



Ministério da Saúde

**FIOCRUZ**

**Fundação Oswaldo Cruz**



**ESCOLA POLITÉCNICA DE SAÚDE  
JOAQUIM VENÂNCIO**

Patricia Cardoso de Jesus

## **PODE A MULHER NEGRA FALAR?**

as pautas de saúde da mulher negra

**Rio de Janeiro**

**2017**

**Patricia Cardoso de Jesus**

**PODE A MULHER NEGRA FALAR?**

as pautas de saúde da mulher negra

**Projeto de monografia apresentado à Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio – Fundação Oswaldo Cruz (EPSJV-Fiocruz) como requisito parcial para aprovação no Curso Técnico em Gerência em Saúde.**

**Orientador(a): Daniela da Silva Egger**

**Rio de Janeiro**

**2017**

*Dedico esse trabalho a todas as mulheres negras que carregam em seu corpo as cicatrizes de uma trajetória de protagonismo na luta pela emancipação do povo negro. Mulheres que curam suas feridas por meio da resistência coletiva ao racismo e ao sexismo.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio – Fundação Oswaldo Cruz (EPSJV-Fiocruz) pelo apoio institucional e pelo incentivo à produção de conhecimento de científico dos jovens estudantes da escola.

Agradeço à minha orientadora Daniela Egger por me fazer compreender a importância da escrita feminina negra.

Agradeço à professora Valéria Carvalho, que me mostrou que enquanto mulheres negras somos capazes de transformar quaisquer espaços em que estamos inseridas, além de ter a iniciativa de construir o NEABI na EPSJV, permitindo o início de um processo de visibilização das vidas negras que preenchem a escola.

Agradeço a minha família, em especial às mulheres que são os símbolos de resistência da minha vida .

Agradeço às minhas amigas da EPSJV, que forma umas das minhas inspirações para a construção deste projeto.

Agradeço às militantes negras que me concederam as entrevistas e que há muito abrem caminho para que jovens negras possam continuar desconstruindo as estruturas que nos violentam diariamente, curando nossas feridas.

*Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar em carruagens, e erguidas para passar sobre valas e ter os melhores lugares em todas as partes. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a passar por cima de poças de lama ou me deu qualquer bom lugar! E não sou mulher? Olhem pra mim! Olhem pro meu braço! Tenho arado e plantado, e juntado em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar! E não sou uma mulher? Posso trabalhar tanto quanto e comer tanto quanto um homem - quando consigo o que comer - e aguentar o chicote também! E não sou uma mulher? Dei à luz treze filhos, e vi a grande maioria ser vendida para a escravidão, e quando eu chorei com minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus me ouviu! E não sou mulher?).*

*(TRUTH, 1864)*

## **RESUMO**

Este projeto aborda a mulher negra e como as intersecções entre as variáveis raça, gênero e classe causam impactos em sua saúde, entendendo que suas experiências são únicas, mas ao mesmo tempo apagadas da história. Logo, será discutido o conceito de interseccionalidade e este pode ser instrumentalizado no campo da saúde de modo a tornar a existência feminina negra visível, assim como esclarecer que as relações raciais, de classe e de gênero e a temática da saúde são indissociáveis .

Foi discutido o processo sistemática de desvalorização da existência feminina negra por meio da construção de identidades míticas desumanizantes pelo sistema patriarcal racista. Assim, buscamos compreender como a invisibilização e epidermização de uma ideia de inferioridade da feminilidade negra atuam em sua saúde em diversas dimensões .

Ademais, abordamos o histórico de resistência das mulheres negras como forma de contestação do mito da irracionalidade negra. Buscamos contextualizar a história dos movimentos negros e de mulheres negras no campo da saúde, uma vez sua luta por saúde é também uma luta pelo direito de existir . Destacamos que relação “mulher negra” e “saúde” é história e certamente garantiu a sobrevivência da população negra como um todo desde quando seus corpos eram massacrados pela violência do sistema escravista até o contexto sócio-histórico negro atual. Dessa forma, ao expor o cuidado em saúde das mulheres negras como ferramenta de resistência, torna-se visível o protagonismo feminino negro na luta negra por saúde, pelo direito à existência.

O objetivo geral da pesquisa é identificar as relações entre movimentos de mulheres negras e as suas agendas de saúde.

A metodologia a ser utilizada será a revisão bibliográfica, assim como, entrevistas com mulheres de diferentes organizações de mulheres negras. A questão norteadora é como a “pauta” da saúde é colocada dentro dos coletivos de mulheres negras.

**Palavras-chave:** (mulher negra, gênero e raça, saúde)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>09</b>
<b>CAPÍTULO 1: A OBJETIFICAÇÃO DO CORPO NEGRO E A SAÚDE FEMININA NEGRA.....</b>	<b>18</b>
<b>1.1 A Feminilidade Negra no Mundo Branco.....</b>	<b>19</b>
<b>1.2 Raça, Racismo e Branquitude.....</b>	<b>19</b>
<b>1.3 Interseccionalidade.....</b>	<b>28</b>
<b>1.4 Saúde e Mulher Negra.....</b>	<b>35</b>
<b>1.5 Saúde da Mulher Negra.....</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO 2: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA NEGRA PELO BRANCO: ARQUÉTIPOS E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....</b>	<b>44</b>
<b>2.1 A Função Colonizadora dos Mitos.....</b>	<b>44</b>
<b>2.2 O Campo Mítico da Irracionalidade.....</b>	<b>45</b>
<b>2.3 Mulher Negra Raivosa.....</b>	<b>50</b>
<b>2.4 Vênus Negra.....</b>	<b>53</b>
<b>2.5 Mãe-Preta.....</b>	<b>59</b>
<b>2.6 Empregada Doméstica: Dócil, Fiel e Confiável.....</b>	<b>62</b>
<b>2.7 Matriarca.....</b>	<b>64</b>
<b>2.8 Mulher Negra Forte.....</b>	<b>68</b>
<b>2.9 Cicatrizes Psíquicas Da Interseccionalidade.....</b>	<b>72</b>
<b>CAPÍTULO 3: MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS E SUAS PAUTAS DE SAÚDE.....</b>	<b>79</b>
<b>3.1 Autodefinição: descolonizando da identidade feminina negra.....</b>	<b>79</b>

<b>3.2 Movimento de mulheres negras.....</b>	<b>84</b>
<b>3.3 Feminismo Negro.....</b>	<b>92</b>
<b>3.4 Mulherismo.....</b>	<b>93</b>
<b>3.5 Gênero e Raça na Saúde.....</b>	<b>95</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>114</b>
<b>AS Irmãs Estrangeiras.....</b>	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>119</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, aborda como tema central mulheres negras<sup>1</sup> e saúde. O objeto de pesquisa foi a pauta da saúde dentro de coletivos de mulheres negras, mais especificamente, a abordagem e a pauta de saúde da mulher negra em organizações políticas de mulheres negras.

Sou uma mulher negra que compreende que a interligação entre gênero e raça dentro de uma sociedade machista e racista interfere em minha forma de ser e pensar e de ser vista e interpretada pelo restante da sociedade. Ademais, compreendo que as mulheres negras são invisibilizadas nas discussões de gênero dentro dos movimentos feministas e nas discussões raciais dentro do movimento negro<sup>2</sup>( DAVIS, 1981). Entendo também, assim como Audre Lorde, que no sistema patriarcal os mecanismos que nos neutralizam não são iguais (LORDE apud MARÍA PTQK, 2013<sup>3</sup>). Dito isso, reconheço a importância da visibilização do processo compulsório de colonização, escravização, estupro e inferiorização sofrido pela população negra de modo geral e pelas mulheres negras de modo particular. Dessa forma, pode-se compreender a realidade da invisibilidade feminina negra e o processo sistemático de desvalorização de existência ser por um sistema patriarcal racista.

No entanto, cabe aqui ressaltar que as mulheres nunca foram indiferentes aos processos de desumanização pelos quais foram submetidas. As mulheres negras não são vítimas indefesas nem mesmo seres sem nenhuma articulação política contra os processos de desumanização delas e do povo negro como um todo. Portanto, pode-se afirmar que tal relação de dominação produz

---

<sup>1</sup> Para esta pesquisa estamos considerando a população negra como “a somatória de pretos e pardos”, apesar dessa classificação não dar conta da complexidade das dimensões morais, sociais, políticas que rodeiam a categoria “ negra” ( CARNEIRO, 2000, p.23). Definição retirada do livro “ Nossos Passos Vêm de Longe”.

<sup>2</sup> Dentro dos movimentos, as relações hierárquicas de poder também existem. Mulheres negras dentro do movimento negro eram colocadas em posições de subalternidade, enquanto os homens tinham detinham o poder. À medida que essas mulheres passaram a realizar atividades dentro do movimento, o poder absoluto dos homens passou a enfraquecer, então isso gerou incômodo, já que sua posição de superior estava sendo ameaçada. Os homens argumentavam dizendo que as mulheres estavam separando o grupo que deveria ser unificado, porém na verdade, elas estavam tentando fazer parte dos processos de tomada de decisão, ou seja, não serem silenciadas dentro de um movimento que elas também contribuíram em seu sucesso. Os homens negros não rejeitaram os privilégios do patriarcado. O mesmo acontece com o movimento feminista, em que as mulheres, em sua maioria brancas de classe média, não queriam incluir demandas de raça/etnia e hierarquias econômicas pois acreditavam que separaria o grupo; excluindo assim as diferenças de vida de outras mulheres. O debate sobre gênero acaba sendo a partir das experiências de mulheres brancas (DAVIS, 1981).

<sup>3</sup> O texto de Maria Ptqk é intitulado ‘La hermana outsider Audre Lorde’ pela revista Pikara Online Magazine em 18/06/2013. A frase citada é de autoria de Audre Lorde em seu livro “Sister Outsider: Essays and Speeches” lançado em 1984.

criatividade na resistência. Assim, a substituição de representações negativas por imagens autodefinidas positivas é uma forma de transformação do silêncio em linguagem e ação (LORDE, 1984, p. 40)

Mulheres negras ao insistirem na autodefinição questionam não apenas a validade dos arquétipos como a credibilidade e intenção das classes brancas masculinas que as controlam. Nesse contexto, a partir de minhas vivências enquanto mulher negra estudante da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio afirmo a importância da produção de projetos de monografia pelos estudantes como instrumento de ampliação do debate sobre as relações étnico-raciais, de gênero e de classe, assim como o fortalecimento dos esforços de cumprimento da lei federal de número 10.639/, vitória das reivindicações dos movimentos negros.

Diante dessa perspectiva, destacamos que no sistema escravista o negro e a negra eram tidos como objeto, eram apenas instrumentos de trabalho lucrativos, mas a diferença no tratamento de homens negros e mulheres negras é que elas tinham muito mais seus corpos violados sexualmente pelos senhores brancos (NASCIMENTO, 1977). A violação sofrida por negras e indígenas tem como resultado a miscigenação que dá identidade nacional e existência do mito de “paraíso racial”. A violência no período colonial perpetuou as hierarquias e naturalizou a violência de gênero e raça não só num sentido físico mas também simbólico e psíquico (CARNEIRO, 2003).

Essa parte da história do período colonial permanece intacta até hoje, porém com configurações diferentes. As estruturas da sociedade continuam baseadas nas relações de gênero e raça. Assim, a concepção acerca do que é ser mulher é eurocêntrica, portanto o padrão é a mulher branca. Por isso não são as mulheres negras as rainhas do lar, as beldades idolatradas nas músicas, poemas, filmes e novelas. Muitas vezes, há feministas brancas que quando falam de igualdade no mercado de trabalho, estão falando das mulheres de forma universal, desconsiderando as diferenças, as pluralidades de mulheres, ou seja, as mulheres negras são excluídas, permanecendo como uma espécie de “2º classe de mulher”.

A existência negra foi inferiorizada, classificada como primitiva e selvagem e por isso marginalizada. Portanto a mulher negra faz parte do grupo de mulheres excluídas da sociedade,

tendo todos os seus direitos desrespeitados; sua educação, moradia, saúde. Desse modo, é ilegítimo o mito da democracia racial.

Tal mito foi insistentemente reproduzido no Brasil e também no exterior. A máxima em questão é de que as relações raciais são harmônicas e de que brancos e negros são integrados de maneira igual e complementar na sociedade, com oportunidades e experiências de vida iguais. No entanto, como um país cuja população é majoritariamente negra tem brancos predominando em todas as esferas políticas, econômicas e culturais? A integração social de negros e negras teve como custo sua própria existência negra. Tudo o que remete à “negrura” é inferiorizado. Sendo assim, pode-se reafirmar que a democracia racial não existe.

A relações raciais de poder e dominação tem como um de seus produtos o genocídio da população negra, tanto físico, como histórico, cultural, psíquico e espiritual. O processo de branqueamento apaga a memória coletiva e a essência de negros e de negras e estabelece o “imperialismo racial”<sup>4</sup> branco. Sendo assim, segundo Abdias do Nascimento (1977), o branqueamento também deve ser encarado como uma forma de genocídio.

Nesse contexto, um mecanismo de branqueamento incentivado pela classe dominante branca foi o de miscigenação, característico do Brasil e glorificado por muitos intelectuais<sup>5</sup>. Havia diferentes perspectivas a respeito das consequências do processo de miscigenação do “sangue africano” classificado como inferior e a “ sangue europeu” , o “puro”. Assim, a perspectiva pessimista sobre miscigenação afirmava que esta era constituinte da inferioridade brasileira, um forma de contaminação da raça branca pura, superior. Em contrapartida, a visão otimista da miscigenação, utilizada como política de branqueamento, compreendia-a como método de aniquilamento da raça negra e conseqüentemente melhoramento do país .

Ademais, tal processo de miscigenação foi baseado na violação sexual de mulheres negras. Logo, a violência sexual, presente até hoje, contra mulheres negras também pode ser compreendida como uma forma de genocídio<sup>6</sup> e este deve ser entendida como uma questão de

---

<sup>4</sup> Expressão utilizada por Bell Hooks no livro “Ain’t I a Woman?”.

<sup>5</sup> Entre os intelectuais defensores da democracia racial está Gilberto Freire, que chegou a afirmar “que os portugueses obtiveram êxito em criar, não só uma altamente avançada civilização, mas de fato um paraíso racial nas terras por eles colonizadas, tanto na África como na América”. (NASCIMENTO, 2017, p.49)

<sup>6</sup> Neste trabalho consideramos genocídio como “o uso de medidas deliberadas e sistemáticas ( como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculados para um grupo racial, político ou cultural ou para destruir a língua, ou a religião ou a cultura de um grupo”. Tal definição pertence ao Webster’s Third New Dictionary of The English Language e foi retirada do livro “O genocídio do negro brasileiro”, de Abdias do Nascimento.

saúde pública. Todas as formas de opressão, que controlam seus corpos e mentes podem ser consideradas uma questão de saúde pública.

Assim, a falta de representatividade, de autoestima, e processos sistemáticos de inferiorização e vulnerabilização social fragilizam a saúde física, mental, emocional, espiritual e psíquica da mulher negra.

No entanto, as medidas de genocídio atuais da população negra não são compreendidas como questões de saúde pública pelos parâmetros racistas de saúde, uma vez que a violência sofrida por essa população é internalizada como componente orgânico da sociedade, portanto, natural, inevitável. Dessa forma, o mundo branco dissocia a violência do racismo, como se não houvesse conexão alguma entre eles. Assim, não há como compreender que a violência racial, assim como a de gênero, como questões de saúde sem compreender que a sociedade está estruturada de modo a explorar e dominar homens negros e mulheres negras.

Segundo o Mapa da Violência 2015 (WAISELFISZ, 2015, p.30), em dez anos, o homicídio de mulheres negras aumentou em 54,2%. O número de vítimas era de 1.864 e passou para 2.875. Em contrapartida, o homicídio de mulheres brancas sofreu uma queda de 9,8% no mesmo período. O número passou de 1.747 vítimas, em 2003, para 1.576. Além disso, concluiu-se que mulheres negras morriam 22,9% mais que mulheres brancas. Contudo, porém em 2013, esse índice subiu para 66,7%. As estatísticas expostas acima comprovam a existência de um processo de genocídio de mulheres negras. Cabe destacar o genocídio não só da mulher negra, mas da população negra como um todo. As taxas de homicídio da população negra aumentam ano após ano. Em 2014 houve um aumento de 46,9% de assassinatos de pessoas negras por armas de fogo em relação a 2003. Simultaneamente, a taxa de homicídio da população branca por armas de fogo vem decaindo. Houve uma queda de 26,1% durante o mesmo período (WAISELFISZ, 2016).

A partir da leitura do texto “As ONGs de mulheres negras no Brasil” também foi possível identificar que as mulheres negras são o grupo mais afetado pela “mortalidade materno infantil, pelo crescimento acelerado da epidemia de HIV/Aids e outras doenças sexualmente transmissíveis (AMNB, 2001A; LOPES, 2004; WERNECK, 2001A; XAVIER, 2003; XAVIER, 2004 APUD SANTOS, 2009. PG. 4).

A construção do imaginário social a respeito das mulheres negras foi baseada em mitos (HOOKS, 1981). Estes operam nas relações sociais na atualidade. Os estereótipos existentes são

diversos, porém alguns são primordiais para a compreensão da intersecção de gênero e raça na experiência de mulheres negras. Dentre eles: a “mulher negra raivosa” e a “mulher negra forte” (HOOKS, 1981).

Sendo assim, a “mulher negra raivosa”, é uma imagem criada a partir de parâmetros eurocêntricos, os quais definem o homem branco e a mulher branca como seres racionais e homens negros e mulheres negras como sua antítese. Por conseguinte, as mulheres negras são aprisionadas ao campo mítico da irracionalidade.

Tal campo mítico envolve a autoridade racial branca presente na sociedade colonialista na qual se insere a mulher negra, cujas estruturas sociais são racistas. Na medida em que o conhecimento branco é colocado sinônimo de racionalidade, o pensamento feminino negro é fixado no campo do “emotivo”; do “não científico o suficiente” (KILOMBA, 2008). Por conseguinte, seu discurso e sua escrita, são sistematicamente desvalorizados, uma vez que pertencem da irracionalidade.

Outro estereótipo é o de “mulher negra forte”, o qual também contribui para sua desumanização e idealização. Promove-se assim a banalização do sofrimento de mulheres negras, já que segundo o mito, elas “aguentam tudo”. Um exemplo de como a ideia da mulher negra forte opera na saúde é o alto índice de mortalidade materna e a violência obstétrica sofrida por mulheres negras por conta da negligência médica (WERNECK, 2000). Até 2015, mulheres negras representavam 53,6% das vítimas de mortalidade materna e 65,9% das vítimas de violência obstétrica.<sup>7</sup>

Todos os estereótipos racistas e machistas atribuem à existência feminina negra a característica da animalidade. Tal mito apresenta mulheres negras como incapazes de ter um discurso racional aos olhos da sociedade racista e patriarcal. A abordagem da desmistificação de tal visão foi escolhida para pensar a saúde, desde a perspectiva de mulheres negras. Posto isso, escolhemos utilizar o conceito de saúde construído por mulheres negras militantes no campo da saúde da mulher negras, como Jurema Werneck.

Saúde aqui é mais que um pretexto. É um lugar privilegiado de explicitação do que somos. Para nós, saúde vai além da oposição a doença e aproximar-se do conceito de bem-estar geral, físico, mental e psicossocial, definido pela Organização Mundial de Saúde. Num passo adiante, propomos uma definição de saúde que inclui a busca de equilíbrio dinâmico com a vida e seus elementos, seres vivos e mortos, humanos,

---

<sup>7</sup> Disponível em: < <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossie/violencias/violencia-e-racismo/>>.

animais, plantas, minerais. E essa busca traduz-se numa responsabilidade individual e coletiva (WERNECK, 2000).

Nessa perspectiva, uma sociedade colonialista apresenta diversas variáveis utilizadas como instrumento de hierarquização e exploração de seres humanos, entre elas o gênero, a raça e a classe. Essas três variáveis são os principais objetos de estudo dos movimentos de mulheres negras pelo fato de sua intersecção particularizar a existência de mulheres negras inseridas em um contexto social classista, racista e sexista. A manutenção desses sistemas de opressão representa a manutenção de relações sociais as quais privilegiam homens negros, mulheres brancas e homens brancos, estando estes últimos no topo da escala hierárquica social vigente. São segregadas dos espaços sociais e ao mesmo são inseridas para fins de superexploração, servindo como instrumentos para o capital.

Entretanto, junto à opressão há também resistência, seja no simples fato de viver em sociedade, seja em forma de organizações sociais. Em relação às mulheres, existem grupos feministas que trabalham com foco em questões como saúde da mulher, violência contra mulher, por exemplo, porém há poucos que falam especialmente da mulher negra. Dessa forma, percebe-se como universalização da existência feminina branca também se faz presente em organizações de mulheres.

Os movimentos apenas refletem a realidade. A invisibilidade das experiências das mulheres negras na produção do conhecimento, por exemplo, tem acarretado repercussões negativas no campo da saúde (SOUZA, 2009). Elas não têm chance de contar suas histórias, sendo que histórias podem transformar, descolonizar, aumentar a capacidade de agir sobre suas próprias vidas e quebrar estruturas dominantes. As mulheres negras apresentam grande vulnerabilidade social, estando mais expostas à pobreza, criminalidade e trabalho precário. E, essa vulnerabilidade é em exemplo de mecanismo patriarcal racista de dominação, de modo a gerar infantilização, vergonha, humilhação e culpa. Sentimentos propícios para a manutenção de um sistema hegemônico de dominação.

A interligação de opressões sociais da mulher negra faz com que ocupe um espaço vazio causado por uma visão dicotômica de mundo. O ser negro e o ser mulher são fixados em lugares diferentes. Ou escolhem pertencer ao movimento negro ou ao movimento feminista. Contudo, homens negros mesmo sendo sujeitos racializados, podem ser machistas, assim como mulheres brancas, enquanto sujeitos de gênero, também podem ser racistas. Deste modo, pode-se inferir

que, homens negros e mulheres brancas também possuem privilégios, não obstante, não abrem mão deles. Por conseguinte, contribuem para a perpetuação da tripla opressão sofrida pelas mulheres negras. Além disso, os movimentos de esquerda colocam raça e gênero em segundo plano. Angela Davis, numa conferência realizada no dia 13 de dezembro de 1997, em São Luís (MA) (“As mulheres negras na construção de uma nova utopia”), disse:

É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mutuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 1997).

E a mulher negra? Ela fica invisível nos três movimentos. Fica invisível quando a questão é gênero, quando a questão é raça e quando é classe social. Se a mulher negra é mencionada na história é de fato o que dela se permite aparecer. Há apenas um vislumbre de sua essência e como sua imagem é produzida e criada para sustentar os discursos patriarcal, colonial e agora pós-colonial.

Durante o desenvolvimento da pesquisa foi discutida a relação entre os movimentos de mulheres negras e as pautas colocadas por elas em relação à saúde, considerando que a mulher negra sofre violências<sup>8</sup> que nenhum outro grupo sofre. Homens negros e mulheres brancas podem agir como oprimidos ou opressores, mas uma mulher negra, quando além de tudo sofre por pertencer a uma classe social não dominante, não tem ninguém a explorar ou oprimir. Desta forma, sua vivência proporciona a construção de uma consciência diferenciada da de quem tem algum tipo de privilégio, fazendo que mulheres negras membros de organizações de resistência exponham questões ligadas à saúde da mulher negra de maneira única, raramente validada dentro do discurso acadêmico tradicional.

Ao longo do trabalho foram aprofundados conceitos como os de gênero. De acordo com o texto “gênero na teoria social” de Juliana dos Santos, até o século XX a ideia de gênero e sexo como conceitos de mesmo significado foi defendida, portanto acreditava-se que a diferença sexual determinava a condição social do homem e da mulher (SANTOS, 2010). Essa teoria legitimava a hierarquia de gêneros, tendo o homem branco como primeiro sexo, superior, e a mulher branca como subalterna.; o homem pertencente ao espaço público e a mulher branca

---

<sup>8</sup> Violência policial, encarceramento em massa, estupros compulsórios, esterilizações forçadas, “a ausência de políticas sociais que assegurem o exercício dos direitos básicos de cidadania” ( CARNEIRO, 2003, p. 4)

pertencente ao espaço privado. As desigualdades sociais eram naturalizadas, portanto não eram vistas como instrumento primordial para o funcionamento da sociedade.

Com os movimentos feministas houve a apropriação e resignificação do conceito de gênero, que passou a ser encarado não mais por um olhar “naturalista” e sim como uma construção social e cultural.

O estudo se desdobrará também acerca do feminismo, que, apesar de não ter uma definição consensual e universal, pois são ideologias e culturas variadas envolvidas, pode ser descrito como luta das mulheres contra o patriarcado e por igualdade social, política e econômica. Mulheres brancas, de classe média e alta partilham de uma ideologia branca hegemônica, por isso tendem a excluir as diferenças de classe e raça. Representam uma classe e não reconhecem que classe é determinante de padrões de comportamento, causando diferenças nos problemas e o modo como são resolvidos. O fato de dominarem o discurso feminista faz que haja uma perspectiva unidimensional da realidade das mulheres. Outras formas de opressão são incluídas quando é de interesse delas. Apesar disso, é importante reconhecer que os movimentos feministas atuais, diferente do formato vivenciado e criticado por mulheres negras como Lélia Gonzáles, Angela Davis, Audre Lorde, Bell Hooks e Patricia Hill Collins, expressam uma pluralidade de vozes, possibilitando a desconstrução da universalidade da feminilidade (CARNEIRO, 2003).

O feminismo que tem o gênero é objeto de estudo não é suficiente para a libertação de todas as mulheres, somente às que correspondem a uma identidade racial branca (branquitude), caso não faça uma conexão com outras fontes de opressão. É preciso articulação entre outros eixos de opressão (raça e classe social). Nessa perspectiva, movimentos sociais de mulheres negras, como por exemplo, o feminismo negro e o mulherismo, articulam os impactos de gênero e raça nas mulheres negras.

O feminismo negro é um movimento de identificação. Heidi Mirza o descreve como uma espécie de “lar” onde sujeitos de gênero e racializados podem se tornar protagonistas em um ambiente que tanto reprime sua existência, criando assim identidade própria, muito distante dos estereótipos que tanto invalidam suas subjetividades (MIRZA, 1997). O feminismo negro tenta desafiar o pensamento intelectual tradicional para que haja espaço para suas experiências pessoais e subjetivas. Dessa forma, grupos dominados oferecem resistência e poder contra o sistema de dominação/exploração. Conceitos como “patriarcado”, “interseccionalidade”,

“branquitude”, “negritude” e “mulherismo” também foram aprofundados ao longo da monografia.

Ainda, como aborda Collins (1990), as mulheres negras tendem a produzir conhecimento em espaços não acadêmicos, uma vez que a intelectualidade da mulher negra não é reconhecida caso não tenha bases nos conhecimentos europeus, ou seja não há abertura de espaço para as perspectivas dessas mulheres. Por isso, foi escolhido utilizar a visão de coletivos de mulheres negras acerca de sua saúde por ser uma forma de mostrar que mulheres negras constroem conhecimento sobre suas próprias experiências e subjetividades, exercendo assim um enfrentamento de um sistema hegemônico e contribuindo para a descolonização do pensamento.

Diante disso, o objetivo geral da pesquisa foi identificar as relações entre movimentos de mulheres negras e suas agendas de saúde. Os objetivos específicos são compreender como as experiências únicas das mulheres negras proporcionadas por sua intersecção entre raça, gênero e classe influem em sua saúde, não só física mas também mental e emocional; Compreender que há diferentes perspectivas a respeito das formas de luta e resistência das mulheres negras à sua intersecção de opressões e a importância das criações de identidades autodefinidas das mulheres negras; identificar os efeitos dos estereótipos e expectativas sociais, da invisibilidade e da não representatividade, da solidão e da fragilidade social; mostrar que mulheres negras como sujeitas marcadas igualmente por raça e gênero constroem conhecimento a partir de suas experiências, o que é visto e valorizado raramente nos campos acadêmicos convencionais.

Assim, A questão norteadora da pesquisa é como a “pauta” da saúde é colocada dentro dos coletivos de mulheres negras.

Dessa forma, a pesquisa foi baseada em uma abordagem qualitativa . Utilizamos como estratégias de pesquisa a revisão de literatura por meio da busca nas bases de dados Scielo, Pubmed, Biblioteca Virtual de Saúde (BVS) e google acadêmico, tendo como referência os descritores “saúde da mulher negra”, “saúde da população negra”, “movimentos de mulheres negras”, “interseccionalidade”. Escolhemos como metodologia da pesquisa, além da revisão bibliográfica, utilizar o material coletado em entrevistas semi-estruturadas feitas com três mulheres negras de diferentes organizações femininas negras atuantes no campo da saúde. Ainda, respeitando o sigilo sobre as identidades das entrevistadas, escolhemos três nomes fictícios para representá-las: Dandara, Teresa e Luísa. As entrevistas serviram como principal instrumento de identificação e análise das pautas de saúde da mulher negra. Ademais, muitas das fontes

utilizadas na pesquisa foram elaboradas por militantes e teóricas negras. Desta maneira, a revisão bibliográfica foi importante para um entendimento mais profundo sobre os movimentos de mulheres negras, suas diferentes formas de luta, resistências e criação de identidade e sobre como a mulher negra é inserida nessa sociedade sustentada por sistemas de opressões. Para tanto, o roteiro de entrevista foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa ( CEP) da EPSJV- Fiocruz.

## **CAPÍTULO 1: A OBJETIFICAÇÃO DO CORPO NEGRO E A SAÚDE FEMININA NEGRA**

### **1.1 A FEMINILIDADE NEGRA NO MUNDO BRANCO.**

Inauguraremos o primeiro capítulo deste projeto com uma reflexão de Mãe Beata de Yemonjá sobre saúde:

Existem vários tipos de saúde. Existe a saúde da mente – nossa mente tem capacidade de criar doenças. Existe a saúde da alma, dos olhos – você olha uma coisa e teu coração bate. Esse é o prazer dos olhos, mas também a saúde da alma. A saúde da carne, através do toque, do cheiro, é também a saúde da alma (YEOMONJÁ, 2000, p. 18).

A fala de Mãe Beata incorpora a perspectiva por nós defendida de que a relação saúde e mulher negra transcendem conceitos biológicos e científicos de modo a envolver as experiências humanas de mulheres negras em particular e da população negra como um todo, e como sua ancestralidade, seu histórico de luta e resistência a processos desumanizantes refletem em sua saúde.

Para compreender a relação mulher e saúde demanda-se a compreensão de sua realidade, interseccionada por gênero, raça, classe e etc., tanto no plano objetivo como no subjetivo. Estas variáveis que operam e se interseccionam em todos os aspectos da vida social das mulheres negras, englobam a existência feminina negra de modo violento e desumanizante, abusando-as sistematicamente. Nesse contexto, concebemos como primordial para o desenvolvimento do projeto entender como funcionam as relações de poder baseadas nessas três variáveis: raça, gênero e classe.

### **1.2 RAÇA, RACISMO E BRANQUITUDE**

As políticas de dominação colonialistas iniciaram um processo de silenciamento e de exploração de seres não brancos. Em uma organização social racista as relações racistas, as quais são relações de poder, brancos e brancas são dominantes, em todos os sentidos da palavra. Deste modo, o tão valorizado conhecimento científico é construído dentro de um esfera conceitual eurocêntrica (KILOMBA, 2008), ou seja, seus parâmetros e questionamentos são construídos pelo colonizador, pelo branco, pelo dominante. Sendo assim, quando estudiosos brancos dizem que sua abordagem sobre determinado assunto é neutra, estão cometendo um equívoco. Não há neutralidade. Todos partem de um ponto de vista, um espaço. No caso de brancos e de brancas,

ao afirmarem sua neutralidade não percebem, ou pior, recusam-se a reconhecer sua posição enquanto brancos em uma sociedade colonialista. A ideia de neutralidade mascara a realidade de seus discursos. Estes são, na verdade, dominantes. Assim, Grada Kilomba explica: “Eles também escrevem de um lugar específico, que, é claro, não é nem neutro ou objetivo ou universal, mas dominante” (KILOMBA, 2008, p.31).

Com o esclarecimento sobre a ausência de neutralidade nos meios acadêmicos, pode-se assegurar que essas produções científicas reproduzem as relações raciais de poder. Desta maneira, podemos testemunhar essas relações raciais quando discutimos o conceito de raça, o qual será aprofundando durante a pesquisa, visto que também não é um conceito neutro. Ou seja, assume ideias e valores de um grupo específico, o branco.

A raça, como categoria sociológica, é fundamental para a compreensão das relações sociais cotidianas. Dito isso, atualmente, a utilização o sentido biológico de raça vem sendo criticado e ressignificada pelo movimento negro e em diversos debates acadêmicos, pelo fato de seu conceito ser oriundo de teorias raciais europeias consolidadas durante o século XIX, que ajudaram na hierarquização e conseqüentemente na inferiorização de povos não brancos, principalmente o negro, legitimando assim a escravização de povos africanos, o colonialismo e o imperialismo (lembrando, o termo “negro” foi criado pelo branco).<sup>9</sup>

Foram elaborados diversos conceitos de raça durante os séculos XVIII e XIX, que categorizaram brancos e não brancos de acordo com suas características físicas e atribuindo “qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais” (MUNANGA, 2014). O fator comum entre elas é a tentativa de justificar o exercício do poder branco em todo o mundo por terem, de acordo com sua pseudociência, herdado características superiores. Em um primeiro momento, surgiu a teoria monogenista, que defendia que a raça humana tinha uma única origem, porém seus graus de evolução eram distintos, ou melhor, mais ou menos evoluídos. Considerando a

---

<sup>9</sup> A redução de todos os grupos étnicos de origem africana a “negros e negras” foi determinada por europeus colonizadores, os quais não só retiraram sua liberdade, mas também suas identidades. Esses grupos antes tão diversos passaram a ser enquadrados em uma categoria única. Os colonizadores brancos criaram a sua própria “verdade” sobre quem seriam seus colonizados. Por conseguinte, ao admitirem-se como proprietários da “verdade” estão anulando a “verdade” de negros e negras sobre si mesmos. Assim, os colonizadores constroem e desconstruem imagens sobre o povo negro de acordo com seus interesses. A definição da palavra “ negro” transborda uma proposital inferiorização. Abdias do Nascimento (2017) recorre ao próprio dicionário para comprovar tal afirmação: “I.a., preto, negro, escuro, sombrio, lúgubre; tétrico; tenebroso; sinistro; mau; perverso; hostil; calamitoso ; desastroso; mortal; maligno (Nascimento, 2017, p.54)”. Desse modo, em busca de uma de uma contestação do discurso branco de inferioridade negra, o movimento negro ressignificou o termo raça, “dando-lhe um trato emancipatório e não inferiorizante” ( GOMES, 2012, p.733)

civilização europeia como a ideal, passaram a separar grupos sociais em raças, sendo a raça branca superior e as “outras” ainda em estágio de evolução, portanto inferiores. A evolução para o monogenismo estava ligada à cultura, no sentido de que os seres humanos tiveram a mesma origem, porém o que os diferenciava era sua cultura (mais ou menos aprimorada). Assim, essa visão considerava os grupos raciais partiam do estado de natureza para o estado de civilização (SCHUCMAN, 2014, p. 31). O monogenismo predominou no meio acadêmico até meados do século XIX, quando outra teoria se destacou: a poligenista.

A teoria poligenista, defendia a existência, não de uma origem única, mais várias origens da humanidade, por isso, havia grupos biologicamente diferentes e conseqüentemente com níveis diferentes de evolução. Essa ligação da teoria poligenista com fatores biológicos reflete o período histórico em que se consolidou. Segundo Schucman (2014), durante meados do século XIX houve a ascensão das ciências da natureza e, por conseguinte, o poligenismo se tornou mais popular a partir desse período. Dito isso, é possível compreender a consolidação da ideia de grupos raciais como biologicamente distintos e imutáveis. Desse modo, o poligenismo não acreditava na evolução cultural das raças, mas sim na evolução biológica. Havia “raças” que se diferenciavam de maneira hierárquicas. Algumas eram “naturalmente atrasadas” (não brancos) e outras eram biologicamente superiores (brancos).

Características físicas, principalmente a cor da pele e posteriormente traços fenotípicos, foram critérios usados para classificar e separar os seres humanos. Entretanto, a aplicação de ideias vindas das ciências biológicas para tentar explicar a diversidade humana não é válida. Não funciona, pois, seres de grupos de mesma “raça” podem não possuir as mesmas características genéticas, ou seja, a lógica biológica que explica a diversidade humana é falsa.

De acordo com Munanga, 2014:

Devido aos diferentes conceitos e questionamentos a cerca de “raça” explorados acima, é importante para a realização desse projeto definir que o conceito de raça a ser utilizado leva em consideração a complexidade do assunto e porque consideramos que a ideia “fictícia” de raça perpassa a sociedade e todas as relações sociais de poder e dominação. Segundo Munanga, Podemos observa que o conceito de raça tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etnosemântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. Os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, etc. Por isso que o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico. Se na cabeça de um geneticista contemporâneo ou de um biólogo molecular a raça não existe, no

imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou “raças sociais” que se reproduzem e se mantêm os racismos populares (MUNANGA, 2014, p. 6)

Mesmo após as críticas aos estudiosos europeus os quais tentavam explicar as diferenças entre os grupos humanos por meio das ciências da natureza, seu discurso ainda possui credibilidade, pelo fato serem europeus. O que por eles foi estabelecido nem ao menos pode ser chamado de “ciência”, porém isso não impede tal pseudociência seja compreendida como verdade. Qualquer afirmação sua, estando fundamentada ou não, passa a ser uma verdade se assim o quiser. Os brancos disseram que a negrura <sup>10</sup> é uma maldição, e com sua superioridade legitimada, isso se tornou uma verdade comprovada “cientificamente”, assim como sua posição enquanto dominadores de todos os não brancos. Por meio da violência física, simbólica e cultural legitimaram sua autodenominação como de donos de todo o mundo e todas as suas afirmações são encaradas como ordens naturais da humanidade.

Apesar de movimentos sociais e acadêmicos atuais discutirem o conceito de raça e questionarem se é apropriado fazer uso dele ou não, entendemos que o conceito de raça ainda detém grande força política, ideológica e social, fazendo-se presente no imaginário e na fala da sociedade e nas ações. Logo, concordamos com a afirmação de Pereira, 2013 quando citando Stuart Hall diz que “raça é uma construção política e social. É uma categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo.” (HALL apud PEREIRA, 2013, p.52).

O conceito de raça construído no século XIX ainda está presente nas relações sociais cotidianas, apesar de há muito estar sendo contestado por movimentos políticos e intelectuais que afrontam as estruturas sociais conservadas com a ajuda da hierarquia criada entre as “raças”. Sendo assim, à resistências à ideia inferiorizante que rodeia a “raça” tornam evidente a persistência da instrumentalização da escala de hierarquização das raças pelo grupo dominante branco. Ou seja, “o termo ‘raça’ não aparece, mas é o arame farpado onde o negro sangra sua humanidade” (NASCIMENTO, 2017, p.92).

A divisão social de acordo com a quantidade de melanina e traços fenotípicos persiste, portanto, o conceito de raça, que se mantém no imaginário social, não está relacionado a uma ideia de separação e hierarquização através de características biológicas, mas como uma categoria

---

<sup>10</sup> Termo utilizado por Frantz Fanon no livro “Pele negra Máscaras Brancas”, publicado pela primeira vez em 1952.

determinante de conflitos sociais, capaz de interferir em todas as esferas da vida, inclusive na subjetividade de negros e de negras. Assim como de brancos e de brancas também ocorra, embora, o pensamento predominante da população quando o assunto é “raça”, seja o da neutralidade da “raça” branca, como se os brancos representassem o universal (não tivessem raça) e os negros constituíssem a raça negra, sendo então, os únicos afetados e ligados ao assunto racismo.

Ambos os grupos têm sua existência marcada pela lógica da raça, sendo a “raça branca” privilegiada em detrimento da “raça negra”.<sup>11</sup> Seguindo a ideologia da brancura, os brancos operacionalizam a categoria raça de modo a conseguirem manter seus privilégios enquanto brancos por meio da estabilização do sistema racista. Sendo assim, entendemos que o racismo é uma política de dominação e exploração, uma vez que legitima a subjugação de seres não brancos a fim de satisfazer os interesses de uma classe dominante branca.

A universalidade do ser branco persiste na atualidade, independente da camada social. Existem mulheres e existem mulheres negras, “as outras”; “as irmãs estrangeiras”<sup>12</sup>, como diria Audre Lorde. Da mesma forma, existem homens; e existem homens negros; cultura e “cultura negra”. Assim, a universalidade é uma expressão do poder hegemônico branco. Essa atribuição de poder a sujeitos brancos (europeus) se chama Branquitude. E como Lia Schucman expressa, “o poder identitário da branquitude”<sup>13</sup> determina a relações humanas de modo a reprimir todos os “não brancos”. A Branquitude possibilita aos brancos serem livres, aceitos (em relação à raça) e não duvidarem de si mesmos, suas capacidades. Não precisam rejeitar seu próprio corpo para sobreviver e “pertencer”, por a brancura foi estabelecida como norma.

As relações poder e dominação, características de tal sistema, foram naturalizadas. São sutis. Assim, os brancos não precisam verbalizar sua “superioridade”. Não precisam estar “formalizadas”, mas já estão institucionalizadas na sociedade de modo estrutural. A branquitude permanece intacta às custas do enclausuramento de negros e negras ao estado de escravos das estratégias de genocídio e do suicídio do “eu negro” para a permanência do “eu embranquecido”

---

<sup>11</sup> Aprofundaremos no segundo capítulo a relação de dependência entre as identidades raciais.

<sup>12</sup> Irmã Outsider (irmã estrangeira) é título do livro Audre Lorde publicado em 1984.

<sup>13</sup> Schucman afirma que o corpo branco também carrega significados que o distinguem dos não brancos. Logo, a construção social da identidade de sujeitos brancos dentro de uma ideologia racista se dá garante pelo pressuposto da brancura enquanto norma. Não há, portanto, separação entre “brancura do corpo e poder identitário da branquitude”.

(NASCIMENTO, 1977). A branquitude contesta o sofrimento de mulheres negras e homens negros na sociedade, e mesmo quando o admite, age de forma paternalista, dizendo “entender” a realidade social negra, porém ao mesmo tempo impossibilita o exercício de seu direito de autodefesa. Essa branquitude, portanto, age de forma paternalista e doutrinadora. Pode-se então declarar que categoria “raça” não é apenas um conceito teórico sem efeitos práticos. Ao contrário, foi criada e mantida para servir como arma política do sistema capitalista racista (ARENDRT apud PEREIRA, 2013), submetendo os corpos negros à dominação e à exploração.

A ideia fictícia de raça permite que haja o que Frantz Fanon <sup>14</sup>(2008), psiquiatra, chama de complexo de superioridade, em relação aos brancos. Em uma sociedade baseada na “ideologia da brancura”, a “superioridade” branca é lembrada todos os dias em todas as esferas da vida social. “A antropologia, a etnologia, a história e a medicina contribuíram para a edificação da ideologia e para a institucionalização do racismo com fundamentos “científicos” (NASCIMENTO, 2017, P.197)”.

O conhecimento científico de base racista foi utilizado tradicionalmente para justificar a dominação de povos não europeus. A comparação do formato de crânio de africanos com o de primatas é um exemplo de dos esforços brancos comprovação da irracionalidade negra. Nesse contexto, em oposição à forma como esse saber médico, “científico” eurocêntrico é tradicionalmente utilizado, Fanon problematiza a experiência branca e principalmente a experiência negra em um ambiente dominado politicamente, economicamente e ideologicamente por brancos. Fazendo uso de uma perspectiva médica para “diagnosticar” esse fenômeno social, não identifica os complexos como manifestações patológicas, mas como produto da dominação europeia sobre povos africanos e seus descendentes. Sendo assim, compreendendo o complexo de superioridade branca como uma construção social, pode-se inferir que os brancos são ensinados a pensar que todo o seu ser é mais evoluído e universal, de forma inquestionável. E, portanto, são a própria definição de humanidade. Desta maneira, sentem-se superiores quando comparados aos negros, cuja “raça” predetermina sua imoralidade<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Frantz Fanon nasceu em 1925. Foi um psiquiatra negro nascido na Martinica, uma colônia francesa. Apesar de ter falecido em 1961, suas obras contribuem até hoje para a compreensão das estruturas sociais colonialistas e suas consequências na vida de negros e negras, alvos do sistema de poder hegemônico branco.

<sup>15</sup> A “Imoralidade negra” é destacada por Fanon como uma das características atribuídas pelos brancos europeus aos negros e às negras. Assumindo como ideais os princípios morais da sociedade branca europeia, todos os povos fora desse ideal são imorais. Ou seja, todos os sujeitos não brancos são naturalmente imorais e incapazes de viver “civilizadamente” assim como os brancos. Suas atitudes, regras e valores são indignos de respeito e devem ser

Na medida em que no pensamento branco eurocêntrico a cor negra é “ruim” e simboliza o “mal”, chamar a população negra de biologicamente imoral é reafirmar que sua essência reflete o primitivo, as trevas, o feio. Já os negros e as negras, por terem sido aprisionados a base da pirâmide da escala hierárquica social, sofrem de um complexo de inferioridade. Assimilam desde seus primeiros contatos com o mundo (branco) que sua raça é, em todos os sentidos, sem valor e por pertencer a tal categoria inferior, são também seres não humanos, não pensantes, incapazes de atingir o mesmo nível que o branco. Desse modo, o complexo de inferioridade surge após um processo de “epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008, p.28). A existência desses dois complexos demonstra que a branquitude prende, não somente os negros e as negras em uma cadeia de estereotipações desumanizantes, mas aos brancos também, pois estes reduzem sua própria existência a serem os opostos dos negros.

De acordo com Grada Kilomba (2008, p.44) e Fanon (2008), o mundo branco condena a sexualidade e a agressividade e para fugir de sua própria história de atos “não civilizados”, isto é, desumanos, como a escravização e assassinato cometido por colonizadores a povos não brancos tornam o “outro” a personificação de tais aspectos reprimidos. Esses “outros” são projetados como “não civilizados (agressivos) e selvagens (sexualidade)” (KILOMBA, 2008, p.44). Desse modo, esses foram os dois aspectos utilizados como ponto de partida para o processo de construção da imagem de homens negros e mulheres negras pelos olhos do branco.

Nesta perspectiva, Fanon, 2008, afirma que a população negra passa a esconder sua “negrura” a qualquer custo. Tal como o autor, Neusa Santos (1983, p.5) afirma ainda que não é apenas a superfície que é repelida, mas todo o corpo, toda a existência. Assim, a rejeição da cor negra é na verdade o repúdio ao corpo negro e todas as suas representações. A identidade de negros e negras é construída por meio da violenta desvalorização de seus corpos. Desse modo, a única forma de ser aceito é embranquecendo sua existência. Contudo, embranquecer é um processo de anulação de si (SANTOS, 1983, p.5). Tudo o que é preto é “ruim” então para “melhorar” deve agir feito o branco, pensar a até se mover como ele. A violência da estrutura social brasileira escravista é tão grande que, homens negros e mulheres negras reproduzem o

---

substituídas pela moral branca para que tenham chance de ter algum progresso histórico. A imoralidade negra é ligada, pelos brancos, à sua sexualidade (para os brancos da época a sexualidade era algo a ser reprimido), seu “potencial criminoso”, entre outros, e portanto sustenta arquétipos como o de “homem negro estuprador” e de “mulher negra promíscua” que serão aprofundados mais adiante.

processo de aniquilação simbólica de si mesmos. Brancos e brancas passam a não ser mais vistos como os culpados. Estes não se reconhecem como “produtores ativos dessa estrutura, através dos mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento” (SCHUCMAN, 2014, p. 14).

Muitos dos pensadores brancos estudados e idolatrados dentro dos meios acadêmicos tradicionais (em que homens negros, mulheres negras e nem mesmo mulheres brancas estão inseridos) expõem reflexões não destoantes dos discursos dominantes racistas que estavam sendo produzidos na Europa durante o período de racialização do mundo. Ao contrário, tentavam justificar a irracionalidade de seres não brancos. De acordo com Faustino (2013), o filósofo Kant defendia o discurso de que negros, por serem movidos pela emoção, não eram capazes de alcançar a mesma linha de raciocínio que os brancos possuíam; até mesmo os brancos em condições sociais e econômicas precárias (estado de pobreza). Hegel partilhava da mesma ideia de Kant, chagando a afirmar que o negro “não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar”, isto é, não contribuiu em nada com o desenvolvimento do mundo, pois ainda estaria numa fase “selvagem”, ou seja, distante do nível de evolução dos europeus. Homens negros e mulheres negras, portanto, não apresentavam nada que poderia ser classificado como humano. Tal afirmação é baseada na ideia de que o europeu, enquanto ser racional e já “liberto” de suas origens primitivas, seria a expressão universal do gênero humano. Como a racionalidade e a objetividade não haviam chegado aos povos africanos, os brancos não deveriam analisa-los a partir de parâmetros humanos; civilizados. Por conseguinte, europeus são colocados em um pedestal e africanos são os seus opostos, os inferiores. A imagem do negro foi designada como “natural, selvagem e indomável” (HEGEL, 2008, P.84-88 apud FAUSTINO, 2013, p.3).

A cor branca é associada ao poder, desse modo todos os privilégios garantidos aos brancos e às brancas são reconhecidos como direitos naturais. O conceito biológico de raça exposto anteriormente ajuda a explicar o porquê dessa não percepção, pois como a raça branca é considerada superior às demais é “natural” que as características brancas, tanto físicas quanto morais, sejam também consideradas “melhores”. Brancos e brancas não se sentem culpados nem meramente ligados às opressões oriundas do racismo; não sentem como se sua “raça” interferisse de alguma maneira em suas vidas. Mesmo sem perceber, “o branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo” (FANON, 2008, p. 117). Assim, estabelece-se entre brancos e o mundo uma relação de apropriação. A sociedade cujo sistema de

produção é capitalista se alimenta da hierarquização de raças. Fanon (1952), compreendendo o funcionamento desse sistema enquanto produtor e de opressões, admite que a construção do imaginário social acerca de seres brancos como universais, no momento da expansão capitalista para além-mar<sup>16</sup> faz com que o nasça o “outro”, o negro. Significa dizer que o europeu construiu o “negro” (FAUSTINO, 2013, p.4), mas o branco também criou o “branco”. E negro é sinônimo de não humano; aberração. “Espera-se assim que o Negro e a negra (o outro/ a outra) sejam sempre emotivos, sensuais, viris, lúdicos, infantis, banais; o mais próximo possível da natureza (animal) e distante da civilização (FANON, 1952, apud FAUSTINO, 2013, p.5). Dessa forma, homens negros e mulheres negras são vistos como criaturas infantis, já que para a visão europeia de mundo atribui às crianças características como a imaturidade, a incapacidade de pensar e ter controle sobre suas próprias vidas de forma lógica, apenas instintiva, ou seja, uma capacidade de raciocinar logicamente não tão desenvolvida e aprimorada como a de um adulto. Para que alcancem a salvação e progridam na escala evolutiva, devem ser “amparados” pelos valores europeus. Brancos e brancas, portanto, têm o direito de intervir na vida dessa população e impor a ela seus ideais. Podem subjugar-la e explorá-la porque são naturalmente superiores. A sua brancura garante sua autoridade. Assimila-se que a população negra, assim como crianças, sabe apenas obedecer seus senhores, com a cabeça baixa e seus olhos encarando o chão. Sempre visualizados enquanto naturalmente subalternos. Acreditam no mito de que “*negros são serviçais, serviçais são negros*” ( DAVIS, 2016, p.101) .

A manutenção dessas relações raciais é feita por meio de mitos, importantes ferramentas de alienação introduzidas no seio dos povos colonizados pelos europeus. Os mitos criados sobre negros e negras são alienantes; são animalizantes. Seu ser é reinventado pelos brancos de modo que passam a ser irracionais, bestiais e animais. É primordial para a manutenção da dominação branca, que negros e negras passem a reproduzir o seu discurso, denominando a si mesmos como inferiores, assimilando como verdade a superioridade dos valores brancos. No mundo branco, todos os não brancos são doutrinados a “ficar no seu lugar”, não ultrapassar os limites que os distanciam fisicamente, intelectualmente e moralmente dos brancos. Seu escape do mundo branco é palpável apenas em sonho.

Negras e negros estão a todo tempo tentando se adequar ao ideal eurocêntrico de humanidade, já que foi difundida a ideologia racista de que todos os seres não brancos são

---

<sup>16</sup> ( início do colonialismo),

sinônimos de “não humano”, pelo contrário, são animais primitivos, naturalmente subjugáveis. Nesse sentido, para serem considerados humanizados, tentam de qualquer modo agir, pensar e até andar de acordo com brancos e brancas. Buscam incessantemente apreender a “alma branca”, o “pensamento branco”, a “inteligência e racionalidade de um branco”. Só se sentem seguros e confortáveis com eles mesmos caso ganhem a “aprovação” da civilização europeia. Quando se olham no espelho, esperam ver o branco; o ser considerado humano e não o preto ou a preta. A procura pelo “branco” perpassa inclusive sua afetividade. A população negra tenta ser aceita, porém não importa o quanto se aproxime do padrão branco de existir, as relações sociais de poder fragmentam a sociedade de modo que, o fato de serem negros nunca será esquecido. Significa dizer que em um ambiente eurocêntrico, campo de disputas de poder, nunca serão reconhecidos como iguais pelos brancos. Não importa que ambos pertençam à mesma classe. Nas teorias raciais (racistas) europeias, a cor da pele era o principal aspecto que diferenciava uma “raça” da outra e desde então essa ideia flutua sobre as mentes das pessoas. Em uma sociedade patriarcal racista, a cor da pele se torna uma barreira. Brancos e brancas enxergam primeiro a cor preta e só depois veem o ser abrigado nela.

### 1.3 INTERSECCIONALIDADE

Em uma perspectiva interseccional, uma forma de opressão, não atua de maneira singular. Há uma articulação constante com outras estruturas e ideologias de controle e dominação dos sujeitos (ESSED, 1991 apud KILOMBA, 2005). Diante de tal afirmação, pode-se observar que o racismo é uma estrutura de dominação, mascarado como ação individual, e forma de administração do sistema capitalista afetar tanto homens negros quanto mulheres negras, no entanto, outra estrutura de dominação, o patriarcado, desalinha sua similitude de vivências. Nesse contexto, entende-se que as opressões de raça, de gênero e de classe não anulam umas às outras. Mulheres não brancas são subordinadas por estruturas complexas de poder que interagem entre si e não apenas operam separadamente.

A feminista negra Kimberlé Crenshaw,<sup>17</sup> admitindo a impossibilidade de compreender as relações de gênero e de raça como variáveis cujos rumos nunca se cruzam, desenvolve nos anos

---

<sup>17</sup> Embora, a trajetória e a realidade das mulheres negras estadunidenses seja diferente das brasileiras, o fato de ambos os países terem suas trajetórias atravessadas pelo colonialismo confere-lhes semelhanças que podem ser encontradas em suas fases escravistas, as quais são cenário da consolidação de arquétipos femininos negros dentro das respectivas organizações sociais. Sendo muitos desses arquétipos comuns às duas realidades, as contribuições

90 o conceito de interseccionalidade. Creenshaw (2004) explica tal conceito por meio de uma analogia entre as variáveis de opressão, raça e gênero com ruas. As “ruas”, em algum momento, não irão sobrepor-se, porém se intersectar (CREENSHAW, 2004, p.5.). A sobreposição pressupõe falta de conexão entre as formas de opressão. As mulheres não brancas estarão exatamente no ponto de intersecção entre as “ruas”. Ou seja, são alvos de uma combinação única entre raça, gênero e classe, sendo esta última não muito destacada por Creenshaw. Estudiosos tradicionais não reconhecem ou ignoram a posição particular e extremamente vulnerável em que se encontram as mulheres negras, ajudando a sustentar a ideia de que racismo e sexismo atacam em momentos distintos dentro da sociedade. Tal pensamento, também contribui para a manutenção de gênero masculino negro como expressão universal da raça negra, do gênero feminino branco com representante de todas as vivências femininas, assim como o gênero masculino branco é para os movimentos de esquerda. De acordo com o pensamento feminista negro explorado por Patricia Hill Collins em seu livro “O Pensamento Feminista Negro” de 1990, não haverá espaço para as mulheres negras que seja totalmente libertador enquanto não se compreender a interseccionalidade, que as caracteriza. Assim, Collins (1990)<sup>18</sup> exemplifica a interseccionalidade com o núcleo familiar, considerando sua organização como reflexo da organização da sociedade. Dentro da instituição familiar as funções de cada um de seus membros são determinadas pelo gênero e organizadas pelo racismo (COLLINS, 1998, p.3). A família tradicional, isto é, “nuclear patriarcal”, a qual tem o homem como “chefe da família” de maneira que seus membros dependam dele (HOOKS, 1981), a mulher como cuidadora e os filhos, a quem se ensinam os “valores corretos” é idealizada e colocada como modelo de como, não só todas as famílias devem ser, mas de como a sociedade como um todo deve se organizar para “evoluir”. Ou seja, a ideia racista de evolução de grupos sociais ditos inferiores está imersa nas famílias “de mãos dadas” com a ideologia patriarcal, de modo a legitimar e naturalizar as hierarquias sociais, as quais escoram a sociedade capitalista.

A visão binária de mundo reproduzida diariamente impossibilita a compreensão dessa dinâmica complexa entre “raça” e gênero. A perspectiva visualizada recorrentemente não é a da

---

das autoras Angela Davis e Bell Hooks sobre o assunto são pertinentes às vivências de mulheres negras de toda a diáspora.

interseccionalidade, e sim a de que mulheres negras são oprimidas pelo gênero e pela raça, sempre em momentos diferentes.

Bell Hooks (1981) exemplifica essa visão binária, lembrando a declaração do abolicionista negro Frederick Douglas, de que o “ dilema racial” era na verdade, uma luta de “homens” negros contra “ homens” brancos. Tal declaração evidencia o discurso de que homens negros são sinônimos de “raça” negra e que suas experiências representam as de todos os negros e negras, conseqüentemente invisibilizando os impactos do racismo na vida das mulheres negras, assim como sua participação na luta antirracista.

Sendo assim, não se pode ocultar o fato de que os homens negros, apesar de serem compulsoriamente desumanizados pelo racismo, simultaneamente são privilegiados pelo “estatuto patriarcal” (HOOKS, 1981, p.64). Segundo a autora, homens brancos e homens negros possuem um vínculo, o qual ela chama de “sexismo partilhado”, visto que, “a norma cultural da identidade masculina consiste em poder, prestígio, privilégio e prerrogativas sobre e contra a classe das mulheres ( HOOKS, p.72).

Em oposição a esse pensamento, a ideia de interseccionalidade, discutida por mulheres negras supracitadas, Patricia Hill Collins, Grada Kilomba e Kimberle Creenshaw, reconhece “raça” e gênero como indissociáveis. Logo, a experiência de uma mulher negra “envolve ambos porque construções racistas são baseadas em papéis de gênero e vice-versa, e gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo (KILOMBA, 2008)”. Sendo assim, discussões sobre racismo que assimilam as experiências de homens negros como universais, assim como discussões sobre gênero que assimilam mulheres brancas como universais, não apenas não representam as experiências de mulheres negras, como também reduzem a complexidade das relações de poder interseccionais em mera acumulação de opressões. É preciso explicitar que interseccionalidade é interação de opressões e não acumulação. Deste modo, a assimilação de um mundo dividido entre homens e mulheres, brancos e negros, é insuficiente para compreender a realidade das mulheres negras dentro de uma sociedade patriarcal racista.

O racismo e o machismo estão nas estruturas da sociedade. Estão no centro das políticas da organização social vigente e conseqüentemente imobilizam mulheres negras nas margens de todos os aspectos da vida (KILOMBA, 2008).

A “raça” e o gênero são categorias erroneamente colocadas como similares. Nesse sentido, no início do movimento sufragista estadunidense era comum a comparação do

casamento e a vida doméstica como uma escravidão. Tal analogia era feita pelas feministas brancas de classe média entre sua opressão e a de homens e mulheres escravizados era feita com o intuito de fazer seu movimento mais visível e ser levado com mais seriedade ( DAVIS, 2016). No entanto, o casamento e a real escravidão são completamente diferentes. Dar a entender que a escravidão não era muito pior que o casamento é um equívoco. Portanto, é preciso enfatizar que quando mulheres brancas feministas, comparam sua condição enquanto mulheres como semelhante as de negros e negras, sujeitos racialmente oprimidos, estão não apenas ocultando o fato de serem racialmente privilegiadas dentro do mundo branco, como também desconsideram que mulheres negras são mulheres e sua construção como indivíduos nessa mesma sociedade é diferente. Por conseguinte, mulheres brancas ausentam-se de sua culpa e responsabilidade na manutenção do racismo. (HOOKS, 1981; DAVIS, 1981; KILOMBA, 2008).

Posto isso, a semelhança entre racismo e sexismo é que ambos foram legitimados por meio de explicações biológicas. Para além desse contexto, tal analogia é inaceitável, pois subestima a complexidade dos impactos do racismo na população negra em geral e nas mulheres negras em particular ( KILOMBA, 2008).

Ademais, a interseccionalidade, enquanto conceito, não está ligada à articulação de apenas duas formas de opressão. Sendo assim, há diversas outras categorias que podem intersectar a vida de mulheres negras, como classe, sexualidade etc. Desse modo, a variável classe, a qual tem como uma de suas principais teóricas negras, Angela Davis, é um fundamental objeto de seu estudo das relações raciais e de gênero.

Explorando o pensamento de mulheres negras dentro do movimento comunista, Davis (2015) expõe a história de mulheres, negras e brancas, que se dedicaram a luta de classes durante o século XIX nos Estados Unidos. Algumas delas, apesar de terem consciência de que seu gênero, assim como a sua “raça” no caso das mulheres negras, fazia com que sua exploração se configurasse de maneira não apenas diferenciada, como unicamente mais violenta e desumanizante, argumentavam que a exploração de classe sobrepunha qualquer outro tipo de exploração. Logo, a luta pelo fim do capitalismo seria a única necessária para findar todos os outros meios de opressão.

Entre as mulheres que defendiam essa linha de pensamento estava Lucy Parsons, uma mulher negra comunista. Sua abordagem acerca de raça, gênero e classe partia do princípio que homens negros, mulheres negras assim como homens brancos e mulheres brancas, não deveriam

desperdiçar energia em lutas que não levariam a verdadeira libertação, apenas na luta de classes. Parsons não reconhecia a população negra e as mulheres como sujeitos marcados por formas particulares de dominação, portanto, não compreendia a necessidade de “desperdiçar tempo” lutando contra o racismo e o sexismo. Para ela essas seriam “lutas menores”. Certa vez chegou a perguntar:

há alguém tão estúpido a ponto de acreditar que essas afrontas têm (...) se acumulado sobre o negro por ele ser negro? De forma alguma. É porque ele é mais pobre enquanto classe do que seu irmão branco nortista, escravo do salário.

Dessa forma, é evidente que para Parsons a luta de classe era capaz de representar toda a classe trabalhadora.

Em contrapartida, mulheres como Ella Reeve Bloor, conhecida como Mother Bloor, uma mulher branca também comunista, entendiam que a revolução da classe trabalhadora não aconteceria separada da luta contra o racismo. Mother Bloor, apesar de branca, compreendia a situação única de mulheres negras e homens negros que, como ela, eram explorados pelo capitalismo. Num contexto em que homens e mulheres brancas, protegidos por sua branquitude, mesmo sendo pobres, não incorporavam a luta negra como parte de sua luta (a ideologia racista refletia-se também nos movimentos), a postura de Mother Bloor evidenciava a possibilidade da união e sua importância de homens brancos e mulheres brancas nas lutas antirracistas.

Além do mais, ainda no debate de classe, muitos intelectuais e militantes negros aliam-se aos movimentos de classe, porém não inserem a condição que os diferencia de seus companheiros e companheiras brancas, a classe; especificamente em relação às mulheres negras, a raça e o gênero. Enxergam a emancipação da classe trabalhadora pobre como a emancipação de todos e fim automático de todas as formas de opressão, entretanto, não é possível entender a classe trabalhadora de fato, quando esta é em grande parte constituída pela população negra e feminina. A raça e a classe estão interligadas, porém a luta de classes ainda é encarada por muitos como singular, no sentido de que todos os membros da classe pobre são explorados da mesma maneira. Desse modo, os movimentos anticapitalistas não serão capazes de promover emancipação de toda a classe, apenas um a parcela, a de homens brancos pobres, caso não incorporem os debates de gênero e raça.

O sistema capitalista depende da exploração, portanto como a raça é utilizada como critério para determinar quem são os oprimidos e quem são os opressores, a população negra é estrategicamente animalizada (não humanos) de modo que suas vidas sejam a principal força de

trabalho explorada e tal realidade seja encarada como imutável e natural da sociedade. Ou seja, a raça e a classe devem ser compreendidas como variáveis indissociáveis para que a emancipação negra seja possível.

No entanto, mesmo dentro de movimentos antirracistas, a classe nem sempre foi analisada como fundamental para a compreensão das relações raciais. Nesse contexto, Assata Shakur relata em sua autobiografia que muitos de seus companheiros e companheiras de luta defendiam a ideia de que a opressão negra era apenas uma questão de raça. Acreditavam, portanto, que negros e negras poderiam “subir a escadaria que leva ao sucesso”, em outras palavras, à ascensão social. Contudo, Shakur refuta tal afirmação dizendo: “toda vez que você fala de uma escada, está falando de um topo e um fundo, pessoas negras serão sempre colocadas no fundo, pois nós somos os mais fáceis de discriminar” (SHAKUR, 1977, p.199).

Tal “escadaria do sucesso” é um meio encontrado por negros e negras para infiltrarem-se no mundo branco, de modo a ascenderem economicamente e serem reconhecidos como “tão capazes quanto brancos e brancas”, entretanto essa infiltração é individual. Ou seja, não é a população negra, enquanto coletivo se liberta, apenas o indivíduo. Por conseguinte, colaboram com a manutenção da mesma ordem que interpreta como “raça” dominada (SHAKUR, 1977; NASCIMENTO, 2017), visto que os brancos permanecem como dominantes. Assim, as relações raciais também se perpetuam como relações senhor-escravo, em que negros e negras são assimilados como “servos agradecidos” e os brancos projetam-se como benfeitores e generosos por “permitirem” que o “outra” e a “outra” integrem “seu” mundo. (KILOMBA, 2008; FERNANDES apud NASCIMENTO, 2017).

A sociedade capitalista é fragmentada em classes, porém, o “eixo de discriminação” (CREENSHAW, 2004, P.5), raça, perpassa todas essas camadas sociais, sem exceção. A classe dominante precisa do racismo para manter seu poder de dominação, porém a classe pobre (em sua maioria negra) reproduz e ajuda a perpetuar a opressão racial. Desta forma, quando movimentos sociais que tentam organizar e lutar pela classe trabalhadora nunca serão suficientes para sua total libertação caso não incorporem a variável raça fator principal, que diferencia a classe pobre dentro dela mesma. Brancas e brancos, membros de uma classe social privilegiada, muitas vezes dizem a seus “amigos negros” que não veem sua cor e que o racismo é visto como “coisa de pobres” ou uma ação individual. Entretanto, acompanha todas as classes. Manifesta-se de múltiplas maneiras.

É visível que homens e mulheres brancos pobres também sofrem, por serem membros da classe trabalhadora, mas pessoas vivendo uma lógica hierárquica, tentam se afirmar como superiores de qualquer maneira. Por conseguinte, brancos pobres, apesar de sua condição de classe, sentem-se superiores a mulheres negras e homens negros. Os brancos pobres agarram-se à inferiorização negra, pois é o modo que encontram para afirmarem-se enquanto dominantes. Quando encontram um negro ou uma negra em condições econômicas melhores que as suas, a lógica da supremacia branca é fragilizada, mas a branquitude ainda sim garante-os poder. Logo, não há como dizer que o racismo opera apenas em função da classe, quando a classe é na verdade, estruturada pela raça. A classe trabalhadora é multirracial e dentro dela a raça, assim como o gênero, opera de modo a desconstruir sua uniformidade.

A classe trabalhadora branca se distancia da negra, não por causa da estrutura econômica, mas sim pela estrutura racista. Fanon (2008, p.86) utiliza como exemplo a África do Sul, em que a população é predominantemente negra, porém os poucos brancos que lá vivem são dominantes, no sentido de que, independente de sua classe, esses brancos possuem privilégios. É a estrutura racista que garante aos brancos o poder. No Brasil, a população é majoritariamente negra, e assim como na África do Sul a minoria branca detém a hegemonia do poder. Vivem no mundo branco, porém sua negritude é alvo de repulsão. São, portanto, estrangeiros em sua própria casa.

Destarte, Para as mulheres negras e os homens negros, que interiorizaram a ideologia racista de que são inferiores, a pele negra é um fardo a ser carregado por todo lugar, não importa quem sejam e quanto conhecimento tenham (conhecimento valorizado pelo europeu). Continuam sendo definidas como inferiores.

Brasil e África do Sul foram construídos com suor e sangue negro, no entanto, é o sangue branco o valorizado. Como consequência do complexo de superioridade, brancas e brancos não se sentem inferiores em nenhuma ambiente. Não importa se estão em maior ou menor número. Diferente dos homens negros e das mulheres negras, os quais não se sentem confortáveis em sua própria pele, com sua essência sendo rejeitada meticulosamente. Quem é branco e vive no “mundo branco”, é pertencente; isto é, pode desfrutar dos benefícios de sua “brancura”. São “Deuses” (FANON, 2008) aos olhos de negros e negras cuja sobrevivência parece depender do branqueamento. Podem tentar de todas as maneiras chegar à mesma posição reservada aos brancos, de deuses, entretanto, o máximo que conseguirão será elevarem-se ao status de

“semideuses” (FANON, 2008), pois, apesar de exteriormente conseguirem se passar por brancos, seu interior sempre será preto. Sua memória, espiritualidade e cultura são negras.

Logo, considerando as divergentes perspectivas apresentadas, acreditamos que a sociedade é sim enraizada por sistemas de dominação de raça, gênero, classe e etc. O processo de aniquilamento da população negra não é recente, sempre existiu, porém em configurações e aparelhos diferentes. A subjugação, o confinamento de negros e de negras às camadas sociais e econômicas mais baixas vem se perpetuando. Uma destruição imediata dessas estruturas de poder não é possível, entretanto, não significa que a construção de medidas que objetivem a humanização e a crítica constante aos instrumentos de destruição da existência feminina negra seja irrelevante. Longe disso, são em verdade urgentes. Dessa forma, não é somente possível, mas necessário que se façam transformações na ordem social vigente para que haja a “democratização” de todos os âmbitos da vida (NASCIMENTO, 2017). Em mundo branco em que todas as regras, valores morais, conceitos, saberes “universais” são construídos por brancos e brancas, permitir que estes mesmos assumam o comando de decisões relacionadas à vida de mulheres negras é também negar a auto representação dessas mulheres. Para que a formulação e aplicação de medidas práticas democratizantes ocorram é preciso o protagonismo de mulheres negras para que qualquer ideologia ou modelo de organização social que conserve seu silenciamento sejam erradicados.

