



Gabriella Morais, marcos

A mulher negra como “outro do outro”: interseções entre gênero e raça em Grada Kilomba e Lélia Gonzalez

*The black woman as “other from the other”:
intersections between gender and race in Grada Kilomba and Lélia Gonzalez*

Rutiele Pereira da Silva Saraiva*

Resumo: O presente artigo objetiva discutir, dentro do campo da filosofia política, a invisibilização das mulheres negras na sociedade, demonstrando como esse apagamento se reproduz historicamente e reforça as estruturas de opressão observadas até os nossos dias. Tal problematização é feita a partir das contribuições teóricas de Grada Kilomba e Lélia Gonzalez, baseando-se em como abordam o problema da mulher negra diante de uma estrutura que é, ao mesmo tempo, racista e sexista. Investigamos, por meio de revisão bibliográfica, como Kilomba analisa a interconexão entre gênero e raça para a construção do papel dessas mulheres segundo a dinâmica colonial e como Gonzalez critica o racismo e o sexismo na cultura brasileira enquanto resultado da herança escravista que se projeta como denegação. Considerando essas duas perspectivas, evidenciamos a importância da interseção entre gênero e raça para teorias e práticas que almejam uma sociedade efetivamente democrática, antissexista e antirracista.

Palavras-chave: racismo; sexismo; feminismo negro; interseccionalidade.

Abstract: This paper aims to discuss, within the field of political philosophy, the invisibility of black women in society, demonstrating how this erasure is historically reproduced and reinforces the structures of oppression observed nowadays. Such problematization is based on the theoretical contributions of Grada Kilomba and Lélia Gonzalez, on how they approach the problem of black women in a structure that is at the same time racist and sexist. Through literature review, we investigate how Kilomba analyzes the interconnection between gender and race for the construction of the role of black women according to the colonial dynamics, and how Gonzalez criticizes the racism and sexism in Brazilian culture as the result of the slavery heritage that is projected as denial. Considering these two perspectives, we highlight the importance of the intersection between gender and race for theories and practices that aim



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Doutoranda em Filosofia (linha de pesquisa: Filosofia Prática) pela Universidade Federal do Piauí. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: rutiele.saraiva@gmail.com.

at an effectively democratic, anti-sexist and anti-racist society.

Keywords: racism; sexism; black feminism; intersectionality.

1. “E eu não sou uma mulher?” Gênero e raça no discurso de Sojourner Truth

O debate sobre questões de gênero tem se intensificado nos últimos anos graças ao trabalho das teóricas feministas e dos movimentos sociais de mulheres. Busca-se dar visibilidade ao trabalho e às lutas femininas ofuscadas pela violência estrutural de gênero nas sociedades patriarcais. No entanto, na literatura feminista hegemônica por vezes ocorre uma generalização da categoria mulher, como se pudesse compor um grupo único e universalizável. Quando isso ocorre, a ideia de mulher geralmente discutida esbarra em limitações de raça, classe, nacionalidade etc, ou seja, pensa-se na mulher branca, majoritariamente de classe média e pertencente ao norte global. Portanto, apontar tais recortes e interseções é fundamental.

Consideramos, nesse artigo, por meio de revisão bibliográfica, a interseção entre gênero e raça a partir do questionamento de feministas negras como Angela Davis, bell hooks, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez sobre a exclusão das mulheres negras dos espaços de discussão predominantemente ocupados por mulheres brancas no tocante ao feminismo e por homens negros quando nos referimos aos movimentos por igualdade racial, mesmo que as mulheres negras tenham sido e sejam fundamentais para o avanço dessas lutas. O objetivo é demonstrar que a interseccionalidade é necessária para confrontar as lógicas opressoras na busca por uma sociedade

realmente democrática, visto que uma visão mais abrangente sobre as especificidades de raça e classe nos oferece ferramentas teórico-práticas de emancipação conjunta.

Em um primeiro momento, podemos nos perguntar: onde estão as mulheres negras na história das lutas por emancipação feminina? Qual o seu papel na busca pelo sufrágio; pelo trabalho; pela igualdade de direitos em relação aos homens; pelo direito à propriedade? Para responder a essas questões, precisamos fazer outra anterior: de quais mulheres falamos quando nos referimos à historiografia dominante? Pois as mulheres negras, assim como os homens negros, sequer eram consideradas seres humanos até pouco tempo, sendo que ainda hoje são desumanizadas. Desconsiderar a história da escravidão, nesse sentido, é extremamente temerário. Assim, a trajetória das mulheres negras se entrelaça com a história do racismo.

Em 1851, Sojourner Truth, mulher escravizada que se tornaria uma das mais famosas abolicionistas negras dos Estados Unidos, proferiu um discurso que ficou conhecido como “*E eu não sou uma mulher?*”. Na ocasião, um grupo de ativistas reivindicava direitos como sufrágio e trabalho para as mulheres. No entanto, o trabalho (forçado, obviamente) já era a realidade das escravizadas e sua falta de direitos raramente era trazida aos debates sufragistas. Muitas das pautas que se tornariam bandeiras dos feminismos de primeira e segunda onda, tais como sexualidade, família, trabalho e direitos reprodutivos, não contemplavam as demandas específicas de mulheres racializadas, sobretudo as escravizadas.

De acordo com Angela Davis, a mulher negra não era vista pelo sistema escravista a partir do estereótipo de

feminilidade aplicado às mulheres brancas, nem mesmo como um indivíduo do sexo feminino, a não ser quando conveniente para os senhores, que exploravam a sua força de trabalho sem distingui-las dos homens negros, mas que, para além das violações e açoites, também abusavam sexualmente delas. Segundo a filósofa:

No que dizia respeito ao trabalho, a força e a produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo. Nesse sentido, a opressão das mulheres era idêntica à dos homens. Mas as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação à escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas.¹

Davis reitera que as escravizadas eram tratadas como animais reprodutores para que seus filhos se tornassem força de trabalho, principalmente após a proibição do tráfico internacional de mão de obra escrava no século XIX. Assim, a violência sexual contra mulheres negras se intensificou, uma vez que os proprietários viam, nessa exploração, um meio de aumentar a população de escravos e escravas.

O estupro, dessa forma, configurava-se como expressão ostensiva do domínio econômico e controle sobre os corpos dessas mulheres. Davis afirma que seria um erro inclusive interpretar o padrão de estupros durante a escravidão como simples expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos que eram reprimidos em suas relações com as mulheres brancas. Segundo a autora, o estupro

era uma arma de dominação e repressão das mulheres negras e também uma forma de desmoralização de seus parceiros. Mesmo após a abolição da escravidão, a violência sexual contra mulheres negras continuou sendo uma das bases da violência racial contra os avanços de toda a comunidade negra:

Uma das características históricas marcantes do racismo sempre foi a concepção de que os homens brancos – especialmente aqueles com poder econômico – possuíam um direito incontestável de acesso ao corpo das mulheres negras. [...] O padrão do abuso sexual institucionalizado de mulheres negras se tornou tão forte que conseguiu sobreviver à abolição da escravatura. Estupros coletivos, perpetrados pela Ku Klux Klan e outras organizações terroristas do período posterior à Guerra Civil, tornaram-se uma arma política clara no esforço para inviabilizar o movimento pela igualdade negra.²

Do mesmo modo que a violência sexual contra mulheres negras continuou frequente após a abolição, outras mudanças sociais também não melhoraram imediatamente as condições de vida dessas mulheres: depois da conquista do sufrágio, por exemplo, resultado de uma luta da qual participaram ativamente, elas foram frequentemente impedidas de registrar seu voto, em alguns casos sendo agredidas fisicamente por grupos de supremacistas brancos. Depois da aguardada vitória do sufrágio feminino, as mulheres negras do Sul dos Estados Unidos foram violentamente impedidas de exercer seu direito, sendo frequentemente rechaçadas ou tendo suas cédulas de voto recusadas pelos supervisores eleitorais.³ Consequentemente, mesmo com a conquista do direito ao voto, a barreira do racismo junto ao sexismo impediu que mulheres negras conseguissem exercê-lo.

¹ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 19.

² DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 180.

³ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 153.

Retornando a Sojourner Truth, bell hooks nos lembra, ao se referir ao episódio de seu discurso, que a mulher negra era considerada aos olhos daquela sociedade como um mero objeto, um animal, “uma criatura indigna de receber o título de mulher”.⁴ Truth, única mulher negra a participar da convenção, então questionou a audiência presente:

Sobre o que isso tudo aqui está falando? Que o homem lá fala que as mulheres precisam de ajuda para subir na carruagem, para passar sobre valas e para ter os melhores lugares [...] e eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! [...] Eu lavrei e plantei e juntei os grãos no celeiro e nenhum homem conseguia passar na minha frente – e eu não sou uma mulher? Eu conseguia trabalhar tanto quanto qualquer homem (quando conseguia trabalhar), e aguentar o chicote também – e eu não sou uma mulher? Pari cinco crianças e vi a maioria delas ser vendida para a escravidão, e quando chorei meu luto de mãe, ninguém além de Jesus me ouviu – e eu não sou uma mulher?⁵

Além de refutar o estereótipo de fragilidade feminina, argumento utilizado pelos homens anti-sufragistas para negar o direito de voto às mulheres, Truth também denuncia, nessa e em outras ocasiões,⁶ o racismo das mulheres brancas. O que a sua impactante fala e suas indignações dizem sobre a sua época ressoam até hoje: a dificuldade de pertencimento da mulher negra com suas especificidades a movimentos que não fazem um recorte racial. Como afirma Carla Akotirene, “no pensamento de vanguarda de Sojourner Truth, raça impõe à mulher negra a experiência de burro de carga da patroa e do marido. Para a mulher negra, inexistente o tempo de

parar de trabalhar, vide o racismo estrutural”.⁷

Esse evento simbólico apontou para uma das discussões que seriam amplamente debatidas por teóricas do feminismo negro até os dias atuais: a interseção entre raça e gênero e a subalternização das mulheres negras na sociedade. Pontua-se que as mulheres negras são excluídas duplamente do espaço público, que é estruturalmente sexista e racista. Essas opressões, portanto, atravessam-se e se reforçam mutuamente. Segundo hooks, nenhum outro grupo teve sua identidade socializada tão à parte da existência quanto a das mulheres negras. Tal como descreve a autora:

É raro sermos reconhecidas como um grupo independente e distinto dos homens negros, ou como parte integrante do grupo maior “mulheres”, nesta cultura. Quando falam de pessoas negras, o foco tende a ser *homens* negros; e quando falam sobre mulheres, o foco tende a ser mulheres *brancas*.⁸

Desse modo, quando analisadas as questões raciais sem a interseção da categoria de gênero, o foco tende a ser como o racismo e suas consequências afetam a vida dos homens negros. Ainda que não ocorra de maneira deliberada, tal modo de análise reflete o machismo estrutural, tendo como consequência a invisibilização das mulheres negras. Pode-se observar esse fenômeno na literatura sobre o período da escravidão, por exemplo.

Hooks aponta, ainda, como evidência da diferença racial como fator de exclusão, o fato de que as contribuições das

⁴ hooks, *E eu não sou uma mulher?*, p. 252.

⁵ hooks, *E eu não sou uma mulher?*, p. 253.

⁶ “Em uma convenção nacional de mulheres realizada dois anos depois, ela ainda lutava contra os esforços que tentavam impedi-la de falar. ‘Sei que vocês sentem comichões e vontade de vaiar quando veem uma mulher de cor se levantar e falar a respeito de coisas e dos direitos das mulheres. Nós fomos tão rebaixadas que ninguém pensou que iríamos nos levantar novamente; mas já fomos pisadas por tempo demais; vamos nos reerguer, e agora eu estou aqui!” (DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 73).

⁷ AKOTIRENE, *Interseccionalidade*. p. 26

⁸ HOOKS, *E eu não sou uma mulher?*, pp. 26-27.

mulheres negras no movimento feminista foram sistematicamente ignoradas por grande parte da historiografia feminista, composta majoritariamente por pessoas brancas. Essa falta de reconhecimento e o distanciamento do discurso feminista branco, tido como muito acadêmico e inacessível para a maioria da população marginalizada, fez com que parte das mulheres negras inclusive vissem o feminismo com desconfiança.

Notamos, dessa forma, o “não-lugar” que representa a posição da mulher negra entre os debates raciais e de gênero, tomando como objeto de análise a literatura feminista e a literatura sobre a escravidão e o racismo. É por esse motivo que Angela Davis afirma que por ter sido o grupo mais atingido pelas consequências da sociedade capitalista, as mulheres negras foram obrigadas a compreender a opressão de outros grupos para além de suas próprias.

É a partir da interconexão ou interseccionalidade⁹ entre gênero e raça que autoras do chamado feminismo negro irão compor suas análises, visando o enfrentamento do sistema de opressão que violenta mulheres negras não apenas por meio do sexismo, mas também do racismo. Sobre essa dupla opressão (às quais somam-se ainda a de classe, sexualidade, idade entre outras) e consequente exclusão do espaço público, a teórica Grada Kilomba chama atenção para o fato de que a mulher negra, por não ser nem homem e nem branca, se torna “o Outro do Outro”, conforme discutiremos a seguir.

2. Grada Kilomba e o racismo genderizado

Segundo Grada Kilomba, se, para a cultura patriarcal, a existência da mulher é condicionada à sua relação com o homem, ao se interconectar gênero e raça, a mulher negra não faria parte dessa categoria de mulher que é pensada em oposição ao ser homem, pois esse lugar é ocupado pela mulher branca. Ao mesmo tempo, também não é representada totalmente pela categoria “negro”, visto que essa é pensada tendo como referência o homem negro. A partir de entrevistas, estudos de casos e de sua própria experiência, Kilomba, que adota como uma de suas bases teóricas a filosofia de Frantz Fanon, faz uma análise de como o racismo e o sexismo operam juntos na opressão da mulher negra, tornando-a “Outro do Outro”.

Em *Memórias da plantação*, a autora afirma que a dinâmica do racismo perpetrada pelo colonialismo se utiliza da negação para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial. Desse modo, o sujeito negro torna-se “Outro” sobre o qual o sujeito branco, identidade privilegiada nesse sistema, faz afirmações do que se recusa a reconhecer em si próprio: o violento; selvagem; primitivo; animalizado, em oposição ao que projeta sobre si mesmo como ser de cultura, civilidade e beleza.

Para Kilomba, dentro dessa dinâmica, o sujeito negro torna-se não apenas o/a “Outro/a” no sentido de meramente diverso, ou seja, não é tido apenas como diferente em relação ao parâmetro, à régua criada pela branquitude para medir a humanidade. O sujeito negro

⁹ Segundo Kimberlé Crenshaw (1989), o problema das opressões sociais não pode ser resolvido se analisado de maneira unidimensional com base nas demandas dos indivíduos que são mais evidenciados em seus grupos. