria a necessidade de *comê-la* e *dominá-la* perpassando pelo medo, o que demonstra uma ambigüidade plural. Entretanto, a atuação da negra é sempre medida pelo erotismo, restringindo seu espaço e seus atributos. Dessa maneira, a mulher negra representaria a figura detentora de dois saberes essenciais: o saber da cama e da comida, do sexo e da culinária. Na cozinha brasileira criou-se a figura da preta gorda, como a personagem Tia Nastácia do Sítio do Pica Pau Amarelo, reproduzida em diversos livros de culinária. Sugerindo, através da fartura de carnes e do bom humor da preta, o princípio da satisfação oral, que vai do leite da ama à comida. Esta figura perpassa ainda o espaço da sexualidade, uma vez que a iniciação sexual de grande parte dos adolescentes começava na casa, através das escravas, hoje empregadas domésticas, em sua maioria negra (Sant’Anna,1985:29).

Entre as várias atividades exercidas pelas mulheres negras se destacam a chefia de família e o trabalho doméstico⁴⁷. A mulher negra é o segmento que mais precocemente ingressa no mercado de trabalho. Segundo Aparecida Bento (1995), as mulheres negras têm sido apontadas como as trabalhadoras que mais experimentam a precariedade no mercado de trabalho no Brasil, e não só por

⁴⁵ Essa é uma análise do poema “Retrato da Mulata” de João Salomé Quiroga (1810-1878), onde o sentido canibal começa a aflorar mais claramente, realizada por Sant’Anna. (1985: 22-23).

⁴⁶ *Ib.*, *Id.*, p.24

⁴⁷ Ver Damasceno (1997) e (2001).

serem mulheres, mas também por causa da cor da pele. O lugar da mulher negra no imaginário social é o lugar da subalternização e da realização de atividades manuais. Nos serviços domésticos, por exemplo, as negras estão quase três vezes mais (32,5%) do que as mulheres brancas (12,7%)⁴⁸.

Na visão de bell hooks⁴⁹, graças à atuação conjunta do racismo e do sexismo, a iconografia utilizada para representar a mulher negra imprime na consciência coletiva a idéia de que a mulher negra está no mundo, principalmente, para servir aos outros. Nessa perspectiva, o servilismo tem sido considerado um atributo natural ao papel social designativo das funções da mulher negra na sociedade (Núbia Moreira, 2007:19).

Embora as mulheres negras fossem as mais discriminadas na sociedade, após a abolição elas se transformaram no sustentáculo das famílias negras. Isto porque os homens negros não conseguiam competir no campo profissional com os imigrantes e não tinham condições de sustentar a família (Silva, 1992:11).

Para mim, o ícone da minha formação (...) do ponto de vista político, são as empregadas domésticas. Elas são referências em suas comunidades e foram elas que criaram os filhos dos outros e os seus⁵⁰.

A citação acima, colhida durante entrevista com uma liderança negra, exprime a importância que as empregadas domésticas tiveram na formação individual e política da comunidade negra. Elas sustentaram suas famílias, educaram simultaneamente seus filhos e os da “patroa”. Em algumas entrevistas, encontramos relatos que apontavam o quanto as mães e/ou responsáveis lutaram para propiciar educação para seus filhos e filhas; para que as filhas, especialmente, não tivessem o mesmo destino, a mesma profissão de trabalho árduo, mas extremamente desvalorizada.

Núbia Moreira⁵¹ revela, em seu estudo, que as mulheres pobres e pretas aprenderam a lidar com a rua, com o espaço público, pois a sua posição social as

⁴⁸ Bento. (1995: 482).

⁴⁹ bell hooks (1995: 468).

⁵⁰ Trecho da entrevista, com Creuza uma intelectual/ativista da Criola, realizada em pela pesquisadora em 11 de agosto de 2009.

⁵¹ Ver Moreira.(2007:26-27).

obrigava a ter contato direto com esses espaços. A autora cita a análise de Da Matta⁵², na qual o autor caracteriza a rua como um local de individualização, de luta, onde prevalece a lei do “cada um por si”. Segundo Moreira (2007), o processo de individualização é um artifício exigido durante a vivência na rua. Este espaço é apontado como um local “de luta e de malandragem”, onde o indivíduo está desprotegido, onde cada um deve cuidar de si.