#### 1.4 MULHER NEGRA E SAÚDE

Kilomba, em acordo com Hooks, assegura a existência de uma margem e um centro. Estar à margem significa “ser parte do todo, mas fora do corpo principal” (KILOMBA, 2008). Em uma sociedade racista, brancos e brancas “pertencem” ao “centro”, negros e negras devem permanecer sempre no “nas margens”. Considerando que racismo está ligado a poder (KILOMBA, 2008), quando se diz que mulheres negras estão à margem da sociedade, significa dizer a forma como são incorporadas, nega a elas o direito de transitar livremente, assim como ter acesso integral e equitativo a recursos como a representação política, emprego, educação, etc.

No “mundo branco”, o racismo não é admitido como determinante das relações sociais. Por conseguinte, perpetua-se a fantasia de que o racismo é uma lembrança ruim do passado, algo externo àquela sociedade; logo, “algo localizado nas margens e não no centro das políticas” (KILOMBA, 2008, p.40). No entanto, a realidade é que o racismo está sim no centro das políticas do Estado e é a sua centralidade que provoca a estagnação de não brancos nas margens.

Nesse sentido, a desconsideração do racismo como um problema central permite que as agendas nacionais não integrem a realidade de sujeitos e sujeitas não brancas na sociedade racista na qual estão inseridos, os efeitos subjetivos, suas emoções e as “cicatrices psíquicas” causadas pelo racismo, conforme diz Kilomba (2008). Como resultado, a normalidade branca permanece imune. As agendas nacionais, os meios acadêmicos, tais quais todos os espaços, representam o “centro”. Apenas “lembram” da existência dos “outros” e “outras” quando é pertinente para a manutenção de seu conforto. Assim, a branquitude domina o centro dos debates e pautas.

Especificamente em relação às agendas de saúde, estas de modo algum distanciam-se do esquema de “margem” e “centro”, defendidos por Hooks e Kilomba. Logo, assim como reafirmamos que nenhuma temática é neutra, a saúde também não é tratada, discutida e produzida de maneira neutra. Como o “centro” é branco, a discussão de saúde é majoritariamente feita por pessoas brancas e para pessoas brancas. Por isso, é preciso que se façam alguns questionamentos. Quem são as pessoas lidando com a pauta da saúde? Para quem estão sendo direcionadas essas pautas?

Mais adiante será abordaremos o importante papel dos movimentos de negros e movimentos de mulheres negras para o levantamento e construção de medidas que tornam visíveis as especificidades de mulheres negras em relação a sua saúde. Porém, no momento, limitamo-nos à importância de sujeitos imobilizados às margens ocuparem o “centro”. Isto é, levar as mulheres negras para o centro, não só dos debates sobre saúde em geral, mas principalmente mulheres negras retomando seu poder de fala e debatendo sobre sua própria saúde e sua existência por completo.

Nesse contexto, as perspectivas para a abordagem da saúde são diversas. Pode-se falar da saúde do “centro” ou da “margem”. Ou ainda, falar da saúde de mulheres negras (marginalizadas) utilizando os parâmetros do “centro” (branco) sobre o que é saúde. Escolhemos então, utilizar o conceito de saúde construído nas “margens”, ou melhor, por mulheres negras cuja resistência está constantemente causando desconforto aos grupos dominantes (COLLINS, 2000). Sendo assim, nas palavras de Jurema Werneck:

“Saúde aqui é mais que um pretexto. É um lugar privilegiado de explicitação do que somos. Para nós, saúde vai além da oposição a doença e aproximar-se do conceito de bem-estar geral, físico, mental e psicossocial, definido pela Organização Mundial de Saúde. Num passo adiante, propomos uma definição de saúde que inclui a busca de equilíbrio dinâmico com a vida e seus elementos, seres vivos e mortos, humanos, animais, plantas, minerais. E essa busca traduz-se numa responsabilidade individual e coletiva (WERNECK, 2000).”

À vista disso, para se discutir a temática mulher negra e saúde é imprescindível a conceituação de saúde como além de um precoce saúde/doença, em razão de sua complexa trajetória, não apenas individual, mas ancestral, atravessada por opressões que se as proporcionam uma construção de si, única e concomitantemente aprisionada por essa interseccionalidade. Logo,

falar de saúde da mulher negra é também falar do corpo estético-político, pois, é do corpo – marcado por experiências pessoais singulares “ exclusão”, pelos poderes sociais e hostis – de onde parte o poder e a ética da mulher negra...(CARNEIRO, 2000, p.22)

A concepção de saúde sintetizada por Werneck e Carneiro ajudam a desafiar o discurso racista disseminado historicamente, de que ser negro sofre de uma patologia.

No mundo branco a “negrura” é anormal, é “o outro” e não o “eu”. Ou seja, negros e negras não tratados sujeitos, suas subjetividades anuladas (FANON, 2008, p.112). Nesse âmbito, a “negrura” é construída como uma patologia. Por conseguinte, falar sobre si, sobre como seu corpo, sua mente, sua psique, suas emoções são afetadas pela violência do racismo é um ameaça à branquitude.

Sendo assim, as estratégias brancas de controle e silenciamento da ordem patriarcal branca são operacionalizadas de modo a impedir que mulheres negras não olhem e falem por si mesmas, ao invés de deixarem-se ser consumidas pelas desigualdades de gênero, raça, classe e etc., que intersectam sua vida. Portanto, a construção dos corpos femininos negros dentro do mundo branco é a real razão de seu adoecimento.

Dito isso, a violência do racismo e do machismo não pode ser subestimada. Faz-se necessária a compreensão da temática da saúde por meio da assimilação de que são designados papéis sociais a mulher negra que apagam sua identidade e trazem malefícios a sua saúde emocional, mental e até física; assim como sua condição de solidão e falta de afeto e a necessidade de manter-se forte a todo instante, silenciando sua dor.

Ademais, os interesses de mulheres negras não são representados. As pautas de saúde das mulheres negras são colocadas em posições secundárias. Isso pode ser chamado, segundo Audre Lorde, de racismo e machismo de mãos dadas (LORDE, 1986, p.81). Destarte, as desigualdades em saúde não são produto de simples ignorância, assim como as pessoas não são discriminadas porque são diferentes. A realidade é que pessoas tornam-se “diferentes” devido a processos sistemáticos de discriminação (KILOMBA, 2008, p. 100).

#### 1.4 SAÚDE DA MULHER NEGRA

O campo de saúde da mulher negra incorpora como objeto de análise da concepção de interseccionalidade entre gênero, raça, classe e quaisquer outros meios de opressão que vulnerabilizem suas vidas. Concordamos com Jurema Werneck e as demais mulheres negras entrevistadas para este projeto com fato do racismo ser central para a “definição de processos de saúde e doença” das mulheres negras.

Nessa perspectiva, é sabido que existem doenças genéticas de maior incidência sobre a população negra, como a anemia falciforme, doença genética mais comum no Brasil e que conta com poucos investimentos de políticas de saúde. No entanto, a invisibilização de questões de saúde sofridas por mulheres negras é ocasionada pelo racismo, assim como o surgimento e intensificação de problemas não relacionados a predisposições biológicas.

Durante uma palestra realizada pela Associação Brasileira Interdisciplinar De Aids ( ABIA), em 2017, Lúcia Xavier, diretora do coletivo Criola, afirma que a violência estrutural vivida pelas mulheres negras é tão grande que invisibiliza as outras agendas de saúde que também as fragilizam, deixando pouco espaço para discussão dessas (XAVIER, 2017) ( informação oral)<sup>19</sup>. Logo, torna-se evidente a razão pela qual, “historicamente, as práticas genocidas tais como a violência policial, o extermínio de crianças, a ausência de políticas sociais que assegurem o exercício dos direitos básicos de cidadania têm sido objetos prioritários da ação política dos movimentos negros (CARNEIRO, 2003, p.4)”.

Desde a escravidão até a atualidade, a população negra sofre “um genocídio institucionalizado, sistemático, embora silencioso (FERNANDES, 2016)”. Dessa forma, os processos de genocídio do povo negro no Brasil são alarmantes, e em relação às mulheres negras operar de diversas maneiras. É possível perceber tais políticas de aniquilamento quando se discute sua saúde reprodutiva e sexual, por exemplo. Ou melhor, a ausência desta.

Sueli Carneiro (2003), Angela Davis (2016) e Abdias do Nascimento (2017) observaram, em contextos sociais e históricos diferentes o processo de extermínio populacional negra. Seja pelo avanço da epidemia de HIV/AIDS na população feminina negra, as esterilizações forçada, a violação do corpo feminino negro, abortos clandestinos, a e as políticas de branqueamento<sup>20</sup>, são um exemplo de como a violência do racismo, sexismo e classe operam no campo da saúde da

---

<sup>19</sup> Informação obtida em palestra em julho de 2017

<sup>20</sup> As políticas de branqueamento apontadas por Nascimento (1977) pretendiam aniquilar a população negra do Brasil, com a justificativa de estarem livrando o país da contaminação com “sangue negro”. A negritude aqui é encarada como uma patologia que deve ser erradicada a qualquer custo.

mulher negra; seja pelas novas biotecnologias, em particular a engenharia genética, com as possibilidades que ela oferece de práticas eugênicas <sup>21</sup>( CARNEIRO, 2003, p.4).

Ao retomar a ideia de “margem” e “centro” e do racismo causador da marginalização social negra e feminina (CARNEIRO, 2003), é evidente a maior vulnerabilidade da população negra, em especial das mulheres, a doenças associadas à “pobreza, a baixa escolaridade, ao menos acesso a serviços de prevenção, diagnóstico e tratamento, a baixa qualidade dos serviços prestados, entre outros” (WERNECK, 2004, p.17).

A disponibilidade de informação, aos serviços, aos insumos não chegam à “margem”, atingindo, principalmente, um grupo específico, o de mulheres negras. Por conseguinte, são “campeãs de morte, violências e infecções” (XAVIER, 2017). Nota-se mais uma vez a atuação da intersecção entre raça, gênero e classe na existência feminina negra.

Segundo Nascimento (2017), no Brasil escravocrata, “as classes governantes não perdiam tempo nem dinheiro com a saúde dos seus cativos” (NASCIMENTO, 2017, p.70). Contudo, visto que as estruturas escravocratas permanecem a saúde negra permanece não sendo de interesse da classe dominante branca. Nesse contexto, a sociedade racista não enxerga negros e negras como seres humanos, mas sim como sua propriedade, “seus cativos”. Conseqüentemente, o quadro de saúde da população negra é espelho dessas estruturas racistas, com, por exemplo: altos índices de mortalidade infantil, materna e menor expectativa de vida.

Outrossim, um dos assuntos de maior destaque quando se trata da saúde de mulheres negras é a saúde reprodutiva. Este campo envolve questões como Miomas Uterinos, Violência Obstétrica, esterilizações forçadas e aborto.

Quanto aos miomas uterinos, por exemplo, as mulheres negras possuem os maiores casos de incidência, “pelo fato de elas apresentarem, em larga média, infecções pélvicas (SOUZA, 2000, p.88)”. Pode-se inferir que as infecções pélvicas, por sua vez, ocorrem mais em mulheres negras por razão de sua intersecção de opressões nos processos de saúde/doença. Dessa forma, a classe e a raça intervêm de maneira nítida, pelo fato da população negra, em maioria, permanecer “às margens” da sociedade e conseqüentemente “às margens” do acesso a serviços de saúde, uma vez que, estes são inexistentes ou deficientes em áreas periféricas.

---

<sup>21</sup> A eugenia foi um movimento do século XIX, que pretendia “melhorar” a espécie humana. Tal movimento fundamenta-se na ideia de seres “inferiores”, os quais deveriam ter sua reprodução controlada de modo a promover o “melhoramento” racial.

Souza (2000) aciona o modelo de relações sociais do regime escravista para explicar a maior incidência de miomas uterinos em mulheres negras. Nessas circunstâncias, a manutenção das relações mestre/escravo (KILOMBA, 2008, p.66) torna-se perceptível. Mulheres negras, antes, mucamas e amas de leite durante o período colonial, são hoje, em inúmeros casos, empregadas domésticas de senhores e senhoras brancos, com péssimos salários e tratamentos que reproduzem tal relação de exploração. Sendo assim, Souza admite que não há como sustentar a noção de que os miomas uterinos são frequentes em mulheres negras apenas por predisposições biológicas, posto que, além de terem menor acesso, este se relaciona também ao fato de “por não possuírem registro em carteira profissional, já que muitas trabalham como empregadas domesticadas diaristas- acabam por não receber pagamento pelo dia em que foram se consultar, mesmo apresentando o atestado médico no local de trabalho ( SOUZA, 2000, p.93).

Em relação à epidemia de HIV/AIDS, Werneck relata que “a cada dia descobrimos que, como todas as epidemias, a Aids afeta aquelas pessoas ou grupos de maior vulnerabilidade social”. Desta maneira, a mulheres negras também são as mais afetadas pela doença. Comprova-se isso pelo fato da HIV/AIDS “ser a quarta maior causa de morte de mulheres negras no campo das transmissíveis (XAVIER, 2017)”. Pode-se ainda fazer uma relação entre o número alarmante de mulheres negras infectadas, com o contínuo processo de preterimento sofrido por elas. Uma vez que a sociedade racista patriarcal assume a mulher branca como ideal de mulher, em todos os sentidos, a mulher negra é rejeitada e conseqüentemente interioriza essa inferiorização, provocando a desvalorização de si. Logo, no campo das relações sexuais e afetivas, não são os sujeitos a escolhidas. A escolha é feita pelo outro. É o outro quem dita quando a mulher negra é desejável ou não. Por conseguinte, a realidade de muitas mulheres negras permite o “outro” que escolhe como serão as relações sexuais, as quais tendem a oferecer riscos à saúde sexual e reprodutiva de tais mulheres.

Ainda no contexto da saúde reprodutiva, as temáticas “aborto” e “esterilização em massa”, a qual tem sido patrocinada na América Latina por instituições internacionais (DAVIS, 2000, p.69), estão conectadas. Ambas podem ser utilizadas como exemplo para a compreensão de como a intersseccionalidade atua na relação mulher negra e saúde, tal qual a invisibilização das demandas das mulheres negras não somente no âmbito da saúde pública, mas em todas as esferas de suas vidas.

Parafrazeando Angela Davis, ainda há implementação de políticas de saúde reprodutiva conservadoras, incluindo a esterilização forçada e o uso de tecnologias de controle social (DAVIS, 1997). Sendo assim, as políticas de saúde sexual e reprodutiva para as mulheres negras são políticas de extermínio e dominação de seus corpos. Posto isso, são instrumentos de um projeto da ordem supremacista branca capitalista de genocídio do povo negro.

Nesse contexto, apesar da esterilização forçada ter deixado de ser uma agenda de extrema urgência da saúde das mulheres negras (XAVIER, 2017), ainda é (e deve ser) espantoso o fato do Brasil conhecido como “o país da esterilização em massa - 12 milhões de mulheres esterilizadas (DAVIS, 2000)”. As esterilizações foram instrumentalizadas como formas de “controle de população”, ou melhor, de aniquilamento da população negra e pobre antes mesmo de seu nascimento.

Nessa perspectiva, as tecnologias de controle de natalidade não são oferecidas como meio de garantir autonomia às mulheres negras, porém como forma de impedir sua reprodução. Segundo Davis, “algumas experiências com tecnologias de reprodução utilizam o útero de mulheres negras para gerar os fetos dos ricos. É como nos tempos da escravidão, quando as mulheres negras serviam de amas de leite para os bebês das mulheres ricas” (DAVIS, 2000, p.69). Contudo, não foi apenas o controle dos corpos das mulheres negras que se manteve intacto. Os mitos criados sobre as mulheres negras e pobres também persistem, como por exemplo, o de que “mulheres pobres, consideradas reprodutoras do crime e da pobreza”, legitimando as imposições de políticas de controle de natalidade entre a população negra e pobre.

Ainda nessa perspectiva, outra problemática, presente nas pautas de saúde da mulher negra é a violência doméstica. O racismo e o sexismo transformam todo o tipo de violência contra a mulher, principalmente contra a mulher negra, em um aspecto natural das relações humanas. Dessa forma, oculta-se a compreensão de violência doméstica como questão de saúde pública.

Segundo Alzira Rufino, índices de alguns países, como os EUA, comprovam que “a violência intrafamiliar é a principal causa de lesões em mulheres entre 15 e 44 anos, mais do que a somatória das lesões por acidentes automobilísticos, assaltos e estupros (RUFINO, 2000)”.

Outrossim, a violência contra a mulher negra atravessa todas as classes e o corpo feminino negro é socializado a aceitá-la, perpetuando uma cultura que “desculpabiliza a violência dos homens como sendo uma expressão positiva de masculinidade” (HOOKS, 1981, p.75) sobre

seu ser por completo, visto que não é apenas o corpo feminino ferido pela dominação masculina e branca, mas sua mente e sua psique. Por outro lado, apesar da violência estar presente em todas as classes, dada a complexidade das relações raciais, mulheres negras constantemente não se reconhecerem como iguais pelas suas diferentes posições de classe. Mulheres negras de classe média podem não reconhecer suas irmãs negras pobres como tal (DAVIS, 2000), dificultando a luta contra o racismo e o sexismo.

A semelhança de experiências entre mulheres negras em países colonizados pois, o “racismo é em toda parte diferente e em toda parte o mesmo – varia em estilo, mas não em essência (FIGUEIREDO apud NASCIMENTO, 2017, p. 96). Nesse contexto, nos Estados Unidos, assim como no Brasil, o movimento de mulheres não contribuiu para a contestação do racismo e da exploração de classe como poderia ter feito (DAVIS, 2015, p.205). Conforme anuncia Hooks (1981), as mulheres foram socializadas a compreender o sexismo como dominação masculina e racismo como dominação da raça branca e não como variáveis que se conectam e provocam vivências e necessidades diferentes entre mulheres brancas e não brancas, assim como não perceberam que a diferença de classes as diferencia. Assim, o debate sobre controle de natalidade que não inclui a questão racismo e da classe não beneficia mulheres negras e pobres, apenas as mulheres brancas de classe média. Segundo Davis, o movimento feminista da época e até na atualidade incorpora agendas de saúde como se fossem universais porque movimentos de mulheres foram construídos por uma base ideológica racista e burguesa (DAVIS, 2015).

Ainda no contexto das esterilizações forçadas, para ilustrar momentos de posicionamento racistas e classicista de feministas brancas, Davis (1981) situa a divergência de posição entre mulheres brancas e mulheres não brancas e pobres durante os anos 70. Segundo a autora, as mulheres não brancas resistiram em apoiar movimento pela legalização do aborto, pois esse mesmo movimento liderado por mulheres brancas de classe média também defendia as esterilizações involuntárias, as quais eram interpretadas como mais mecanismo de genocídio da população negra. O que deveria se tornar um direito para as mulheres brancas, era uma violência contra vidas de mulheres negras. A maioria dos abortos eram cometidos por mulheres não brancas, sendo que mulheres negra e pobres falavam sobre aborto, seus relatos não eram sobre libertação do corpo feminino e liberdade de escolha, mas sobre as condições de pobreza, discriminação as quais estariam submetidos seus filhos caso não fizessem aborto. A posição

racista e elitista daquelas mulheres brancas era compatível com os interesses do sistema capitalista racista (DAVIS, 1981), uma vez que compactuavam com a necessidade de restringir a reprodução de mulheres “inaptas” para criar seus filhos “corretamente”. Essa medida incentivada pelo Estado e endossava pelo movimento de mulheres “comandado” pelas brancas é mais um exemplo da violência do “imperialismo da brancura” (NASCIMENTO, 2017).

A situação das mulheres negras na atualidade, durante os anos 70 e durante a escravidão possui semelhanças, não somente quanto ao número de abortos induzidos e abortos espontâneos em comparação com o de mulheres brancas, como também em relação ao suicídio. Durante o sistema escravagista, médicos e donos de escravos não compreendiam o porquê de tantas mulheres escravas não prosseguirem com sua gestação. Suas especulações eram que o trabalho pesado que exerciam causava os abortos ou eram parte de sua “natureza subumana”, como havia pseudociência insistia em defender. O aborto, o infanticídio, o suicídio eram práticas comuns de mulheres negras escravizadas, mas não porque eram uma solução para seus sofrimentos e de seus filhos e filhas, mas por puro desespero e desesperança. Destarte, de acordo com Davis, eram as condições desumanas da escravidão que tornavam o aborto uma solução viável, portanto, não poderia ser encarado como uma medida de emancipação. Por outro lado, Kilomba (2008) apresenta outra perspectiva sobre a incidência dessas práticas. Analisa a escolha pela morte em detrimento de uma vida dentro de um sistema desumanizante como um ato de ser tornar uma sujeita, reconhecer-se como um ser humano novamente. Logo, a decisão entre viver ou morrer é seria um “clamor por subjetividade” (p. 119). O suicídio e o aborto, nesse contexto, são avaliados pela autora como uma última performance de autonomia.

Nesse sentido, assim como a violência contra a mulher, o aborto também deve ser encarado como uma questão de saúde pública, uma vez que é a quarta maior causa de mortalidade materna no Brasil, com, em média, 67 mil complicações óbitos anuais devido a complicações que ocorrem após esse processo (REIS, 2000, p.139). Mulheres negras e de baixa renda estão mais expostas ao risco de morte pelo fato de serem submetidas às clínicas clandestinas, as quais não oferecem segurança alguma.

Todavia, a saúde física da mulher negra não é a única a ser atravessada pela interseccionalidade. Posto isso, no próximo capítulo abordaremos as consequências mentais e emocionais do racismo, sexismo e exploração de classe em mulheres negras.

## CAPÍTULO 2: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA NEGRA PELO BRANCO: ARQUÉTIPOS E SUAS CONSEQUÊNCIAS

*Os arquétipos construídos sobre as mulheres negras machucam e destroem sua autoestima, sufocam sua subjetividade, sua sanidade e suas emoções.*

### 2.1 A FUNÇÃO COLONIZADORA DOS MITOS

Com o objetivo de esclarecer a função econômica, política, ideológica e psíquica dos mitos<sup>22</sup>, utilizamos a definição de Neusa Santos (1990) sobre o respectivo conceito. Destarte, Santos situa o mito como “uma fala, um discurso- verbal ou visual – uma forma de comunicação sobre qualquer objeto: coisa, comunicação ou pessoa. Não é, porém, uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transforma-la em natureza (SANTOS, 1983, p.25)”.

Nesse contexto, a sociedade capitalista colonialista sexista utiliza mitos e arquétipos construídos em grande parte no período da escravidão como “método calculado de controle social.” (HOOKS, 1981, p.44). Logo, Fanon (1952) destaca que de acordo com a ideologia racista dominante, negros e negras são representados como são selvagens, animais, primitivos.

Todavia, apesar de Fanon contribuir amplamente para o estudo da construção do ser negro pelo europeu colonizador, sua abordagem, assim como de muitos acadêmicos negros, universaliza o gênero masculino e torna-o representante tanto de homens negros quanto de mulheres negras, esquecendo que suas companheiras de luta são também vítimas do patriarcado. Sendo assim, mulheres negras tiveram sua existência idealizada e estereotipada estrategicamente por homens brancos e mulheres brancas de maneira singular.

Retornamos assim ao “método calculado de controle social” de Hooks (1981). Para a autora, o controle social é feito durante o período pós- escravidão por homens brancos ricos, os quais precisavam justificar a dominação de certos grupos sociais para que conseguissem manter sua autoridade e poder. Seu grande alvo foi as mulheres negras e para convencer a todos (homens brancos pobres, mulheres brancas e homens negros) de que estas não mereciam ser respeitadas

---

<sup>22</sup> Diante dos divergentes conceitos acerca dos mitos, cabe informar que estamos utilizando a perspectiva de Neusa Santos, a qual encara o mito como um mentira, uma invenção.

utilizaram como instrumentos os arquétipos. Desse modo, esses mitos foram inventados estrategicamente de modo a impregnar o imaginário social, consolidando seu poder e fazendo-o parecer natural e necessário para que a raça branca não fosse contaminada por uma raça dita inferior, a negra.

Segundo Hooks (1981), a hierarquia social criada pelos homens brancos, deixa-os no topo dessa escala. Por conseguinte, as mulheres foram posicionadas no nível abaixo, alternando com os homens negros, que em grande parte pertencem penúltimo lugar na escala e por último, carregando o peso de toda a escala, foram fixadas as mulheres negras. Tal ordem racista e machista foi admitida pela sociedade como um todo, inclusive negros e negras. Estes assimilaram que sua posição como inferiores era uma “verdade” e que apenas por meio de condução de suas vidas tendo em parâmetros brancos de ser os faria ascender socialmente. Eram essas as ideologias que os homens brancos queriam proteger para aquela ordem social vigente fosse perpetuada, assim como seu poder.

## 2.2 O CAMPO MÍTICO DA IRRACIONALIDADE

As mulheres negras vêm sendo historicamente objetificadas por sujeitos e sujeitas brancas. Estes possuem poder e autoridade para autodefinir suas identidades e se projetarem para o mundo de acordo com sua vontade. Todavia, mulheres negras e homens negros são posicionados como objetos, uma vez que objetos têm sua identidade criada, nomeada e consolidada pelo outro (branco). Logo, percebe-se que as mulheres negras, como as “objetificadas”, têm sua identidade construída pelos que pertencem ao “centro”, isto é, os brancos.

Segundo Collins, as imagens construídas sobre feminilidade negra são manipuladas pela elite dominante branca, uma vez que esta, dentro do sistema capitalista, detém autoridade para definir valores sociais de acordo com seus interesses. Tal autoridade é um instrumento de poder, o qual é manuseado para controlar a existência feminina negra (COLLINS, 1990, p.86).

Nesse sentido, estereótipos são construídos a partir de ideias já existentes sobre a “natureza negra” e a “natureza feminina”<sup>23</sup>. Cabe aqui ressaltar que essas duas naturezas são colocadas como categorias distintas dentro da ideologia dominante bipolar. Ou seja, o “ser

---

<sup>23</sup> O termo “natureza” está sendo utilizado aqui para expor a ideologia branca dominante de que a inferioridade feminina negra é determinada por fatores biológicos.

mulher” e o ser “negra” são distanciados de modo a invisibilizar a existência feminina negra.<sup>24</sup> Em vista disso, entendemos que a análise dessa bipolaridade dominante possibilita a compreensão da intersecção de raça, gênero e classe, que permeia a construção dos arquétipos femininos negros. Dizemos isso, pois essa fragmentação da existência feminina negra implica a imposição do status de “outra”, não apenas diferente mas inferior à existência masculina branca. Ainda, a bipolaridade indica a relação de dependência entre os mitos.

Autores e autoras negras como Santos, Hooks, Collins e Kilomba indicam que as hierarquias raciais são mantidas por relações de oposição entre as identidades brancas e negras. Essas relações de oposição promovem a subalternização negra e agem como mecanismo de dominação psíquica (SANTOS, 1983), essencial para os sistemas de dominação brancos. Desse modo, Fanon diz que a afirmação de que a identidade racial branca é superior só tem sentido, pois foi construída em uma relação de comparação com a identidade não branca, fixada como inferior (FANON, 2008, p.90). Wyatt ao analisar o pensamento de Collins, ressalta que a eficácia de cada mito depende dessa rede interdependente entre os mitos. Assim, a contextualização histórica dos mitos e a identificação das conexões entre eles permitem a sua desnaturalização e a compreensão de como funcionam ideologicamente, pois passa-se a entender que as imagens femininas negras massificadas historicamente são uma construção social de base racista (WYATT, 2008, p.55). Ainda, segundo Santos, por causa do processo de desumanização de ordem branca, a história das experiências negras expõe também a história de sua emocionalidade (SANTOS, 1983, p.19).

Logo, essas identidades criadas pelo branco são delineadas com o objetivo de naturalizar racismo, sexismo, pobreza e outras formas de opressão. Partindo da análise de Collins (1983), esses mitos rejeitam a subjetividade de homens e mulheres não brancas e por conseguinte, sustentam o funcionamento das relações de poder, pois para dominação e exploração de grupos não brancos faz-se necessária a objetificação. Legitima-se assim sistemas de exploração como a escravidão, colonialismo e neocolonialismo (COLLINS, 1983, p.71).

Diante de tal perspectiva, podemos afirmar que o mito da irracionalidade negra consolidado no imaginário social com ajuda das teorias pseudocientíficas feitas por homens brancos envolve a inconsciência branca do “preto-selvagem” (FANON, 2008, p.167), a qual se materializa na invalidação do pensamento negro em geral e do feminino negro em particular.

---

<sup>24</sup> Utilizamos a expressão “existência feminina negra” para exprimir que impactos do racismo, sexismo e exploração de classe possuem dimensões visíveis e invisíveis. Desse modo, o corpo, mente, psique e emocionalidade, a intelectualidade e os valores de uma mulher negra são afetados por relações de poder desumanizantes.

Quando reconhecem sua racionalidade, dizem fazê-lo apesar de sua raça. E mesmo, não a verbalizando, sua autoridade racial está no seu inconsciente. Brancos e brancas contestam racionalidade negra, porque não reconhecem sua humanidade. Extirpam qualquer valor, qualquer originalidade do discurso de homens e mulheres negras, principalmente quando este está diretamente confrontando sua superioridade branca. O pensamento feminino negro, portanto, está sempre próximo do descrédito. Assim, quando ocorre ao mundo branco reconhecer a racionalidade feminina negra, é dela esvaziada sua negritude na seguinte frase: Você não é negra, é “excessivamente morena”<sup>25</sup>.

Afinal, a irracionalidade, a estupidez; a barbárie, de acordo com o mundo branco não são características brancas. Logo, mais próximos da brancura, mais inteligentes; mais “científicos” serão. Paradoxalmente, homens brancos e mulheres brancas apenas omitem sua barbárie. A real barbárie. Já que impõem sua linguagem, seu mundo a povos não brancos (FANON, 2008, p.50). Mascaram a escravidão como uma reminiscência ruim, que deve ser esquecida dada sua irrelevância para o “progresso de todos”. Não esquecem, por outro lado, de perpetuar sua relação de “superioridade natural” para com os não brancos, a quem clamam orgulhosamente ter “salvado”.

Como afirmado previamente, o conhecimento e a razão, estão intrinsecamente ligados a uma autoridade racial. Nesse sentido, Collins (1989) ao analisar o “processo eurocêntrico de validação do conhecimento” considera que todo pensamento social reflete a visão de mundo de seus criadores. Portanto, quando homens brancos controlam o processo de validação do conhecimento, os critérios de validação podem reprimir o pensamento feminino negro de modo a manter a “verdade branca” intacta. Assim, intelectuais e escritoras negras ilustram em suas experiências que esse processo é masculino e branco. Desse modo, o pensamento feminista negro é suprimido, sendo pouco presente em posições acadêmicas de destaque. (COLLINS, 1989, p.9). Os homens brancos se recusam a admitir que mulheres negras podem ter conhecimento produzido e baseado em outro processo de validação que não tenha a existência masculina branca como “centro”. Como consequência, produções e pesquisas feitas por uma perspectiva feminista negra podem ser consideradas não creditáveis.

Ainda, mulheres negras que não desafiam a autoridade masculina branca podem até ser recompensadas e mantidas em posições de poder. No entanto, mulheres negras que ousam

---

<sup>25</sup> Frase de Frantz Fanon do livro *Pele Negra Máscara Branca* (2008, p.73)

questionar o poder hegemônico masculino branco tem sua sanidade questionada de modo a descredibilizar seu pensamento. Dessa forma, o conhecimento de mulheres negras tem sido sistematicamente invalidado. O pensamento negro é fixado na perspectiva do “muito pessoal”, “muito emotivo”, “não científico o suficiente”. Esses comentários funcionam como uma máscara que silencia suas vozes. Quando brancos e brancas falam, seu discurso é científico, universal, neutro, racional, imparcial. Quando negros e negras falam, seu discurso é “não científico”, particular, pessoal, emotivo, parcial. No mundo branco, a “raça” branca têm fatos, a “raça” negra têm opiniões (KILOMBA, 2008, P.28).

Retomando a ideia da inexistência da neutralidade exposta no primeiro capítulo, devemos esclarecer que o pensamento de mulheres negras não é considerado “científico o suficiente” porque o mundo branco assim o diz. Destarte, a irracionalidade negra foi construída pelo branco e pela branca. É um mito, o qual deve ser realimentado constantemente para a manutenção das estruturas racistas da sociedade. Assim, a intelectualidade feminina negra é negada, pois ameaça a superioridade branca.

É importante destacar que a branquitude não escapa das mãos das mulheres brancas. Elas também se beneficiam de sua brancura. Prendem-se ao arquétipo de irracionalidade negra, para que seu “estatuto de poder branco” não corra perigo de ser destruído. Logo, a ordem racista precisa da manutenção do discurso de que a racionalidade é branca para que permaneça dominante. Por conseguinte, o mito do negro-ruim é perpetuado no “inconsciente coletivo cultural branco” (FANON, 2008).

O mudo branco rejeita a participação da mulher negra. De uma mulher branca, exige-se uma conduta de mulher, mas de uma mulher negra, exige-se a “conduta de mulher negra”. É da vontade da sociedade racista que a mulher negra se reprima, que se encolha, que se diminua, pois esse não é seu lugar. Seu lugar não é o da reflexão; da civilização, mas o da irracionalidade (FANON, 2008; KILOMBA, 2008, p.28).

Ademais, mulheres negras que se encontram isoladas em um espaço predominantemente branco, como por exemplo, espaços acadêmicos, são aos olhos brancos, a “representação de sua raça”. Carregam então o peso de seu corpo, de sua “raça” e de seus ancestrais, diz Fanon (1952). Sua existência é tridimensional.

Essa tridimensionalidade é produto da negação de acesso de mulheres negras a determinados espaços, para que esses permaneçam sendo ocupados por quem “pertence”, ou seja,

homens brancos e mulheres brancas. Não é apenas negado o acesso a espaços às mulheres negras, mas o direito a expressar subjetividade. A restrição de sua identidade foi a sua “raça”, a mulher negra tem que ser “três vezes melhor que qualquer branco para se tornar igual” (KILOMBA, 2008, p.108). Contudo, homens e mulheres brancas são posicionados como sujeitos, responsáveis apenas por seus próprios corpos. Não representam a “raça” branca, até porque, a branquitude garante-os o privilégio de uma neutralidade racial ilusória. Já uma mulher negra representa uma “raça”, ela é a “descendente de escravos”.<sup>26</sup> Brancos e brancas demandam que a mulher negra represente uma história que eles contribuem para que seja encoberta. Ademais a “representação da raça” que desejam é de uma “raça” por eles criada. Uma “raça” negra cujo sinônimo é inferioridade.

Quando homens brancos e mulheres brancas surpreendem-se com a inteligência, a criatividade, a beleza ou qualquer outra qualidade “natural à raça branca” presente em uma mulher negra, todos os simbolismos desumanizantes e estereotipados abrigados no inconsciente branco são materializados em seu no olhar, na fala e até em sua linguagem corporal.

Para autores como Kilomba (2008) e Fanon (2008) e Santos (1983), tudo projetado pelo branco como inerente à raça negra é corporal. A intelectualidade não faz parte “identidade negra”. No inconsciente branco tudo o que “preto” é ruim, logo para a branquitude, admitir que a feminilidade negra e a intelectualidade ocupam o mesmo corpo é ilógico, é “irracional”. Segundo Kilomba, para sujeitos brancos, “inteligência e negritude coexistem como categorias separadas” (KILOMBA, 2008, p.109), mas não como partes integrantes de um mesmo ser, uma mulher negra.

