



MULHERES
NA FILOSOFIA

Feminismo negro e a crítica à cultura brasileira

Alice Lino Lecci



Edição eletrônica

URL: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/feminismo-negro-e-a-critica-a-cultura-brasileira/>

ISSN: 2526-6187

Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2021, p. 16-30.

Feminismo negro e a crítica à cultura brasileira

Alice Lino Licci

Professora adjunta no Instituto de Ciências Humanas e Sociais
da Universidade Federal de Rondonópolis-MT
Mestre pela Universidade Federal de Ouro Preto
E doutora pela Universidade de São Paulo- [Lattes](#)

No desenvolvimento do presente verbete, discorre-se sobre os conceitos de cultura, identidade e estereótipo a fim de trazer à tona tanto os prejuízos causados pelo trânsito das representações insuficientes e equivocadas das mulheres negras no meio social, quanto à resistência expressa por meio das nomeadas entidades culturais de massa. Para tal, lança-se mão, principalmente, dos escritos de Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Neusa Santos e Sueli Carneiro, que estarão em diálogo com Abdias do Nascimento, Stuart Hall e Kabengele Munanga, com especial atenção às abordagens críticas da cultura elaboradas pelo pensamento feminista negro no Brasil.

No que se refere à participação dos autores supracitados nesse verbete, cabe destacar o reconhecimento por parte de representantes do feminismo negro das vozes intelectuais singulares masculinas, que se erguem no enfrentamento ao racismo e em prol do estabelecimento da equidade nas relações sociais. Em seus escritos, Lélia Gonzalez, por exemplo, apresenta reverência à luta empreendida por Abdias do Nascimento, além de denunciar o não reconhecimento do mesmo em meio ao seu grupo étnico-racial e à classe intelectual branca, a saber,

“no caso brasileiro, temos a figura do Honorável (título recebido em conferência internacional do mundo negro, 1978) Abdias do Nascimento, cuja rica produção (análise/denúncia, teatro, poesia e pintura) não é reconhecida por muitos de seus irmãos e absolutamente ignorada pela intelectualidade “branca” do país (acusam-no de sectarismo ou de ‘racista às avessas’ (Gonzalez, 2020, p.133).

Nesse sentido, consideram-se outras especificidades do feminismo negro, pois mediante o contato com as suas “irmãs” no movimento negro carioca, Gonzalez verifica a presença do “machismo e paternalismo, mas também solidariedade e entendimento” (*Idem*, 1982, p.34-5) da parte dos jovens, em meio às assembleias públicas. E a partir do trabalho desenvolvido pelas mulheres junto ao Movimento Negro Unificado, Gonzalez (1982) obtém a compreensão de que

a mulher negra não é formada tradicionalmente para se casar e se submeter ao marido, mas para trabalhar. Isto devido aos aspectos históricos e socioeconômicos, que conformam a sua existência até a contemporaneidade. Ademais, as mulheres negras têm ciência de que seus filhos e maridos enfrentam a violência racista e de classe rotineiramente no espaço público, inclusive, nos termos da “sistemática perseguição, opressão e violências policiais” (Gonzalez, 1979-2020, p.46).

No que se refere à relação da mulher negra com o paternalismo e o trabalho, Sueli Carneiro (2003b) argumenta que essas mulheres sequer foram compreendidas a partir do mito da fragilidade feminina, para a qual supostamente se requer os cuidados paternalistas. As próprias mulheres negras tampouco se reconhecem por meio do mito do “sexo frágil”, haja vista o tratamento dispensado às mesmas ao longo do curso da história do Brasil. Sabe-se também que elas não precisaram reivindicar entre os seus pais e maridos, o direito de trabalhar no espaço público, na medida em que “trabalharam durante séculos, como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas” (Carneiro, 2003b, p.49)

Dito isso, o ideário do feminismo negro brasileiro, presente no verbete em questão, compreende, no âmbito das ciências sociais, os conceitos de cultura, estereótipo e identidade, conforme apresentados por Stuart Hall e Kabengele Munanga respectivamente. Enquanto, no campo da filosofia e da história, argumenta-se em acordo com Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento acerca das nomeadas entidades culturais de massa e a relevância destas associações da população negra para a representação de suas identidades histórico-existenciais, na cultura. E a partir da perspectiva filosófica de Sueli Carneiro, concebe-se também a noção do “multiculturalismo democrático” e a necessidade de se atentar para as demandas específicas dos distintos grupos sociais de mulheres para a consolidação da democracia. Por fim, no que concerne aos métodos da psicanálise, expõe-se elementos da pesquisa da Neusa Santos referentes à saúde mental da população negra no Brasil, como se verá a seguir.

