DOSSIÊ

NADA DE NOVO, TUDO OUTRA VEZ: REFLEXÕES SOBRE A MULHER NEGRA

NOTHING NEW, IT IS THE SAME OLD THING: REFLECTIONS ABOUT BLACK WOMEN

Maria Aparecida Oliveira Lopes[29]

Submissão: 30/08/2016 Revisão: 10/09/2016 Aceite: 10/09/2016

Resumo: Este artigo apresenta, de forma breve, à luz da literatura das ciências sociais e histórica, reflexões referentes aos papéis sociais da mulher negra e mestiça como mãe, trabalhadora, liderança religiosa e cultural, e adentra a questão da cidadania. O fio condutor do texto é uma ideia já discutida nas ciências sociais: o enfrentamento da solidão pelas mulheres negras. A tentativa foi ampliar o debate sobre a solidão ao dialogar com o pensamento de uma feminista negra norte americana que localiza a dificuldade de encarar a solidão no trabalho intelectual.

Palavras-chave: História. Gênero. População negra.

Abstract: This article presents briefly, in light of the literature of the social sciences and historical, reflections regarding the social roles of black women and mestizo as mother, worker, religious and cultural leadership, and enters into the question of citizenship. The text of the common thread is an idea already discussed in the social sciences: face the loneliness by black women. The attempt was to broaden the debate about loneliness to talk with the thought of a US black feminist who finds difficulty to face the loneliness in intellectual work.

Keywords: History. Gender. Black population.

[29] Graduada em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1999), mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2002) e doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007). Professora da Universidade Federal do Sul da Bahia, trabalhando com ensino de História, ensino de história da África, História do Negro no Brasil, Identidades, arte afro brasileira e gênero. Contato: marialopes@mail.uft.edu.br.

Introdução

Maria Odila da Silva Dias, em *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX* (1995) analisou os papéis sociais de mulheres das classes oprimidas escravas e forras no processo incipiente da urbanização da cidade de São Paulo. A autora expôs as representações sobre as mulheres negras livres, escravas, pobres e brancas. Sua preocupação residiu na análise dos papeis informais vividos pelas mulheres.

Em sua análise parte dos preconceitos que desclassificavam as mulheres socialmente provinha de valores machistas, misóginos, entranhados no sistema escravista e moldados no menosprezo do trabalho e de qualquer ofício de subsistência. Além desses existiam os preconceitos advindos da organização da família e do sistema de herança das classes dominantes, que encaravam as mães solteiras e concubinas como excedentes sociais.

Dias confirma que o fenômeno das mulheres solteiras, chefes de família esteve enredado na estrutura colonial, foi um fenômeno peculiar a urbanização como um todo nas colônias do Brasil, que foi estudado em Vila Rica, nos demais arraiais de mineração, em Salvador, no Rio de Janeiro. Em suas palavras as múltiplas causas e fatores contribuíram para manter a solidão das mulheres solteiras em São Paulo e no Brasil (Dias, 1995, p. 31).

A autora explica que é difícil explicar as razões do fenômeno das mulheres solteiras porque estas faziam parte de um meio social complexo. O casamento prendia-se ao sistema de dominação social das classes dominantes perpetuadoras dos privilégios. Este sistema estipulou papéis sociais difíceis de serem mantidos por homens e mulheres de classes desfavorecidas. As normas e valores ideológicos relativos ao casamento e a organização da família nos meios senhoriais não se estenderam aos meios mais pobres de homens livres, sem propriedades a transmitir. As moças pobres sem dotes permaneceram solteiras ou constituíram uniões sucessivas.

Nas palavras da autora vários historiadores revelam uma incapacidade de tratar da participação das mulheres no processo de formação sociedade brasileira, pois se perdem em juízos de valor e não conseguem desfazer-se de idealidades e estereótipos, que os impedem de ver com clareza o contexto histórico tratado. Paulo Padro, em *Retratos do Brasil*, referiu-se as índias como simples máquina de gozo e as negras africanas como dotadas de passividade infantil. Gilberto Freyre viu a mulher branca como "uma serva do homem branco de carne do marido" (Dias, 2005, p. 40).

Na vila e nos arraiais intensificou se a presença dos escravos de ganho. Os escravos de ganho tinham contrato verbal com os senhores e trabalhavam fora, sem controle ou supervisão direta. Era o caso de mulheres escravas, em geral mais velhas, que moravam sozinhas em quartos de aluguel e sustentavam seus filhos e netos. Deviam as proprietárias, cada semana, uma certa quantia estipulada ou, mais comumente, quatro dias de jornal, guardando os outros para si. Conforme analisa Maria Odila Dias, vale lembrar que a semana de quatro dias era costume entre as africanas comerciantes da costa ocidental da África (do Marfim, do Ouro, do Congo, Senegal, Daomé.)

O comércio de rua e prostituição foram aspectos da vida urbana presentes nas observações de viajantes e contemporâneos e algumas senhoras brancas negavam os tratos ilícitos com suas escravas. A prostituição era secundaria, casual e complementadora de outros recursos de ganho da escrava lavadeira, negociante ou vencedora, que moravam em quartos alugados, e tinham a possibilidade de juntar-se com os companheiros fixos, escravos, às vezes forros. Para Dias a formalização de casamentos religiosos, por ser caro demais, não tinha sentido para a vida quotidiana do escravo, assim como não era pratica da maioria da população livre pobre. O casamento foi alvo de preocupação da Igreja e das classes dominantes, e algo distante da prática usual da população.