Negros e negras são considerados racionais apenas quando assimilam a linguagem branca. Ao assimilarem a linguagem estão assimilando o mundo branco. Sendo assim, a fala de uma mulher negra é considerada racional no momento em que o branco permite que ela seja. Quando os “donos da verdade” dizem que sua ela que tão capaz quanto um branco ou uma branca. Quando a ordem patriarcal branca aprova sua intelectualidade, apressa-se em clamar que essa mulher negra se elevou ao nível de reflexão branca.

A relutância do “centro” em admitir mulheres negras como seres de intelecto e não apenas corporais ocorre porque ao fazê-lo estariam admitindo também que o mito da inferioridade e da

---

<sup>26</sup> Negros e negras foram historicamente projetados como criaturas naturalmente subalternas. A eles foi negado o direito de serem representados como seres humanos, apenas como escravos de senhores e senhoras brancas.

irracionalidade negra. Negros e negras devem permanecer sendo sinônimos de escravos, subalternos, inferiores ou qualquer associação degradante criada pela ordem branca para dominar sua essência. Sendo a reflexão um instrumento de libertação, é uma ameaça à ordem social racista a descolonização mental negra (HOOKS, 1995), uma vez que a percepção e identificação das desigualdades e processos de dominação e exploração produzidos por esse sistema desencadeiam práticas de resistência e lutas diversas. À vista disso, a luta pela terra, pelo poder político, por representatividade, por educação e mais especificamente pela saúde em seu sentido mais amplo, é despertada pela educação e reflexão sobre as vivências femininas negras.

### 2.3 MULHER NEGRA RAIVOSA

As experiências de mulheres negras dentro dos movimentos feministas, como Audre Lorde e Bell Hooks, serve como ilustração de como o mito da mulher negra raivosa é operacionalizado, não apenas por mulheres brancas, mas pela ordem social racista. Afinal, assim como diz Davis (1981), o feminismo foi criado dentro de uma base ideológica racista.

Posto isso, com base nos escritos de Neusa Santos, destacamos a importância esclarecer que o comportamento branco em relação a negros e negras fundamenta-se na lógica da dominação senhorial presente no período escravista. Assim, o autoritarismo e paternalismo branco persistem nas relações raciais (SANTOS, 1983, p.21).

Nessa perspectiva, Hooks relata que as mulheres brancas adotavam uma atitude condescendente em relação a ela e outras participantes não brancas. Da mesma forma, Lélia Gonzáles e Shakur observaram o paternalismo presente movimentos de esquerda, cuja posição de “autoridade” era masculina branca. Isto é, a condescendência das feministas brancas com Hooks era similar ao paternalismo branco expresso por homens brancos “benfeitores”, de modo a permanecerem na sua posição de “senhores” e “senhora”. Essa atitude das mulheres brancas evidencia sua vontade de perpetuar sua “autoridade racial branca” dentro do movimento. Dessa forma, as mulheres não brancas tinham “permissão” apenas nas circunstâncias pertinentes às autoridades brancas. A condescendência branca também indica hierarquia racial e consequentemente relações raciais de poder desiguais.

De acordo com Hooks (1984, p.204), “embora esperassem que fornecêssemos relatos em primeira mão da experiência negra, achavam que era papel delas decidir se essas experiências eram autênticas.” Assim, as mulheres negras eram necessárias apenas para a desculpabilização daquelas mulheres brancas de sua contribuição para o imperialismo da branquidão. As

“experiências autênticas”, aos olhos das mulheres brancas, seriam as que refletissem os estereótipos fixados no seu inconsciente branco. Desse modo, não conseguiam enxergar as mulheres negras como sujeitos e sim como seus objetos de estudos. Seguindo a perspectiva de Kilomba (2008), nessa situação, a mulher negra é objetificada pela mulher branca. Não são mais indivíduos com subjetividades, uma vez que sua “negrura” (FANON, 2008) automaticamente é transformada em sinônimo de pobreza, sofrimento, falta de estudos e etc, diante da brancura do olhar daquelas mulheres que “permitem” sua entrada no movimento “delas”. Logo, a objetificação reflete o mito da inferioridade negra.

As mulheres negras universitárias, as quais tentavam relatar suas experiências eram silenciadas, pois o discurso acerca da feminilidade negra não concebe mulheres negras como intelectuais, mas como seres irracionais. Observa-se assim o mito da irracionalidade negra sendo reproduzido pelas mulheres brancas dentro do movimento feminista. Não apenas desconsideravam a existências de múltiplas realidades femininas negras como também justificavam sua atitude fundamentando-se em mitos construídos com o exato propósito de garanti-las autoridade. Sendo assim, se por um lado uma mulher branca é silenciada por um homem por conta de sua “irracionalidade”, por outro lado essa mesma mulher branca é capaz de utilizar a mesma justificativa para silenciar uma mulher negra (KILOMBA, 2008). Não obstante, essa prática de silenciamento das mulheres negras por parte das mulheres brancas, que acontece em “salas de conferência, salas de aula ou na privacidade de acolhedoras salas de estar” (HOOKS, 1981, p. 204) é omitida das narrativas dominantes brancas.

A irracionalidade negra retorna ao discurso branco hegemônico das mulheres brancas quando estas acionam o mito da mulher negra raivosa para manter sua autoridade. Ainda, tal discurso garante a elas a função de mediadoras. Ou seja, afirmam ter maior faculdade intelectual, podendo assim “cooperar” no diálogo entre mulheres negras raivosas, agressivas e irracionais e mulheres e “algumas” mulheres brancas racistas. No entanto, seu posicionamento como autoridade é um mecanismo de omissão de figura como sendo racista e do classista. Outrossim, o discurso sobre a necessidade de mediação entre brancas e negras por si só já revela a crença de que mulheres negras são incapazes de ter um discurso racional, visto que, de acordo com a ideologia dominante branca, a razão se opõe a emoção (FANON, 2008).

A ironia da situação está no fato das mulheres brancas acusarem as mulheres negras de serem agressivas em sua fala e concomitantemente reagirem de maneira agressiva e raivosa

diante das críticas feitas por mulheres negras. Negam seu sentimento de raiva por estarem sendo contestadas. Destarte, a agressão sofrida pelas mulheres negras passa a ser um mero resultado de sua orgânica agressividade.

Assim, é possível observar a relação de dependência entre os arquétipos construídos para as mulheres brancas e os construídos para as mulheres negras. Tais arquétipos são propositalmente opostos. Logo, quando mulheres brancas projetam sobre as mulheres negras um poder e uma força míticos, promovem uma falsa imagem de si mesmas como vítimas impotentes e passivas.

Ainda, para Hooks (1984), o não reconhecimento por parte das mulheres brancas de sua de agressividade e de sua autoridade racial as impede de transcender o racismo e possibilita uma compreensão limitada da condição social geral das mulheres.

Audre Lorde presenciou e sofreu as mesmas reações racistas de mulheres brancas, as quais também enxergavam as mulheres negras como seres impossíveis de se dialogar, pela sua constante “raiva” e “agressividade”. Segundo Lorde, suas falas foram diversas vezes traduzidas como momentos de raiva e hostilidade “natural” de mulheres negras.

Eu falo sobre raiva direta e particular em uma conferência acadêmica, e uma mulher branca diz, “diga-me como você se sente, mas não fale de forma muito hostil ou eu não consigo te escutar”. Mas é a forma de falar que a impede de ouvir, ou a ameaça de uma mensagem que possa fazer com que a vida dela mude?

Lorde (1981) identifica na situação descrita que a utilização do mito da mulher negra raivosa por mulheres brancas, inclusive suas companheiras feministas brancas. Mesmo que Lorde tivesse falado de maneira “hostil”, não é esse o motivo que a impossibilita de ser escutada, mas porque quando a autoridade racial branca é ameaça, brancos e brancas tendem a reagir de maneira agressiva e imediata (KILOMBA, 2008). A verdade é que a fala de Lorde foi rejeitada por suas companheiras brancas como forma de afastar a discussão sobre racismo nos debates feministas, como se a raça e a classe não fossem categorias tão violentas quanto o gênero para mulheres com realidades diferentes das suas. Agiram como se sua “brancura” fosse neutra, quando na verdade garante a elas privilégios.

Não obstante, Lorde ilumina outra interpretação sobre as “mulheres negras raivosas”. A raiva, segundo o discurso da branquitude, indica irracionalidade, porém a raiva para as mulheres é produto de um inconformismo com o racismo, o sexismo e a pobreza que a atravessam. Logo, a raiva das mulheres negras não é de modo algum irracional. Ao contrário, é extremamente

necessária, uma vez que reflete uma resposta imediata das mulheres negras ao racismo. A raiva pode ser convertida em energia para o combate às opressões que se interseccionam.

Ainda, Lorde, assim como Hooks, defende a necessidade de mulheres brancas e de quaisquer outros grupos de mulheres de reconhecer a particularidades das vivências de suas irmãs, de reavaliar seu posicionamento.

Dessa forma, dizer como uma mulher negra deve falar também é uma forma de controle e de exercer autoridade, sendo assim as relações raciais de poder são inegavelmente constituintes do movimento de mulheres.

#### 2.4 VÊNUS NEGRA

Ainda, Fanon (2008) revela que um dos arquétipos mais marcantes e desumanizantes construídos pelos brancos está conectado à sexualidade negra. Dessa forma, a figura negra é reduzida sua genitália. Essa redução da feminilidade negra ao corpo, à genitália, foi fundamental para as práticas pseudocientíficas acerca do conceito de raça, as quais utilizaram o corpo de Sarah Baartman, a Vênus Negra,<sup>27</sup> como objeto de estudo e comprovação de sua teoria de inferioridade negra. Sarah foi levada da África do Sul para a Inglaterra como uma atração em espetáculos de circo. Seu corpo era exibido como aberração, patológico, pois era diferente do corpo feminino europeus. Seus quadris de medidas largas eram tidos como exóticos. Segundo Damasceno (2008, p.1), “em 1814 foi vendida a um exibidor de animais francês”. Em seguida, o fascínio francês pelo seu corpo assumiu dimensões científicas. Nesse contexto, cientistas europeus compreendiam seu corpo como objeto. Sendo objeto, ela era a “criatura” a ser estudada. A exposição de seu corpo não era escolha de Vênus, era uma demanda da “ciência”. Assim, cientistas europeus buscavam “desvendar” a natureza de seu corpo. Eles “observavam, desenhavam, escreviam tratados sobre, modelavam, modelavam em cera, escrutinizavam cada detalhe de sua anatomia.” (DAMASCENO, 2008, p.2, apud HALL, p.265). Dessa forma, a medicina europeia do século XIX, operou como formadora de discursos que fixaram o corpo feminino negro como “outro”. Posto isso, o corpo feminino negro, o corpo de Vênus, representava o “diferente”. O não europeu. Diante dessa perspectiva, Hooks (1981), ao analisar o processo de desvalorização da feminilidade negra, afirma que durante o regime escravista e no pós-abolição, a violência sexual contra o corpo feminino negro era banalizada. Contudo, a violação de uma mulher branca por um homem

---

<sup>27</sup> Apesar do subtítulo se intitular “Vênus Negra”, não nos aprofundamos na história dessa figura. Buscamos aqui utilizá-la como referência para a compreensão do processo de objetificação e sexualização do corpo feminino negro.

negro ganhava muito mais atenção. Assim, os homens brancos, ao colocarem as mulheres negras como não dignas de respeito devido a sua imoralidade, uma característica de sua raça, retiravam de si mesmos a culpa. Não enxergavam se enxergavam mais como culpados, assim como o restante da sociedade, que acreditava e reproduzia a ideia de que mulheres negras, por serem imorais e conseqüentemente promíscuas, ou seja, “não-mulheres”, incentivavam o abuso sexual. Eram, portanto, as verdadeiras culpadas.

Essa violência sexual, constante mesmo depois da era escravista, em que homens e mulheres brancas eram, por lei, proprietários de homens e mulheres negras, era legitimada socialmente e institucionalizada. A “mulher negra imoral e sexualmente perdida” serviu como base para as imagens construídas sobre a feminilidade negra. Desse modo, a ascensão social de toda a população negra era quase impossível de acontecer (HOOKS, 1981).

No entanto, devemos enfatizar que tais mitos são mentiras. A ordem racista dominante determinava que negros e negras eram não civilizados, porém o que a população negra mais desejava era ser aceita por aquela organização social desumanizante. Logo, enquanto brancos afirmavam que mulheres negras, tinham uma sexualidade “livre” e animalésca, estas na verdade, tentavam seu máximo para “embranquecer”, assimilando a ideal branco de comportamento sexual<sup>28</sup> para que fossem apagados da memória os mitos que as desumanizavam. Por outro lado, seus esforços são sufocados pela estrutura patriarcal e racista do sistema capitalista. Assim, “mesmo que uma mulher negra individualmente se tornasse uma advogada, médica, ou professora, ela era provavelmente rotulada pelos brancos como uma vaca ou prostituta. Todas as mulheres negras, independentemente das suas circunstâncias, eram amontoadas na categoria de objetos sexuais disponíveis (HOOKS, 1981, p. 43)”.

Os mitos permitem que o mundo branco incrimine sem provas, persiga, torture, mate, estupe e explore os homens negros e mulheres negras. Dessa forma, assegura-se a manutenção de seu poder a partir da conservação da estrutura patriarcal escravista, já que o fim da escravidão não significou o fim do racismo.

Sendo assim, o controle social abordado por Hooks (1981) é na verdade o controle físico e psicológico de toda a sociedade a partir da internalização da ideologia racista, sexista e classista. As atrocidades cometidas contra a população negra por mulheres brancas e homens brancos precisa constantemente ser justificada para a manutenção desse controle social.

---

<sup>28</sup> Segundo a cultura europeia, a sexualidade, não somente em seu aspecto físico, deveria ser reprimida.

Nesse sentido, para compreender como a imagem da mulher negra foi construída é preciso analisar ainda mais profundamente o contexto histórico e social o qual a mulher negra está inserida, retornando ao período do sistema escravista. Homens negros e mulheres negras executavam as mesmas funções no campo, então em relação ao trabalho eram explorados da mesma forma. A diferença se dava na violência sexual sofrida pelas mulheres negras. Podiam ser estupradas pelos senhores e também pelos homens negros. Além disso, quando eram escolhidas para trabalhar dentro das casas de seus senhores, eram humilhadas não só por eles, como pelas senhoras<sup>29</sup> e também de seus filhos. O corpo da mulher negra era tido como direito do homem branco, portanto acreditavam que ela deveria aceitar ser violada sexualmente de forma passiva e caso resistisse só impulsionaria a convicção do homem branco de domina-la.

Todavia, a exploração sexual não pode ser minimizada a um simples desejo “normal” masculino, mas sim uma forma brutal de desumaniza-las e mantê-las submissas. Além disso, o significado de “violação” só era válido para mulheres brancas. Quando um homem abusava sexualmente de uma mulher negra, encarada como personificação da luxúria, não era um crime. Ao contrário, havia na verdade uma legitimação social. Ademais, Hooks (1981) e Davis (2016) explicam que a culpabilização das mulheres negras escravizadas mascarava a real função do estupro. Efetivamente, “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (DAVIS, 2016, p.36).

O sofrimento da mulher negra estava muito ligado a sua sexualidade. Assim, quando estavam à venda durante o período escravista, muitos anúncios apontavam para sua fertilidade como qualidade já que garantiria futuros escravos. A fertilidade das mulheres negras passou a ser ainda mais valorizada a partir da abolição do tráfico negreiro, impedindo a aquisição de novos escravos. Logo, a forma pelo senhor de escravos de aumentar o número de escravos e escravas era a reprodução natural. As estéreis, portanto, sofriam ainda mais, pois eram tidas como defeituosas e merecedoras de castigo.

Conforme defendido por Davis (2016, p. 97) os abusos sexuais sofridos pelas negras quando ainda escravizadas persistiu depois de sua “emancipação”. É importante salientar que o termo “emancipação” sendo utilizado para demarcar o fim da escravidão e a liberdade de negros

---

<sup>29</sup> A senhoras brancas não enxergavam nas mulheres negras uma proximidade ou empatia pelo fato de identificarem-se pelo mesmo gênero.

e de negras é questionável, visto que, os processos sistemáticos de abusos sexuais por parte dos homens brancos expõem indica que estes ainda se consideravam proprietários do corpo feminino negro. Corpo este aprisionado pela insistência de homens brancos em categorizar a raça negra como bestial e animalesca de modo que sua sexualidade também seria incontrollável, imoral.

Os abusos sexuais eram legitimados por tal falácia, a qual foi fundamental para uma estereotipação sexista e racista da mulher negra como promíscua, prostituta, inepta e sem valor. Significa dizer que o estupro de mulheres negras era institucionalizado. Não era crime violentar um corpo quando o mesmo é inferior e naturalmente “sexualmente perdidas” (HOOKS, 1981, p. 41). É permitido, pois a mulher negra é a antítese da mulher branca, esta fixada enquanto pura e ingênua.

Os homens negros também foram mistificados por ter uma sexualidade bestial. Esse arquétipo sustentou o mito do estuprador negro, o qual assume de forma surreal que os homens negros são mais propensos a violentar sexualmente uma mulher (branca), em virtude de pertencer a uma raça não branca, automaticamente identificada como menos desenvolvida. O mito do homem negro estuprador caminha junto ao da mulher negra promíscua e também, segundo Gerda Lerner (LERNER, p.193 apud Davis p.179), da mulher negra má porque

uma vez aceita a noção de que os homens negros trazem em si compulsões sexuais irresistíveis e animalescas, toda a raça é investida de bestialidade. Se os homens negros voltam os olhos para as mulheres brancas como objetos sexuais, então devem por certo aceitar as atenções sexuais dos homens brancos. Se elas são vistas como “mulheres fáceis” e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade ( DAVIS, 2016, p.186).

Sendo assim, recuperando a compreensão de racismo como uma política de dominação e exploração, exposta anteriormente, destacamos que é um equívoco dizer que a desmoralização das mulheres negras e homens negros tenham sido nada menos que uma estratégia de legalização do genocídio da população negra e mais uma vez descredibilizando a palavra das vítimas, tornando-as sempre suspeitas e protegendo os verdadeiros criminosos.

Os efeitos posteriores ao período da escravidão causados pela violência sexual não são, de maneira geral, levados em consideração como deveriam. É preciso admitir que a violação do corpo feminino esteve presente naquele período da história e permanece até a atualidade, porém esses corpos foram brutalmente corrompidos de tal modo que equiparar as mulheres brancas e mulheres negras em dado contexto é uma forma de minimizar a influência da ideologia racista nas relações sociais.

Segundo Kilomba, o racismo não é uma falta de informação sobre o “outro”- como comumente acredita-se – mas a projeção branca de informação indesejada no “outro” (KILOMBA, 2008, p.67). Essa informação indesejada não é apenas a agressividade e a sexualidade, que fundamentaram os arquétipos projetados sobre homens negros e mulheres negras, mas sua relação abusiva com sujeitos e sujeitas não brancos. Negam sua responsabilidade e culpa de qualquer processo de violência contra os “outros” e “outras”. Sendo assim, especificamente homens brancos, negam que o processo de miscigenação foi na verdade um processo de estupro, de violação e exploração dos corpos femininos negros. O arquétipo de mulher negra promíscua justifica e inocenta o homem branco de seus abusos.

No Brasil, diferente de países da América Inglesa<sup>30</sup>, foi reproduzido o mito de que relações sexuais entre mulheres negras e homens brancos eram consentidas, ou seja, o processo de miscigenação comprovaria que a formação do Estado brasileiro não foi fundamentado em uma ideologia racista (NASCIMENTO, 2017, p.74).

Destarte, as agressões sexuais de senhores brancos contra mulheres negras, as quais ocorrem até os dias de hoje, foram enobrecidas de modo a transformar a miscigenação em uma “qualidade” única nacional, encobrindo a realidade: a violência e exploração dos corpos femininos negros. Assim, as “mulatas” são produto de processos compulsórios de estupros, sendo posteriormente idealizadas e literalmente vendidas como objetos de satisfação do desejo masculino. Posto isso, o seguinte ditado popular: “branca para casar, negras para trabalhar, mulata para fornicar” é consequência desse processo de modelação do pensamento do senso comum diante do mito da democracia racial.

Por conseguinte, houve o estabelecimento da sexualidade feminina negra como objeto de troca. Um ser livre de subjetividade, de humanidade, apenas corpo. Enquanto a “mulata” se tornou objeto de fornicação, a negra “continuou relegada à sua função original, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social” (NASCIMENTO, 2017, p. 75).

Um trecho da música “Four Women”<sup>31</sup> de Nina Simone exemplifica como foi o processo de violação compulsória do corpo feminino que resultou na miscigenação: “Minha pele é

---

<sup>30</sup> Em países como os Estados Unidos as relações inter-raciais, pois a miscigenação eram entendida como forma de contaminação da raça branca.

<sup>31</sup> Em português: quatro mulheres.

amarela/ Meu cabelo é longo/ Entre dois mundos/ Eu não pertencço/ Meu pai era rico e branco/ Ele forçou minha mãe, tarde da noite”.

A mulher, fruto de um estupro, descrita na música, é indubitavelmente uma “mulata”. O canto de Nina Simone sobre o pertencimento da “mulata” a “dois mundos” deve ser interpretado a partir de uma retomada à formação das palavras “mulata” e “mulato”. Sua derivação é do português “mula”, o cruzamento entre um cavalo e um burro. Teve suas origens durante o sistema escravista para identificar pessoas de parentesco branco. Em vista disso, observa-se que a palavra “mulata” foi criada com base na ideia de animalidade negra, “diagnosticada” e desconstruída por Fanon (1952). Não está somente ligada a compreensão de negros e negras como animais e à ideia de “raças inferiores” como patologias, com que não se deve ter contato para que não contamine a “raça” pura, ou melhor, a “raça” branca. Logo, “mulata” remete ao animal, a infertilidade e proibição (KILOMBA, 2008, p. 88- 89). Destarte, a palavra “mulata” já indica racismo. Essas mulheres são embranquecidas pelas palavras mutiladoras da branquitude.

Vê-se novamente o processo de dissociação da culpa pelo branco. A omissão da existência do racismo no Estado brasileiro revela que o racismo está consolidado no inconsciente (FANON, 2008) dessa mesma nação. Essa harmonia ilusória é alienante. Por isso, mulheres negras quando confrontam o discurso patriarcal racista são taxadas como “loucas”, irracionais. São infantilizadas por brancos e brancas.

Essa infantilização, apontada por Fanon (1952) e Kilomba (2008), permite que a denúncia de mulheres negras de terem seu corpo invadido seja invalidada. Tal processo torna a fala de uma mulher “exagerada”, uma “inverdade”. Uma vez que, no processo de construção do “outro” e da “outra”, os diferentes; o “eu” é a branca e o branco, os normais; o discurso branco sobre o que é certo ou errado, o que é violência ou não, prevalece. O discurso branco é o discurso do senso comum, é o “padrão”, o “correto”. Logo, a fala de uma mulher negra é frequentemente infantilizada, permitindo que o opressor não seja reconhecido como tal. Assim como um juiz, durante o século XIX, disse: “essa corte nunca acatará a palavra de uma preta contra a palavra de um homem branco”<sup>32</sup>, a sociedade patriarcal racista atual faz o mesmo diariamente, como forma de preservação de seu poder e controle sobre a existência feminina negra.

---

<sup>32</sup> Trecho retirado do livro *Mulheres, Raça e Classe* de Angela Davis.

A branquitude é central na sociedade racista, mesmo assumindo uma máscara de neutralidade. Nesse contexto, analisamos o mito das “mulheres negras promíscuas” e a relação entre agressividade e sexualidade. A natureza feminina negra é comparada com a de um animal selvagem, agressivo, irracional. Assim, o branco participa de dois processos: primeiro, dissocia a si mesmo de suas ações de violência contra a mulher negra, seja ela física ou simbólica; segundo, faz uma associação entre as seguintes imagens de maneira progressiva; “mulher negra - Vênus Negra <sup>33</sup>- selvagem negra- humana selvagem- animal selvagem – animal (KILOMBA, 2008, p. 75)”. Desse modo, o discurso branco dominante é de que mulheres negras são selvagens, agressivas e perigosas e, por conseguinte, não confiáveis. Logo, sua eliminação deixa de ser admitida como um absurdo e tornar-se uma medida necessária. A passagem da imagem feminina negra de humana para animal é constante e operacionalizada sempre que a ordem masculina branca corre o risco de perder o controle sobre o corpo feminino negro.

## 2.5 MÃE- PRETA

A relação entre “negrura” e maternidade foi marcada pela imagem de mulheres negras como corpos usados como “garrafas de onde crianças brancas sugavam leite” (KILOMBA, 2008, p.82). As mães- pretas são mulheres, as quais trabalham na casa de seus senhores brancos, alimentando e cuidando de suas crianças.

Tal imagem de mulheres negras como mães assexuadas e subordinadas à mulher branca e ao homem branco não vai somente de encontro à imagem da mulher negra promíscua, como também confronta os valores brancos cristãos sobre “corpo, fertilidade e sexualidade” (KILOMBA, 2008, p.83). É, portanto, mais uma forma de apreender e controlar o corpo feminino negro.

A personagem Sofia da obra “A Cor Púrpura” <sup>34</sup>é um exemplo de mãe-preta. Cuidadora das crianças brancas de onde trabalhava, sem ter visto seus próprios filhos crescerem. Conhecia-os menos que aos filhos e filhas brancas de sua senhora. Sempre disponível e sempre em silêncio. Sua existência é capturada por aquele núcleo familiar de tal maneira que Sofia se torna a “mamy”

---

<sup>33</sup> Vênus Negra: Como ficou conhecida Sarah Hotentonte, joven sul- africana nascida no início do século XIX. Foi levada para Londres pelo cirurgião inglês Willian Dunlop com o intuito de servir de entretenimento para os europeus em espetáculos circenses. Sarah tinha família e filhos antes de ser ter sido retirada de seu país de origem e vendido para o público europeu como um animal, um ser bárbaro, não civilizado e inferior, cujas características corporais, diferentes das mulheres brancas, foram objeto de estudo de cientistas brancos, os quais a usaram para comprovar suas teorias de irracionalidade e inferioridade negra.

<sup>34</sup> Obra da escritora Alice Walker, publicada em 1982.

até mesmo do neto branco de sua patroa. É uma eterna “mãe”, aprisionada pela raça, pelo gênero e pela classe que a intersectam.

A situação se transforma assim que Sofia, mulher negra, desafia a autoridade branca presente. Quando Sofia confronta sua patroa - Eleanor Jane- está confrontando a branquitude. Ao dizer não amar os filhos brancos de sua patroa e revelar que nunca foi de sua vontade ter deixado seus filhos, a mulher branca, Eleanor, diz não entender. Afinal, como diz a patroa branca: “toda mulher negra que eu conheço gosta de criança. Esse seu jeito num é normal<sup>35</sup>”. Eleanor, expressa inconformismo, como se Sofia a devesse gratidão. Rejeita a verdade, isto é, sua própria agressividade para com mulheres negras. Instrumentaliza o arquétipo da “mãe- preta” para justificar sua posição de soberania, não enxergando quem é a mulher negra que trabalha para ela. Não precisa conhecer, pois essa é a função de tal arquétipo. Ser invisibilizador e desumanizante. Reduzir uma mulher negra a um ser cuja utilidade é servi-la. Para a mulher branca basta apenas a imagem fixada em sua mente.

Sendo assim, brancos e brancas não apenas infantilizam a existência negra.<sup>36</sup> Há também um processo de infantilização branca, ou seja, infantilização de si mesmos. De acordo com a perspectiva psicanalítica de Kilomba (2008), quando Eleanor sente-se ofendida pela rejeição de Sofia, sua propriedade, sua mãe-preta, retorna a sua fase infantil. O choro, a irritação, a sensação de ter sido ofendida, são formas de não lidar com a culpa (KILOMBA, 2008, p.71).

Sujeitos e sujeitas brancas tornam-se seres infantis quando acusados de racismo por uma pessoa negra. São como uma criança que precisa de atenção e assim conseguem evitar enxergar sua própria culpa. Desse modo, quando se colocam na posição vítimas das acusações feitas por um homem negro ou uma mulher negra, depositam-se novamente no “centro”. A violência sofrida por Sofia, a personagem negra, torna-se secundária. Isto é, mais uma vez, a mulher negra é silenciada e colocada em segundo plano na discussão, da qual deveria ser o “centro”. Sofia pode não ter explicitamente denunciado o racismo de sua senhora branca, mas qualquer indício de perda de poder pela branquitude é o suficiente para despertar uma reação imediata e violenta da senhora branca.

Segundo Hooks (1981), as mães–pretas na vida real eram mulheres negras jovens. Mas no imaginário branco elas eram diferentes. Não era preciso que a imaginação e a realidade fossem

---

<sup>35</sup> WALKER, 1982, p.309

<sup>36</sup> Discussão feita na p.57

condizentes desde que o arquétipo estivesse solidificado no inconsciente branco, principalmente de mulheres brancas, considerando que muitos maridos brancos exploravam sexualmente as empregadas negras. As mulheres negras que trabalhavam em suas casas não podiam estar ligadas a “mulher negra sexualmente imoral”. Elas deveriam ser as “mães ideais”. As mães-pretas são personagens criadas para serem assexuadas e bastante gordas, “ela também tinha de dar impressão de não ser limpa por isso ela usava um lenço de cabeça untuoso e sujo; os seus sapatos eram demasiado apertados dos quais surgiam os seus grandes pés que confirmavam a sua grande aparência com uma vaca” (HOOKS, 1981, p.61). Porém nenhuma dessas características é mais importante do que seu amor incondicional a sua família branca. Foram criadas para representarem empregadas felizes em servir seus senhores brancos. Sendo assim, a identidade da mãe-preta é positiva aos olhos dos brancos porque simbolizava a principal aspecto da visão racista sexista sobre a natureza feminina ideal - a completa subjugação aos brancos (HOOKS, 1981, p.61).

Essa é a identidade feminina negra aceita pela sociedade sexista racista. Ela representa a mulher negra como essa sociedade necessita que ela seja para se sustentar, ou seja, como mulheres negras passivas, consciente de sua “inferioridade” perante brancos e até homens negros. Não apenas aceitam sua “inferioridade”, como amam seus “senhores brancos”. Logo, não são ameaça à ordem social branca patriarcal quando estão totalmente submetidas a ele. É por tal motivo que a identidade feminina negra nunca é associada a figuras de resistência que realmente são. Dessa forma, sua identidade sócio-existencial vem sendo sistematicamente massacrada. (SANTOS, 1983, p.18)

Destarte, Hooks conclui que a mulher negra se torna empregada fiel e devota da mulher branca e objeto sexual do homem branco. A ela foi permitido cuidar dos filhos das patroas brancas e ser reprodutoras de mão-de-obra para o branco. As mães-pretas amamentavam os filhos e as filhas brancas “de duas em duas horas e a seus próprios filhos, no máximo três vezes por dia!” (CARNEIRO, 2000, p. 34).

Ainda de acordo com Fernanda Carneiro,

até hoje, no imaginário social, ela cuida de todas as necessidades dos outros, em particular, dos mais poderosos. Seu trabalho é abnegado. Há a ideia, incutida no imaginário americano do norte e do sul que as negras são “naturalmente” mais capazes para cuidar dos outros.

Nessa perspectiva, a subjetividade das mulheres negras foi construída com base no ato de cuidar de todos, porém, o “todos” não inclui ela mesma. Assim, a mulher negra constantemente

doa todo seu ser para o outro, não recebendo o mesmo em troca. Ao contrário, o cuidado foi idealizado como sua função “natural”, conforme anunciou Carneiro (2000).

A identidade feminina negra foi moldada de tal forma pela ideologia dominante branca que mulheres negras são sempre associadas a empregadas domésticas, seres servis, domesticadas. Sendo assim, ambos os arquétipos, da mãe-preta e da empregada doméstica dócil, ainda habitam o inconsciente branco e a cultura popular. Collins (1990) exemplifica a perpetuação dessas imagens com a situação vivida por outra pensadora negra, Audre lorde, com sua filha: “eu transporto minha filha de dois anos em um carrinho de compras pelo supermercado em... 1967, e a menininha branca passando no carrinho de sua mãe chama-a animadamente, ‘Oh olhe, mamãe, uma bebê empregada’” (Lorde, 1984,126 apud Collins, 1990, p. 90).

## 2.6 EMPREGADA DOMÉSTICA: DÓCIL, FIEL E CONFIÁVEL

Outro aspecto da construção da imagem feminina negra é que esta se deu sempre em oposição à mulher branca (HOOKS, 1981). Todas as projeções criadas pelo branco e pela branca da identidade feminina negra foram como opostas às mulheres brancas, ou seja, uma identidade anti-mulher (HOOKS, 1981). Como se não fosse suficiente a identidade feminina negra ter sido construído em oposição à identidade feminina branca, mulheres negras são aprisionada no ciclo vicioso de busca pelo ideal de mulher, que a mulher branca. Só ganham significado e visibilidade quando estão ligadas às brancas. Desse modo, o “centro” continua intacto. As mulheres negras permanecem “estrangeiras”, à sombra da “brancura branca” (FANON, 1983), sendo assassinadas psiquicamente pela ideologia do branqueamento.

Quando a feminilidade era incompatível com a vida pública, mais especificamente, o trabalho, as mulheres negras escravizadas realizavam tarefas que demandavam o mesmo esforço físico que seus irmãos escravizados. Desse modo, Davis (2016) afirma:

Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu trabalho como trabalhadoras (DAVIS, 2016, p. 17).

As mulheres negras, assim como os homens negros eram fixados como propriedades de senhores brancos e senhoras brancas. Assim, a feminilidade não era característica de mulheres negras, visto que eram “unidades de trabalho lucrativas” (DAVIS, 2016, p.17). A relação entre gênero e “negras” era inexistente. Para os senhores de escravos, ser dona de casa, mãe e esposa eram funções pertencentes apenas ao universo “feminino”, o qual não incluía as “negras”. Nem

mesmo quando as férteis, que na lógica escravocrata poderiam garantir mais escravos para serem explorados de modo a aumentar a lucratividade, eram lidas como mulheres. A maternidade não era coincidente com natureza feminina negra. Aos olhos de seus donos, as mulheres negras elas não eram mães, eram a fonte da força de trabalho escrava (DAVIS, 2016, p.19).

Novamente revela-se a animalização da essência feminina negra. Não são mães, são animais reprodutores de mão-de-obra. Dessa maneira, Davis afirma que, “uma vez que as escravas eram classificadas como ‘reprodutoras’ e não como ‘mães’, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas” (DAVIS, 2016, p.19-20).

Não obstante, a situação das mulheres negras não melhorou como previsto depois de sua emancipação. O trabalho continuou ocupando um grande espaço na vida das mulheres negras, reproduzindo assim um padrão estabelecido durante a escravidão. Nesse contexto, Davis (2016) reconhece que cargos predominantemente ocupados por mulheres negras, como os de cozinheira, babá, e doméstica, não são compreendidos como cargos dignos de uma mulher branca. Em verdade, o fato destas funções serem consideradas “degradantes” para mulheres brancas, porém aceitáveis para mulheres negras está diretamente ligado ao mito da imoralidade negra difundida pela ideologia branca.

Analisando o mito da “imoralidade negra” abordada por Fanon (2008) e sua relação com outras representações negativas construídas e estrategicamente acionadas pelo sistema racista, foram feitas as seguintes observações: Ao mesmo tempo que as mulheres negras são caracterizadas como inconfiáveis, sujas e desonestas pelo fato de não possuírem os valores morais europeus brancos, os “valores corretos”, são ainda apreendidas como empregadas boas, fieis e confiáveis, dóceis. Ademais, como o trabalho doméstico sempre foi mais realizado por mulheres negras não é mera coincidência que serviçais sejam vistos como menos que seres humanos. Logo, quando dizem empregadoras e empregadores brancos dizem “dóceis”, estão elogiando suas empregadas negras; suas propriedades, como se elogia a um animal de estimação.