Tais definições conformam a fundamentação teórica e empírica desse verbete, além da consequente compreensão dos prejuízos causados pelo trânsito de imagens estereotipadas, no domínio da cultura, que reduzem as mulheres negras a características simples e memoráveis, de modo a negar-lhes suas complexidades histórico-existenciais. Por outro lado, as noções acerca da identidade das/dos afrodescendentes compreendem aspectos históricos e linguísticos verificáveis nas práticas culturais realizadas pelo próprio grupo ao longo da sua história no Brasil. Estas, por meio das danças, cantos, toques de instrumentos musicais, indumentárias, línguas originárias, entre outras especificidades, firmam combate ao racismo, ao sexismo e à

discriminação por classe social na medida em que fazem ecoar as perspectivas e anseios das/os negras/os, ao mesmo tempo em que lhes propiciam algum lazer e consciência política.

Na atualidade, Sueli Carneiro (2003-2020, p. 216) argumenta acerca da “luta histórica” travada pelas mulheres negras para afirmação de suas identidades e o reconhecimento das suas demandas específicas, no que se refere à educação, ao emprego, à violência racial, à saúde, entre outras. A associação política das mulheres negras busca nestes termos a conformação de relações democráticas em sociedade., cientes de que a realização da democracia brasileira implica o enfrentamento de todas as formas de discriminação racial e de gênero, inclusive no campo simbólico da cultura.

1. A identidade afrodescendente manifesta na cultura

A partir da discussão antropológica empreendida por Stuart Hall (2016) na contemporaneidade, concebe-se a cultura como a maneira de ser de uma sociedade ou de determinado grupo. Ao se considerar o caráter sociológico, tal definição encontra-se atrelada aos valores e significados compartilhados entre os indivíduos pertencentes a uma mesma cultura. Esta última, por sua vez, compreende o sistema representacional da linguagem, que faz “uso de signos e símbolos - sejam eles sonoros, escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e até objetos” (*Idem*, p.18) - a fim de tornar os conceitos, as ideias e os sentimentos inteligíveis e comunicáveis. Logo, as representações no âmbito da cultura podem lançar luz às características adjacentes aos modos de agir, pensar e sentir de um grupo social, que compartilham valores e significados.

Os significados compartilhados na cultura promovem certa regulação das práticas sociais, influenciando formas de conduta. Isso implica que os indivíduos, ao se correlacionarem, interpretam os acontecimentos e expressam seus pensamentos, bem como os seus sentimentos, de modo a torná-los compreensíveis para suas/seus concidadãs/aos. Há de se observar nesse contexto que existem significados antagônicos ou semelhantes sobre um mesmo tema, além de modos distintos de interpretá-los e representá-los (Hall, 2016).

Ainda em acordo com Hall (2016), os circuitos culturais também compreendem a produção dos sentidos e sua partilha em sociedade, o que é estabelecido mediante a linguagem a partir da forma com a qual nos relacionamos com algo ou com alguém. Os sentidos dizem respeito, por conseguinte, ao modo como se utiliza de certa representação para expressar algo: a forma na qual se dá a narração de um acontecimento; a descrição de algo ou alguém e mesmo

quais os tipos de imagens são utilizados na representação de alguma coisa. Consideram-se também quais sentimentos são despertados em torno de determinado objeto ou pessoa e até como utilizamos ou nos apropriamos de algo. Os sentidos cooperam, então, na organização das práticas sociais, podendo, inclusive, amparar a instituição de normas e convenções capazes de determinar atitudes.

No âmbito da cultura, em meio aos sentidos, valores e significados compartilhados, tem-se, portanto, a possibilidade de o sujeito se reconhecer no que se refere ao seu pertencimento étnico-racial, de gênero e classe, até porque:

o sentido é o que nos permite cultivar a noção de nossa própria identidade, de quem somos e a quem ‘pertencemos’ – e, assim, ele se relaciona a questões sobre como a cultura é usada para restringir ou manter a identidade dentro do grupo e sobre a diferença entre grupos (Hall, 2016, p. 21-2).

Conforme Kabengele Munanga (2009), para a constituição da identidade cultural de um grupo requer-se a consciência de si embasada tanto em critérios objetivos – históricos e linguísticos –, quanto psicológicos. No entanto, existem variações a serem constatadas a partir dos distintos contextos socioculturais, nos quais os indivíduos crescem e se desenvolvem. Assim, conformam-se diferentes graus desta consciência político-ideológica. Em termos ideais, a identidade deve apresentar os aspectos, já elencados acima: históricos, psicológicos e linguísticos, mas na prática, verificam-se as diversas conformações de identidades, que combinam arranjos plurais. De todo modo, ao caráter histórico atribui-se uma maior relevância devido ao fato de o mesmo se caracterizar como

o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade. O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e a mais sólida para o povo (Munanga, 2009, p.12).