Interessa perceber que um dos sintomas da crise do sistema colonial nas cidades da mineração foi a presença majoritária de mulheres solteiras e pardas forras. Em São Paulo, as brancas empobrecidas se multiplicaram no processo de decadência social. A economia não foi capaz de absorver o crescimento vegetativo da população, nem mesmo dos brancos, que seriam parte integrante do sistema de hegemônico.

Os traços dos costumes africanos permearam a prática do comércio de rua, onde se recrutava uma maioria de escravas recém vindas do tráfico e em pleno processo de "aculturação". Conforme afirmou a historiadora, a documentação sobre a predominância das escravas apesar de esparsa informou, em anúncios de jornais e dados de população, a origem dos escravos e discriminou a predominância numérica das escravas de Angola e de Mocambique, do grupo bantu, que também praticavam um comércio ambulante e feiras de comestíveis e de gêneros de primeira necessidade. Vale registrar ainda as práticas de comércio do Daomé e do Congo, realizadas por escravas muçulmanas, principalmente iorubanas, que completavam o trabalho doméstico com quitandas e pequenas vendas noturnas.

O comércio de rua dos escravos, na cidade de São Paulo, foi um cadinho de aculturação dos costumes os mais diversos. A cidade escolheu remanescentes do tráfico, que se destinaram as fazendas do café. Após 1850 havia o convívio com crioulos de diferentes proveniências, frutos do tráfico interprovincial, que trouxe escravos do Rio e principalmente do norte do país. Em São Paulo, o comércio local e a vida comunitária dos escravos criaram um processo de sincretismo urbano, em que se misturaram as quitandas de índios e quitandas baianas. Era possível encontrar nestas localidades cerimônias do catimbó, candomblé, umbanda dos escravos do Rio, etc.

As estratégias lançadas pelas vendedoras de ganho, as mesmas que moravam em quartos de aluguel pela cidade, permitiu-lhes comprar a liberdade

e tornar-se líderes nos espaços de convívio social e religioso. O cotidiano de trabalho e de lazer destas mulheres alternavam-se com os cantos do comércio ambulante. Elas adquiriram fama como curandeiras e mães de santo; Maria D Aruanda e Mae Conga ficaram conhecidas nas cidades. Vistas com desconfiança pelas autoridades, foram perseguidas como desinquietadoras de escravos.

Raquel Soihet (1989), *Em condições femininas e formas de violência*, realizou um trabalho referente a criminalidade feminina no Rio de Janeiro, de 1890 a 1920 e advertiu que as mulheres não se encaixavam no padrão universal de mulher. Nesse sentido, as mulheres em foco não se adaptaram às características dadas como universais ao sexo feminino, como submissão, recato, delicadeza, fragilidade, etc. Eram mulheres que trabalhavam muito. Em sua maioria não eram formalmente casadas, brigavam e pronunciam palavrões, fugindo, em grande escala aos estereótipos que lhe eram atribuídos.

No artigo de Mônica Velloso a autora resgatou a memória dos negros baianos na "cidade moderna", no caso, o Rio de Janeiro, do final do século XIX até a primeira década do século XX. Ela analisou a ocupação territorial e cultural dos negros baianos que chegaram ao Rio de Janeiro desde o século XVIII provenientes da África através dos portos nordestinos, notadamente Salvador, e destacou à liderança que as mulheres negras baianas exerceram como forma de coesão de uma cultura que foi perdida ou desarrumada durante o processo de escravidão. Elas participaram ativamente da criação de suas próprias organizações de ranchos, cordões, terreiros, entre outras. Foi por meio dessas organizações que as mulheres negras incorporam o poder informal, construindo poderosas redes de sociabilidade. Marginalizadas da sociedade global, destituída de cidadania e de identidade, elas criam novos canais de comunicação sócio-política.

Confirmou-se uma tradição entre as mulheres baianas: a prática de se agruparem em torno de pequenas corporações de trabalho, como comércio de doces e salgados, costuras e aluguel de roupas carnavalescas. Normalmente, essa

solidariedade era ditada pelos laços de nação e religião. Esse tipo de relação predominou nas famílias extensivas que se diferenciavam do modelo de família burguês. A literatura que trata da família de mulheres negras informou que a negra, no período da escravidão e nos primeiros tempos de liberdade, foi a viga mestra da família e da comunidade negra. É nessa perspectiva que as mulheres negras tornam-se grandes mães-de-santo ou zeladoras, constituindo-se como transmissoras e guardiãs das tradições religiosas e culturais.

Da solidão nas relações afetivas a solidão intelectual

A antropóloga Ana Claudia Pacheco, no livro *Mulher negra: afetividade e solidão*, cita Frantz Fanon para destacar que os marcadores raciais influenciam nas preferências afetivas. Fanon em *Pele Negra, Máscara Branca* (1983), analisa as relações afetivas entre a "mulher de cor" e o homem branco; entre o "homem de cor" e a mulher branca, no período da colonização francesa nas antilhas. Ao tratar deste período e contexto cultural Fanon percebeu o racismo como um sistema de opressão que se expressa no corpo, na linguagem, na imagem, na sexualidade, no campo da afetividade e na regulação das preferências afetivo-sexuais dos indivíduos.

No Brasil as ideologias veiculadas pelas teorias do luso-tropicalismo marcaram as escolhas dos parceiros afetivo-sexuais entre homens e mulheres brancos (as), negros (as) e mestiços (as) na sociedade. Os ditos populares "branca para casar, mulata para f.... e negra para trabalhar", evocados e legitimados na obra freyreana, funcionaram como elementos estruturantes das práticas sociais e afetivas dos indivíduos. Conforme indicam alguns estudos a miscigenação brasileira é uma prática cultural realizada mais pela preferência afetivo-conjugal de homens negros por mulheres brancas, do que ao contrário. Esta realidade refuta a existência da democracia nas relações sexual-raciais no Brasil.

Nina Rodrigues tinha uma concepção negativa da mistura racial e uma visão pessimista em relação ao destino da nação. No processo de transição vivido pela nação brasileira, após a abolição da escravatura, Rodrigues ficou intrigado com o contato (íntimo) crescente entre negros e brancos. Na sua obra *Os Africanos no Brasil* afirmou que, nos Estados Unidos, os casamentos inter-raciais e o contato sexual entre negros e brancos foram veementemente repelidos, enquanto que, no Brasil a imigração negra se integrou e se misturou com os brancos, o que explicaria o progresso da sociedade norte-americana.

Na década de 1930, com o declínio das teorias do racismo científico, os estudos de Freyre inaugurariam uma nova linha interpretativa referente as relações raciais brasileiras. Freyre introduziu um marco diferencial entre a sua teoria e as teorias racistas do século XIX. Mais do que substituir o conceito de "raça" pelo conceito de cultura, o enfoque analítico deste autor lançou o leitor para os "novos objetos" da história: a família, a intimidade e a sexualidade. Na sua abordagem a miscigenação como resultante do contato entre negros (as), índios (as) e brancos (as) teria colaborado para uma maior reciprocidade racial-sexual-afetiva entre os três povos que formaram o Brasil. As reciprocidades atenuaram as desigualdades raciais entre senhores e escravos no período colonial.

As pesquisas de Freyre foram inovadoras e sofreram críticas, criticou-se a forma como interpretou e "adocicou" o sistema racial colonial brasileiro. A crítica mais frequente aos seus trabalhos refere-se à criação do mito da democracia racial. A miscigenação arranjaria e acomodaria os conflitos étnico-raciais entre as três raças que formaram o Brasil, camuflando-se a violência do sistema racial, patriarcal. Uma leitura atenta a obra de Freyre permite encontrar inclusive cenas de violência da escravidão. Para aprofundar sua analise vale dizer que o pesquisador falou da aproximação, mas também da violência nas relações afetivas e sexuais dos povos que formaram o Brasil.

Giacomini (1988) contestou a tese de Freyre no que se refere à concepção de "liberdade sexual/sensual" da mulher negra no sistema escravista. Nas palavras da autora, a lógica patriarcal-escravista se apropriou do trabalho da escrava como ama-de-leite, cozinheira, arrumadeira, mucama dos filhos da família branca, e se apropriou também de seu corpo como mercadoria nas investidas sexuais dos senhores. Para Giacomini as relações entre senhores e escravas, das amas-de-leite com a família patriarcal não foram construídas sobre laços suaves de afetividade e reciprocidade. A escrava era um objeto de desejo dos senhores que saciavam suas taras por meio de ataques e estupros contra o corpo da mulher negra/mestiça.

A mestiçagem em Salvador, desde o século XVI, chamou a atenção de vários especialistas sobre as relações raciais. A diversidade racial e cultural da Bahia tornou-se um dos principais cenários de investigação de pesquisadores estrangeiros e brasileiros por considera la uma verdadeira sociedade da harmonia racial e sexual. Nesta linha estão os trabalhos de Donald Pierson, Ruth Landes e Thales de Azevedo.

Na obra *A Cidade das Mulheres,* a autora deixou um legado de sua incursão etnográfica nos principais terreiros de Candomblé da Bahia. Landes observou o comportamento das pessoas negras nos cultos afro-baianos e destacou a significativa importância do poder feminino dentro dos Candomblés. (LANDES, 1967:2)

O trabalho de Ruth Landes inaugurou o campo de estudos de gênero, por analisar a inversão da relação entre o princípio masculino e o princípio feminino. A análise das inversões na obra de Landes aparecem quando a autora destacou o papel ativo e não-submisso que as sacerdotisas negras desempenhavam nas Casas de santo da Bahia, subvertendo a lógica da cultura patriarcal hegemônica em função do "matriarcado" religioso. Este matriarcado colaborou para a feminilização dos homens nos espaços de culto. Ela observou a predominância de uma homossexualidade masculina, advinda da

preponderância do poder feminino.

Ademais, Landes percebeu as relações afetivas e sociais entre homens e mulheres negros nas casas de candomblé. Ao destacar o poder das mulheres negras nas casas de Candomblé, registrou algumas passagens da vida afetiva, das relações de gênero e do aspecto racial. Ela observou que as *Yalorixás* (mães de santo) e as outras sacerdotisas (filhas de santo) eram mulheres negras que "comandavam" tudo nos templos sagrados e que gozavam de muito prestígio social e religioso dentro e fora dos terreiros. Landes referiu-se as mulheres do candomblé como grandes "matriarcas", que contrariava a cultura patriarcal da sociedade tradicional baiana.

A autora sublinhou a pobreza de algumas sacerdotisas e as suas responsabilidades enquanto mulheres chefes de família. Constatou que boa parte dessas mulheres negras, religiosas e pobres, vivia solitária, não tinha marido para dividir as despesas da casa e nem a responsabilidade na educação com os filhos (Landes, 1967, p. 48).

Um dos fatores que explicaria a predominância de famílias chefiadas por mulheres (negras) solteiras em Salvador, no passado, estaria relacionado à prática poligínica dos africanos, um prática que sofreu recriação na realidade social, resultando na "poliginia disfarçada". Esta prática resistiria como um valor, uma ideologia de prestígio e de reafirmação da masculinidade. A situação de pobreza ou de marginalidade dos pretos-pobres de Salvador reforçou a autoridade da mulher diante do grupo doméstico e promoveu uma rotatividade de parceiros masculinos afetivos.

Ana Claudia Pacheco, em *Mulher negra: afetividade e solidão*, inferiu que a organização familiar não pode ser analisada sem levar em consideração as influências da cultura africana e suas formas históricas e simbólicas de organização social. A autora apontou a poliginia como um elemento característico da organização familiar dos grupos étnicos africanos que chegaram na Bahia no período do tráfico. Esta prática cultural africana

influenciou a constituição do modelo matricentrado no interior das famílias negras baianas (Pacheco, 2013, p. 10).

Na década de 50 o antropólogo baiano Thales de Azevedo concluiu que a Bahia seria uma sociedade multirracial de classe. Em sua análise pressupôs que na Bahia inexistiam barreiras raciais rígidas às pessoas de cor, e sim, problemas de desigualdades sociais (de classe). Este argumento foi constatado a partir da mobilidade individual ascendente que negros e mestiços experimentaram na hierarquia social baiana. Como Pierson, Azevedo acreditou que Salvador possuía características bastante tradicionais, patriarcalistas, baseadas nas relações interpessoais e familiares, o que facilitava a reciprocidade inter-racial e afetiva entre negros (as) e brancos (as) (Azevedo, 1996, p. 73).

Na obra, *As Elites de Cor,* o autor constatou que homens pretos e "mulatos" que experimentaram mobilidade social ascendente, casavam-se com mulheres brancas ou de "pele clara", cujo *status* socioeconômico era inferior. Por outro lado, o casamento entre as mulheres negras com homens brancos seria diminuto, pois o *status* da mulher negra não teria o mesmo peso social para a família do cônjuge branco. Isso se explicaria porque na sociedade baiana daquele período, predominavam as relações familiares da linha da mãe ou da esposa (matrilinear). A mulher de cor estava mais exposta ao preconceito no casamento inter-racial.

As pesquisas recentes apontam os limites explicativos desses estudos clássicos acerca dos relacionamentos afetivo-sexuais. Laura Moutinho criticou o enfoque utilitarista da produção bibliográfica, o enfoque confirmador da visão de que homens negros e mestiços casar-se-iam com mulheres brancas como um meio de ascensão social. Ela questionou este argumento presente na literatura, nos estudos demográficos dos anos 1980 e no senso comum. Em suas palavras há outras razões, além dos interesses materiais, para a formação dos pares inter-raciais. A autora também teve dificuldades de encontrar casais inter-raciais cujo par fosse mulher escura com homem mais claro em sua pesquisa no Rio de

Janeiro.

Entre outros fatores, concorda-se que o que colabora para a predominância da chefia feminina nas classes pobres é o fracasso social do homem provedor. Por viver em uma situação de pobreza o homem não tem como sustentar sua prole ou exercer o papel de chefe de família, forçando as mulheres a administrar o grupo doméstico. Destaca-se aqui o lado negativo da matrifocalidade, já que as chefes exercem papéis que, em suas expectativas, deveriam ser compartilhados com o homem.

Alguns estudos sinalizaram para as relações familiares de populações negras e pobres urbanas. Florestan Fernandes (1978) estudou a nova ordem social competitiva e demonstrou que esta desestabilizou socialmente o negro em todos os seus aspectos. O comportamento sexual e afetivo das "pessoas de cor" seria fruto de uma herança cultural escravista, que foi se desestruturando no processo de escravização e com o advento da sociedade industrial moderna. Nas palavras do autor, esta desestruturação se explicita nos vários tipos de arranjos familiares e nas relações afetivas: a predominância da família negra "incompleta", constituída só pela mãe solteira, filhos e outros, secundariamente, no "amasiamento" dos "casais de cor". O comportamento sexual e afetivo dos negros expressaria a debilidade dos laços sociais, de família e a desorganização imperante no meio negro.

As críticas ao pensamento de Florestan Fernandes indicam que o autor classificou os arranjos familiares a partir do modelo dominante (a família imigrante européia) sem observar as transformações históricas, bem como analisou o comportamento sexual e afetivo da gente negra como "desviantes" e fruto de uma situação "patológica" e "anômica" em relação ao comportamento social dos imigrantes europeus, considerado normativo. Ao abstrair-se o modelo explicativo de Fernandes, que percebia os problemas vividos pela população negra como patológicos, considera-se, como atestam alguns estudos recentes, que esses fatores objetivos podem ser elementos

desagregadores de ciclos familiares. Uma análise coerente não aceita as análises deterministas que impossibilitam os sujeitos sociais de rearranjarem ou reordenarem suas trajetórias sociais e elucida como esses fatores, da competição no meio urbano, estruturam as escolhas dos sujeitos em determinados contextos sociais e históricos (Fernandes, 1978, p. 20).

Algumas pesquisas demográficas tiveram uma importância significativa acerca da problemática das relações afetivas da mulher negra. Tais estudos apontam para a predominância de um modelo de relações conjugal-afetivas endogâmicas e exogâmicas da população brasileira. A partir desses estudos extraiu-se pistas acerca das escolhas afetivas entre negros e brancos e sobre a "solidão" das mulheres negras.

Elza Berquó (1987), citada por Ana Claudia Pacheco, ao analisar os dados do Censo de 1960-1980 encontrou resultados referentes as relações conjugais entre negros (as) e brancos (as). A autora constatou que as mulheres brancas são aquelas que mais se casam quando comparadas com as mulheres negras (mestiças). As negras são as que menos contraem a união estável em relação às brancas. As mulheres negras representavam a maioria (+ de 50%) entre as mulheres solteiras, viúvas e separadas (Pacheco, 2013, p. 31).