No entanto, a autora salienta que as mulheres negras que desenvolviam atividades profissionais como lavadeiras, quituteiras, doceiras teriam superado esse processo de individualização. Esta experiência individual e fragmentada teria sido interrompida no momento em que essas mulheres formaram organizações culturais, ligadas na maioria das vezes à religião e ao samba. Essas associações de mulheres negras tinham função de coesão, de proteção coletiva e ocupavam o espaço público, representando uma proteção contra os perigos que a rua, mas também as autoridades públicas pudessem oferecer. Nessa perspectiva, as mulheres negras se tornaram guardiãs e transmissoras das tradições religiosas e culturais afro-brasileiras. Por outro lado, elas se encontraram alocadas, especialmente, em atividades profissionais manuais e servis.

Sabemos que tem sido a partir de condições profundamente desvantajosas em diferentes esferas que nós mulheres negras desenvolvemos nossas estratégias cotidianas de disputa com os diferentes segmentos sociais em torno de possibilidades de (auto)definição. Ou seja, de representação a partir de nossos próprios termos, a partir do que projetamos novos horizontes de luta. Estratégias que devem ser capazes de recolocar e valorizar nosso papel de agentes importantes na constituição do tecido social e de projetos de transformação⁵³.

A citação acima, de uma conhecida liderança feminista negra, faz referência ao que seriam “estratégias cotidianas de disputa” das mulheres negras, um longo caminho, tortuoso, inconcluso, que as mulheres negras vêm percorrendo na luta por autonomia, por voz própria de seus sentimentos, anseios e conquistas.

O estudo de Monica Velloso (1990) destaca redes, formas associativas e de liderança que as mulheres negras da Bahia exerceram ao formar organizações próprias de ranchos, cordões e terreiros, entre outras. Essas organizações teriam

⁵² Ver análise de Roberto Da Matta. (1997).

⁵³ Werneck (2010: 15).

exercido um papel de coesão cultural, diante de um processo de fragmentação e desmoronamento provocado pela escravidão. A autora sugere que as mulheres negras, por meio dessas organizações, exerciam um “poder informal”. Essa forma de sociabilidade, com base em papéis formais, tem sido, no entanto, ignorada pela historiografia brasileira⁵⁴.

Essas mulheres negras, por ocuparem o espaço da rua e exercerem o papel de lideranças nas organizações culturais que formavam, em geral constituíam um tipo de família extensa, em contraposição ao modelo de família burguesa, que delegava à mulher o espaço privado, do lar e da submissão. Essas famílias mais extensas eram ligadas por laços afetivos, por afinidades culturais e religiosas, em vez de por laços consangüíneos. Às lideranças cabiam os papéis de tias, avós, mães, madrinhas, conquistando respeito, admiração e prestígio.

Apesar das mulheres negras terem sido estigmatizadas, adquirindo um papel social subalterno, que anula e “*ignora suas vontades e necessidades*”⁵⁵, é possível constatar hoje mudanças ocupacionais e educacionais. As mulheres negras aumentaram três vezes mais, em comparação com as brancas, o ingresso no nível superior, no período entre 1960 e 1980. Com efeito, o presente estudo analisa a inserção de algumas mulheres nas universidades e enfatiza as formas associativas e organizativas das mulheres negras. Portanto, não podemos cair na armadilha que tende a colocar e/ou trabalhar com a categoria mulher negra universal. Noutras palavras, é importante que as mulheres negras não sejam pensadas como uma coletividade homogênea. Dito isto, é imprescindível levar em conta os contextos, as especificidades, e as inserções particulares para não prejudicar a análise sociológica.

Assim, o presente estudo propõe um estudo sobre as mulheres negras que romperam com o papel social submisso imposto pela sociedade machista e racista e que conseguiram ocupar um lugar social distinto em relação à maioria delas. Mulheres negras que se organizaram e tornaram-se intelectuais/ativistas e porta-vozes de seus discursos e de suas ações na luta contra o racismo e o sexismo no

⁵⁴ Velloso (1990: 210).

⁵⁵ Ver bell hooks. Vivendo de amor. In Werneck (2002).

Brasil. Ressaltamos, ainda, a necessidade de se construir um novo olhar sobre a mulher negra, vinculado à superação da inferioridade e da subalternidade, da falta de poder. É ainda importante que outros estudos se debrucem sobre esta temática, enriquecendo e ampliando esse campo de conhecimento. Tais questões serão discutidas, posteriormente, ao atentar para o processo de constituição das organizações de mulheres negras.