No tocante ao seu caráter histórico e linguístico, a identidade cultural dos afrodescendentes no Brasil encontra nas religiões de matriz africana representações significativas. As nações de Candomblé, por exemplo, compreendem a cultura de determinados povos africanos na diáspora, cujas diferenças revelam-se mediante as divindades cultuadas, por meio da língua utilizada nos ritos, nas ervas manipuladas em banhos e curas, danças, músicas, indumentárias, culinária, entre outros elementos. Assim, como observa a pesquisadora Yeda Castro acerca das línguas originárias rituais,

há uma predominância de termos da língua fon (Daomé, Benin atual) entre as ‘nações’ que se denominam de Jeje; de termos da língua ioruba (Benin, Nigéria) entre as que se dizem Nagô, Queto ou Ijexá; de termos Bantos entre as conhecidas por Congo ou Angola. Apesar de já modificados pela interferência linguística do português, ainda é possível detectar seus étimos precisos ou prováveis (Castro, 1981, p.59).

As divindades cultuadas na nação do Candomblé Queto-Nagô são os Orixás, enquanto as Inquices são adoradas entre as/os devotas/os da nação Banto (Congo/Angola) e os Voduns reverenciados na nação Jeje-Fon. Evidentemente, tem de se observar as alterações ocorridas nestes cultos devido à diáspora, à adaptação forçada em uma nova localidade geográfica, à violência a qual os africanos escravizados foram submetidos e mesmo a relação com a espiritualidade indígena em solo brasileiro. De todo modo, ainda na contemporaneidade, as nações de Candomblé fazem a guarda e a difusão de aspectos relevantes dos valores e práticas ancestrais africanos dos povos transplantados para o Brasil.

Inclusive, no tocante a língua portuguesa falada em terras brasileiras, Lélia Gonzalez (2020, p.128) a considera como sendo o “pretoguês”, a saber, dá-se relevância a influência africana no que se refere ao “caráter tonal e rítmico” de suas línguas “e também a ausência de certas consoantes (como o L e o R, por exemplo)”. Segundo a filósofa, a dita “mãe preta”, responsável pelos cuidados com as crianças de suas patroas brancas, desde a tenra idade, é quem ensina, dentre outras coisas, a falar. Esta criança branca representa, então, a cultura híbrida brasileira, pois a ela/e são passados também os valores e perspectivas de sua “mãe preta”, que conformarão seu imaginário. E mesmo que esta criança lhe dirija violência racista mais adiante, ela já fala o “pretoguês”. Listemos algumas palavras de nosso vocabulário que são originárias de África: “mucama (do quimbundo *mu’kama* ‘amásia escrava’)” (*Ibidem*, p.81); bunda (do quimbundo *mbunda*) (*Ibidem*, p.128-9). Assim como: “quitanda, caçula, marimbondó, quiabo, jiló, cachimbo” (Munanga, 2021, p.94), palavras estas pertencentes à etnia banto, de Angola.

Segundo Munanga (2019), para a concepção da arte plástica afro-brasileira, na sua gênese, devem-se apreciar as estatuárias utilizadas nos ritos dos Candomblés e suas funcionalidades no âmbito do sagrado. Essas estatuárias, cada qual ao seu modo, compreendiam em suas formas, os símbolos da cultura originária africana, mas também abarcaram outras formas e sentidos inaugurados no Brasil, devido à hostilidade vivenciada e às imposições dos signos religiosos católicos. Como exemplo, mediante uma apreciação formal e simbólica da estatuária do Exu brasileiro, considera-se as suas funções originárias, ou seja, a subversão “da ordem estabelecida [...] a noção de mudança e de dinamismo ao romper com o quadro rigoroso

das normas culturais, ao mesmo tempo em que zela pelo equilíbrio estrutural” (*Idem*, p.12-3). E acrescenta-se a estas qualidades, a revolta assumida pelo Orixá Exu em solo brasileiro, que o transfigura em um símbolo de resistência em detrimento à hegemonia cultural do colonizador. Nesse sentido,

aos novos significados e às novas funções de Exu corresponde uma nova iconografia afro-brasileira reunindo os símbolos das religiões negro-africanas e da religião católica. Uma iconografia que podemos considerar como uma verdadeira síntese e, portanto, capaz de aplicação do conceito como sincretismo, formal e tematicamente. Às funções originais (africanas) acrescentaram-se as novas (afro-brasileiras) como a contestação, a revolta e a libertação da condição de escravizado (Munanga, 1989, p.125-6 *apud Idem*, 2019, p.13).

Ao se considerar que as nações do Candomblé, cada qual a seu modo, representam em alguma medida a cultura e a história dos povos africanos transplantados para o Brasil, argumenta-se, em acordo com Munanga (2019), que as formas primeiras das artes plásticas afro-brasileiras surgem intrínsecas aos rituais sagrados dessa religião. Contudo, tais práticas artísticas rituais permanecem invisibilizadas para a história e crítica da arte por um longo período, visto que as casas de Candomblé foram alvo de perseguição policial sistemática, amparada legalmente pelo Código Penal de 1890 e de 1940. Somente no início do século XX, inicia-se com Nina Rodrigues uma discussão no âmbito acadêmico sobre esse gênero de arte. E foi apenas a partir da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no seu artigo quinto, que a prática dessa religião foi autorizada em meio à sociedade.