Berquó observou que mesmo havendo um número significativo de homens no grupo racial negro, as negras tinham menos chances de casamento. A autora atribui este fator ao excesso de mulheres no grupo racial branco, um argumento insuficiente para se entender as preferências afetivas. Em relação aos relacionamentos inter-raciais, verificou, também, a predominância de um modelo em que o marido é mais escuro do que a esposa, confirmando, as pesquisas que demonstram que a miscigenação efetiva-se, sobretudo, nas relações dos homens negros com parceiras brancas ou com mulheres de pele clara.

Nas palavras de Ana Claudia Pacheco as transformações ocorridas na família, na sexualidade e nas relações de gênero, nas sociedades modernas, foram causadas pelas mudanças de valores do ideal do amor romântico, os quais que se disseminaram na sociedade burguesa e se chocaram com a o "amor confluente". O amor confluente depende de critérios sociais externos para se efetivar, como raça, classe, sexo, idade etc. Giddens (1993), citado por Pacheco, tinha uma explicação para as relações amorosas na modernidade. Segundo o autor, o ideal de amor romântico tende a fragmentar-se, em função da autonomia sexual emancipatória das mulheres, provocando um choque entre o "amor romântico" e o "amor confluente". O amor romântico pode ser definido como infinito, "para sempre" e o "amor confluente" seria uma espécie de amor real. Giddens observou a diferença, principalmente, para as mulheres, entre amor carnal e amor ideal. O amor ideal seria uma espécie de amor romântico propagado pelo pensamento ocidental, que a partir do século XVIII, considerou que o amor vence tudo, vence todas as barreiras sociais e culturais entre os indivíduos. A idealização do amor foi frustrada pela realidade concreta ou pelos interesses dos indivíduos nas sociedades contemporâneas (Pacheco, 2013, p. 284).

Bell Hooks (2000), analisando o contexto norte americano, acentuou que os sistemas de dominação e exploração geraram uma dificuldade de amar entre os negros e as negras no período escravista e pós-escravista. Para a autora, as mulheres negras aprenderam a reprimir as emoções em detrimento da luta pela sobrevivência. Para Hooks as mulheres negras precisam criar condições para viver plenamente, sem negar sua necessidade de conhecer o amor.

Vale a pena também observar como a questão do corpo e suas relações afetivas foi pensada pelas feministas negras, sobretudo o enfrentamento da solidão nas relações afetivas e no trabalho intelectual. As teorias formuladas por feministas negras norte-americanas e latino-americanas contribuíram para as pesquisas nos contextos contemporâneos. Essas teorias enfatizaram a

necessidade de pensar a produção do conhecimento a partir da experiência da mulher negra. Nota-se nestes estudos feministas uma crítica a produção científica hegemônica por estar permeada pelos valores dominantes construídos pelo conhecimento androcêntrico, eurocêntrico e heteronormativo.

No contexto americano as feministas e intelectuais negras formularam algumas teorias nos anos 1970 e 1980, criticando à ciência como um todo e, em particular, ao "sujeito feminista" universal. Parte deste movimento criticava as feministas e pesquisadores que pensavam a experiência das mulheres como se fosse única, sem reconhecer a diversidade cultural, étnica, racial, social e sexual. As intelectuais requisitaram a valorização do conhecimento produzido pelos grupos subalternos, que ficou conhecido como a "metodologia dos oprimidos". Nesta perspectiva, as mulheres negras produziram um conhecimento científico significativo situado no contexto em que foram elucidadas as várias experiências históricas de opressão – gênero, raça, classe e sexualidade.

Segundo a socióloga Nubia Moreira, na dissertação *O feminismo negro brasileiro*, o movimento feminista surgiu num período de transformação dos paradigmas das Ciências Sociais, pregando a igualdade de uma mulher universal. Esse movimento fora composto por mulheres das camadas médias intelectualizadas, que aproximaram-se das minorias ligadas aos movimentos negros, populares ou rurais, o que impulsionou a absorção por parte desses movimentos das ideias feministas.

A proposta de existência do feminismo negro colocou as mulheres frente a um movimento que reclamava para si uma representatividade tradutora das próprias demandas das mulheres negras. Do ponto de vista das feministas negras, era preciso desmontar a imagem e as representações sobre as mulheres negras como corpos meramenente sexualizados, a figura das mulatas ou do servilismo das negra-pretas, ou das mães-pretas.

Para uma leitura da figura da mãe preta na visão de uma feminista negra brasileira recorreu-se a fala de Lélia Gonzales. Na década de 70 (século XX),

Lélia Gonzales, no artigo "Racismo e sexismo na cultura brasileira", dizia que foi exatamente a mãe negra quem deu uma "rasteira na raça dominante":

> É através dela que o obscuro objeto do desejo [...] acaba se transformando na vontade de comer carne na boca branca que fala português. **O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe.** É isso mesmo, é a mãe. **Porque a branca, na verdade, é a outra**. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite para cuidar, que ensina a falar, que conta história por ai afora? É a mãe, não é? Pois então. **Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto bá, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra** que, por impossível que pareça, só serve para parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a mãe preta é a mãe (grifos meus) (Gonzales, 1982, p. 33).