Segundo Davis (2016), as donas brancas que contratavam empregadas dizendo preferi-las às empregadas brancas, argumentavam que o destino de pessoas negras estavam destinadas era ligado a serviços domésticos e que mulheres negras parecem mais com criadas (DAVIS, 2016, p. 102). Desse modo, escapando de análises superficiais, podemos perceber a perpetuação da relação negro- escravo nas argumentações supracitadas.

No contexto da relação patrões brancos e empregada negra, percebe-se novamente a infantilização de mulheres negras por pessoas brancas. Quando patrões e patroas brancas chamam suas empregadas domésticas, mulheres negras, de “meninas” ou outros nomes muito informais, incompatíveis com relações de trabalho, estão na verdade tratando suas empregadas negras como seres infantis, seres humanos menos capazes, portanto, “feitas” para realizar trabalhos servis, segundo a lógica supremacista branca. Observa-se aí não só a infantilização, mas também a objetificação de mulheres negras, uma vez que, como são seres “menos humanos”, podem fazê-las trabalhar como animais, como “mulas do mundo” (COLLINS, 1990, p.89)

Sendo assim, os arquétipos criados sobre as mulheres negras são muitas vezes paradoxais. Em um momento seus corpos são corpos não dignos de respeito e úteis para a satisfação masculina branca, porém, já em outro momento são idealizadas como as mães-pretas. Similarmente, as empregadas domésticas “fiéis e dóceis” não estavam livres de serem simultaneamente “as mulheres negras promíscuas”, cujo corpo é de domínio masculino. Como as empregadas domésticas, em sua maioria mulheres negras, eram violentadas por seus patrões brancos. O fato de estarem em uma posição socioeconômica frágil tornava mais fácil para homens brancos satisfazerem seus desejos sem sofrerem nenhuma consequência, porém mulheres negras que exerciam qualquer outro cargo eram constantemente violadas e humilhadas pelo fato de sua aparição ser cercada por arquétipos desumanizantes, prendendo-as na categoria do não humano, animal. Seu corpo não era considerado violável, logo não era crime.

Nesse sentido, a exaltação ou invisibilização da feminilidade negra é controlada pelo branco. A visão da mulher negra como prostituta ou como mãe-preta ou como pura fonte de lucro é acionada dependendo de qual seja mais conveniente para o branco naquele determinado momento.

## 2.7 MATRIARCAS

A identidade feminina negra foi construída como negativa ou positiva de acordo com sua vontade. No entanto, o que de acordo com a ordem patriarcal branca era positivo, significava na verdade a degradação da imagem feminina negra. É assim a figura mitológica da matriarca. Tal imagem representa mulheres negras como “sofredoras, religiosas, figuras maternas, cuja mais amável característica é o seu auto sacrifício e autonegação por aqueles que ela ama (HOOKS, 1981, p.49). Paradoxalmente, tal imagem que à princípio é questionavelmente positiva, foi reformulada pelo brancos da classe dirigente de modo que sua “autossuficiência” passasse a ser

encarada como uma anomalia, já que a natureza feminina era frágil, de acordo com a ordem sexista. Essas matriarcas foram sistematicamente desvalorizadas pelos homens brancos, pois sua força apresentava ameaça a dominação masculina.

Segundo Collins (1990), os arquétipos de matriarca e de mãe-preta representam, respectivamente, a “mãe negra boa” e a “mãe negra má”. A matriarca seria “má”, pois não aceita sua posição de subordinação ao branco e à branca. Mulheres negras que refutavam a ideologia dominante precisavam ser desvalorizadas socialmente de modo que o controle sobre seus corpos fosse recuperado. Deste modo, construiu-se sua imagem de maneira negativa. Tornaram-se assim as negras demasiado masculinas, as quais não cumpriam seu “papel de mulher”. As mães-pretas, ou melhor, “boas mães”, foram construídas como seres que aceitavam sua servilidade.

A criação do mito da matriarca pelos brancos de classes dirigentes como criaturas subumanas masculinizadas iniciou-se durante o sistema escravista, em que mulheres realizam as mesmas funções que os homens negros. Funções masculinas, de acordo com a ideologia sexista. Então para o senhor branco ela eram capazes de suportar adversidades, dor e privações e simultaneamente realizar as tarefas chamadas “femininas” de cuidar da casa, cozinhar e criar as crianças. A “masculinidade” anormal de mulheres negras é um mito sexista sobre as mulheres negras para aprisioná-las no campo da não humanidade. A ordem sexista alegava que a inferioridade feminina se dava pela sua fraqueza física, mas eles obrigavam as mulheres negras a realizarem tarefas “masculinas”.

A capacidade das mulheres negras de sobreviverem sem a dependência direta de um homem precisava ser explicada. Elas foram apreendidas na imagem de “não mulher”, de seres sub-humanos masculinizados.

Segundo Hooks (1981), os mitos criados pelos donos de escravos brancos para desvalorizar a natureza feminina negra foram perpetuados pelas teorizações de estudiosos racistas, os quais nomearam as mulheres negras que tinham certa “igualdade” de gênero com os homens negros de matriarcais, de modo a tornar o termo negativo. A igualdade de gênero deveria ser reforçada como algo negativo para a manutenção da ordem patriarcal. As mulheres negras que sustentam suas famílias foram equivocadamente chamadas de matriarcas, porém às mulheres brancas pobres que faziam o mesmo, não foi aplicado tal arquétipo.

Ademais, nomear a situação dessas mulheres negras de matriarcalidade é um equívoco porque “matriarcalidade” pressupõe poder político, econômico de mulheres, o que, no caso das

mulheres negras, era totalmente o contrário. As mulheres negras sempre estiverem socialmente, politicamente e economicamente mais vulneráveis. Em verdade, o que chamam impropriamente de ordem matriarcal é a unidade familiar negra onde não reside um homem executando a função “natural” de provedor econômico, segundo a ordem patriarcal.

Ainda, deve-se lembrar que, a maioria dos acadêmicos que escreveram sobre a matriarcalidade negra eram homens brancos de classe média, educados em instituições racistas e sexistas. Por conseguinte, a presença de mulheres negras no espaço de trabalho foi marcado como um ataque à autoridade masculina. Esses acadêmicos disseram que as mulheres negras “desmasculinizavam” os homens negros, já que não eram “femininas”, por isso haveria uma grande quantidade de famílias negras sem uma figura masculina presente. Os estudos feitos sobre as experiências do povo negro, pouco faziam um recorte de gênero, ocultando assim a opressão sofrida por mulheres negras. Defendia-se que as mulheres negras tinham certos privilégios em relação a seus companheiros negros, sendo o mito da estrutura familiar matriarcal um dos argumentos para sustentar essa visão sexista sobre a realidade das mulheres negras. Além disso, segundo esses historiadores e sociólogos a mulher negra era privilegiada, pois conseguia emprego nas casas de famílias brancas como domésticas, diferente do homem negro.

Esses argumentos omitem o fato de que as mulheres negras “privilegiadas”, eram em muitos casos, humilhadas e abusadas física e psicologicamente por seus patrões e patroas brancas. Ou então eram envolvidas pelo paternalismo branco (SANTOS, 1983, p.21), o qual torna donos e donas brancas em seres generosos e reduz a mulher negra como ser agradecido pela benevolência de seus patrões. O fato dessas equivocadamente chamadas “matriarcas” proverem economicamente por suas famílias não anulava sua realidade de opressão. O mito da matriarca assumia uma suposta superioridade feminina negra no núcleo familiar negro, porém, essas mulheres ao ousarem pensar que seu “lugar” é além da casa grande de famílias brancas, são chamadas de arrogantes. Afinal, o “centro” pertence à branquitude. Sendo assim, sua situação não era de forma alguma superior a dos homens negros, uma vez que dentro da sociedade sexista eles também tinham privilégios enquanto homens.

É necessário salientar que o mito da matriarcalidade negra dentro de uma sociedade racista não foi criado para valorizar a luta constante das mulheres negras. Ao contrário, é mais uma maneira de desvalorizar sua essência, marcando no imaginário branco e também negro a identidade da mulher negra “anti-mulher”, “destruidora da confiança dos homens” (HOOKS,

1981). A assimilação de identidades criadas pelo branco como forma de aprisioná-la é um mecanismo branco de manter seu poder identitário branco, assegurador de privilégios. O poder ilusório das mulheres negras denominado pelo branco de matriarcado desvia o fato de que são os beneficiados pela fragilização econômica, social e política a qual foram submetidas.

Esse poder ilusório da mulher negra, para Hooks (1981), foi disseminado com o objetivo de afastar as mulheres negras do movimento de mulheres, por exemplo. A opressão de gênero é subestimada dentro da comunidade negra, a qual tende a priorizar a opressão racial e exigir que a luta das mulheres negras seja por completo pela emancipação negra. O homem negro também compartilha da ideologia sexista, tendo como consequência a desvalorização da “natureza” feminina negra não apenas por brancos e brancas, mas também por homens negros.

Com o não reconhecimento do machismo como uma força opressiva das mulheres negras, oculta-se a realidade de vitimização das mulheres negras por homens negros. Ao colocar os homens brancos como únicos opressores da existência feminina negra, homens negros podem manter seus privilégios enquanto homens.

Ademais, a ideologia dominante sugere que a situação de pobreza de grande parte das famílias negras, lideradas por mães solteiras, é culpa da falta de carinho, atenção e cuidados das “matriarcas” com seus filhos. A ascensão social e econômica desses filhos e filhas negras seria portanto atrasada, quando comparada à de crianças brancas de classe média, criadas por suas mães brancas e “femininas”. Desse modo, cabe aqui enfatizar que essa ideia é disseminada com o fito de desviar a atenção para as desigualdades de classe dentro do sistema capitalista. Sugere também que todos podem subir “a escadaria do sucesso” (SHAKUR, 1977; SANTOS, 1990, p.19), caso receba os “bons valores” transmitidos por suas mães em casa (COLLINS, 1990).

A falta de representatividade política, educação de baixa qualidade, moradia precária, desemprego e outras consequências do racismo e da iniquidade de classe são colocadas como culpa da mulher negra. Dessa forma, negros e negras tornam-se culpados por sua situação de pobreza. O problema deixa de ser estrutural e passa a ser uma questão de mérito, e “bons valores”. Assim, segundo (COLLINS, 1990, p.93), as “mães negras ruins”, caracterizadas como culpadas pela desvantagens sociais, políticas e financeiras de seus filhos e filhas, são uma explicação sexista, racista e classista para a distribuição de riqueza no sistema capitalista.

Por conseguinte, muitas mulheres negras que cuidam de suas famílias por conta própria, sentem como se tivessem feito algo de errado. Sentem que sua “força e masculinidade” de

alguma forma tenham prejudicado a vida de seus filhos. Destarte, percebe-se mais um mecanismo de dominação da existência feminina negra, visto que a ordem racista tranforma a resistência das mães negras no motivo de sua própria vulnerabilidade social. Assim, Kilomba aponta tal situação como uma estratégia branca de legitimação da manutenção das violentas estruturas racistas, opressor em oprimido, “e o oprimido o tirano” (KILOMBA, 2008, p.18). A “masculinidade” das mulheres negras, é portanto a ideologia sexista de que apenas homens podem ser fortes e independentes.

Dentro dos padrões heteronormativos sexistas de família, a falta da presença masculina dentro de muitas famílias negras também é usada como prova para a “inferioridade” negra em relação a brancos e brancas, uma vez que a presença de um homem para a ordem sexista é necessária e simboliza a força, a base da família. Assim, a mulher negra é identificada como fonte de “deficiência cultural negra” (COLLINS, 1990, p.94).

Diante dessa perspectiva, as figuras maternas negras são importantes dentro do contexto sócio-histórico capitalista racista. Posto isso, Collins (1990) destaca que as mães negras enquanto figuras centrais na socialização de jovens negras e negros. Logo, podem ensina-los a aceitar a “brancura” como parâmetro de humanidade ou ensina-los a transgredir a ordem racista. Sendo assim, as mães negras são desvalorizadas pelo sistema racista pelo fato de oferecerem uma ameaça às suas estruturas de dominação. Ademais, as mães negras, quando provedoras econômicas, também são ameaçadoras pelo fato de contradizerem as noções patriarcais de família.

## 2.8 MULHER NEGRA FORTE

O mito da mulher negra forte está ligado ao mito da matriarcalidade negra, já que ambos fazem uso da imagem da mulher negra como masculinizada, dominadora, independente e incansável.

Os homens brancos descreveram as mulheres negras como detentoras de uma força animalesca subumana, pelo fato de realizarem atividades que exigiam uma força ausente na “natureza feminina”. O sistema escravista pôs fim a qualquer esperança de mulheres negras socializadas no sistema patriarcal de terem sua sobrevivência garantida por um homem. Uma vez que a feminilidade segundo a sociedade patriarcal requer dependência feminina a um homem, as mulheres negras não eram consideradas mulheres, mas seres subumanos, pois estas nunca vivenciaram uma situação que permitisse sua passividade e dependência masculina. A presença

constante e impositiva de mulheres negras no ambiente de trabalho forçou-as a ser mais independentes e resistentes, contrariando a ideologia sexista de fragilidade feminina.

Portanto, devido a esse processo de desumanização da identidade feminina negra, o mito da mulher negra forte também serviu como justificativa para quaisquer abusos cometidos pelos senhores de escravos brancos.

Como discutido previamente, Davis (2016) afirma que o mito do estuprador negro depende do mito da mulher negra promíscua, isto é, são complementares, visto que a “raça” negra foi aprisionada na “verdade” branca de que são selvagens, imorais e detentores de uma sexualidade bestial. De modo análogo, o mito da mulher negra forte possui uma relação de dependência com o mito do “homem negro fraco” (Collins, 1990), à medida que, juntos, servem para legitimar a ideologia dominante sobre a inferioridade e irracionalidade negra. A supremacia branca alega que os homens negros e mulheres negras não estão adequados à “normalidade” dos padrões de gênero. Esta “normalidade”, por sua vez refere-se aos papéis de gênero sexistas, os quais aprisionam a feminilidade como sinônimo de subjugação e a masculinidade como sinônimo de dominação e poder.

Logo, como a imagem da “mulher negra forte” é marcada pela masculinidade, pela agressividade, força, auto sacrifício, dedicação e amor incondicional, a imagem do “homem negro fraco” é a de homem não provedor econômico para a família por não ter estabilidade de emprego, não confiável, sexualmente irresponsável. Tais arquétipos funcionam para demonstrar mais uma vez a “anomalidade” negra e perpetuar a imagem de famílias negras como destruídas. Sendo assim, legitima-se a ideia de que a pobreza, as vulnerabilidades, as condições precárias de vida, a não ascensão social e econômica são provocadas pela própria inferioridade e imoralidade negra e não pelo racismo ( SANTOS, 1983, p.20).

Ainda, para Collins (1990), os arquétipos construídos para mulheres negras e homens negros, os quais são naturalizados e descontextualizados de sua origem histórica e ideológica, são centrais para a intersecção de gênero, raça e classe. A partir dessa perspectiva de Collins, entendemos que todos os estereótipos estão conectados, mesmo que de forma imperceptível sob uma análise superficial. Logo, a articulação simultânea entre eles se faz necessária para que cumpram sua função: naturalizar e mascarar as relações de poder.

A afirmação feita acima pode ser melhor assimilada quando retornamos ao pensamento de Fanon em relação à ideia de inferioridade negra. Compreendemos que todos os arquétipos

femininos negros analisados derivam dessa mesma ideia. Dessa maneira, quando se trata de negras e de negros, todos os arquétipos espelham a mesma ideia, a inferioridade negra

Assim, perpetua-se a ideia de que, a “mulher de verdade” é a mulher branca de classe média, assim como o “homem de verdade” é homem branco de classe média. É assim que o mundo branco se sustenta. Posto isso, não é “real” caso não seja branco. Para esse mundo branco, o “homem negro autêntico” é o trabalhador e o homem negro “vendido” é o da classe média. Como não é “negro de verdade”. Esse último não é “real”, posto que a negritude é apreendida como sinônimo de pobreza, brutalidade, imoralidade.

No contexto do mito da mulher negra forte, o homem negro pobre é fraco, pois é a mulher negra quem cumpre a função masculina. O homem negro da classe média, por não ser o “negro autêntico” é também considerado “fraco”, já que a identidade masculina negra, como anuncia Fanon, simboliza a virilidade e agressividade (FANON, 2008).

Ademais, a experiência de mães negras na sociedade patriarcal racista é desumanizante o suficiente para que o mito da mulher negra forte se torne, de alguma forma, uma representação positiva sobre sua existência, com certeza melhor do que “mulher negra sexualmente imoral”, “empregada dócil e submissa”, “preguiçosas”, “mães ruins” e assim por diante. Sendo assim, ensinar suas filhas a serem as mulheres negras fortes e construírem um bloqueio para suas emoções e feridas psicológicas. A força garante às mulheres negras a sobrevivência ao preterimento masculino negro e branco, responsabilidades familiares exaustivas desde a juventude, o racismo e sexismo cotidianos e todas as outras formas de discriminação. Assim, as experiências reais de mulheres negras são anuladas por brancos, brancas, homens negros, familiares, enfim por toda a sociedade patriarcal racista. Ainda, a transmissão do mito da mulher negra forte pelas mães para suas filhas contribui para a perpetuação de uma representação originada pelo branco sobre sua essência, assim como a perpetuação das relações de poder de gênero e raça.

Contudo, é essencial destacar que, apesar do mito da mulher negra forte ter sido construído por brancos e servir para a manutenção da autoridade racial branca, as famílias das mulheres negras também ajudam a perpetuar a identidade da “mulher negra forte”, já que esperam dela a negação de seus sentimentos e necessidades, colocando sempre outros acima de si mesma.

Diante de tal perspectiva, o mito da mulher negra forte também foi usado por feministas negras das décadas de 1960 e 1970, como estratégia para superar representações negativas construídas pelo branco, como da negra sexualmente imoral, submissa, preguiçosa (KILOMBA, 2008, p. 118). No entanto, essas feministas negras estavam também contribuindo para a permanência desse mito.

Nesse sentido, as imagens de mulher negra forte e mulher negra matriarca foram glorificadas pelas mulheres negras e pelos homens negros. Sendo que, os homens negros enxergam a “mulher negra forte” em suas mães de modo a enaltecê-las, todavia, ao mesmo tempo não fazendo o mesmo com suas esposas, como Kilomba (2008) observa.

Não obstante, os homens negros não apenas enaltecem uma imagem idealizada da mulher negra forte de modo a ocultar a experiência feminina negra real. A mulher negra forte ao ser caracterizada como dominadora, masculina e que, por consequência, “emascula” os homens negros com quem se relaciona, está em desacordo com o ideal de masculinidade hegemônico do homem como dominador e autoridade máxima nas relações de gênero. Dito isso, a “necessidade” do “homem negro fraco” de afirmar seu poder e superioridade sobre a mulher negra poder levar a violência doméstica (WYATT, 2008). Os homens negros abraçam o mito matriarcal e concomitantemente anunciam poder manter sua posição de “autoridade”, enquanto homens, utilizando “a força bruta e o poder físico para subjuga-las” (HOOKS, 1981, p.75) quando necessário.

Sendo assim, Hooks (1981) elucida que não apenas os homens brancos abusam das mulheres negras, os homens negros, apesar de compartilharem das dores da opressão racial, também se apropriam dos benefícios advindos do sistema patriarcal. A violência contra a mulher favorece a manutenção do “capitalismo patriarcal”.<sup>37</sup> A instrumentalização da violência pelos homens ocorre quando há qualquer sinal de perda de seu domínio e poder sobre o corpo feminino, principalmente o feminino negro.

Para ilustrar sua perspectiva, Hooks destaca diversos líderes negros estadunidenses que lutavam pela libertação negra, porém na esfera privada exigiam a submissão de suas companheiras. Dentre os homens negros citados por Hooks estão Amiri Baraka, Martin Luther King e Malcolm X. Segundo a autora “eles argumentaram que era absolutamente necessário para os homens negros relegar as mulheres negras a uma posição de subordinada quer na esfera

---

<sup>37</sup> Bell Hooks, 1981, p. 77

política, quer na esfera da vida em casa” (HOOKS, 1981, p.69). Amiri Baraka exaltava a necessidade da dominação masculina sobre a mulher negra com a justificativa de unificação do povo negro e uma fuga dos valores brancos racistas, porém os valores brancos sobre as relações de gênero eram os mesmo que ele endossava. Assim, ele também reproduzia os mesmo arquétipos criados pelo branco sobre sua natureza, ao exaltar a “força”, a virilidade do homem. Continuava representando a si mesmo como selvagem e primitivo, assim como os brancos fazem. Assim como ele, Malcolm X, não obstante sua contribuição para a luta negra, também demonstrava acreditar na superioridade masculina, e não somente isso, ele e o restante dos membros masculinos da Nação Islã conceituavam as mulheres negras como imorais e sem valor, assim como os homens brancos. Logo, “O racismo tem sido sempre uma força separadora de homens negros e homens brancos e o sexismo tem sido a força que une esses dois grupos.” (HOOKS, 1981, p.72).

Dito isso, homens negros, reproduzindo a inferiorização da natureza feminina negra iniciada pelo homem branco, escolhiam mulheres brancas para casar, com o pretexto sexista de que as brancas são mais “femininas”, por exemplo. A preferência de homens negros pelas mulheres brancas é ainda traduzida por Hooks (1981) como símbolo de sucesso. Isto é, um homem negro só ascendeu socialmente de verdade quando garantiu para si o principal objeto de desejo dentro da cultura patriarcal branca. Dessa forma, a rejeição das mulheres negras, não é exposta como produto da sociedade racista e sexista, mas sim como sua culpa, por possuírem uma natureza “anti-mulher”.

## 2.9 CICATRIZES PSÍQUICAS DA INTERSECCIONALIDADE

Como já mencionado no capítulo anterior, as perdas entre a população negra devido às altas taxas de mortalidade infantil, homicídios, HIV/AIDS, abortos clandestinos e etc. proporcionam às mulheres negras vivências rodeadas por sofrimento e simultaneamente a ausência de uma válvula de escape para que possam externalizar sua dor emocional. Consequentemente, tal como Bridget M. Davis afirma, “especialistas na área de saúde física e mental indicam que perdas mal resolvidas podem contribuir para hipertensão, stress, depressão, ansiedade e uso de excessivo de drogas e álcool (DAVIS, 2000, p.103)”.

Assim, como explicitado, as imagens construídas socialmente pelo branco propiciam a perpetuação de estruturas hierárquicas de poder como as de gênero, de raça e de classe. Posto

isso, os arquétipos construídos sobre as mulheres negras machucam e destroem sua autoestima, sufocam sua subjetividade, sua sanidade e suas emoções (WYATT, 2008, p. 54).

Tais imagens não se sustentam de modo isolado. Todas atuam em conjunto, mesmo que sejam paradoxais. Não obstante, ao analisarmos tais imagens separadamente, chegamos à conclusão de que cada uma delas pode desempenhar efeitos diferentes sobre o corpo, a mente e a psique feminina negra. Dessa forma, esforçamo-nos em compreender a relação dessas imagens com a saúde mental, psíquica e emocional das mulheres negras.

Não obstante, mais uma vez faremos uso do pensamento de Collins<sup>38</sup> (2005) sobre a função dos arquétipos femininos negros. A autora, analisando os efeitos da internalização dos estereótipos e seus papéis dentro da perspectiva da interseccionalidade, admite que estes processos de internalização são psicológicos e políticos: o nível psicológico é a aceitação de papéis atribuídos pelo branco como a representação de si. Já o nível político se dá pelo fato desses arquétipos cumprirem a função de perpetuar relações de poder raciais, de gênero e de classe.

Hooks (1981), comprovando a visão de Collins, afirma que a internalização do conceito sexista de feminilidade por parte das mulheres negras permite, por exemplo, que muitas jovens negras graduadas reprimam as suas próprias aspirações de carreira, pois internalizam a ideia da necessidade de uma dominação masculina sobre as mulheres. Simultaneamente, também internalizam e se apropriam da imagem da mulher negra dominadora e forte.

Por conseguinte, as mulheres negras aprenderam a ser fortes a todo instante. Aprendem que faz parte da “natureza” feminina negra aguentar toda a dor, o sofrimento dela mesma e de todos à sua volta em silêncio de modo a sofrer de um esgotamento nervoso, físico, emocional.

Nessa perspectiva, consideramos que o mito da mulher negra forte, da mãe preta, da matriarca e da mulher negra raivosa advêm da ideologia racista de agressividade negra (KILOMBA, 2008, p.19), que, por sua vez, tem origem mais profunda na teoria racista da animalidade e inferioridade negra (FANON, 2008). Assim, os quatro mitos em destaque, quando internalizados pelas mulheres negras, atuam em seu psicológico, provocando a incessante busca pela transformação de si em uma “mulher real”, que segundo o mundo branco é a mulher branca, assim como a invisibilização de seu sofrimento (WYATT, 2008, p.62).

---

<sup>38</sup> (COLLINS APUD WYATT, 2008, p.2)

Nessa perspectiva, a estreita relação da escritora Evelyn C. White<sup>39</sup> com a dor reflete as vivências de muitas mulheres negras. White, que perdeu seu pai, sua mãe, sua irmã mais velha e seu irmão em apenas 5 anos confessa fugir de diversos espaços que a lembrem de seus familiares por conta de uma sobrecarga emocional. Diz ainda que, até mesmo “visões, odores, sons e inclusive sabores” reanimam a lembrança deles nela de maneira desgastante. Rapazes negros a assombram, pois a fazem recordar de seu único irmão, assim como a lembrança de sua irmã “levando a mão ao coração pouco antes de seu marido disparar uma bala de revólver no peito dela”. A presença da dor tornou-se corriqueira em sua vida. Até mesmo quando procurou ajuda, consultou uma psicanalista branca, a qual não conseguia compreender o contexto de suas vivências. Por conseguinte, White naquele momento se sentiu uma pessoa anormal, incompreensível.

Analisando suas experiências com a dor, White chega à conclusão de que mulheres negras de modo geral estão acostumadas com a tragédia. A morte e a dureza da vida já são esperadas por essas mulheres, fazem parte de suas histórias. Assim prossegue:

Perdemos nossos pais devido a hipertensão e ataques do coração; perdemos nossos irmãos nas frentes de batalha em guerras americanas; perdemos nossos maridos e amantes vitimizados pela violência policial; perdemos nossos filhos nas prisões ou no tráfico de drogas. O stress e o peso advindos de tudo isso constituem a vida dos negros na América: crianças geradas por outras crianças, guetos desumanos, escolas em péssimas condições, salários baixos, racismo...Tudo isso constitui a lenta, porém firme, morte do nosso povo. Nós estamos simplesmente acostumados com a dor ( WHITE, 2000, P.109).

White diz que deseja ter a opção de desmoronar e deixar-se ser tomada pela dor, apenas a gritar. No entanto seu sangue e a tradição de sua família a forçam a ser forte o tempo todo. Ao mesmo tempo que sua habilidade de ser forte a mantém viva, também debilita seu processo de superação perdas que sofreu. Ela sente a pressão de ter que ser autossuficiente em tempo integral e não compartilhar seu sofrimento com os outros. Sendo assim, o processo de desvalorização sistemática de mulheres negras pela ordem patriarcal racista tem como consequência a solidão de mulheres negras, não apenas devido à rejeição masculina, mas pela internalização de que deve ser sempre fortes, aguentar todas as violações mentais e físicas as quais são submetidas sozinhas e em silêncio. Afinal, o papel a elas designado é o de cuidar de todos e nunca de ser cuidada por alguém.

---

<sup>3939</sup> Retirado de: Speaking of Grief: Today a Fell real low, i hope you understand”. In: Evelyn White C., org. The Black Women’s Health Book: Speaking for Ourselves. Edição Revista. Washington: Seal Press, 1994, pp.219-225. Tradução de: Maria Cecília Mac Dowell dos Santos. Retirado do livro Nossos Passos Vêm de Longe. 2000, p. 103-110

A realidade distorcida pelos brancos omite que de fato, a sociedade racista e sexista é quem obriga mulheres negras a serem fortes, pois vivenciam circunstâncias difíceis, tendo que sobreviver e também assegurar a sobrevivência dos que dela dependem. A “força” da mulher negra é um instrumento de sobrevivência e não uma característica “animal” pertencente a “raça” negra selvagem. Para sobreviver a uma sociedade que não faz não além de tentar aniquilar sua existência é necessária uma força extraordinária.

Essa super-força feminina negra revela mais uma vez a oposição criada entre mulheres negras e mulheres brancas. Kilomba (2008), ao entrevistar mulheres negras sobre suas experiências com o que ela chama de racismo cotidiano, observa na fala de uma das entrevistadas um pensamento bastante comum de que saúde mental é uma questão de mulheres brancas, e mulheres negras não tem tempo para cometer suicídio, por exemplo, pois estão muito ocupadas sendo as “grandes mães da ‘raça’ negra”. Segundo a entrevistada, o que costumava sempre escutar de outras mulheres negras era que “mulheres negras não cometem suicídio porque elas simplesmente não têm tempo, elas têm crianças, empregos, e tantas outras coisas para cuidar não têm tempo para considerar matar a si mesmas” (KILOMBA, 2008, p. 118). Assim, o arquétipo de “mulher negra forte” ao ser internalizado pelas mulheres negras, impossibilita-as de externalizar as cicatrizes psíquicas do racismo.

Os danos psicológicos, psíquicos e emocionais da intersecção de opressões são silenciados e, por conseguinte sua subjetividade. Ademais, quando mulheres negras dizem, por exemplo, a depressão, é problema de brancas, pois são “fracas” e “não tem mais nada a fazer com seu tempo e dinheiro”, estão relação de oposição <sup>40</sup>entre a feminilidade branca e a feminilidade negra. Assim, as mulheres negras não estão falando sobre si mesmas em primeira pessoa, uma vez que se comparam com mulheres brancas. Falam primeiro da mulher branca e só depois de si mesmas. Desse modo, as imagens das mulheres negras continuam sendo controladas pela ordem branca masculina.

Ademais, a saúde mental de mulheres negras, principalmente de classes pobres, é negligenciada e uma das causas é a disseminação de imagens negativas das mulheres negras, as quais objetivam desumanizar completamente sua essência. Desse modo, as autoras Elisabete Pinto, Sueli Boulos, Mabel de Assis (2000, p.172-174) ao explorarem a saúde mental da

---

<sup>40</sup> A relação de oposição entre a mulher negra e a mulher branca pode ser exemplificada pelos seguintes atributos: trabalhadora/preguiçosa; não privilegiada/ privilegiada; pobre/rica.

população negra apontam outro problema: os tratamentos em saúde mental no Brasil são muito caros, o que exclui a maioria da população negra. O sistema de saúde público geralmente não oferece atendimento qualificado. Relatam que se inspiraram em suas experiências próprias de outras companheiras negras e também no Projeto Nacional de Saúde da Mulher Negra (NBWHP) desenvolvido em Atlanta, Estados Unidos, para pensar formas de ajudar mulheres negras a passar por um processo de autocura. Chegaram à conclusão de que recuperar as histórias individuais e coletivas das mulheres negras, as compartilham um passado, é primordial para sua saúde mental e emocional. Precisam perceber que não são culpadas pelas dificuldades sociais e econômicas. A recuperação da história da população negra, das mulheres negras e suas histórias individuais ajuda a compreender a “história emocional das mulheres negras”.

Compreender essa história emocional pode ajudar a responder a seguinte pergunta: Stress e mulher negra: Por que tantas mulheres parecem sentir raiva? Uma dos motivos para tal pergunta é o stress. O stress está na vida das mulheres negras de todas as classes. Estudos apontam que o stress conduz a diversos problemas emocionais e físicos, os quais afetam as mulheres negras em maior proporção. Esses problemas incluem, por exemplo, doenças cardíacas, depressão, úlcera, hipertensão, uso excessivo de drogas e álcool (WHITE, 2000, p.111-115).

São os inúmeros os fatores que contribuem para o estresse na vida de mulheres negras. O stress sentido pelas mulheres negras é mais uma cicatriz de sua história de perdas constantes, estupros, violações, massacres, humilhações e confinamento cargos de menor prestígio e remuneração. O peso carregado por elas e seu stress não é apenas por elas mesmas, é pelo povo negro como um todo. Logo, o stress das mulheres negras é por serem desvalorizadas, terem sonhos colocados em segundo plano, nunca serem consideradas bonitas, a menos que sejam as “mulatas”. No entanto, ter corpo vendido para o mundo branco como uma “carne barata” é igualmente desumanizante. Assim, ser mulher negra no mundo branco que as usa de acordo com seus interesses é estressante. Posto isso, White afirma: “reprimir a dor leva ao stress e isso é um ato de suicídio.” (WHITE, 2000, p.114).

Contudo, é tempo de utilizar nossa força em benefício próprio. Em vista disso, Hooks (1994) defende a importância da utilização da confissão da dor como ato político (WYATT, 2008) e a autorrepresentação como forma de retomada do controle sobre sua existência. Posto isso, a contestação de toda e qualquer forma de opressão sofrida por uma mulher negra resulta em saúde. Uma das autoras fundamentais para o desenvolvimento deste projeto, Audre lorde, é um

exemplo de como a quebra as correntes do mito racista da mulher negra forte foi primordial para sua saúde. Ela decidiu exteriorizar sua dor escrevendo um diário sobre sua vivência com câncer.

Logo, as mulheres negras precisam cuidar de si mesmas para resistir. Precisa colocar sua saúde no “centro”. Assim, para mulheres negras como Audre Lorde (1984) a sobrevivência das mulheres negras até os dias de hoje só foi possível pela sororidade<sup>41</sup>. Dessa forma, as conexões entre mulheres negras torna sua existência possível, seja entre mães, irmãs, amigas, companheiras e etc. é preciso que a sua força seja usada em benefício próprio e de suas irmãs.

Tendo em vista o “custo emocional da sujeição de negras ao massacre de sua identidade histórico- existencial pelo branco” (SANTOS, 1983, p.18), as entrevistas buscaram extrair as perspectivas de mulheres negras inseridas em organizações femininas negras. Nesse sentido, as entrevistadas declaram as mulheres negras não são aceitas. São consideradas inferiores, são sempre questionadas, renegadas e tudo isso deteriora sua saúde. Ainda, no caso do racismo isso leva a morte. Acreditam que as mulheres negras não têm direito à vida. Dito isso, ao observar os números absurdos de mortes de mulheres negras, pode-se afirmar que essa crença representa perigo. Além disso, a entrevistada Teresa assume que “essa cultura preconceituosa no campo do gênero e da etnia, não permite que essa mulher seja passível de sofrimentos, de sentir dores, de ser somente uma mulher igual às demais”.

No entanto, alertam para as imagens de resistência de mulheres negras, que são suas próprias mães, irmãs, avós, amigas e etc. Nesse contexto, a entrevistada Dandara ( setembro, 2017) diz: “Minha mãe era doméstica e era uma imagem de resistência para mim. Ela me animou a buscar coisas melhores para minha vida”. Assim, notificamos a necessidade de cautela nas abordagens sobre “imagens de resistência” como limitadas apenas a figuras femininas negras prestigiadas socialmente, que conseguiriam ascender economicamente, como figuras midiáticas, pois as experiências de mulheres negras não são iguais, logo é preciso não invisibilizar mulheres negras mais vulneráveis economicamente.

Desse modo, consideram a autodefinição e descolonização das identidades femininas negras <sup>42</sup> “fundamental para oferta de serviços que atendam suas necessidades específicas.” Teresa exemplifica que o processo de enfrentamento de doenças como a anemia falciforme seria

---

<sup>41</sup> Solidariedade entre mulheres

<sup>42</sup> Será discutida a finalidade da autodefinição feminina negra no terceiro capítulo do projeto.

melhor, pois as mulheres negras receberiam um tratamento específico. Ou seja, mulheres negras seriam vistas como seres humanos com especificidades.

## CAPÍTULO3: MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS E SUAS PAUTAS DE SAÚDE

### 3.1 AUTODEFINIÇÃO: DESCOLONIZANDO A IDENTIDADE FEMININA NEGRA

Prosseguimos sob a ótica de Fanon (1961) acerca da epidermização da inferiorização negra. Nesse sentido, negros e negras que internalizam a ideologia racista: rejeitam a si mesmos ou aceitam as identidades desumanizantes construídas pela ordem racista como verdadeiras e positivas.

No entanto, quando ganham consciência de que sua suposta inferioridade é na verdade uma construção branca operacionalizada para sua dominação, compreendem também que sua aparição ao mundo não deve ser branqueada e sim envolvida por tudo os constitui como sujeitos. Todos os aspectos que os diferenciam e são repudiados pelos brancos. Assim, Munanga (2012) destaca a necessidade de resistência ao embranquecimento e à ideologia branca racista e sua força sufocante.

Nesse contexto, o processo de resgate da memória coletiva negra, sistematicamente encoberta pelo mundo branco é um mecanismo de reação ao poder hegemônico branco utilizado pelas comunidades da diáspora africana (WERNECK, 2010). Ademais, a própria ideia do povo negro reagindo às injustiças impostas pelos brancos já é, em si, uma quebra da designação europeia racista de que são seres passivos, submissos e “governados pela vontade arbitrária de seus senhores”<sup>43</sup>. Ou seja, não estão no controle de suas próprias vidas. Para Lorde (1984), a revolta permite que a imagem de negros e de negras como seres servidores, felizes e fieis aos seus senhores seja então despedaçada. Logo, ao resistirem à dominação branca homens negros e mulheres negras se retiram da posição de objetos imposta pelo branco e colocam a si mesmos como sujeitos. Posicionam a existência negra no “centro” e ao fazê-lo se afirmam enquanto seres humanos.

Nessa perspectiva, Carneiro reconhece que “a negritude é humanidade. Se alguém tem condições sociais de expressá-la, terá seu desenvolvimento corporal e pessoal assegurado (CARNEIRO, 2000, p.41)”. Dessa forma, desprender-se do discurso branco sobre sua inferioridade é um dos aspectos centrais de um processo constante de libertação e de

---

<sup>43</sup> PEREIRA, 2013 , P. 59

descolonização de sua existência negra. Sendo assim, descolonizar é pensar, sentir, viver e transformar as estruturas sociais de opressão, não amparados pela ideologia eurocêntrica com a qual o colonizador branco esmaga os corpos negros violentamente.

Ainda, de acordo com Fanon (1961) em sua obra “os condenados da terra”, a descolonização não virá em forma de um fenômeno natural, não acontecerá magicamente, nem mesmo acontecerá pacificamente, isto é, não será fruto de acordos amigáveis com o “senhor” branco. Partirá de um processo que não passará despercebido, pois afetará diretamente as pessoas. A transformação de sua postura diante do mundo branco que usurpa sua humanidade permite que os sujeitos negros que sofrem a ação (dominação) se tornem sujeitos negros de ação. Tornam-se assim protagonistas, reescrevendo a história dominada pelo pensamento eurocêntrico.

Posto isso, descolonizar é mudar a ordem social da forma radical (FANON, 1968). Para tal, é preciso mudar as estruturas sociais moldadas pelo gênero, pela raça e pela classe. É diante dessa perspectiva que escolhemos o termo descolonizar e não desconstruir, visto este último não enfatiza a dimensão do processo de colonização europeu e danos que causou para toda a civilização africana e sua diáspora.

Desse modo, para a finalidade de compreender como a construção da existência negra é indispensável para a discussão de saúde, retornamos à pauta de saúde mental das mulheres negras, pela perspectiva de Hooks. É recorrente na escrita de Hooks a temática da afetividade feminina negra. Assim, segundo a autora muitas mulheres negras sentem a ausência de amor em suas vidas. A solidão resulta em dor e prejudica sua saúde emocional. Posto isso, assim como a dor das mulheres negras é comumente silenciada, a dor causada pela solidão também é. Além disso, é notável a temática do amor como sentimento universal nos veículos de comunicação midiático, no entanto, a inferiorização da existência negra intrínseca à universalização da existência branca, permite a invisibilização do fato que as relações sociais e afetivas também são construídas com base em estruturas sociais supremacistas brancas. Dessa forma, a construção da afetividade feminina negra não escapa do processo de desvalorização de sua identidade e nem dos regimes de exploração e dominação legitimados pelo racismo. Nesse sentido, Hooks afirma que durante o sistema escravista, em que famílias negras eram vendidas e separadas, o crescimento espiritual negro foi dificultado (HOOKS, 2000, p. 188). Recuperando o complexo de inferioridade discutido por autores como Fanon e Santos, compreende-se que essas estruturas de dominação interferem na forma de amar de homens negros e mulheres negras. A existência negra

vem sendo historicamente ferida emocionalmente. Logo, diante da amplitude da dimensão do amor para mulheres negras, “a vontade de amar tem representado um ato de resistência” (HOOKS, 2000, p.189).

A sobrevivência de negros e negras escravizadas dependia da repressão de suas emoções. No entanto, esse aspecto de suas vidas não perdido após o fim do sistema escravista. A estratégia de repressão dos sentimentos persistiu da mesma maneira que o racismo. Diante disso, Hooks afirma que muitas famílias negras posicionam a garantia de bens materiais para seus filhos como sinônimo de expressar amor. Compreende-se que a ascensão econômica é uma forma de resistência, porém a resistência coletiva precisa transcender a dimensão material e dialogar com a emocional.

É comum a ênfase “força” das mulheres negras, porém diz-se pouco que para essas mulheres negras apenas sobreviver não é suficiente. Rejeitar esse fato é também silenciar sua subjetividade. A relação “amor” e “mulher negra” é feita raramente, evidenciando mais um resultado do processo europeu branco de desumanização da existência negra. Desse modo, mulheres negras não foram socializadas para valorizar suas próprias necessidades emocionais. A violência da ordem patriarcal e racista torna a prática de amor interno um ato de resistência. Ainda, o fato da autovalidação de homens brancos e mulheres brancos ocorrer de maneira “natural”, fluida é um indicador de seu privilégio, garantido pela branquitude. Outra dimensão da saúde emocional negra é que muitas vezes esta é colocada como menos importante que a luta coletiva contra o racismo e o sexismo, quando em verdade, saúde emocional e resistência não são duas experiências opostas, são interligadas.

Diante da violência relacionada às representações negativas, o autoconhecimento e a autovalidação são marcados por autoras como Collins, Hooks e Werneck como medidas de fortalecimento das mulheres negras. Hooks diz ainda que a autovalidação é o primeiro passo para o alcance do amor interno pelas mulheres negras. A autora explica que usa a expressão “amor interno” ou invés de “amor próprio” pois,

a palavra “próprio” é geralmente usada para definir nossa posição em relação aos outros. Numa sociedade racista e machista, a mulher negra descolonizada precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior (HOOKS, 2000, p.189).

Outrossim, partindo da perspectiva de Santos (1990), a afirmação de sua capacidade de amar e expor suas emoções como parte integrante da feminilidade negra é um instrumento de

quebra da relação de dependência de identidades mantenedora da sociedade racista, capitalista e patriarcal.

Dessa forma, parafraseando Hooks (1994), ter “amor interior” é olhar-se no espelho e não esperar pelo branco, mas sim enxergar sua essência negra, sem temer a não aceitação do branco. A decisão de amar-se e sua negritude de forma consciente é transgredir a ordem social. Assim, “após ter sido levado aos limites da autodestruição, o preto, meticulosamente ou tempestuosamente, vai saltar no “buraco negro”<sup>44</sup> de onde partirá com tal vigor o grande grito negro que estremecerá os assentamentos do mundo” (FANON, 2008, p. 167).

Aos olhos brancos a descolonização é algo perigoso que deve ser combatido antes que sua “grandeza inventada” seja abalada. O medo branco se materializa, pois para a população negra a descolonização é um mecanismo de resistência. É reativar sua luta herdada. O objetivo de homens negros e mulheres negras não mais será branquear seu interior, mas enegrecê-lo assim como a toda a sociedade. É deixar sua história coletiva, sua ancestralidade ir de encontro com o caminho determinado pelos brancos, afirmando-se sem pedir permissão ao branco; autonomamente.

Cabe aqui apontar que o termo Negritude também faz referência a um movimento do século XX. O conceito de Negritude, utilizado pela primeira vez pelo francês Aimé Césaire,<sup>45</sup> foi alvo de críticas ao longo dos anos, sendo uma das principais, a de que a Negritude enquanto conceito e movimento não dá conta de provocar uma ruptura na lógica cruel colonialista. É uma rota de fuga frágil. Argumenta-se que a cultura está em constante transformação, então não faz sentido se prender a uma cultura africana, admitindo que ela é estática, imutável, pois esse é o próprio pensamento branco. A total recusa a tudo o que é europeu por meio da designação de que europeu e africano são categorias opostas, mantêm a relação de dependência de identidades. Assim, ao assumir como positiva a identidade imposta pelos brancos e posicionando a europeia como sua oposta, negros e negras caem em uma armadilha, pois encontram-se novamente presos na visão eurocêntrica imposta sobre eles. A sociedade europeia designou que o negro tem uma essência diferente, colocando-se como universal e algemando “os outros” no lugar do diferente, do peculiar. Logo, quando mantêm essa relação de dependência com a identidade branca, acabam

---

<sup>44</sup> “Buraco negro” foi uma expressão utilizada por Aimé Césaire, no poema *Cahier d’un retour au pays natal*, fazendo referência ao ato de negros e negras mergulharem em sua negritude, sua identidade.

<sup>45</sup> Aimé Césaire foi um escritor francês negro, importante líder do movimento negritude, o qual surgiu no início do século XX. Seu trabalho, apesar de não ser devidamente reconhecido entre intelectuais majoritariamente brancos, é muito respeitado entre movimentos negros em todo mundo.

reafirmando que a racionalidade pertence ao branco e o não a eles. Portanto, autores como Fanon (1952) apontam para a necessidade da quebra dessa relação de dependência com os brancos, a fim de garantir um resgate e ressignificação da cultura negra, fortalecendo assim a luta por uma emancipação efetiva (FAUSTINO, 2013, p.9).

Nesse sentido, consideramos que, independente das discordâncias em relação à capacidade de libertação negras desse conceito e movimento ideológico (MUNANGA, 2012), a importância da tentativa de se desprender de um mundo branco, o qual oprime todos os que não possuem a “brancura” é imprescindível para a sobrevivência da memória coletiva, identidade e luta negra.

Partindo dessa perspectiva de descolonização, a seguir discutiremos a importância da autodefinição para a comunidade negra em geral e para as mulheres negras em particular.

Como atestado nos capítulos anteriores, mulheres negras são projetadas de modo desumanizante pela sociedade racista, inclusive dentro da comunidade negra. As estruturas desiguais de poder as quais perpetuam essas imagens influenciam não apenas o campo da saúde, mas da educação, relações familiares e etc.

Para Mullings (2000, p.19), os arquétipos negativos de mulheres negras estão no centro das relações de poder de modo a perpetuar as estruturas raciais, de classe e gênero, as quais garantem poder e ao grupo dominante. Por conseguinte, de acordo com Collins (1990), a autodefinição é um dos temas centrais do pensamento feminista negro, visto que é considerada primordial para desafiar o processo eurocêntrico de validação do conhecimento, o qual construiu identidades femininas negras míticas de acordo com seus interesses. A autodefinição é a destruição de imagens derivadas de homens brancos e construção e substituição por imagens femininas negras reais. De acordo com Collins (1986, p.4), quando mulheres negras definem a elas mesmas, claramente rejeitam a concepção falsa descrita e analisada por aqueles com autoridade racial, de gênero e de classe.

Dessa forma, compreendemos que a tentativa de representação das mulheres negras como ameaçadoras é um de modo desvalorizar sua existência. Em verdade, as mulheres negras são projetadas como negativamente ameaçadoras, pois desafiam as definições patriarcais brancas de feminilidade. Nesse sentido, a autodefinição de mulheres negras dialoga com as dinâmicas de poder envolvidas no ato de definir imagens de si mesmas e da comunidade negra como um todo. Assim, quando mulheres negras escolhem validar aspectos da feminilidade negra que são

estereotipados, ridicularizados, e demonizados pelo meio acadêmico e pelo senso comum, estão questionando ideias fundamentais utilizadas para controlar grupos dominados. Diante dessa perspectiva, entendemos que assim como os estereótipos atuam no campo político e psicológico, a autodefinição faz o mesmo.

Posto isso, para entender o sentido político, admite-se que a subjetividade feminina negra precisa ser desvalorizada para que haja manutenção de um sistema de dominação heteronormativo masculino branco. Ou seja, faz-se necessário o tratamento de grupos dominados como objetos. Logo, no momento em que mulheres negras centralizam sua narrativa autodefinida, validando sua consciência a partir de seu próprio ponto de vista, contrariam imagens que a objetificam como “outra”. Por conseguinte, utilizam a autodefinição como ferramenta de resistência à desumanização. Ao recusarem sua objetificação, recusam o sistema de dominação construído pelo branco.

Ainda, o sentido psicológico está no fato do processo de autodefinição permitir que as mulheres negras rejeitem opressões psicológicas internalizadas. A autoestima das mulheres negras pode ser ótima a partir da autovalidação, ao contrário da desumanização que é debilitante. Sendo assim, autodefinição não é um luxo, é uma necessidade para sobrevivência feminina negra.

### 3.2 MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS

Para Collins e Kilomba, as mulheres negras, apesar de terem muitas vezes se adequado às imposições dos opressores como um meio ilusório de proteção, sempre mantiveram uma posição autodefinida, internamente. Sendo assim, Collins (1989) afirma que as mulheres negras vivem duas vidas. Uma aos olhos do opressor e outra é a autodefinida.

Dessa maneira, intelectuais negras têm explorado por muito tempo essa consciência muitas vezes escondida pelas mulheres negras, a qual permite que sobrevivam à intersecção de opressões que as desumanizam. Dito isso, as vozes de mulheres negras não são de vítimas, mas de sobreviventes. Não obstante, Kilomba e Collins alertam que essa resistência não deve ser romantizada de modo a minimizar a violência do “centro”.

Assim, por trás da máscara de conformidade com as imposições masculinas e brancas, entre as mulheres negras sempre houve resistência, organizada e anônima. Logo, pode-se dizer que nunca foram indiferentes aos processos de desumanização pelos quais foram submetidas. As mulheres negras não são vítimas indefesas nem mesmo consumidoras passivas das imagens

desumanizantes sobre elas. Na verdade, essas imagens foram catalisadoras de estratégias de luta e fortalecimento.

Nessa perspectiva, a resistência por meio da superação das expectativas sobre sua existência não seria possível sem rejeição constante das imagens de mãe-preta, matriarca, promíscua, má e outros arquétipos. Dessa forma, é inegável a existência de uma “consciência coletiva feminina negra” (COLLINS, 1989). E essa consciência pode não ser verbalizada, porém o silêncio de forma alguma deve ser interpretado como submissão.

Diante disso, retornamos ao título deste trabalho: “pode a mulher negra falar?”.<sup>46</sup> A ideia de que mulheres negras “não podem falar” pode levar a uma interpretação de que grupos dominados são totalmente paralisados pelo sistema hegemônico de dominação. Como se a objetificação das mulheres negras como as “outras” tenha sido tão completa que elas tenham se tornado participantes de sua própria opressão. Ainda, é como se as mulheres negras fossem completamente submissas à dominação masculina branca. Ou então, que não pudessem falar, pois não possuem capacidade intelectual para falar, articular seus pensamentos logicamente e não tivessem capacidade de confrontar as ideologias dominantes. Por conseguinte, são invisibilizados os processos de resistências constantes e de rejeição das identidades criadas pelos brancos para mulheres negras. Sendo assim, a dominação psicológica é menor do que se projeta. Assim, as organizações de mulheres negras e a construção de um ponto de vista feminino negro desafiam duas perspectivas apontadas por Collins (1989, p.747) como comuns nos estudos de grupos oprimidos: grupos subordinados se identificam com o opressor e não possuem nenhuma interpretação válida de sua própria opressão; e os oprimidos são menos racionais que seus opressores e por isso menos capazes de articular seu próprio ponto de vista.

Analisando as duas perspectivas em destaque, pode-se inferir que ambas entendem grupos oprimidos como incapazes de expressar qualquer consciência que seja autenticamente sua ou de mesmo nível que a do grupo dominante. Posto isso, conclui-se que as duas visões entendem que a subordinação causa total falta de consciência e, por conseguinte, um desinteresse completo pelo ativismo político.

No entanto, caso a completa submissão negra fosse real, teria se concretizado o projeto europeu de aniquilamento histórico e cultural negro. Posto isso, como forma de contestar a ideia de passividade negra, Werneck (2010), por meio de um resgate histórico de resistência negra no

---

<sup>46</sup> Título inspirado pelo livro “Pode o Subalterno Falar?” de Gayatri Spivak.

Brasil, reitera que apesar da consolidação de uma supremacia branca, conseguiu-se registrar relatos sobre a possível existência de sociedades secretas, como Geledê e Elekó. Eram responsáveis pelo manejo do sagrado e das articulações entre mulheres em torno de seus poderes mágicos, transcendentais. Ainda nesse cenário, Werneck chama a atenção para as Irmandades femininas negras, associações religiosas abrigadas no interior de rituais cristãos, especialmente na religião católica hegemônica no período escravista. Foram primordiais para a sobrevivência de mulheres de diferentes etnias africanas e afro-brasileiras, assim como para o enfrentamento desse sistema, articulando estratégias políticas de massa. Werneck destaca que outra figura importante para a história dos movimentos de mulheres negras é a Ialodê. Segundo a historiografia, intitulava-se a liderança feminina nas cidades iorubas pré-coloniais de Ialodê. Era uma representação feminina na esfera política. Essa figura também resistiu às tentativas de genocídio cultural e foi preservada no Brasil, dentro das comunidades tradicionais religiosas. Sua importância para as comunidades negra persiste até a contemporaneidade. Percebe-se isso pela incorporação do termo ioladê nos movimentos sociais de mulheres negras, como forma de nomear organizações e atributos de liderança e representação.

No Brasil, a tradição ioruba e a tradição de origem nos povos bantus resistiram ao desumano tráfico negreiro e a toda violência patriarcal racista. Logo, as “autoridades masculinas brancas”, apesar dos mitos criados para desvalorizar a feminilidade negra, não foram capazes de apagar as referências de mulheres fortes, guerreiras, não subordinadas aos poder masculino, oriundas de mitologias africanas, indígenas e de outros grupos de mulheres também marginalizadas, mas nunca submissas (WERNECK, 2010).

Em vista disso, Collins (1990) e Nah Dove (2008) afirmam que a luta das mulheres negras é anterior aos movimentos feminista, ao feminismo negro, ao mulherismo. Não somente isso, suas histórias e militâncias também antecedem o período escravista e persistem até hoje, seja no continente africano, seja em sua diáspora (COLLINS, 1990; DOVE, 2008, p.18). Portanto, destacar lideranças femininas de origem africana é afirmar a posição das mulheres negras como reais precursoras do movimento de mulheres no Brasil (WERNECK, 2010, p. 80).

Além disso, destacar as Ioladês e as sociedades africanas matriarcais, por exemplo, desconstrói a noção de que a organização política de mulheres negras teve início com o sistema escravista. Ao contrário, a história das mulheres negras não começa com a escravidão, assim como suas diferentes formas de organização política (WERNECK, 2010, p.80; DOVE, 2008)

Dito isso, destacamos que tornar visível a resistência feminina negra às relações desiguais de gênero também confronta a ideia de muitas feministas brancas de classe média de que mulheres negras só se tornaram conscientes de sua opressão de gênero por meio delas e do movimento feminista (HOOKS, 1984, p.203). De fato, as mulheres negras sempre foram conscientes dos papéis designados a elas enquanto mulheres em uma sociedade patriarcal, mesmo dentro de núcleos negros onde a opressão racial é compartilhada.

Werneck (2010) também destaca a importância das formas organizativas de mulheres negras no contexto brasileiro ao longo da história. Diferente da história construída pela perspectiva eurocêntrica branca e masculina, as mulheres negras foram primordiais para a resistência à escravidão. Suas estratégias incluem o confronto de seus senhores e senhoras, fugas individuais e coletivas, assassinatos de senhores e senhoras de escravos, revoltas nas fazendas e nos centros urbanos. A participação de mulheres negras foi muito expressiva devido a sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos. Ademais, eram indispensáveis para a garantia de alimentos, trabalho agrícola, confecção de roupas e utensílios. Uma das figuras femininas negras que foram lideranças durante esse regime foi Luísa Mahín, que fez de sua casa quartel-general de todos os levantes escravos que abalara a Bahia nas primeiras três décadas do século XIX. Estava envolvida nas articulações que levaram à revolta dos Malês, maior rebelião de escravos na Bahia do século XIX. (SCHUMAHER, 2000, p.347).<sup>47</sup>

Ainda, em relatos sobre os quilombos no Brasil indica-se a participação feminina em posições de liderança. Entre elas estão mulheres como “Aqualtune, Acotirene e Mariana Crioula” (WERNECK, 2010, p.81). Na atualidade, presença feminina na resistência de comunidades quilombolas persiste, “à despeito do grau de penetração da cultura cristã em seu ambiente” (WERNECK, 2010, p.81).

Após o fim da “emancipação” de negros e negras, simbolizado pelo fim do regime colonial, as lutas da população negra se direcionaram para a garantia de equidade, para a afirmação de sua humanidade. Nesse contexto, surge nos anos 30 a primeira associação de trabalhadoras domésticas de São Paulo, liderada por Laudelina de Campos Melo<sup>48</sup>. Nos Estados

---

<sup>47</sup> Retirado do Dicionário de Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade.

<sup>48</sup> Nasceu em Minas Gerais no ano de 1904. Ao se mudar para São Paulo integrou a Frente Negra, grupo que buscava a conscientização e aprimoramento cultural negro. Foi uma das coordenadoras da Associação de Empregadas Domésticas da cidade de São Paulo e posteriormente assumiu a direção do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos. Atuou em Campinas até sua morte em 1991.

Unidos, Davis (1981) também se destacam diversas organizações de empregadas domésticas. O motivo é que o trabalho doméstico sempre foi majoritariamente exercido por mulheres negras, a servilidade foi o caminho designado pela ordem racista para as mulheres negras. No entanto, foi isso que garantiu a sobrevivência econômica da população negra (WERNECK, 2010). Damos destaque também a outras organizações femininas negras como o Conselho Nacional da Mulher Negra, 1950, ligado à área da cultura, das artes e da política. Werneck aponta que apesar dessa frente de articulação ser pouco valorizada, o campo cultural, especialmente o musical é o que tem maior expressão feminina negras no Brasil e em toda a diáspora africana.

Sendo assim, em oposição às visões que concebem grupos dominados como incapazes de reagir autonomamente, cabe então reafirmar que as mulheres negras não têm sido vítimas passivas ou muito menos cúmplices de sua própria subordinação. Dessa forma, faz-se necessário enfatizar que mulheres negras possuem um ponto de vista autodefinido de sua própria subordinação. Tal ponto de vista é único, pois sua condição política e econômica proporciona experiências diferentes das de outros grupos de modo a estimular ações mais preocupadas com a realidade material. Ademais, um grupo dominado produz interpretações de sua situação de maneira diferente do grupo dominante.

Desse modo, compreendemos como primordial o processo de autodefinição e descolonização das identidades femininas negras, assim como fortalecimento da luta do povo negro a valorização da pluralidade feminina negra. Suas diferentes visões de mundo, vivências e identidades construídas no contexto diaspórico ocidental <sup>49</sup>( WERNCECK, 2010) resultaram em diversas formas de luta dessas mulheres de origem africana. Sua resistência contra contextos sócio-históricos de massacre, genocídio e epistemicídio fundamentados no racismo e no heterossexismo vem garantindo sua sobrevivência física e simbólica. Dessa forma, a imensurável violência do colonialismo, o qual ainda atinge todos as dimensões da vida humana não foi passivamente aceita pelas mulheres negras, pelas mulheres indígenas. Assim, as mulheres negras “são agentes históricas e políticas, intensas como toda diversidade” (WERNECK, 2010, p.77), protagonizando a luta pela preservação de humanidade desde a formação da diáspora.

Ademais, Collins também destaca a necessidade de “espaços seguros” para que as vozes de mulheres negras sejam ouvidas. Dentre eles estão: igrejas, espaços religiosos, família,

---

<sup>49</sup> Diáspora africana é um termo que faz referência ao processo de imigração compulsória e forçada de mulheres e homens africanos para outras regiões do mundo.

organizações comunitárias, coletivas. Nesses espaços, mulheres negras percebem que a ideologia dominante que as objetifica como outras são destrutivas e irreais. Desenvolvendo o empoderamento feminino negro por meio da autodefinição, esses espaços seguros ajudam as mulheres negras a resistirem à ideologia dominante não apenas dentro de espaços brancos, mas dentro de instituições negras, uma vez que essas organizações negras também perpetuaram ideologias racistas, sexistas, elitistas e homofóbicas.

Nesse sentido, Collins aponta que nos Estados Unidos, as mulheres negras tiveram o suporte das chamadas igrejas negras, “uma instituição com profundas raízes no passado Africano e uma filosofia que aceita e encoraja a expressividade e a ética do cuidado” (COLLINS, 1989, p. 23). Segundo a autora, os meios acadêmicos brancos masculinos rejeitam a perspectiva feminina negra, porém outras instituições e espaços como as famílias negras e igrejas negras, encorajam a expressão do poder feminino negro, sendo então um suporte para a epistemologia feminista negra. Similarmente, no Brasil as religiões de matriz africana são historicamente fundamentais para a resistência negra.

Diante disso, Fernanda Carneiro (2000) afirma que a análise das experiências humanas, incluindo saúde, a partir de parâmetros objetivos, os quais assimilam as experiências brancas como sinônimo de experiências humanas, desconsidera uma grande parte da vivências humanas “em sua significação subjetiva e simbólica que afeta profundamente a saúde (CARNEIRO, 2000, p.24)”. Assim, Carneiro dá sentido à frase “Nossos Passos Vêm de Longe” ao reconhecer que para se falar de saúde é preciso compreender que “o corpo marca e recria gestos e culturas que vêm de longe” (CARNEIRO, 2000, p.24). Pode-se perceber a similitude de experiências negras diaspóricas devido à similitude da ideia de Carneiro expressa na seguinte frase: “é indiscutível a extraordinária força das religiões como fonte de aprendizado, apoio e sustento da existência negra no Brasil” (2000, p.24). Dessa forma, a visão de Carneiro se aproxima da visão de Collins acerca da importância das instituições religiosas, sobretudo às de matrizes africanas, para as mulheres negras e sua saúde.

Diante dessa perspectiva, retornamos à ideia de “espaços seguros” identificada por Collins (1989). A autora acredita que os esforços para construir vozes individuais e coletivas tenham ocorrido em pelo menos três espaços seguros. Além dos espaços religiosos, há também o próprio relacionamento entre mulheres negras. Mães, filhas, irmãs e amigas. O relacionamento entre mãe e filha é fundamental visto que inúmeras mães negras ensinaram a suas filhas o necessário para

sobreviver na sociedade sendo uma mulher negra. Assim, Collins questiona: ao mesmo tempo que a relação entre mulheres negras poder perigosamente exclusiva, se mulheres negras não confiarem e escutarem umas as outras, quem o fará?

Além disso, outro espaço destacado pela autora é o da intelectualidade negra. Para Collins, mulheres negras escrevendo e teorizando sobre suas experiências como mulheres negras fortalecem a resistência.

Assim, perguntamos às entrevistadas sobre sua trajetória pelo movimento negro e movimento de mulheres negras. Destacamos aqui a fala de Luísa (outubro, 2017), pois esta trouxe todas as discussões exposta acima:

A primeira que vez que eu fui a alguma atividade do movimento negro, eu olhei para um poste e tava uma chamada para uma Marcha contra a farsa da abolição que ia acontecer deia 11 de maio de 1988, que faria 100 anos da abolição e era farsa da abolição e a chamada era “nada mudou”, precisamos mudar e aquilo me chamou muita atenção porque eu via algumas coisas que para mim eram importantes da questão da identidade racial e tinha começado a ...eu era bailarina afro , conhecia a Mercedes Batista que era primeira bailarina do Teatro Municipal e que era a solista, mas que não era chamada para dançar, e ela criou então um grupo dos candomblés e botou para dentro da academia para dança afro e quando eu olhei aquilo fiquei muito interessada e cheguei no dia da passeata....tinha acabado de me formar na psicologia, quer dizer tinha uns 3 anos...me formei em abril de 85 e aquilo era maio de 88.. e quando eu cheguei ali, eu olhei em volta, olhei os cartazes, olhei as pessoas e fiquei “este é o meu grupo!”. Me encontrei. Encontrei as pessoas que pensam parecido comigo. E não era uma discussão feita em família nem entre os meus amigos....entre os bailarinos a gente falava muito da questão do racismo, mas não como uma ideia organizada né...não como uma organização e quando olhei naquela marcha e vi que a polícia cercava o grupo da marcha, eu vi aquilo como uma repetição da senzala.

Destacamos as seguintes questões presentes na fala da entrevistada: a importância da organização política negra e a revelação da violência contra o povo negro que a despertou para a militância. Naquele momento ela sentiu pertencente. Naquele “espaço seguro” ela havia deixado de ser a “irmã estrangeira”. Assim, quando a entrevistada diz: “quando olhei naquela marcha e vi que a polícia cercava o grupo da marcha, eu vi aquilo como uma repetição da senzala.”, percebe a dimensão da violência contra o povo negro. Por conseguinte, durante sua trajetória em outros espaços, como movimento sindical, sua carreira profissional, a dança e etc, percebeu que a militância não deveria ser levada a todos esses espaços. Além disso, sentiu a necessidade de levar essas questões seus colegas de profissão.

No conselho nacional de psicologia, que eu fazia parte, eu coloquei isso. Fiz um texto e as pessoas, as colegas psicólogas resolveram colocar no setor de cartas e não tomar pra si a discussão. Eu fiquei muito chocada com aquilo porque eu fiquei pensando...se a

gente fala sobre a subjetividade como é que alguém não entende o racismo faz na vida das pessoas!?

O racismo não é colocado como fator adoeecedor para a sociedade brasileira, pois nela o racismo é a “norma”. Assim, os colegas psicólogos da entrevistada nunca refletiram sobre a realidade negra, pois a realidade branca é colocada como universal. Sendo universal, pessoas brancas permanecem como sujeitos e população negra como objeto. Assim, sua militância não se limitou ao campo da saúde, uma vez que a ordem racista atua em todos os aspectos das relações sociais.

A militância também teve um outro rumo quando nasceu o meu filho porque eu queria discutir isso na escola, nas creches então...eu era uma pesquisadora da área de saúde e não da área de educação, mas aí eu comprava livros, procurava, investia... eu que levei as primeiras fotos de crianças negras para aquela creche. Então isso era uma coisa importante pra mim.

Entretanto, Collins afirma esses espaços seguros foram estigmatizados como separatistas. O discurso da “cegueira de cor” que mascara a violência do racismo, dificulta ainda mais a existência de espaços seguros. Assim, quando mulheres negras se organizam em volta de seus próprios interesses são muitas vezes serem chamadas de separatistas e “anti democráticas”. Esse às organizações políticas de grupos oprimidos tem o objetivo de suprimi-los, tentando impedir que desenvolvam agendas políticas que contestem a lógica dominante, ao redor de identidades raciais, de gênero, classe e sexualidade.

Nesse contexto, mulheres negras são perguntadas do porque escolhem se separar dos movimentos negros mistos e porque o feminismo não pode falar por todas as mulheres, incluindo as mulheres negras. Assim, esses questionamentos busca invalidar a necessidade de comunidades femininas negras independentes enquanto entidades políticas. Nesse sentido, destacamos a experiência da entrevistada Luísa:

Eu comecei a participar do movimento negro e depois do de mulheres negras porque eu já participava da discussão feminista, então juntou-se essa questão e...eu fui no segundo Encontro Nacional de Mulheres Negras que foi muito importante ter ido, foi no mesmo ano em 1988 na Bahia e foi quando isso...participar de outros grupos...cheguei a entrar no Movimento Negro Unificado (MNU), mas achei depois de alguns anos de que não era mais o tempo de Lélia Gonzáles e aquilo era um espaço ainda muito machista então eu fui juntando as coisas que eu acreditava, aí comecei a discutir com as minhas pacientes sobre essas situações que envolviam isso .

Percebemos então que, diante da persistência de ataques da ordem sexista racista, faz-se necessário que as mulheres negras se organizem politicamente para resistir às intersecções de opressões que as afetam como coletivo. Precisam de espaços seguros onde possam falar

livremente para que consigam identificar suas questões específicas. Nessa perspectiva, daremos destaque ao feminismo negro e ao mulherismo como “espaços seguros” femininos negros, destacando algumas de suas mais influentes teóricas.

### 3.3 FEMINISMO NEGRO

Primeiramente, cabe enfatizar que o feminismo negro não limita a ser uma oposição ao movimento feminista tradicionalmente construído em bases racistas nem aos movimentos negros onde exerciam posições de autoridades do movimento. As mulheres negras constroem o feminismo negro, pois sentem a necessidade de uma resistência autônoma e organizada de modo a tornar visíveis suas singularidades, as quais se fundamentam na intersecção de gênero, raça e classe. Nesse contexto, Collins (1990), ao analisar a construção do pensamento feminista negro, afirma que a expressão de uma consciência feminista negra é perigosa a grupos dominantes, os quais, em vista disso posicionam-se do modo a suprimir tais mulheres negras. Desse modo, quanto mais consciência de sua condição enquanto mulher negra, mais sua sanidade será questionada. Nesse sentido, apesar de possuírem um ponto de vista único não possuem controle dos instrumentos que sustentam a ideologia hegemônica. Logo, grupos desiguais em poder são também desiguais em sua capacidade de transportar suas perspectivas para fora de seu grupo particular. Não obstante, esse ponto de vista feminista negro mostra que mulheres negras estimula a produção de conhecimento especializado e independente. Proporciona a mulheres negras que vejam a si mesmas de maneira diferentes da ideologia dominante.

Ainda, Collins destaca que o conhecimento existe em dois níveis: o conhecimento cotidiano, geralmente desvalorizado. O segundo nível seria o pensamento feminista negro, mais especializado, formulado por especialistas membros daquele grupo e que expressam seus pontos de vista. Esses dois níveis de conhecimentos são interdependentes. Enquanto o pensamento feminista negro articula o conhecimento cotidiano de mulheres negras, também encoraja todas elas a criar novas autodefinições que validam o ponto de vista feminino negro.

Sendo assim, o pensamento feminista negro rearticula uma consciência já existente. Mais importante, torna-se uma nova ferramenta de resistência a todas as suas formas de

opressão. Logo, a expressão dessa consciência feminina negra não pode ser feita por meio das mesmas técnicas do grupo dominante.

### 3.4 MULHERISMO

O termo mulherismo ou womanism, criado por Alice Walker, vêm do termo “womanish” usado por mães negras para descrever meninas que querem “saber mais e em maior profundidade do que é considerado bom” e cujo comportamento é corajoso e ultrajante. A frase mais conhecida de Walker sobre o mulherismo é: “mulherismo está para o feminismo como o roxo está para a lavanda”. Sendo assim, com tal comparação, Walker distancia o mulherismo do feminismo. Enquanto o mulherismo é comparado à uma cor forte, o roxo, o feminismo é comparado à lavanda, uma cor mais fraca, mostrando o debate acerca da fraco apelo do feminismo à mulheres não brancas. A lavanda é clara, assim ela associa o feminismo a um movimento predominantemente branco. Para Walker, o feminismo acaba sendo exclusivo de mulheres brancas, sendo então pálido quando comparado às agendas não exclusivas e abrangentes do mulherismo, por isso esse é comparado ao roxo, uma cor rica e indissolúvel.

Dessa forma, ao colocar mulheres negras e outros grupos marginalizados no centro, abre possibilidades para a consciência sobre outras formas de opressão além da raça, do gênero e da classe, como idade, deficiência física e orientação sexual.

No entanto, nas perspectivas mais atuais o mulherismo deixou de ser apenas uma resposta às práticas racistas do feminismo e transformou-se em uma forma de ativismo político, sendo um instrumento para mulheres não brancas. O mulherismo insistia na autossuficiência e autoconfiança das mulheres, uma vez que tinham que lidar com o racismo cotidianamente, enfatizavam a importância de uma comunidade forte de mulheres as quais poderiam ajudar umas às outras e prover a ajuda necessária para resistir a opressão e dominação patriarcal e transformar sistemas tradicionais e novos, nos quais teriam mais possibilidades de se expressar.

Walker insistia na solidariedade entre mulheres, inspirada na cultura matrilinear africana, que se caracteriza pela construção de conexões entre as mulheres. Essa solidariedade permite que diferentes grupos de mulheres se ajudem sem insistir que suas experiências são idênticas; também permite que mulheres formem alianças com grupos oprimidos de homens. Portanto, o conceito de mulherismo de universalidade destaca o objetivo de garantir o bem-estar de toda a comunidade.

As literaturas encontradas a respeito desses dois “espaços seguros” construídos pelas mulheres negras não possibilitaram a identificação das diferenças nas perspectivas de mulheres negras feministas negras e mulheres à respeito do campo da saúde. No entanto, pôde-se observar que ambas apontam a centralização da existência feminina negra em todas as esferas de sua vida de modo a abordar todas as questões que as afligem por meio da consideração da raça, gênero e classe como as estruturas que fundamentam a construção de seu corpo, sua espiritualidade, sua emocionalidade dentro de uma sociedade racista, patriarcal e capitalista.

No contexto da saúde das mulheres negras, para Collins, questão da autoestima é tão primordial na escrita feminina negra que esta merece atenção especial. Posto isso, foi feita a seguinte pergunta às entrevistadas: como a internalização dos estereótipos desumanizantes pelas mulheres negras prejudica sua saúde emocional e psíquica?

As entrevistadas expressaram que esses arquétipos prejudicam autoestima feminina negra, provocam dificuldades de se relacionar amorosamente e etc. Dessa forma, enfatizam essas imagens negativas projetadas sobre as mulheres negras como mentalmente adoecedoras.

Desse modo, Werneck (2016) em acordo com a afirmativa de Kilomba (2008) e Collins (1989) a respeito da “hegemonia masculina eurocêntrica” (1989, p.30) dentro dos processos de produção do conhecimento, denuncia a invisibilização da temática “saúde da mulher negra” nas Ciências da Saúde, por não ser considerada relevante como objeto de estudo. As consequências dessa desvalorização são: poucas pesquisas sobre a temática e ainda sua não inclusão na grade curricular de cursos voltados para o campo da saúde (WERNECK,2016, p.535). Posto isso, afirmamos que a desvalorização da temática da saúde da mulher negra é mais um reflexo do processo de desvalorização sistemático da existência feminina negra. Logo, a falta de interesse de pesquisadores e pesquisadoras, assim como instituições de ensino e pesquisa não decorre desse tema ser irrelevante, mas porque a ordem patriarcal racista também domina o conhecimento. Em um sistema em mulheres negras tornam-se visíveis a partir do interesse político da cultura dominante branca, os estudos e debates públicos sobre racismo são evidenciados e valorizados quando tem um ponto de vista eurocêntrico, uma vez que seus critérios de valorização são medidas de acordo com o interesse branco. Assim, destacamos a importância da visibilização da intelectualidade feminina negra para que dessa forma seja possível a descolonização de todos os campos de conhecimento científico, ainda centralizados nos paradigmas brancos e masculinos de existência.

### 3.5 GÊNERO E RAÇA NA SAÚDE

Buscando ultrapassar discussões tradicionais de saúde, encaramos que as ações de saúde da população negra sempre existiram. Desde sua chegada ao Brasil por meio do confinamento de sua liberdade, “acotovelados e maltratados em porões de navios negreiros, chamados galeras” (CARNEIRO, 2000, p 25). Diante desse caminho de sofrimento e animalização organizados por uma ordem supremacista branca, enfatizamos a relevância do conhecimento adaptado de africanos escravizados, suas técnicas de alívio e cura às condições locais para a manutenção de sua saúde e de seus descendentes. Assim, Lopes e Werneck indicam que a memória de seus rituais e símbolos, o impulso gerado no contexto da luta por dignidade e liberdade e a aproximação com novos recursos presentes no território tropical americano garantiram as primeiras ações da população negra sobre sua saúde no Brasil. Essas práticas foram perpetuadas por meio da medicina popular e práticas de alívio e cura tanto em religiões de matrizes africanas quanto nas religiões de origem cristã (LOPES, WERNECK, 2010, p.7).

Destarte, Carneiro considera que essa dimensão política da revolta negra pode ser compreendida como expressão da saúde negra no Brasil. Logo, a revolta é mais um mecanismo de afirmação da existência negra. É autodeterminação (CARNEIRO, 2000, p.25).

Dando prosseguimento aos movimentos de mulheres negras, entre as organizações femininas negras que surgiram durante os anos 90 no Brasil, está a ONG Criola, a qual dialoga a abordagem metodológica deste projeto, sendo uma das entrevistadas integrante dessa organização. Assim, a entrevistada relata que Criola foi fundada em 2 de setembro de 1992, a partir do encontro de diferentes mulheres negras, de diferentes campos de atuação. No entanto, apesar da divergência de atuações, o que motivou o surgimento de Criola foi o processo de esterilização em massa de mulheres negras, muito forte na época. Segundo a entrevistada, “fazia-se mais esterilização do que outra coisa”. Elas então fizeram uma denúncia que foi levada à CPI e foi assim que fundaram Criola. Inclusive, é nesse período que ela chega ao Criola, a partir do movimento de mulheres negras, em 1992.

A ONG é de extrema importância para a luta pela saúde de mulheres negras e da população negra. Foi uma das primeiras a discutir saúde para mulheres negras. Ajudaram a conceituar a “saúde da população negra” e “saúde das mulheres negra”. Ainda, dialogam com a saúde oferecendo instrumentos às mulheres negras para garantir seus direitos. Elas discutem saúde de modo geral, saúde sexual e reprodutiva, políticas públicas de saúde no Sistema único de

Saúde (SUS). Ademais, contribuem para a formação mulheres para que se habilitem a fazer o monitoramento de políticas de saúde. Assim, agem desde pensar saúde até instrumentalizar mulheres.

Cabe ressaltar que, o surgimento de organizações como Criola e Nzinga-Coletivo de Mulheres Negras no Rio de Janeiro, Geledés e Fala Preta em São Paulo e etc., nos anos 90 , não foi isolado de seu contexto político, social. Assim, Fernanda Lopes e Jurema Werneck afirmam que nessa época uma das maiores pautas dos movimentos de mulheres negras era o direito à saúde (LOPES, WERNECK, 2010, p.10). A intersecção entre racismo e sexismo fundamentou essas discussões sobre saúde, direitos sexuais e reprodutivos. Dessa forma, organizações de mulheres negras, junto a organizações mistas (de homens e mulheres) desenvolvem duas campanhas nacionais: “Não Matem Nossas Crianças” e Campanha Nacional contra a Esterilização em Massa de Mulheres Negras.

Recuperando o destaque dado às religiões para a saúde da população negras, ressaltamos que em 1991 os grupos religiosos de matrizes africanas lançaram o Projeto Odô Yá, no Rio de Janeiro, “voltado para o enfrentamento da epidemia de HIV/AIDS”. Afirmavam assim sua importância para a população negra e recuperar o protagonismo de negros e negras sobre sua saúde, o cuidado de si e dos outros.

Dito isso, para Werneck, o campo de saúde da população negra enquanto bandeira de luta de organizações negras permitiu a consolidação de trabalhos em rede em níveis locais e nacionais. Por conseguinte, muitas dessas articulações de diferentes organizações de mulheres negras e do movimento negro dedicam-se ao controle social de políticas públicas de saúde. Nesse contexto, Lopes e Werneck destacam: Rede Lai Lai Apejo – Aids e População Negra ( 2002), Rede Nacional de Controle Social e Saúde da População Negra ( 2007), Rede Nacional de Promoção e Controle Social de Lésbicas Negras- Sapatá ( 2008).

Ademais, pesquisadoras e militantes negras e negros, assim como lideranças da tradição religiosa afro-brasileira e quilombolas insistiram em desenvolver e participar de projetos, comitês, pesquisas e produções voltados para a população negra, como por exemplo a XII Conferência Nacional de Saúde, o Comitê Técnico de Saúde da População Negra (2004), inclusão do recorte racial no Plano Nacional de Saúde, luta pela inclusão no Plano Plurianual 2004-2007 da proposta de redução das desigualdades raciais e de gênero, luta pela garantia da vaga para o movimento negro no Conselho Nacional de Saúde (CNS). Outrossim, cabe também

destacar a conquista da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra aprovada pelo CNS em novembro de 2006.

Tal política de saúde <sup>50</sup>foi resultado de lutas, motivadas pelo reconhecimento do povo negro da necessidade de um instrumento de combate ao racismo nos serviços e atendimentos oferecidos no Sistema Único de Saúde, “bem como promover a equidade em saúde da população negra” (2007, p.9). Dessa forma, é insustentável a ideia de que grupos “subalternos” são incapazes de se organizar autonomamente. Posto isso, devemos enfatizar que a luta histórica da população negra pela afirmação de sua humanidade como elemento de contestação de tal equívoco.

É interessante o fato das diversas formas de organização negra ao longo da história terem sido destacadas desde a introdução da própria PNSIPN. Desde o período colonial brasileiro, em que o sistema escravista era vigente de modo a violentar e desumanizar milhões de homens e mulheres africanas. A resposta desse povo a tal processo foi a formação de quilombos, os quais eram espaço de fortalecimento do povo negro e onde negros e negras “ se constituíam e se constituem até hoje como sujeitos de sua própria história” (PNSIPN, 2007, p.17). Ademais, apesar da abolição da escravatura, o imaginário social brasileiro compartilhava da visão Gilberto freiriana de democracia racial, a qual mascara a opressão racial sofrida pela população negra. Assim, a resistência negra também persistiu, por meio de organizações como a Frente Negra Brasileira (1931), pelo Movimento Social Negro presente desde 1970. Simultaneamente, a resistência negra sempre se fez presente em outros países construídos e/ou afetados pelo colonialismo europeu, como os Estados Unidos e África do Sul, os quais possuíam uma política segregacionista vigente até o século XX.

Em relação ao campo da saúde, principalmente no período pós-abolição, as mobilizações negras por saúde ascenderam. Inclusive, durante o século XX, junto a os outros movimentos sociais, lutaram pela Reforma Sanitária e pela criação do Sistema Único de Saúde (WERNECK, 2016, p.536). Logo, as militâncias negras e indígenas brasileiras participaram ativamente da 8ª Conferência Nacional de Saúde em 1986, com o intuito de assegurar a garantia de direitos para

---

<sup>50</sup> A Política Nacional de Saúde da População Negra visa a “utilização do quesito cor na produção de informações epidemiológicas para a definição de prioridades e tomada de decisão; ampliação e fortalecimento do controle social; desenvolvimento de ações e estratégias de identificação, abordagem, combate e prevenção do racismo institucional no ambiente de trabalho, nos processos de formação e educação permanente de profissionais; implementação de ações afirmativas para alcançar a equidade em saúde e promover a igualdade racial.”

sua população. Dessa forma, a Constituição Federal de 1988 foi uma conquista desses movimentos devido à transformação da saúde em direito “universal, independentemente de cor, raça, religião, local de moradia e orientação sexual, a ser provido pelo SUS” (BRASIL, 1988, art.194).

Ainda, as organizações e articulações dos movimentos de mulheres negras avançaram nesse mesmo período, tornando mais visíveis as questões referentes à saúde da mulher negra, em especial à saúde sexual e reprodutiva (PNSIPN, 2007, p.9). É perceptível que a temática da saúde reprodutiva é altamente discutida pelos movimentos de mulheres negras, não apenas brasileiras, visto que durante as entrevistas e em praticamente todas as produções escritas pelas mulheres negras utilizadas ao longo do projeto, observamos tal pauta sendo levantada, inclusive as obras cujo enfoque não é no campo da saúde. Ademais, questões de saúde das mulheres negras, principalmente sua saúde mental, sexual e reprodutiva estão frequentemente presentes na escrita de intelectuais negras como Patricia Hill Collins, Angela Davis, Sueli Carneiro, Bell Hooks e Jurema Werneck.

Davis, por exemplo, em seu livro “Mulheres, Cultura e Política” dedica um capítulo às políticas de saúde das mulheres negras. Sua análise, apesar de ser direcionada ao contexto político e social de não brancas estadunidenses, não deixa de revelar a situação de saúde dessas mulheres inseridas nos contextos de outros países da América. Assim, Davis afirma que mulheres não brancas e pobres são mais vulneráveis a doenças mentais, assim como mais entradas em serviços ambulatoriais de psiquiatria (2017, p.53). Ainda, aponta o contínuo estresse psicológico de mulheres negras adultas como um dos aspectos da problemática. Destaca também as doenças cardiovasculares, câncer e diabetes como mais comuns em mulheres negras do que em mulheres brancas, levando muito mais mulheres negras a óbito (DAVIS, 2017, p 56-57.).

Observamos também a importância das marchas organizadas por movimentos negros e movimentos de mulheres negras para a elaboração de propostas e estratégias de combate ao racismo, ao sexismo, a homofobia e toda e qualquer forma de dominação dessa população. Durante as entrevistas foi citada a Marcha das Mulheres Negras de 2015 e na PNSIPN deu-se destaque à Marcha Zumbi dos Palmares, realizada em 1995, resultando no Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População, a qual levou com mais força à agenda da gestão pública a vinculação entre racismo e vulnerabilidades em saúde (WERNECK, 2016, p.537). Tal GTI obteve sucesso, pois teve resultados que estão até hoje em discussão dentro de organizações

de mulheres negras como o Criola e o Fórum de Estadual de Saúde das Mulheres Negras. Os resultados foram: expansão do Programa de Saúde da Família até as comunidades quilombolas; publicação do documento “A Saúde da População negra, realizações e perspectivas” pelo Ministério da Saúde em 1998 e o “Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população afrodescendente” em 2001; introdução do quesito cor nos sistemas de informação de mortalidade e de nascidos vivos; recomendação de implantação de uma política nacional de atenção às pessoas com anemia falciforme; a elaboração da Resolução 196/96, a qual introduziu o recorte racial em toda e qualquer pesquisa envolvendo seres humanos (WERNECK, 2016, p.537).

Posto isso, daremos destaque ao Programa de Anemia Falciforme supracitado, devido a sua importância dentro da temática da saúde da população negra. Dentre as referências bibliográficas utilizadas relativas ao tema, a anemia falciforme fora citada pelas autoras brasileiras e as entrevistadas de maneira unânime. O motivo, segundo Fátima Oliveira, é que “a anemia falciforme é uma anemia hereditária que constitui a doença genética mais comum da população negra em todo o mundo” (2000, p.158). Desse modo, a doença afeta a população negra e, por conseguinte, majoritariamente pobre. Assim, Oliveira (2000), que participou da elaboração do Programa de Anemia Falciforme do Ministério da Saúde, enfatiza sua importância como questão de saúde pública e como projeto antirracista e anti-eugenista.

Destarte, produções científicas “antirracistas e com consciência de classe” (OLIVEIRA, 2000, p.158) são primordiais para se pensar novas tecnologias reprodutivas. Assim, retomamos a afirmação feita no primeiro capítulo do projeto sobre a relação entre a interseccionalidade de opressões sofrida pelas mulheres negras e a eugenia, tendo em vista que tal temática envolve o terceiro resultado da Marcha Zumbi dos Palmares e é debatida pelas militâncias negras da atualidade. Nesse sentido, Jurema Werneck aponta que as tecnologias modernas reprodutivas são influenciadas pela “medicina do desejo”. Isto é, em tempos de individualismo e estruturas sociais racistas, ou também denominado por Hooks (1984) de “individualismo liberal”, as técnicas que buscam atender ao desejo de casais incapazes de ter filhos podem ser instrumentalizadas para atender ao desejo racista de procriação daqueles que pertencem ao “centro”, aos brancos (WERNECK, 2004, p.21). Ademais, questiona-se a validade dessas técnicas, uma vez que a variação dos índices de falhas é bastante alta. Ainda, o sofrimento das mulheres não é levado em consideração, assim como os efeitos colaterais das altas doses hormonais as quais são submetidas

durante o processo. Logo, mulheres feministas, de modo geral, denunciam a função das tecnologias reprodutivas de “atender às necessidades patriarcais de descendência de homens brancos” (WERNECK, 2004, p.21). Diante de tal perspectiva, as ideologias racistas e sexistas não visam à saúde das mulheres negras. Ao contrário, estas transformam o que deveriam ser medidas de saúde reprodutiva em medidas de controle de natalidade e esterilização em massa. Da mesma maneira, as unidades de saúde quando funcionam de acordo com tais ideologias não garantem saúde, mas sim gravidezes desassistidas e altos índices de mortalidade e fetal, principalmente pelas às mulheres negras mais afetadas pela exploração de classe (WERNECK, 2004, 21).

Nesse contexto, apesar das estratégias de resistência das mulheres negras para preservar a saúde de suas comunidades serem desvalorizadas pela ordem supremacista branca, o conhecimento produzido por essas mulheres por meio de suas vivências persiste na memória coletiva negra. Posto isso, percebemos a frequência da referência feita por militantes negras na atualidade a figuras femininas negras que protagonizaram a função do cuidado. No livro “nossos passos vêm de longe”, também organizado por Criola, destacam-se as narrativas de rezadeiras, curandeiras, parteiras e mães de santo (WERNECK, 2000, p.219). Nesse contexto, a entrevistada Luísa ressalta que a saúde nunca foi pensada para a população negra, porém esta sempre garantiu suas formas de cuidado.

Saúde foi construída pensando em uma população que não é a nossa, a formação dos profissionais de saúde foram colocados dentro...escola de medicina foi fundada na Bahia, quando D. João veio e aqui ( Rio de Janeiro) e essa escola, ela não olhava como cuidar dos pacientes, a população negra né...na vida da população negra era um ser sem alma que nenhum teria nenhum cuidado com essa saúde. No máximo se alguém ficava doente, era substituído por outro e pronto. Mas essa população já vinha se cuidando com as suas ervas, com seus cuidados próprios, então essa universidade não estava preparada para isso. E mesmo quando no início do século XX com o advento da ideia da construção da saúde pública em que eram as enfermeiras americanas pra dar esse curso. As mulheres negras, por exemplo, eram proibidas de fazer esse curso e pra aquele período em que tinha uma ideia da liberação das mulheres, delas entrarem no mercado de trabalho a ida para um curso em que as pessoas ficavam...era um curso integral em que as pessoas ficavam lá, então elas iam para esse curso e saíam de seu espaço de casa, seu espaço doméstico e conseguiriam liberdade de conquistar seu lugar fora de casa, no mercado de trabalho e as mulheres negras já estiveram fazendo seus espaços na rua, foram elas que começaram a serem as profissionais “ da rua”, nas vendas, elas já estavam naquele espaço. Foi só depois de uma campanha em 1928 por uma campanha nos jornais é que elas puderam fazer esse curso. Então essa ideia do que era nação....era dito que esse país não viraria nação pelo número enorme de população negra e indígena que tinha, então a saúde não era vista para essa população.

Dessa forma, Luísa (outubro, 2017) retoma o discurso da democracia racial e da animalidade negra, ainda mais forte durante o século XX brasileiro. Percebemos então como tal

mito foi operacionalizado para invisibilizar a população negra e sua saúde. Ademais, quando Luísa diz: “No máximo quando se alguém ficava doente, era substituído por outro e pronto”, percebe-se que a persistência do tratamento da população negra como “mão-de obra barata” (DAVIS, 2016). Ou seja, o regime escravista não deu fim ao racismo. Esta política de dominação, apoiada no mito da inferioridade negra permitiu que a discussão de saúde pública no Brasil ignorasse por completo a existência negra e suas formas de cuidado em saúde. Não encarados como os produtores de conhecimento em saúde, porém como os próprios seres patológicos.

Retornando ao conceito de inteseccionalidade de Creenshaw, destacamos que este pode ser um mecanismo de visibilização das diferenças dentro da população negra, seja em relação ao gênero, classe, sexualidade, religiosidade e quaisquer outras categorias de dominação. A inteserccionalidade permite a elaboração medidas de enfrentamento específicas, mais adequadas às mulheres negras. Ainda, segundo Werneck, os princípios do SUS de universalidade, integralidade e equidade podem ser melhor compreendidos e praticados nas políticas públicas.

Destarte, a ideia de Creenshaw possibilita a centralização das relações raciais e de gênero no debate da saúde de mulheres negras de todas as camadas sociais. Para Werneck, a comissão de determinantes sociais em saúde (CDS) da OMS, em 2005, apontou para o racismo e o sexismo como fatores estruturantes das relações sociais e reconheceram a necessidade de medidas de saúde que reduzissem a vulnerabilidade de populações racialmente oprimidas. No entanto, Werneck também ressalta que apesar desse ganho na esfera política e de gestão, a prática dessas medidas no SUS e na sociedade de forma geral mostra a sustentação de tratamentos desiguais sustentados pelo SUS (WERNECK, 2016, p.542).

Diante dessa perspectiva, perguntamos às entrevistadas de que maneira a intersecção de opressões proporciona uma perspectiva de saúde diferente da visão tradicional? Em resposta, Luísa destaca a importância da PNSIPN, uma vez que a história da saúde pública no Brasil foi construída com bases racistas. Ela destaca também o protagonismo feminino negro do processo de discussão da política, enfatizando a participação de Jurema Werneck no CNS como representante do movimento negro da época. Posto isso, ela encara que a PNSIPN propõe um olhar interseccional, pois discute um olhar diferenciado, um cuidado diferenciado à população negra.

Ela prossegue dizendo:

Então a importância de se pensar a política de saúde da população negra nos anos 2000, lembrando que isso foi uma movimentação das mulheres negras, principalmente, e que foi feita essa votação no CNS na época Jurema Werneck era a representante do movimento negro lá e só em 2009 que foi aprovado pelo Ministério da Saúde. Então pensando que naquela época o país já concordava que o Brasil era um país racista, o SUS era racista. Então a ideia de que era preciso implementar essa política foi um dado trazido por essas mulheres. Então, pensando que apesar do SUS ser uma política...os melhores projetos políticos de saúde para uma nação é pensar de quem mais utiliza o SUS é a população negra, ela ainda requer os cuidados, do olhar, do ouvir e que já se foi provado inclusive com trabalhos feitos na Fiocruz de que o tempo de atendimento é diferenciado, escuta-se menos as mulheres negras. Ela é vista como alguém que não vai se cuidar. O uso do anestésico também é diferenciado porque tem a máxima de que as mulheres negras são resistentes ou pior que elas não precisam desses cuidados porque logo estarão de novo lá, terão outros filhos, então...é uma máxima da falta de cuidado. Então eu acho que essa questão que é igual...da interseccionalidade que envolve qual o olhar, que cuidado essa mulher está tendo, de que esta mulher é negra, então...olhar a questão da identidade racial que para mim é uma questão de importância também já que eu sou psicóloga e falar dessa identidade é importante. Não é a toa a gente tem a resolução 018 da psicologia que fala da obrigatoriedade de tratar, de olhar a identidade racial, de que nenhum psicólogo pode concordar ou participar de nenhum ato ou situações racistas, então eu acho isso importante para quem quer olhar e discutir e retratar as questões no SUS, esse sistema quase único de saúde que a gente tem

É possível identificar ainda no pensamento dos profissionais de saúde, citados por ela, a reprodução dos mitos femininos negros construídos pela ordem racista: “Ela é vista como alguém que não vai se cuidar/ O uso do anestésico também é diferenciado porque tem a máxima de que as mulheres negras são resistentes ou pior que elas não precisam desses cuidados porque logo estarão de novo lá, terão outros filhos”. Assim, percebemos que o processo sistemático de desvalorização da feminilidade negra afeta em diversas dimensões da saúde feminina negra, como a falta de cuidado, de atendimento e etc. Além disso, percebe-se como o mito da mulher negra é presente nos discursos de profissionais de saúde, uma vez que muitos acreditam poder usar menos anestésicos, por exemplo. A mulher negra é apreendida como menos humana.

Ademais, por sua trajetória como psicóloga, Luísa (outubro, 2017) destaca também a resolução 018 da psicologia e afirma que todo profissional dessa área deve discutir essas questões. Ainda no contexto da produção de conhecimento no campo das ciências da saúde, uma das entrevistadas destaca que o movimento negro priorizou o debate sobre educação, portanto quando começou a trajetória no campo da saúde, encontrava poucos pesquisadores negros que discutiam a temática. Assim, ela aponta para a necessidade de mais pesquisas e da militância negra no campo da saúde. Ainda, no campo da saúde mental nas universidades, ela aponta para a implantação do sistema de cotas nos concursos públicos e para sua proposta de colocar questões sobre a resolução 018 nos próximos concursos, pois acredita que todos os profissionais, brancos e

não brancos, devem saber debater sobre questões de gênero, raça e classe. Logo, ela ressalta que a desconsideração de questões que envolvem a violência, do racismo, da falta de textos sobre o tema. São também formas de violência. Para ela, os profissionais de saúde não estão sendo preparados para isso. Posto isso, ela diz “por isso estar nas universidades, é preciso estudar essas questões...então é muita coisa a tratar”.

No entanto, suas próprias experiências pessoais também a mostraram que profissionais do campo da saúde mental e da saúde de modo geral não sentem a responsabilidade de tornar discussões sobre racismo como parte de seu cotidiano, de sua vida profissional. Ela relata que quando seu filho precisou de orientação, foi conversar com dois psicólogos. Ela diz: “Uma não quis atender o meu filho e porque ele falava dos orixás, o pai dele é Ogam”. Ela responde à psicóloga: “Ele não tem problema com isso, quem tem é você”. Além disso, a entrevistada conta que essa mesma profissional também não queria atender seu filho porque o consultório era na zona sul (Jardim Botânico) e eles moravam na zona norte do Rio de Janeiro. Ela diz ter respondido: “Como assim, eu sou psicóloga como você, vim aqui em todos os atendimentos, como assim você acha isso?”. Ela então procura outro psicólogo para seu filho, porém em uma reunião de pais ele a questiona: “O seu filho tem raiva de branco?”. Ela então responde a ele: “Se fosse assim você não era o terapeuta dele, eu não trabalhava onde trabalho e meu filho não estava na creche que está. O que que eu ensino pra ele é que quando ele sofrer racismo, ele vai saber que o problema é do outro e não dele”.

Assim, observando a situação vivida por Luísa percebemos a persistência da invisibilização de debates étnico raciais no campo da saúde. Quando um profissional de saúde é o próprio agressor de jovem negro ou jovem negra, confirma-se nossa prévia afirmação de que a ordem racista é a “norma” dentro das agendas de saúde brasileiras. Ambos os profissionais se sentiram livres para recusar atender aquele jovem. Suas justificativas carregam um discurso de demonização da realidade negra e de sua religiosidade. Assim, as pessoas responsáveis por cuidar da saúde mental de seu filho são seus próprios opressores. Ainda, quando seu psicólogo pergunta: “O seu filho tem raiva de branco?” percebemos aí a infantilização branca, em que o profissional branco reage de forma agressiva e imediata à ameaça de perda da autoridade branca. Ele se sente desconfortável com o fato desse jovem negro reagir às violências do racismo. Ele questiona a entrevistada, pois a “normalidade” branca foi desestabilizada. Dessa forma, retomamos as seguintes perguntas: Quem são as pessoas lidando com a pauta da saúde? Para quem estão sendo

direcionadas essas pautas? Sabemos que a branquitude garante a homens brancos e mulheres brancas o privilégio de manterem uma máscara de neutralidade ilusória. Essa máscara permite ao grupo dominante não enxergar sua própria posição enquanto privilegiados e que mantenham as mulheres negras como “sua” pauta temática semana. Desse modo, a discussão sobre temáticas como “saúde da população negra”, “saúde das mulheres negras” são constantemente apreendidas como distantes da realidade do “centro”. Logo, consideradas inválidas.

Contudo, estamos lidando com relações de poder, e relações não são construídas de forma unilateral, ou seja, com apenas um grupo atuante. Portanto, faz-se necessário a desconstrução da máscara de neutralidade racial branca para que as vidas negras sejam priorizadas, ou melhor, posicionadas no “centro”. Nessa perspectiva, a entrevistada, devido a suas vivências também passa a compreender a importância de levar sua militância enquanto mulher negra para sua vida profissional como psicóloga e mostrar essa realidade negra a seus colegas de profissão.

Ainda sob essa ótica, as discussões de saúde que não reconhecem que as feridas causadas à existência feminina negra são históricas e as cicatrizes deixadas em seus corpos por esse processo de violência ainda doem. Percebe-se então que o campo da saúde reflete as formas de violência de um sistema que oprime essas mulheres. Da mesma forma, a persistência em abordagens sobre saúde das mulheres por uma perspectiva que universaliza as vivências de pessoas brancas expõe a insistência branca em manter suas experiências no “centro”. Como forma de resistência à invisibilização da subjetividade negra que uma das entrevistadas começa a discutir as questões que envolviam as mulheres até para elas entendessem que o “processo da questão psicológica passa também pelo espaço dessa sociedade e de como isto afetava a vida delas e de que isso não era individual”. A entrevista prossegue dizendo que,

elas podiam ter suas especificidades da vida, família, mas esta também perpassava pelo que a sociedade ...pelo racismo , pelo machismo, pelo violência, então pelas várias questões que estruturavam e elas precisam entender onde elas estavam , que lugar era esse que elas estavam. Então ao longo do caminho eu fui conhecendo essas várias pessoas, companheiras das lutas feministas negras e que pra mim isso começou ...a fazer parte do meu trabalho porque não podia ser dissociado, era algo que eu acreditava e algo que eu processava no seu sentido da minha profissão, então eu comecei a querer discutir sobre isso.

Nesse sentido, destacamos a necessidade a importância da visibilização das particularidades de mulheres negras no campo da saúde determinada pela intersecção entre gênero, raça e classe. Posto isso, compreendemos que um processo de formação de profissionais de saúde, o funcionamento das instituições de saúde públicas e privadas, assim como a produção

de conhecimento em saúde, que reproduzem a desvalorização do conhecimento produzido por homens negros e mulheres negras e desconsideram o fato da existência negra ser construída em uma sociedade patriarcal racista que domina e explora o povo negro. Casos de negligência médica, violência obstétrica, esterilizações forçadas não podem ser dissociadas do contexto sócio-histórico de construção de imagens femininas negras desumanizantes, pois estas são ferramentas de controle da existência feminina negra e manutenção desse território de dominação masculina branca.

Nesse contexto, a entrevistada Teresa (outubro, 2017) também aponta para a instrumentalização da interseccionalidade,

no sentido de ampliar os nossos horizontes e nos possibilitar compreender que existem sujeitos que vivenciam situações e possuem histórias de vida distintas de outros sujeitos. Isso porque tem suas vidas mediadas por condicionantes de raça e gênero, os quais implicam em necessidades diferentes e enfrentamento diário de situações diversas (preconceito, enfermidades que acometem somente mulheres ou somente mulheres negros ou homens negros). E possuir essa capacidade crítica é importante para se pensar em formas de conceber a saúde de forma distinta, na verdade, amplia cada vez mais o conceito e as possibilidades de direitos também.

Logo, constatamos um consenso entre as entrevistadas de que, o que informa a mulher é a raça. Determina sua vida. Assim, o modo como o racismo opera determina para melhor ou para pior sua saúde. Lembramos ainda que a maioria das mulheres negras são pobres, provocando uma situação de ainda maior fragilidade. A intersecção de raça e classe produz condições piores de saúde e falta de poder de decisão, que também as vulnerabilizam. Posto isso, as entrevistadas afirmam que a interseccionalidade deve ser trabalhada para empoderá-la e impedindo que as desigualdades levem as mulheres negras à morte pensando em como as políticas de saúde são aplicadas na sua vida. Dessa forma,

A interseccionalidade nos ajuda a ver quando aquele problema foi originado e como pode ser restaurado. Também deve haver políticas que melhorem suas condições de vida. Ela precisa de garantias. Então quando todas essas situações ocorrem ela pode ter melhoras em sua vida. Caso contrário, pode levar à morte.

Ainda nessa perspectiva, a mortalidade materna foi uma das questões mais frequentes nas falas das entrevistadas. Desse modo, a relação da morte de mulheres negras durante o parto e a interseccionalidade transparece na seguinte frase: “As mulheres grávidas não iguais”.

Diante de uma perspectiva inteseccional, é preciso levar em consideração, por exemplo, que mulheres negras estão muito mais sujeitas a ter hipertensão do que mulheres brancas. Porém, mesmo sabendo dessas diferenças, médicos e outros profissionais de saúde não consideram as particularidades de mulheres negras ao cuidarem de sua gestação. Reflete-se assim, a importância

da inteseccionalidade para que se reconheçam as vulnerabilidades sociais de mulheres negras e, portanto, lidar com as suas particularidades. Desse modo, uma das informantes enfatiza: “Quero buscar outras soluções além do tradicional. Senão toda ação deveria ser suficiente, mas não é.” Logo, a intersseccionalidade ajuda a compreender que “nem sempre o que seria bom pra todas não é bom para ela (mulher negra)”, diz ela.

O exemplo da mortalidade materna é utilizado novamente quanto à questão da produção de conhecimento científico e a operacionalização de dados estatísticos sobre mulheres negras. Uma das entrevistadas aponta que existe um máximo de morte “aceitável” para mortalidade materna, no entanto, as mulheres negras morrem mais que esse máximo esperado. Assim, os dados estatísticos ajudam a dizer que a morte materna de mulheres negras, que é absurdo em relação às brancas, não é normal. Ademais, os estudos são poucos, há falta de capacidade para lidar com questões específicas da população negra, como a anemia falciforme. Não há nem dados completos e nem qual o resultado disso.

Portanto, a lógica das classes dirigentes brancas de que “as mulheres negras são maioria, logo morrem” é inaceitável. Não é porque as mulheres negras são maioria que devem morrer mais. Essa lógica legitima a manutenção das violências sofridas por mulheres negras nos estabelecimentos de saúde, como a violência obstétrica e a negligência médica.

A entrevistada Dandara (setembro, 2017) ressalta ainda que é preciso uma política mais participativa e questiona a falta de pesquisa sobre saúde das mulheres negras. “Não merece atenção? Qual é o mínimo esperado? Porque essas mulheres morrem mais?”

Acredito ser uma arena de disputas duras com avanços e retrocessos, sobretudo, para a população negra. O avanço do conservadorismo, de práticas preconceituosas e o questionamento das cotas e seu uso indevido pela população branca, nos demonstra o quanto precisamos lutar. Não é de interesse da classe dominante branca possibilitar mais direitos aos pobres e negros. A produção de dados que demonstrem cada vez mais a necessidade de se ofertar serviços específicos e que não atendam aos interesses dos ricos e dos brancos é algo que deve ser cada vez mais monitorado e vigiado.

Durante as entrevistas também foi destacada a importância da inclusão do quesito raça/cor nos Sistemas de Informação em Saúde, possibilitando assim a produção de dados estatísticos sobre a saúde da população negra.

No entanto, dados estatísticos sobre temáticas como violência e saúde ainda são produzidos no Brasil (2013) por meio de uma separação entre “mulheres em geral” ou “negros em geral”. O problema é que esses dados refletem apenas as experiências de mulheres brancas ou

apenas dos homens negros, acarretando na perpetuação da invisibilização da situação de saúde das mulheres negras (IPEA, 2017, p.140).

Chamamos atenção também para outra temática de saúde frequente na escrita feminista negra: a violência sexual. Assim, Collins afirma que a realidade e a ameaça de violência, ambas, atuaram como formas de controle social para mulheres negras (COLLINS, 2000, p.146). Ainda, a violência sexual, assim como demais expressões de violência uma das dimensões visíveis de um sistema de opressão. Não obstante, apesar da violência sexual ter sido operacionalizada por senhores brancos durante o regime escravista como arma de repressão, enfraquecimento da resistência feminina negra e desmoralização dos homens negros, a manutenção das estruturas daquele regime permite que ainda hoje a violência contra mulheres negras seja legitimada enquanto os mesmos atos ocorridos em outros grupos permanecem não justificáveis e imperdoáveis.

Nesse contexto, Collins (1990) afirma que mulheres negras são vitimizadas duas vezes. Primeiramente pelo ato de violação sexual em si e posteriormente por familiares, vizinhos, instituições sociais e o sistema jurídico, que de alguma forma refletem a crença de que essas vítimas são responsáveis por sua própria vitimização.

Nesse cenário de violência, destacamos os seguintes dados: Segundo a Central de Atendimento à Mulher do ano de 2013, 59,4% dos registros de violência doméstica no serviço referem-se a mulheres negras, segundo o Dossiê Mulher 2015, 56,8% das vítimas dos estupros registrados no Estado do Rio de Janeiro em 2014 eram negras e 62,2% dos homicídios de mulheres vitimaram pretas e pardas. Ainda, o Ministério da Justiça aponta que esse segmento populacional é maioria entre as vítimas de tráfico de pessoas. E, de acordo com o Ministério do Trabalho, são também a maioria entre as vítimas de assédio moral e sexual no trabalho. Ainda, para o Dossiê Mulher de 2015<sup>51</sup>, as mulheres negras representam 58,86% das mulheres vítimas de violência doméstica. Ainda, são 68,8%<sup>52</sup> das mulheres mortas por agressão, tendo o dobro de chances de serem assassinadas que as brancas<sup>53</sup>.

Sendo assim, as mulheres negras são os maiores alvos em relação todas as formas de violência. Nesse sentido, dados do Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das

---

<sup>51</sup> Dossiê Mulher RJ -ISP/2015

<sup>52</sup> Diagnóstico dos homicídios no Brasil Ministério da Justiça/2015

<sup>53</sup> A taxa de homicídios por agressão: 3,2/100 mil entre brancas e 7,2 entre negras - Diagnóstico dos homicídios no Brasil. Ministério da Justiça/2015.

mulheres negras no Brasil, comprovam essa máxima. A pesquisa mostra que as mulheres negras superam as brancas tanto em número de ocorrências de casos de violência quanto no padrão de idade. Ainda, as mulheres negras mais jovens concentram casos de violência maiores que os de mulheres brancas (IPEA, 2017, p.150). Ademais, Collins (1990) observa que, apesar de mulheres negras serem mais vitimizadas sexualmente que mulheres brancas, as mulheres negras denunciam menos as violências sexuais que sofreram, são menos propensas ter seus casos levados a julgamento, seus opressores são menos propensos a serem julgados culpados, e mulheres negras são menos propensas a buscar serviços de ajuda.

Nessa perspectiva, retornamos ao pensamento de Hooks (1981) para compreender algumas das possíveis razões que impedem as mulheres negras de denunciar seus opressores. Para a autora, muitas mulheres negras internalizam a naturalização da violência por elas sofrida de forma que delas não enxergam a si mesmas como vítimas. A entrevistada Luísa diz que, diante do contexto histórico de luta coletiva negra, o discurso de que as mulheres negras devem lutar ao lado dos homens negros, apoiar-os incondicionalmente também resulta no silenciamento do abuso. Collins (1990), aponta que essa perspectiva de silenciamento do sofrimento das mulheres negras dificulta a produção de políticas de sexualidade. Outrossim, o mito da mulher negra forte reaparece quando observa-se que muitas mulheres negras sentem a necessidade de suportar relacionamentos abusivos pois é a força e a independência que esperam dela, então ela deve ser capaz de resolver tudo sozinha. Sendo assim, o mito da mulher negra forte também mascara a violência sofrida por mulheres negras.

Assim, outro questionamento foi feito durante as entrevistas: Qual a relação deles (mitos) com as violências sofridas pelas mulheres negras dentro e fora de espaços de saúde (violência obstétrica, violência contra a mulher negra, violência doméstica, negligência médica, mortalidade materna)? Assim, Teresa ( outubro, 2017) responde:

Os estereótipos contribuem para a criação e construção de uma cultura e idealização de uma determinada forma de um sujeito. Essa cultura aparece fortemente no modo de agir das pessoas. Nos serviços de saúde é só um desses locais na minha opinião. No caso das mulheres negras esses se expressam pela cultura e achar que a mulher negra é mais forte e não precisa de medicação para dor no decorrer do trabalho de parto. E isso se aplica ao acompanhamento pós parto também. A mulher negra é forte e não precisa de tanto acompanhamento assim. Muitos profissionais por preconceito muitas vezes, nem tocam nos pacientes e isso se aplica as mulheres negras, fazendo com que diagnósticos não sejam construídos, afetando o tratamento dessas mulheres.

As respostas das entrevistadas, devido a sua militância como mulheres negras no campo da saúde, renderam ao questionamento mais camadas, de maneira positiva. Dizemos isso pois dimensão da violência ter sido levada para a esfera pública da vida das mulheres negras. Sendo assim, destaca-se entre as falas, o fato das representações negativas legitimarem a violência contra mulheres negras dentro de espaços de saúde. Elas informam ao agente público quem é aquela pessoa e como ele pode agir. Assim, o agente público age de acordo com a ideia de inferioridade negra, produzindo desde violação até violência.

Podemos afirmar então que a violência obstétrica indica racismo. Durante as entrevistas foram citados discursos como: “não chorou antes de abrir as pernas”, comuns entre agentes de saúde quando lidam com mulheres negras. Dizem ainda que, a maioria das mulheres sofre, porém as mulheres negras sofrem mais e isso se dá pelo racismo.

Segundo a entrevistada Teresa (outubro, 2017),

a mulher passa a ser responsabilizada pela gravidez, muitas vezes indesejada, bem como pelo acometimento de doenças (eclampsia, abortos ou má formação), a mulher é desaprovada quando controla essa gravidez, passando a ser interpretada como uma pessoa que somente procura o sexo ou quando ela não consegue engravidar ela é cobrada. Na verdade a mulher é rotulada e esse preconceito pode se refletir no decorrer da oferta de serviços.

Ademais, durante as entrevistas é citado o caso da jovem negra, Rafaela, que morreu de mortalidade materna aos 15 anos em 2015. A entrevistada afirma que as representações negativas de mulheres negras permitem que profissionais de saúde acreditem que podem decidir por aquela pessoa. “Se está doente foi porque não se tratou. Precisa ser punida”.

De acordo com uma reportagem disponível no site Geledés<sup>54</sup>, a morte de Rafaela Cristina dos Santos se assemelha com a morte da jovem de 28 anos Alyne da Silva Pimentel Teixeira, na Baixada Fluminense. Rafaela Cristina de Souza Santos, 15 anos, que morreu em abril de 2015 ao dar à luz em um hospital da prefeitura do Rio. Segundo as matérias de jornais, a jovem fazia pré-natal e ainda sim morreu de eclâmpsia (problema que poderia ser evitado com procedimentos diferenciados). Rafaela teve pressão alta, passou por uma histerectomia (procedimento em que o útero ou parte do útero é retirada) e teve uma série de complicações. Já Alyne, grávida de seis meses, perdeu o bebê depois de aguardar atendimento por horas e morreu logo depois de entrar

---

<sup>54</sup> Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negligencia-em-casos-de-mortes-maternas-ja-levou-brasil-a-ser-condenado-pela-onu/> 14:38

em coma. Ou seja, as duas meninas negras morreram pela negligência dos profissionais de saúde. Essa negligência indica racismo. Dessa forma, podemos afirmar que a interseccionalidade de raça, gênero e raça determina quem são as mulheres que morrerão dentro dos espaços de saúde, pública e privada.

Portanto, segundo o Guia de Enfrentamento ao Racismo Institucional e Desigualdade de Gênero de 2013, a saúde feminina negra não é garantida, muito menos é uma prioridade no desenvolvimento de políticas públicas de saúde. Nesse sentido, são novamente revitimizadas por profissionais de saúde (GELEDÉS, 2013). Por exemplo, o mito da mulher negra forte é muitas vezes operacionalizado como esses profissionais minimizam suas queixas com justificativa de que essas mulheres são “mais fortes”. Dessa forma, inferimos que a compreensão de questões de saúde das mulheres negras como “menores” ocorre porque a existência feminina negra é vista como “menor”.

Ademais, o cuidado em saúde para mulheres negra que desconsidera suas especificidades é insuficiente, resultando, por exemplo, em atendimentos em que o profissional de saúde “sequer tem conhecimento técnico para identificar lesões como hematomas na pele negra” (GELEDÉS, 2013).

Ainda, destacamos os seguintes índices retirados do PNAD de 2008: “40,9% das mulheres pretas e pardas acima de 40 anos de idade jamais haviam realizado mamografia em suas vidas, frente a 26,4% das brancas na mesma situação” (PAIXÃO ET ALI, 2011, p.19); das mulheres acima de 25 anos de idade, 18,1% das mulheres negras e 13,2% das brancas jamais havia realizado o exame de Papanicolau. Nesse sentido, retomamos o mito da matriarca de Hooks (1981). A autora destaca que mulheres matriarcas possuem total controle de seu corpo, inclusive no sentido de interromper sua gravidez de acordo com sua vontade. Contudo, o controle das mulheres pobres, que eram majoritariamente negras sobre seus sobre saúde reprodutiva sobre seus corpos em relação ao parto é muito frágil. Sendo assim, as mulheres negras nunca apresentaram essa característica matriarcal de emancipação do corpo, visto que desde sempre foram as mulheres pobres, negras e brancas, que tiveram as menores oportunidades em exercerem controle sobre as suas atividades reprodutivas.

Essa afirmação de Hooks levou à próxima pergunta da entrevista: Movimento de mulheres negras e aborto: Como é discutido o aborto pelas mulheres negras (gênero, raça e classe)?

Se for por segmentos inseridos na luta por direitos e no movimento negro é trabalhado no sentido de evidenciar que é um problema de saúde pública e que deve ser enfrentado na perspectiva de liberação do aborto. No caso dos segmentos mais conservadores essa temática é trabalhada no campo da religiosidade e como tal não deve ser nem sequer problematizada. No caso das mulheres usuárias acredito que não ocorre essa problematização.

Em resumo, as entrevistadas revelam que as mulheres negras discutem muito pouco aborto, mas não tem haver com o movimento feminista. Mulheres que querem ter filhos ou não. Como conseguir esses direitos? Mulheres negras não têm a possibilidade de decidir. Muitas vezes não conseguem dizer o que querem ou não. Assim, para a entrevistada Dandara “a chave para a discussão do tema é discutir direitos sexuais e reprodutivos”.

Outra questão abordada durante as entrevistas foi sobre o genocídio. No primeiro capítulo ressaltamos a persistência de um projeto racista, capitalista e patriarcal de genocídio da juventude negra. Nesse contexto, questionamos as entrevistadas sobre como essa política de extermínio, principalmente a masculina afeta as mulheres negras. A perspectiva da entrevistada Dandara é de que a saúde das mulheres negras é muito precária independente de seus filhos morrerem ou não. Assim, afirma que além de luta pelo reconhecimento ela precisa reafirmar-se diante do mundo. Ela tem mais tarefas para dar conta mais a dor que a ela está sentindo. Desse modo, “a mulher negra perde em todos os campos”, diz Dandara. Ainda, enfatiza que esse processo de violência contra homens negros e mulheres negras é histórico. Logo, o genocídio

afeta gravemente, implicando em adoecimento mental, destruição das famílias, pois muitas vezes, esses jovens são os filhos dessas mulheres. São ciclos de violência e barbárie que perduram no decorrer dos anos e que devem ser quebrados.

Desse modo, considerando a importância da resistência feminina negra para a conquista e preservação de direitos no campo da saúde das mulheres negras e a produção de conhecimento científico por uma perspectiva feminina negra como mecanismo de centralização da pauta da saúde negra nas discussões de saúde pública no território brasileiro, majoritariamente negro, a seguinte pergunta foi feita às entrevistadas: Qual a perspectiva de luta pela saúde das mulheres negras dentro da conjuntura atual?

São positivas. Em 2015 organizamos a Marcha das Mulheres Negras onde apontamos caminhos em todos os setores da saúde. O que nos falta é organizar as ideias e nos articular com outros setores. Pensar a sociedade como um todo. O que a gente precisa é ver como as propostas podem ser concretizadas.

E ainda,

Essa luta está inserida em um cotidiano de retrocesso de todos os direitos e avanço do conservadorismo. Contudo, a luta obteve alguns ganhos como a política direcionada à população negra o que pode ser um norte na afirmação dos direitos nesse campo. Contudo, é necessário lutar contra preconceitos, sobretudo, da mulher negra.

Nesse sentido, Luísa afirma que as perspectivas das organizações femininas negras são diversas. Por exemplo, existem mulheres que pensam a partir das mulheres encarceradas, ou partir do mercado de trabalho, do empreendedorismo, sobre a questão da educação e etc. No entanto, no Fórum Estadual de Mulheres Negras, em que ela está inserida, quando vão falar de saúde, há apenas ela e mais uma companheira e elas encaram como tarefa primordial a modificação dos dados de mortalidade materna. Ela relata que em uma atividade na Secretaria Municipal de Saúde (do Rio de Janeiro), havia dois setores: sobre a mortalidade e outro sobre a Política de Saúde da Mulher. Nesse contexto, ela que quando perguntava aos responsáveis pelos setores sobre os dados de raça, o setor de saúde da mulher não tinha. Apenas o de mortalidade tinha esses dados. Além disso, quando perguntava quais as propostas desses setores para a modificação dos dados, não havia resposta. Logo, os setores que deveriam ser responsáveis pela formulação de estratégias de enfrentamento aos dados absurdos de mortalidade materna assumiam uma posição de simples observadores. Dessa forma, percebemos como a vida de mulheres negras e pobres é invisibilizada pelo estado. São vidas historicamente desvalorizadas.

No entanto, assim como a violência do racismo, do sexismo e da exploração de classe persistem, a resistência de mulheres negras também. Nesse sentido, Luísa situa que faz parte de dois Comitês Técnicos só sobre mortalidade materna, 1 sobre saúde da população negra do estado do Rio de Janeiro e mais na universidade, e de duas comissões de direitos humanos no campo da medicina. Ademais, o Fórum Estadual de Mulheres negras conseguiu construir um Fórum de diálogos das mulheres negras com a Alerj. Junto com os parlamentares elas estão discutindo sobre a saúde da mulher encarcerada, sobre a mortalidade materna e sobre sua proposta do orçamento para a Política do Programa de Anemia Falciforme, que não tinha programa orçamento previsto para o ano de 2017. Ela relata que, além de tudo, vários testes do pezinho não estavam sendo analisados no estado ou então não estavam sendo entregue. Sendo que esses procedimentos são primordiais para a identificação da anemia falciforme.

já teve caso a um ou dois anos atrás de uma menina de Niterói de 5 anos que elas fez o teste do pezinho mas não entraram o exame e ela morreu por conta de ter anemia falciforme e só descobriram isso depois. Você não morre da anemia, você das consequências por conta disso. Quando descobriram já foi tarde. Então pensar nessas políticas, nessas questões é um fator importante.

Desse modo, as principais discussões sobre saúde dentro de sua organização e a das outras entrevistadas são: mortalidade materna e anemia falciforme. A saúde das mulheres encarceradas também foi apontada como uma das principais discussões atuais.

Sendo assim, as entrevistadas afirmam que o contexto político, social e econômico atual está carregado de ataques conservadores aos direitos conquistados pela população negra. Porém, também ressaltam os avanços das organizações femininas negras e seus objetivos de materialização de suas propostas junto ao conjunto mais amplo da sociedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizando este percurso, retornamos à ideia de “margem” e “centro” de Hooks para reiterar que as estruturas racistas e patriarcais estão do centro das políticas, determinando quem “merece” viver ou não e forma como sujeitos à “margem” nascem, vivem e morrem. Sendo assim, enquanto a branquitude dominar o centro das agendas de saúde, a morte de mulheres negras e da população negra como um todo permanecerá legitimada. Dessa forma, o percentual preocupante de casos de mortalidade materna por mulheres negras também permanecerá “normal”.

Assim, nenhuma medida para impedir que mulheres negras permaneçam sendo as “campeãs de morte, violências e infecções” será suficiente caso não considere a intersecção de gênero, raça e classe como fator primordial para a compreensão da realidade feminina negra. Ademais, segundo Lorde (1984, p.3) “as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa-grande”. Sendo assim, a construção de políticas de saúde, pesquisas sobre saúde da população negra, processos de formação de profissionais de saúde... não podem ocorrer fundamentados nas ideologias dominantes eurocêtricas masculinas, as quais se sustentam pela epidermização da inferioridade negra e inferiorização econômica (MUNANGA, 2012, p81 ). Perspectivas que não ameacem a ordem patriarcal racista não são de fato transformadoras.

Dessa forma, um processo de transformação ilusória apenas permite, por exemplo, que políticas de saúde reprodutiva para as mulheres negras permaneçam sendo uma das dimensões de uma política de extermínio e dominação dos corpos negros.

Posto isso, a casa-grande não pode ser fundamentar o pensamento feminino negro. As imagens construídas pelo mestre não podem mais ser internalizadas pelas mulheres negras. Logo, a autodefinição é essencial para a destruição dessas estruturas sociais. Ainda, a autodefinição permite que mulheres negras curarem suas feridas e instrumentalizam o “amor interno” (HOOKS, 1994) de modo a reconhecerem suas dores como importantes.

Diante das falas das mulheres negras entrevistadas para este projeto, apontamos também para a operacionalização da interseccionalidade para compreensão das violências físicas e simbólicas contra a feminilidade negra. Outrossim, para o fortalecimento da resistência feminina negra retornamos a ideia de Lorde (1984) sobre os usos da raiva. A autora a raiva sentida pelas mulheres negras “por serem silenciadas, não escolhidas, por saberem que quando sobrevivemos é

apesar de um mundo que não valoriza a nossa falta de humanidade, e que odeia a nossa simples existência fora do seu serviço”. Desse modo, as mulheres negras devem aprender a utilizar a raiva como ferramenta de sobrevivência e criatividade na crítica a hegemonia sexista, racista e classista dominante (HOOKS, 1981).

Em vista disso, afirmamos que o direito à saúde como direito à existência negra. Assim, a luta pela existência negra pelas mulheres negras é uma lição herdada de suas ancestrais, que não se emudeceram. Logo, a perspectiva de luta pela saúde das mulheres negras envolve o fortalecimento dessa medida de não emudecimento. Ainda, em confronto a ideologia racista e sexista, enfatizamos que as mulheres negras precisam de políticas de saúde e não políticas de genocídio, como as práticas e discursos eugênicos, políticas de melhoramento da “raça”, desvalorização estética, moral. Consideramos primordial para a temática da saúde das mulheres negras também, a incorporação de uma perspectiva interseccional que promova saúde feminina negra em sua totalidade. Para a construção de políticas de saúde baseadas na universalidade, na integralidade e na equidade não há mais como sustentar o olhar branco que só enxerga no corpo negro a imoralidade, a inferioridade, as mães-pretas, as reprodutoras do crime e da pobreza, a irracionalidade, o sexo, pois esse olhar é em si adoecedor. Logo, como diz Angela Davis, as mulheres negras estão “doentes e cansadas de estarem doentes e cansadas”.

### **AS IRMÃS ESTRANGEIRAS**

Compreendemos que a intelectualidade negra é desvalorizada, porém escolhemos falar especificamente sobre as mulheres negras neste projeto, pois essas mulheres são invisibilizadas mesmo dentro de núcleos negro. Assim, essa invisibilidade institucionalizada pelo racismo, sexismo e exploração de classe provoca o desestímulo de jovens negras de produzirem conhecimento.

Dessa forma, fazemos deste projeto um espaço de valorização da intelectualidade feminina negra. Em uma sociedade que sistematicamente desumaniza mulheres negras de modo a impedir que uma concepção de mundo diferente da patriarcal branca institui como norma. Mulheres negras só podem se expressar de modo que não confrontem o meio intelectual dominante. No entanto, essa relação de dominação tem como produto o embate protagonizado pelas mulheres negras, que se recusaram a se conformar com um sistema que lhes retira

autonomia, colocando-as na posição de objetos. Assim, devemos enfatizar que essas mulheres negras a serem listadas a seguir são propositalmente invisibilizadas no campo da produção de conhecimento masculino branco. Ao colocarem-se como produtores de conhecimento a partir perspectiva feminina negra autodefinida estão se afirmando como sujeitas e seres políticos, recusando a posição de objeto decretada pelo branco. Tais mulheres, conscientemente ou não, contribuem para a centralização do pensamento feminino negro no campo da intelectualidade. Isto é, recusam-se a permanecer “à margem”. E por conseguinte, ao centralizarem discurso feminino negro, o qual consiste em uma perspectiva refletida com base nas experiências únicas das mulheres negras, permitem que haja a contestação da ideologia patriarcal branca.

Ademais, é também importante ressaltar que apesar das trajetórias das mulheres negras serem similares em diversos sentidos de modo a fornecê-las um senso de comunidade, a exploração das individualidades dessas mulheres é igualmente importante como forma de autoafirmação de humanidade, identidade e subjetividade feminina negra. Sendo assim, valorizamos também a pluralidade da intelectualidade feminina negra. Dessa maneira, as posições políticas de intelectuais e militantes negras podem sim ser diferentes (não necessariamente opostas) e essas diferenças devem ser encaradas positivamente, uma vez que a construção de estratégias de resistência contra as opressões que as intersectam pode se dar de múltiplas maneiras. Dessa maneira, seus pensamentos sobre como deveria ser a organização de luta das mulheres negras divergem, pois o que cada uma considera como primordial para a emancipação direciona sua forma de articular os diversos eixos de opressão, principalmente os de raça, gênero e classe.

Nesse sentido, alguns dos fatores que contribuem para essa pluralidade do pensamento feminino negro é o fato de serem de nacionalidades e contextos sociais e históricos diferentes. Logo, suas individualidades possibilitam múltiplas formas de se pensar libertação, especialmente a feminina negra. Portanto, podemos afirmar que a pluralidade do pensamento feminino negro é possível porque a forma de existência feminina negra não é única. As mulheres negras diversas e aprisiona-las em arquétipos e expectativas sociais são formas de encobrir suas subjetividades. Não obstante, sua capacidade de elaborar estratégias de luta e resistência sempre esteve presente, de maneira organizada ou não.

Alice Walker: Nasceu em 1944, Estados Unidos. É uma poetisa, autora da famosa obra “A Cor Púrpura” e militante durante o movimento de direitos civis dos Estados Unidos na década de 1960. Uma das pioneiras do mulherismo.

Angela Davis: Intelectual negra estadunidense, nascida em 1944, que iniciou sua trajetória como professora e filósofa. Nesse ínterim, destacou-se como ativista política no Partido dos Panteras Negras e no Partido Comunista. É um das pensadoras mais importantes do feminismo negro, tendo escrito livros “Mulheres Raça e Classe”. “Mulheres, Cultura e Política”, entre outros. Atualmente ainda atua como professora e realiza discursos e palestras, principalmente sobre o sistema carcerário em seu país.

Audre Lorde: Foi uma feminista negra estadunidense, nascida em 1934, que se autodenominava mulher negra, lésbica, feminista e poetisa. Escreveu o livro “A Irmã Estrangeira”, foi líder de um grupo afro-germânico durante a década de 1980. É um dos principais nomes do feminismo negro. Foi uma grande crítica das práticas racistas e elitistas dentro do movimento feminista.

Bell Hooks: Nasceu dia 25 de setembro de 1952. É uma ativista, feminista e socióloga estadunidense. Algumas de suas principais obras são: “Não sou eu mulher?” e “Ensinando A Transgredir: A Educação Como Prática da Libertação”.

Jurema Werneck: É uma médica, fundadora e coordenadora da ONG Criola. Foi a vice-presidente do Conselho Nacional de Saúde (CNS), onde ocupa a vaga do movimento negro, representando a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras. Desenvolve ações, projetos e pesquisas nas áreas de saúde da população negra, mulheres negras, bioética e racismo. É atualmente a diretora Institucional da Anistia Internacional no Brasil.

Kimberlé Crenshaw: É uma advogada e professora estadunidense, nascida em 1959, cujo trabalho esteve sempre voltado aos direitos de sujeitos marcados pela raça e pelo gênero. Criou o conceito de interseccionalidade, o qual contribui muito, posteriormente, para os movimentos de mulheres negras.

Lélia Gonzales: Nasceu em 1935, em Belo Horizonte. Lélia também fez diversas publicações em periódicos e faz comunicações orais em eventos nacionais e internacionais abordando a situação da mulher negra, diante da combinação entre racismo e sexismo. A autora circulou entre a vida acadêmica e o ativismo nas ruas.

Grada Kilomba: É uma escritora portuguesa, nascida em Lisboa. É professora na Universidade Humboldt, Berlim, onde leciona sobre estudos de gênero, com uma pesquisa focada sobre o pensamento pós-colonial. Publicou o livro *Plantation memories: Episodes of Everyday Racism* (2012). Kilomba acredita na criação de novas formas de expressão como é central para práticas decoloniais.

Neusa Santos: Nasceu em 1948, no Rio de Janeiro. Foi uma psiquiatra, psicanalista e escritora do livro *Tornar-se Negro*, o qual reflete sobre a emocionalidade negra dentro de uma cultura racista. Santos cometeu suicídio em 2008.

Sueli Carneiro: Nasceu em 1950, em São Paulo. É uma das grandes vozes do feminismo negro brasileiro e do movimento negro brasileiro. Muito importante no debate sobre a necessidade de enegrecer o feminismo. Escreveu livros como “Racismo, Sexismo e Desigualdade No Brasil”. Fundadora do Geledés- Instituto da Mulher Negra.

Patricia Hill Collins: Nasceu em 1948. É uma das mais reconhecidas intelectuais feministas negras estadunidenses, desde anos 70, período de ascensão do feminismo negro. Suas obras buscam sempre articular raça, gênero, raça , sexualidade. É uma socióloga e professora na universidade de Maryland, tendo escrito o livro “O Pensamento Feminista Negro” em 1990.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAMISILE, Sunday. **A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro—feminismo**.2013. IN: \_\_\_\_\_. “ Questões de gênero e da escrita no feminino na literatura africana contemporânea e da diáspora africana”. Dissertação ( Doutorado em Estudos de Literatura e da Cultura) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2013.
- BARROS, Luiza. **Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994**. Afro-ásia, n.23, 1999.
- BATISTA, Luís Eduardo; WERNECK, Jurema; LOPES, Fernanda. **Saúde da população negra**.
- CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 58, 2003.
- CARNEIRO, Fernanda. **Nossos Passos Vêm de Longe...**In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Pallas, 2000, p.22- 41.
- ABPN- Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.
- (\_\_\_\_\_.), Sueli. **Mulheres em movimento**. Estudos avançados, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.
- CRENSHAW, Kimberle. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. VV. AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004.
- COLLINS, Patricia Hill. **It's all in the family: Intersections of gender, race, and nation**. Hypatia, v. 13, n. 3, p. 62-82, 1998.
- COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- (\_\_\_\_\_.), Patricia. **Black feminist thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of empowerment**, 2.ed, Nova York: Routledge, 2000.
- (\_\_\_\_\_.), Patricia Hill. **Controlling Images and Black Women's Oppression**. Disponível em:< <http://nelsonssociology101.weebly.com/uploads/2/6/1/6/26165328/controlling.pdf>>. Acesso em: 21 agost.2017.
- (\_\_\_\_\_.), Patricia Hill. **Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. Social problems**, v. 33, n. 6, p. s14-s32, 1986.
- (\_\_\_\_\_.), Patricia Hill. **The social construction of black feminist thought. Signs: Journal of**

**Women in Culture and Society**, v. 14, n. 4, p. 745-773, 1989.

(\_\_\_\_\_.), Patricia Hill. **What's in a name? Womanism, Black feminism, and beyond**. *The Black Scholar*, v. 26, n. 1, p. 9-17, 1996.

DAMASCENO, Janaína. **O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: o caso da vênus hotentote**. In: *fazendo gênero*, v.8, Florianópolis: UFSC, 2008.

DAMASCO, Mariana Santos; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. **Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993)**. *Estudos feministas*, v. 20, n. 1, p. 133-151, 2012.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

(\_\_\_\_\_.), Davis. **Mulheres, Cultura e Política**. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

(\_\_\_\_\_.), Davis. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. 1997. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/#gs.qvVQU5I>>. Acesso em: 29 nov. 2016

DOSSIÊ VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES. **Violência e Racismo**. Disponível em: <<http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossie/violencias/violencia-e-racismo/>>. Acesso em: 18/07/16.

DOVE, NAH. **Uma teoria afrocêntrica**. v. 28, n. 4, 1998.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

(\_\_\_\_\_.), Frantz. **Os Condenados da Terra, trad. de José Laurênio de Melo**. Ed Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.

FAUSTINO, Deivison. **A emoção é negra, a razão é helêna? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “ser” negro**. 2013. *Revista Tecnologia e Saúde*. v.9, n.18, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.utfpr.edu.br/rts/article/view/2629>>. Acesso em: 14 mar. 2017. FONTES, Virgínia. Sobre a exclusão: alguns desafios contemporâneos. *Caderno CRH*, v. 8, n. 23, 2006.

GELEDÉS, Instituto da Mulher Negra. **Guia de enfrentamento do racismo institucional**. Geledés, 2015.

GELEDÉS. **Negligência em casos de mortes maternas já levou Brasil a ser condenado pelo Onu.** Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/negligencia-em-casos-de-mortes-maternas-ja-levou-brasil-a-ser-condenado-pela-onu/>>. Acesso em: 21 out. 2017.

HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher? Mulheres negras e feminismo.** Tradução Livre Plataforma Gueto. 2014.

(\_\_\_\_\_.), Bell. **Mulheres Negress: Moldando a teoria feminista.** Revista Brasileira de Ciência Política, n. 16, p. 193-210, 2015.

(\_\_\_\_\_.), Bell. **Intelectuais negras. Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

(\_\_\_\_\_.), Bell. **Mulheres negras: moldando a teoria feminista.** Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 16, p. 193-210, 2015.

IZGARJAN, Aleksandra; MARKOV, Slobodanka. **Alice Walker's Womanism: Perspectives Past and Present.** Gender Studies, v. 11, n. 1, p. 304-315, 2012.

KILOMBA, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racism.** Münster: 2° ed. Unrast, 2008.

LINO GOMES, Nilma. **Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça.** *Educação & Sociedade*, v. 33, n. 120, 2012.

LOPES, Fernanda; KALCKMANN, Suzana. **Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil.** In: Temas em Saúde Coletiva. Instituto de Saúde, 2005. p. 53-101.

LORDE, A. The Erotic as Power, in: LORDE, Audre\_Spanish. **Sister Outsider: essays and speeches**, p. 1-4, 1984.

(\_\_\_\_\_.), Audre. **The uses of anger.** Women's Studies Quarterly, v. 9, n. 3, p. 7, 1981.

(\_\_\_\_\_.), Audre. **The master's tools will never dismantle the master's house.** Feminist postcolonial theory: A reader, v. 25, p. 27, 2003.

(\_\_\_\_\_.), Audre. **The transformation of silence into language and action.** Sister outsider: Essays and speeches, p. 81-84, 1977.

(\_\_\_\_\_.), Audre. 2013.<<http://www.pikaramagazine.com/2013/06/la-hermana-outsider-audre-lorde/>>. Acesso: em 29 out. 2016.

MARCONDES, Mariana Mazzini et al. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil.** Brasília, 2013.

- MENEGHEL, Stela Nazareth; FARINA, Olga; RAMÃO, Silvia Regina. **Histórias de resistência de mulheres negras**. Revista Estudos Feministas, v. 13, n. 3, 2005.
- MIRZA, Heidi Safia. Black British feminism: A reader. Psychology Press.
- MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Disponível em <<http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em 10 mar. 2017.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: Usos e sentidos**. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- NASCIMENTO, Alexandre. **Ubuntu como fundamento**. Ujima, 2014.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 2017.
- PINTO, Andréia Soares; MORAES, Orlinda Cláudia R. de; MONTEIRO, Joana. **Dossiê mulher 2015**. Rio de Janeiro: Instituto de Segurança, 2015
- PEREIRA, Amilcar Araújo. **A ideia de raça e suas implicações**. \_\_\_\_\_. O mundo negro. 1.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.cap.1.
- PISCITELLI, Adriana. **Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras**. Sociedade e cultura. Goiás, v. 11, n. 2.set, 2008.
- SANTOS, Sônia Beatriz dos. **As ONGs de mulheres negras no Brasil**. Sociedade e cultura, v. 12, n. 2, 2009.
- SANTOS, Juliana Anacleto dos. **Gênero na Teoria Social-Papéis, Interações e Instituições**. Virtú (UFJF), v. 4, p. 4, 2007.
- SCHUCMAN, Lia. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. 160f. Tese (doutorado – Programa de Pós Graduação em Psicologia Social- Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo).
- SCHUMAHER, Maria Aparecida. **Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade-biográfico e ilustrado**. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 2000.
- SHAKUR, Assata. **Assata: An Autobiography**. Nova York, Lawrence Hill Books, 2001.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, vol.4, 1983.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Editora UFMG, 2010.
- TRUTH, Sojourner. Ain't I a Woman? – p.1 - 1864

- VIDAL, Marciano. **Feminismo e Ética: como Feminizar a Moral. Tradução Maria J. Rosado** – 1ª ed – São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Tradição e Religiosidade**. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Pallas, 2000, p.16-19.
- WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2016**. Flacso, 2016.
- WALKER, Alice. **A cor púrpura**. Tradução: Maria José Silveira. 10ed- São Paulo: José Olympio, 2016.
- WERNECK, Jurema. **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro, Criola, 2010.
- WERNECK, J. **Cadernos Criola, Saúde da Mulher Negra**. 2004
- WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Pallas, 2000.
- WERNECK, Jurema. **Racismo institucional e saúde da população negra**. *Saúde e Sociedade*, v. 25, n. 3, p. 535-549, 2016.
- WYATT, Jean. **Patricia Hill Collins's Black sexual politics and the genealogy of the Strong Black Woman**. *Studies in Gender and Sexuality*, v. 9, n. 1, p. 52-67, 2008.
- ZANELLO, Valeska; FIUZA, Gabriela; COSTA, Humberto Soares. **Saúde mental e gênero: facetas gendradas do sofrimento psíquico**. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 27, n. 3, p. 238-246, 2015.