Como observa Gonzalez (2020), no Brasil, o racismo opera por denegação, ou seja, trata-se do

‘processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença’. Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo em que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira’) (Gonzalez, 2020, p.127).

Em uma nação, onde o racismo por denegação opera no imaginário da população, a cultura das massas populares é subestimada pelo olhar míope da elite intelectual branca que, devido ao fetiche com o europeu, pretende ajuizar a cultura e a arte originária no Brasil a partir da história da arte e da cultura europeia e, mais recentemente, estadunidense. Assim, sustentam-se, por vezes, em premissas eurocentradas, as discussões em torno do que se convencionou classificar como “cultura popular” ou “folclore nacional” (*Idem*, p. 128).

Gonzalez (1982) prossegue argumentando que as entidades culturais de massa se traduzem em associações da população negra, que confluem em seu ideário os anseios pela liberdade, equidade e a consequente integração social desse grupo étnico-racial nos termos da lei. Tais entidades promovem tanto a prática do lazer quanto das culturas particulares, que rememoram a história de seus antepassados africanos em seus encontros e conflitos com os indígenas e os colonizadores. E “escondem no seu interior pequenas organizações familiares de ajuda e solidariedade, para o desenvolvimento social” (Cardoso, 1981, p.15 *apud* Gonzalez, 1982, p.21). Dentre as diversas entidades culturais de massa, a autora enumera os “afoxés, cordões, maracatus, ranchos [...] blocos e escolas de samba” (*Idem*, 1982, p.21), o movimento *soul* (*Black Rio*), entre outros. Cabe aqui também elencar “os congos, quilombos, coco, jongo, maculelê [...] bumba meu boi e capoeira” (Munanga, 2021, p.95), que expressam nas danças e músicas características culturais do povo banto. E na contemporaneidade, destacam-se também as bandas de rap e o posicionamento político das comunidades quilombolas, que chamam a atenção para suas culturas na relação com as suas ancestralidades e a terra.

Para Beatriz de Nascimento (2021), o Reinado - observado no ex-quilombo Carmo da Mata, em Minas Gerais, no ano de 1976 - também é um exemplo das entidades culturais de massa, uma vez que manifestam, ao seu modo, a “continuidade histórica” da população afrodescendente no Brasil. Nesse sentido, a historiadora dá ênfase ao fato de estas práticas e saberes não se reduzirem a meros “festejos folclórico-religiosos” (*Ibidem*, p.144), visto que distinguiam, em seus ternos, os grupos étnico-raciais e traços de suas respectivas histórias e conflitos. Como descrito por Nascimento, o Reinado envolve a devoção a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, ou seja, as/o santas/o católicas/o protetoras/or dos negras/o e estrutura-se em ternos: “espécie de pequenos exércitos ou batalhões, cada um com seu comandante, sempre negro ou mestiço –, que são quatro: da Congada, de Moçambique, de Catupé e do Vilão” (*Ibidem*, p.143). Sobre as características dos ternos, Nascimento relata-nos que

o primeiro referia-se a um patriarcado africano que se centralizou em um poder político-administrativo, que fora o Reino do Congo dos séculos XIII ao XV. O segundo, também referenciado ao passado africano, representava um matriarcado, ou pelo menos um grande poder político da mulher, ao mesmo tempo descentralizado, na África do mesmo período. ‘A diferença entre a Congada e o Moçambique é que na Congada é o rei, no Moçambique são as rainhas, mas a diferença que os pretos dizem que têm é no toque do tambor e das caixas’. O terceiro terno, de Catupé, é o índio brasileiro, e o quarto e último representa o português, é o vilão (*Ibidem*, p. 144)

Conforme Gonzalez (1982), pelo fato de as entidades culturais de massa corroborarem para a aglomeração da população negra, as mesmas acabam sendo alvos do cerceamento da vigilância policial. De todo modo, estas práticas culturais firmam resistência ao racismo, visto que erigem representações das/os afrodescendentes, suas respectivas histórias e culturas, articulando, assim, alguma consciência política. Cada qual com suas particularidades, as entidades culturais de massa expressam – nos modos próprios da música, da dança, da encenação, entre outros – críticas ao ideário hegemônico do colonizador, no qual se fundem as violências racistas e sexistas no imaginário da população brasileira até contemporaneidade. Logo, tais exercícios no âmbito da cultura ambientam o desenvolvimento dos movimentos negros, como a Frente Negra Brasileira (1931-1938) e o Movimento Negro Unificado (1978), entre tantos outros existentes na atualidade, como a Coalizão Negra¹, que reúne dezenas de coletivos, entidades e organizações.