A "sexualização" dos corpos foi lançado como pauta política, como negação desse lugar estereotipado – da boa de cama ou da preta servil e serviu como munição geradora da força política e estímulo para organização das mulheres negras, no momento em que elas tomavam a condução de suas vidas – o que significou lutar contras os estereótipos e as opressões que recaiam sobre elas ou sobre o seu cotidiano.

Desafiando a ideologia do patriarcado as feministas implementaram lutas em busca de igualdade de direitos políticos, que lhes possibilitaria transitar no mundo público. As mulheres negras reclamaram que a criação da universalidade mulher propagada pelas feministas não era capaz de abarcar a singularidade das mulheres negras que histórico e culturalmente foram responsabilizadas pela sobrevivência dos seus filhos e dos outros.

Há vestígios da participação de mulheres negras no Encontro Nacional de Mulheres, realizado em março de 1979. A apresentação do Manifesto das

Mulheres Negras, durante o Congresso de Mulheres Brasileiras em junho de 1975, marcou o primeiro reconhecimento formal de divisões raciais dentro do movimento feminista brasileiro. O Manifesto de Mulheres Negras chamou atenção para as especificidades das experiências de vida, das representações e das identidades sociais das mulheres negras e sublinhou o impacto da dominação racial em suas vidas. Além disso, ao desmascarar o quanto a dominação racial é marcada pelo gênero e o quanto a dominação de gênero é marcada pela raça, o manifesto destacou que as mulheres negras foram vítimas de antigas práticas de exploração sexual. (Moreira, 2007, p. 99)

Segundo Moreira, a partir do manifesto das mulheres negras se consolidou um discurso feminista, uma vez que em décadas anteriores havia uma rejeição por parte de algumas mulheres negras em aceitar a identidade feminista. As mulheres negras não reconheciam, nas suas bandeiras o feminismo, porque o feminismo era uma coisa feia de "Bety Fridman, de mulher feia que rasgava *soutien*, de mulheres lésbicas que muita gente não queria se identificar". O feminismo da década de 80 no Brasil era o feminismo do direito ao corpo e as mulheres negras reivindicavam para além das questões do corpo, reivindicavam direito ao trabalho, à creche, direito a casa, à vida, a auto-imagem. Algumas pautas das mulheres negras não eram consideradas pautas feministas. (Moreira, 2007, p. 100).

A proximidade do movimento de mulheres negras com o movimento feminista apresentou alguns conflitos de ordem da condução das demandas prioritárias, e ao mesmo tempo deu sustentação político-prática às organizações das mulheres negras. Porém, as feministas foram formadas para desconhecer as desigualdades raciais, para pensar o Brasil como uma democracia racial e, apesar de perceber como a diferença de sexo era utilizada na reprodução, das desigualdades não conseguiu perceber como as diferenças raciais foram trabalhadas na recriação dos mecanismos de discriminação racial.

Ainda em diálogo com as feministas negras, destaca-se agora o

pensamento de outra ativista para aprofundar o debate sobre corpo, relações e intelectualidade. Bell Hooks (1995), uma das expoentes do movimento negro feminista norte americano, no texto *Intelectuais negras* afirmou que é difícil ser intelectual negra na sociedade anti intelectual norte americana. Seu texto permite paralelos emblemáticos com a experiência das mulheres negras e intelectuais no Brasil. Para Hooks nos círculos políticos progressistas o trabalho das intelectuais negros raramente é reconhecido. A desvalorização do trabalho intelectual torna difícil para os grupos marginalizados considerarem importante o trabalho intelectual. Na história dos afro-americanos, nos Estados Unidos, surgiram intelectuais negros de todas as classes. Contudo a decisão de trilhar conscientemente um caminho intelectual foi sempre uma opção excepcional e difícil. No Brasil, as oportunidades educacionais cresceram mas a escolha do caminho intelectual continua problemática.

Hooks pensou o trabalho intelectual casado com a política do cotidiano e optou por tornar-se uma intelectual, visto que o trabalho intelectual lhe permitiria entender sua realidade e o mundo a sua volta. Essa experiência lhe fez compreender que a vida intelectual não está dissociada dos laços com a comunidade negra. Confirmou que os líderes negros do século XIX sabiam que o trabalho intelectual fazia parte da luta pela libertação. Por isso angariaram esforços para passar de objeto a sujeito na tentativa de descolonizar e libertar suas mentes (Hooks, 1995, p. 464).

Nos Estados Unidos ao se escrever sobre os eruditos negros focalizaram as vidas e obras de homens. A obra de Harold Cruse The *Crisis of the Negro Intellectual* (A crise do intelectual negro) e o ensaio de Cornet West *O Dilema do Intelectual Negro* não contemplam a vida intelectual das negras. Nas palavras de Hooks os autores não reconhecem as intelectuais apesar do testemunho histórico de que as negras sempre desempenharam um papel importante como professoras, pensadoras, críticas e teóricas culturais na vida negra. A maioria dos seus alunos quando pensam em grandes intelectuais, citam os nomes de

intelectuais como Du Bois, Delaney Garvey, Malcolm X e até contemporâneos como Cornel West e Henry Louis Gates. Com muita insistência citam as escritoras negras contemporâneas famosas, como Alice Walker ou Toni Morrison, Angela Davis. Desconhecem as obras das intelectuais negras do século XIX, desconhecem pensadoras críticas negras, como Anna Juba Cooper, Mary Church Terrel e Ida B. Wells.

O conceito ocidental sexista/racista eliminou a possibilidade da evocação de lembranças da mulher negra como intelectual. Acredita-se que a resistência ativa pode exigir o direito de afirmar uma presença intelectual negra. O sexismo e o racismo atuam juntos e perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprimiu na consciência cultural coletiva a ideia de que a mulher negra está neste planeta principalmente para servir aos outros. Como já foi dito anteriormente, da escravidão a atualidade, o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como uma presença orgânica próxima da natureza animalesca. Hook falou das mulheres assassinadas como bruxas na sociedade colonial americana. Entre estas, as negras foram vistas historicamente como encarnação de uma perigosa natureza feminina, como um corpo sem mente. Daí a utilização de corpos femininos negros na escravidão, como incubadoras para a geração de outros escravos. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a sociedade produziu uma iconografia de corpos de negras dotadas de sexo, erotismo e primitivismo. Ainda há uma aceitação cultural dessas representações. Dentro das hierarquias de sexo/raça/classe dos Estados Unidos as negras sempre estiveram no nível mais baixo, o mesmo pode ser pensado para as outras diásporas.

As representações globais nos meios de comunicação de massa contemporâneos identificam as mulheres negras como aberrações primitivas descontroladas. Além das representações das negras como selvagens sexuais desqualificadas e/ou prostitutas existe o estereotipo da mãe preta. Registra-se,

mais uma vez, a presença feminina negra como significada pelo corpo, a construção de mulher como mãe e um peito amamentando e sustentando a vida de outros (Hooks, 1995, p. 465).

Nos Estados Unidos as empregadas ou babas negras não são necessariamente mulheres negras, mas como afirma Hooks as suposições racistas e sexistas de que as negras são mais capazes para cuidar dos outros impregnam o pensamento. As negras de diferentes segmentos sociais, professoras universitárias e empregadas domésticas se queixam dos colegas que lhes pedem que assumam papeis de zeladoras, que sejam suas consultoras, orientadoras e babas. O mundo branco e o mundo negros tem essas expectativas em relação as mulheres negras, homens negros e crianças negros também acham que as negras devem servi los. A ideia da negra como servidora é muitas vezes reforçada nas comunidades negras pela ênfase no ensino religioso, na necessidade do trabalho abnegado, como a mais elevada manifestação de caridade cristã. Coletivamente muitas negras internalizam a ideia de que devem estar sempre prontas para atender a necessidade de outros.

A insistência cultural para que as negras sejam vistas como empregadas domésticas independentemente do status no trabalho ou carreira, bem como a aceitação passiva desses papeis pela mulher negra constituem-se como uma barreira que impede que mais negras escolham tornar-se intelectuais. O trabalho intelectual também não é bem visto pela sociedade. Um dos estereótipos culturais do intelectual é o da pessoa que se preocupa com as próprias ideias, é um trabalho de pessoa egocêntrica.

Até nas áreas onde se respeita o trabalho intelectual ele é visto na maioria das vezes como um trabalho que resulta da concentração e envolvimento em si mesmo. Nas conversas de Hooks, com acadêmicas e não acadêmicas negras, um dos temas constantes que veio a baila foi o receio de parecer egoísta e não servir aos outros. Muitas negras descreveram experiências de infância em que

foram desestimuladas a falar e ler sobre assuntos diferentes daqueles ligados a comunidade negra e as tarefas domésticas (Hooks, 1995, p. 497).

As pensadoras negras enfrentam o desafio de dedicar tempo e energia ao trabalho intelectual e ficam insatisfeitas porque precisam fazer malabarismos para atender as exigências múltiplas de suas vidas. Queixam-se do tempo para seguir o trabalho intelectual livre e manifestam receio de que um empenho apaixonado as metas intelectuais poderiam provocar isolamento e solidão. Em suas entrevistas com estudantes negras Hooks narrou que as estudantes negras não pareciam avidas por questionar os motivos pelos quais relutam em reivindicar o trabalho intelectual como digno de atenção básica. Concentrou suas entrevistas, particularmente, em estudantes negras que interromperam o curso universitário no momento de escrita da tese final. Elas compartilharam sentimentos contráditorios sobre o valor acadêmico e/ou trabalho intelectual.

As estudantes negras que se sentiram culpadas em relação ao uso do tempo não conseguiram reivindicar ou criar espaço para a escrita solitária, sobretudo as que são mães. As estudantes solteiras tiveram que lutar com preocupações materiais e de sustento para concentrar-se intensamente, para pensar e escrever. As estudantes sem pressões materiais ou relacionais relutaram tanto quanto as menos favorecidas economicamente para reivindicar o trabalho intelectual como vocação básica. Para a autora o medo do isolamento da comunidade ou a sensação de que a vida só é bem vivida se for desfrutada em comunidade foi identificada como uma barreira impeditiva para as negras optarem de corpo e alma pelo trabalho intelectual.

Os trabalhadores negros e pobres não foram criados em ambientes que valorizassem abertamente a pratica de observar o tempo passar. Ao analisar como a questão do tempo foi apreciada pelos diversos segmentos de trabalhadoras com mulheres negras Hooks fez a seguinte explanação:

> Na discussão com outras negras descobri que nosso tempo para pensar normalmente só ocorria quando se haviam terminado os afazeres domésticos. Era sempre tempo roubado. E às vezes a gente tinha de escolher entre ter esse espaço ou prazeres relacionais ficar com os amigos ou a família. As intelectuais negras sabem o valor do tempo passado sozinhas. Muitas pensadoras negras que entrevistei falaram que acham difícil sentar-se e escrever durante longos períodos de tempo. Parte dessa dificuldade se deve a que as pessoas talvez não saibam como ficar a vontade em isolamento com uma atividade solitária. Certamente nem todo trabalho intelectual ocorre em isolamento (algumas de nossas melhores ideias surgem em contextos de troca) mas essa realidade coexiste com a de que a contemplação solitária de ideias e um componente muito importante do processo intelectual. Para sentir que temos direito a um tempo solitário nos negras temos de romper com as ideias sexistas/racistas sobre o papel da mulher (Hooks, 1995, p. 474).

Bell Hooks cita o livro de Cornel West, *O Dilema do Intelectual Negro*, para dizer que os intelectuais negros enfrentam um modelo burguês de atividade intelectual. Por isso os intelectuais negros tem sempre a necessidade de demonstrar e defender a humanidade dos negros, incluindo sua habilidade e capacidade de raciocinar logicamente.

A escritora acredita que neste contexto social capitalista de supremacia patriarcal branca não é possível tornar uma intelectual sem descolonizar a mente. As mulheres negras não podem tornar-se acadêmicas bem-sucedidas sem passar pelo processo de manutenção da mente colonizada. As mulheres negras que empenham-se em tornar-se intelectuais precisam contrabalançar a baixa estima constante e ativamente imposta as negras numa cultura racista/sexista e anti-intelectual, que não acredita em sua capacidade de aprender. É preciso conscientizar-se que seu trabalho é valioso mesmo que não seja julgado assim dentro de estruturas socialmente legitimadas.

A principal prioridade dos intelectuais negros é a criação ou reativação de redes institucionais que promovam a insurgência negra e que abranjam intelectuais negros que não tenham nenhuma filiação institucional formal. A tarefa central dos intelectuais negros pos-modernos seria estimular práticas

alternativas desalojando discursos e poderes predominantes, eleminando o sexismo e a opressão, por exemplo.

Um passo importante é a ação das diversas comunidades negras na criação de estratégias que enfoquem os problemas de gênero e a leitura e o debate público dos trabalhos de estudiosas, como uma forma de estimular os jovens estudantes. Essas atividades podem ser promovidas por comunidades sem qualquer contato com instituições acadêmicas. Nas palavras de Hooks é preciso transcender a palavra escrita já que tantos companheiros negros mal são alfabetizados ou são analfabetos. É preciso falar em igrejas, lares, escolas, nos locais formais e informais sobre as questões relevantes da população negra. O trabalho intelectual arrasta as mulheres negras para perto do sofrimento ao mesmo tempo em que permite a elas trabalharem com ideias catalisadoras da transformação de suas vidas e consciências, principalmente quando o trabalho intelectual surge de uma preocupação com a mudança social e política, quando esse trabalho é dirigido para as necessidades das pessoas, para a solidariedade nas comunidades.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Thales. Salvador: EDUFBA, 1996.

BAIRROS, Luiza. Mulher negra: o reforço da subordinação. in: Reis, João José (org.). : estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. nossos feminismos revisitados, , UFRJ, v. 3, n. 2, 1995.

BERQUO, Elza. Campinas: Nepo, Unicamp, 1987.

_____. Pirâmide da solidão? in: Encontro Nacional de Estudos Populacionais da Associação Brasileira de Estudos Populacionais. São Paulo: ABEP, 1986.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. , UFRJ, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 544-552, 1995.

DAMASCENO, Caetana. M. Em casa de enforcado não se fala em corda: notas sobre a construção social da "boa" aparência no Brasil. in: GUIMARAES, A.S.; HUNTTLEY, L. (org.). : ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e terra, 2000. p. 165-199.

DIAS, M. O. L. da S. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FANON, Fanon. Tradução Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Fator, 1983.

FERNANDES, Florestan. 3. ed. são Paulo: Ática, 1978. 2. v.

FREYRE, G. : formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

GIACOMINI, S. Ser escrava no Brasil. ; v. 15, p. 145-170, 1988.

GIDDENS, A. São Paulo: UNESP, 1993.

GIDDENS, A. São Paulo: UNESP, 1996.

GONZALES, Lelia. : uma abordagem político-econômica. Los Angeles, 1979. p. 25. Mimeografado.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. , são Paulo, 1982.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. , n. 2, p. 464-478, 1995.

LANDES, Ruth. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 316.

MOREIRA, Nubia Regina. : um estudo do Movimento de Mulheres negras no rio de Janeiro e são Paulo. 2007. dissertação (Mestrado em sociologia) – instituto de Filosofia e Ciências humanas, Universidade estadual de Campinas. São Paulo, 2007.

MOUTINHO, Laura. : uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do sul. São Paulo: UNESP, 2004b.

MUNANGA, Kabenguele. : identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 152.

ORTIZ, Renato. . São Paulo: Brasiliense, 1995.

PACHECO, Ana. Claudia. "Branca para casar, mulata para "F" e negra para trabalhar": escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em salvador, Bahia. 2008. (doutorado em Ciências sociais) - instituto de Filosofia e Ciências humanas, Universidade estadual de Campinas, são Paulo, 2008.

_____. raça, gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre solidão entre mulheres negras em salvador, Bahia. , Campinas, v. 11, n. 21-22, p. 11-48, jan./dez. 2003.

_____. raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências sociais brasileiras - um diálogo com o tema. , v. 34, p. 153- 188, 2006.

PIERSON, Donald. São Paulo: Companhia nacional, 1942.

PINHO, Osmundo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. Campinas, v. 23, p. 89-119, 2004.

_____. etnografias do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador. ,

Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 127-145, jan./abr. 2005.

RODRIGUES, Nina. 5. ed. são Paulo: Companhia editora nacional, 1932.

SOIHET, R. mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

SOUZA, Neusa Santos. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VELLOSO, M. P. As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. In: , Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 1999.