Sobre as escolas de samba, cabe ainda observar a apropriação de suas estruturas com a finalidade do lucro, na ocasião da ditadura militar, que, por sua vez, retomou o populismo vislumbrado na Era Vargas. Segundo Gonzalez (1982, p.27), após o golpe de 1964, foi perceptível, a “desarticulação das elites intelectuais negras, de um lado, e o processo de integração das entidades de massa numa perspectiva capitalista, de outro”. Observou-se, portanto, que as alterações ocorridas nas escolas de samba tornaram-nas empresas do turismo, pois

os antigos mestres de um artesanato negro, que antes dirigiam as atividades nos barracões das escolas, foram sendo substituídos por artistas plásticos, cenógrafos, figurinistas etc. e tal. O cargo de presidente de ala transformou-se numa profissão lucrativa com a venda das fantasias. Os sambas foram simplificados em sua estrutura, objetivando não só o fato de serem facilmente aprendidos, como o de poderem ser gravados no mesmo disco. Os “nêgo veio” da Comissão de Frente foram substituídos por mulatas reboativas e tesudas. Os desfiles transformaram-se em espetáculos tipo teatro de revista, sob a direção de uma nova figura: o carnavalesco. Levantaram-se arquibancadas para ricos, pobres e remediados, autoridades e povo, nacionais e estrangeiros, com a venda de ingressos nos respectivos preços. Tudo isso com a presença de jornalistas, fotógrafos, cinegrafistas e câmeras de tevê durante os desfiles. Estes, por sua vez, passaram a se dar segundo novas regras e horários rigorosos. Afinal, tempo é dinheiro (Gonzalez, 1982, p.28).

¹ Ver mais em: < <https://coalizaonegrapordireitos.org.br/> >

Em torno do fetiche com as “mulatas reboativas e tesudas”, Gonzalez discute o mito da democracia racial, que irrompe freneticamente no carnaval. É nesse período, “que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha [...]. Ali ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (Gonzalez, 1980-2020, p.80). Nesta lógica perversa e efêmera, a mulher negra endeusada no carnaval, dado o seu corpo exuberante, ao retirar a sua fantasia, “transfigura-se na empregada doméstica” (*Ibidem*). São estes os lugares de destaque reservados à mulher negra no Brasil, a saber, seminuas, rebolando com entusiasmo na avenida, de modo a atender aos desejos masculinos ansiosos por vê-las “em todos os seus detalhes anatômicos” (*Ibidem*) e no trabalho braçal extenuante. Em ambos os lugares, verificam-se certas similitudes com as mucamas do período escravocrata, cujos trabalhos forçados incluíam abusos sexuais recorrentes.

A mucama de outrora compreende, portanto, determinadas funções da empregada doméstica, sob a qual recaem os serviços, que promovem a manutenção de uma casa e de um lar, considerando aqui os cuidados com as crianças e com a família em geral. Atente-se para o fato de que o trabalho doméstico é realizado majoritariamente pelas mulheres negras até a atualidade no Brasil. Entre as mucamas e as empregadas domésticas encontram-se também o fetiche do homem branco em torno de seus corpos e as conseqüentes violências, que podem ser decorrentes disso. Entretanto, a despeito dos abusos no serviço doméstico, a mulher negra ainda é arrimo de família, visto que seus companheiros, irmãos e filhos têm ameaçadas suas vidas pelas abordagens policiais truculentas (Gonzalez, 1980 - 2020; Ribeiro Corossacz, 2014).

O racismo não somente cerceia a liberdades dos sujeitos, mas também traz impedimentos para o desenvolvimento de outras habilidades, distintas daquelas relativas às funções braçais, que não lidam diretamente com o público. Destacam-se, então, as dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras para a ascensão social, na medida em que a fisionomia de seus corpos e as características de seus cabelos não se equivalem a dita “boa aparência” requerida, por vezes, pelos postos de trabalho (Gonzalez, 2020).

De acordo com os dados do IBGE (2018), acerca das “Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil”, a população negra (pretos e pardos) corresponde à maior parcela da força produtiva no trabalho, ou seja, 57,7 milhões de pessoas em contraponto a 46,1 milhões de pessoas brancas. Contudo, a população negra concentra uma maior representação entre os desocupados, com 64,2%, e de subutilizados (desocupados, subocupados e a força de trabalho potencial) com 66,1% da força de trabalho brasileira.

Ainda no ano de 2018, os rendimentos mensais da população branca ocupada mostram-se 73,9% superior a da população negra, sendo que as razões de rendimentos das pessoas ocupadas, combinadas por cor/raça e sexo, revelam que as mulheres recebem 78,7% do valor dos rendimentos dos homens. Nesta combinação, as mulheres negras recebem 58,6% dos rendimentos das mulheres brancas e os homens negros recebem 56,1% dos rendimentos dos homens brancos. Segundo argumentos do documento do IBGE, “o diferencial por cor ou raça é explicado por fatores como segregação ocupacional, menores oportunidades ocupacionais e recebimento de remunerações inferiores em ocupações semelhantes” (IBGE, 2018, p.3).

Os estereótipos da/o negra/o veiculados na cultura

Os estereótipos limitam a compreensão sobre o outro, no que concerne a sua alteridade, aos seus distintos hábitos e perspectivas. Os estereótipos operam de modo a cravar nas pessoas ajuizadas “características simples”, facilmente compreensíveis, memoráveis, que são posteriormente exageradas. Além do mais, tais características são tidas como “fixas por natureza”, ou seja, não se concebe nesse tipo de representação o possível desenvolvimento intelectual, cultural das pessoas ajuizadas mediante os estereótipos. Tratam-se mesmo de representações essencialistas, ou, em outros termos, refere-se a uma degradação de caráter ontológico. Assim, simbolicamente, os estereótipos operam a exclusão, na medida em que estabelecem pressupostos do que seja aceitável e normal em detrimento às diferenças verificáveis tanto na fisionomia dos corpos quanto nas formas de pensar e agir em sociedade (HALL, 2016).

Os ajuizamentos estereotipados e o trânsito de suas representações na cultura apontam relações desiguais de poder e a consequente dominação da perspectiva de um grupo social sobre outro (HALL, 2016). Como exemplo de um enfrentamento às representações estereotipadas da população negra no campo das artes, vale mencionar a experiência estética-política iniciada pelo Teatro Experimental do Negro, fundado por Abdias no Nascimento, em 1944, no Rio de Janeiro. Os propósitos desse projeto conceberam a formação de atrizes e atores negros, cursos de alfabetização e cultura abertos às trabalhadoras, trabalhadores e à população negra periférica desempregada, além de incitar a escrita de textos dramáticos em torno da complexidade existencial das/os afro-brasileiras/os. Tal formação visou resgatar a humanidade das/os negras/os, visto que foram “degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana europeia,

imbuída de conceitos pseudo-científicos” (Nascimento, 2004, p.210) sobre a suposta inferioridade atribuída às/aos afrodescendentes.

Para tanto, os textos dramatúrgicos apresentados se afastaram da mera representação folclórica e exótica dessa cultura e seus personagens não assumiram mais o lugar comum do personagem “cômico, pitoresco, ou de figuração decorativa” (*Ibidem*, p.212). De modo contrário, buscou-se “dimensionar a verdade dramática, profunda e complexa, da vida e da personalidade do grupo afro-brasileiro” (*Ibidem*), de maneira que o mesmo assumiu seu lugar de protagonismo na escrita e na representação da própria história.

Outra denúncia relevante no tocante ao trânsito dos estereótipos negativos da população negra na cultura brasileira foi apresentada por Joel Zito Araújo no documentário “A Negação do Brasil” (2000). Neste, em telenovelas produzidas entre os anos de 1963 e 1997, constata-se que os papéis realizados por atrizes e atores negros se restringiam:

a empregadas domésticas: ‘criadas cômicas e alcoviteiras’, por vezes, ‘mentirosas e maliciosas’, além da figura da mãe preta: mulheres gordas, maternais, ‘dominadoras e orgulhosas’. Os estereótipos dos homens negros, por sua vez, seriam representados pelos jagunços, guarda-costas e capatazes” (Licci, 2018, p.120).

Ademais, vinculou-se ainda nas telenovelas analisadas a imagem das/os nomeadas/os negras/os de alma branca, cujos atributos morais e outras qualidades seriam ajuizados a partir das exigências e padrões do grupo dominante branco. Nestas representações, os personagens negros mostram-se fiéis e submissos aos seus patrões e patroas brancos/as, além de não apresentarem um núcleo familiar e/ou de amigos próprios. Por vezes, eles se encontram isolados de seu grupo étnico-racial, de maneira que suas ações e falas dão-se principalmente orientadas pela/o personagem branca/o, a quem as/os personagens negros/as são devotos seguidores.

Todos eles, portanto, são obrigados a incorporar na televisão a humilhação social que sofrem os mestiços em uma sociedade orientada pela ideologia do branqueamento, em que a acentuação de traços negros ou indígenas significa a possibilidade de viver um eterno sentimento racial de inferioridade, e uma consciência difusa e contraditória de ser uma casta inferior que deve aceitar os lugares subalternos intermediários do mundo social (Araújo, 2006, p.77).

Os danos psíquicos causados pelo desejo do embranquecimento da população negra no Brasil foram documentados e discutidos por Neusa Santos em “Tornar-se negro ou as vicissitudes da Identidade o Negro Brasileiro em Ascensão Social” (1983). Nesta obra, a médica e psicanalista erige uma escrita sobre a saúde mental da população negra no Brasil. Como anuncia na introdução, tal redação refere-se a um exercício de autonomia, quando ela se dispõe

a escrever sobre si e o seu grupo étnico-racial, mas se justifica também na carência de investigações científicas sobre o nível da qualidade de vida emocional das/os afrodescendentes, analisado pelo próprio grupo.

Neusa articula, portanto, “o método do estudo de caso e a técnica de história-de-vida” (Santos, 1983, p.69) em uma análise acerca da experiência vivida por suas/seus concidadãs/dãos negras/os a fim de discutir certos transtornos psíquicos incitados pela violência racista recorrente nas relações sociais brasileiras. Mediante a crítica aos depoimentos de suas/seus pacientes, ela argumenta em torno dos prejuízos psíquicos causados às/aos negras/os, devido à necessidade de se distanciarem da sua identidade histórico-existencial para a conquista da ascensão social.

Segundo Neusa Santos, o ideário do embranquecimento das/os negras/os constitui-se em um padrão de comportamento, em valores morais e estéticos, que atendam às expectativas do grupo dominante branco. Este acaba por submeter as/os afrodescendentes às perspectivas alienantes de si, de maneira que elas/es se vêem compelidas/os a se distanciarem de sua história ancestral, de seus valores originários e passam a desejar o “ideal de ego do branco” (Cf. Santos, 1983, p.33-44).

Conforme a autora, o precedente histórico escravagista evidentemente deve ser observado, pois mesmo após a abolição, opera-se a agressão nos moldes de uma desqualificação das/os negros com o propósito de se limitar o seu trânsito e a sua produção em sociedade.

Tendo que livrar-se da concepção tradicionalista que o definia econômica, política e socialmente como inferior e submisso, e não possuindo uma outra concepção positiva de si mesmo, o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, a estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social. A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior (*Ibidem*, p.19).

Neusa Santos (1983) observa que, em detrimento dos esforços pessoais e habilidades desenvolvidas no trabalho, a ascensão social das/os afrodescendentes seria conquistada mediante a busca por assemelhar-se ideologicamente e em comportamento ao grupo dominante branco. Acrescente-se também a falta de representações positivas deste grupo social negro na cultura. Assim, “o negro era paradoxalmente enclausurado na posição de liberto: a ele cabia o papel dos disciplinado – dócil, submisso e útil – enquanto o branco agia como o autoritarismo, por vezes, paternalista, que era característico da dominação senhorial” (*Ibidem*, p. 20-1).

Nota-se ainda em acordo com a Neusa Santos (1983) o quanto as relações racializadas na sociedade brasileira mostram-se ambíguas, visto que, por um lado, haveria os impedimentos impostos às/aos negras/os, baseados no sentimento de aversão cultivado contra as/os mesmas/os, a partir da veiculação das qualidades negativas na cultura. E por outro lado, constata-se certas possibilidades de ascensão social, que, de fato, realizaram-se. Embora estas tenham ocorrido por meio da fragmentação da identidade negra, que lhes retira o orgulho de si, o prazer que poderiam sentir relativo ao próprio corpo, além de inviabilizar a solidariedade e a união entre elas/es. A ascensão social concebida pela dita “democracia racial” no Brasil, é, portanto, autorizada individualmente, haja vista que ao grupo originário, como dissemos, recai os atributos negativos.

A pretensão do embranquecimento da população negra imprime, portanto, padrões estéticos e morais até hoje em curso no imaginário social, sendo que os mesmos criam entraves para a conformação e a expressão das alteridades. Assim, os distintos corpos e suas respectivas subjetividades, afecções e capacidades passam a ser mal compreendidos e mesmo perseguidos, na busca da efetivação do ideário racista da homogeneização dos grupos sociais.

Dito isso, é justamente contra os discursos equivocados e ilusórios do mito do negro, da ideologia da democracia racial e do embranquecimento, que insurge a poética feminista negra. Esse mito e ideologias precisarão ser confrontados pelos sujeitos, que não se encontram submissos à barbárie racista. Para tanto, cabe o conhecimento acerca dessa estratégia discursiva repressora fantasmática e a sua consequente diluição.

Em uma reflexão sobre o “multiculturalismo democrático” à luz de Sueli Carneiro (2002-2020), torna-se urgente contestar a pretensa universalidade, que solapa as distintas identidades sociais, de modo a criar impedimentos para a efetivação da democracia. Até porque, à sombra da dita perspectiva universal, atuam as ideologias do patriarcalismo, do elitismo de classe, do racismo, da homofobia, da transfobia, da intolerância religiosa, entre outras violências. Logo, uma parcela significativa da população brasileira não usufrui de seus direitos enquanto cidadãos e cidadãs.

Na prática, a discriminação com o outro, ou seja, com o nomeado “diferente” deve ser contida, ao mesmo tempo em que se traz à tona a escrita etnocêntrica ao longo da história, que pretende deduzir a inferioridade da/ negra/o. Para tanto, as organizações negras atuam junto ao mercado de trabalho, às áreas da educação, da saúde e da cultura. Neste contexto, há também o monitoramento e a denúncia do racismo junto aos veículos de comunicação de massa, que acabam por incitar o debate em sociedade. Em especial, as associações das mulheres negras vêm realizando ações exemplares no âmbito da

comunicação, novas tecnologias, advocacy em mídia; atendimento jurídico e psicossocial a mulheres vítimas de violência doméstica e sexual” [...] dando visibilidade às questões das doenças étnicas/raciais ou doenças de maior incidência entre a população negra, denunciando o viés controlista sobre a população negra que a esterilização tem no Brasil (Carneiro, 2002-2020, p.140).

Por fim, tais experiências revelam uma postura ética e política da organização dos afrodescendentes em prol do cuidado, do respeito e do cultivo da “solidariedade baseada na identidade racial e na consciência do pertencimento a uma comunidade de destino fundada numa experiência histórica compartilhada” (*Ibidem*). O anseio pelas distinções étnico-raciais e as aceitações dos diferentes hábitos e perspectivas almejam a construção de uma sociedade, onde não se faça necessário distinguir entre negros, brancos e índios; entre heterossexuais, homossexuais e transexuais, etc.; entre homens e mulheres; entre quilombolas, população do campo e urbana no que se refere ao pleno gozo dos direitos de cidadania.

Referências Bibliográficas

- Araújo, J. Z. (2006). A força de um desejo-a persistência da branquitude como padrão estético audiovisual. *Revista USP*, (69), pp. 72-79.
- Carneiro, S. (2002-2020). Por um multiculturalismo democrático. In: *Escritos de uma vida* (pp. 136-142). São Paulo: Editora Jandaíra.
- _____. (2003-2020). Mulheres em movimento. In: *Escritos de uma vida* (pp. 196-219). São Paulo: Editora Jandaíra.
- _____. (2003b). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Racismos contemporâneos* (pp. 49-58). Rio de Janeiro: Takano Editora.
- Corossacz, V. (2014). Abusos sexuais no emprego doméstico no Rio de Janeiro: a imbricação das relações de classe, gênero e “raça”. *Temporalis*, 14, (28), pp. 299-324.
- De castro, Y. (1981). Língua e nação de candomblé. *África*, (4), pp. 57-76.
- Gonzalez, L., & Hasenbalg, C. A. (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, RJ Editora Marco Zero.
- _____. (1980 - 2020). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flávia e LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos* (p.75-93). Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2020). A categoria político-cultural da amefricanidade. In: RIOS, Flávia e LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos* (p.127-138). Rio de Janeiro: Zahar.
- Hall, S (2016). *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro, RJ: Editoria PUC Rio.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. Estudos e Pesquisas-Informação Demográfica e Socioeconômica, 41.
- Lecci, A; Passos, L. (2018). A negação do Brasil: estereotipagem e identidade negra. *Revista Educação, Artes e Inclusão*, 14, (2), pp. 117-133.
- Munanga, K (2009). *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora.
- _____. (2019). Arte afro-brasileira: o que é afinal? *PARALAXE*, 6, (1), pp. 5-23.

_____. (2021). *Origens africanas do Brasil Contemporâneo. Histórias, Línguas, culturas e civilizações*. São Paulo, SP: Global.

Nascimento, Abdias do. (2004) Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos avançados*, 18, (50), pp. 209-224.

Nascimento, Beatriz. (2021). Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: RATTs, Beatriz (Org.). *Uma história feita por mãos negras. Relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Santos, N (1983). *Tornar-se negro ou As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal Ltda.

Obras, literatura secundária e outros materiais

Alex, R. (2006). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo, SP: Imprensa Oficial.

Araújo, J. Z. (2000) A Negação do Brasil [Documentário]. São Paulo, 2000. 1h 32min. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=EvNPhyS863o>. Acesso em: 02/09/2021.

Assis, M. D. P. D., Canen, A. (2004). Identidade negra e espaço educacional: vozes, histórias e contribuições do multiculturalismo. *Cadernos de Pesquisa*, 34, pp 709-724.

Bicudo, V (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo, SP: Editora Sociologia e Política.

Davis, A (2017). *Mulheres, cultura e política*. São Paulo, SP: Boitempo Editorial.

Gomes, N. L. (2019). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora.

Lecci, Alice Lino. (2018). O feminismo negro e a estética do sublime em Merci Beaucoup, Blanco! *Artefilosofia*, 13, (25), pp. 148-168.

_____. (2019) A formação ética do olhar na obra “A história não é terreno de felicidade”. *Rapsódia* (13), p.p 207 -224.

_____. (2020) Alice Lino comenta obra "Das avós", de Rosana Paulino. Vídeobrasil. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=5SgsPThMtIQ>. Acesso em: 03/09/2021.

Munanga, K. (2019). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora.

Paulino, R. (2019). Performance “Das avós” de Rosana Paulino. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=9-V3n1cPnII&t=53s>. Acesso em: 03/09/2021.

_____. (2019). A (não) elaboração do passado e suas consequências no Brasil atual | Comunidades Imaginadas. Mesa dos Seminários da 21ª Bienal de Arte Contemporânea Sesc_Vídeobrasil. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ECYn5GL3hJs>. Acesso em: 03/09/2021.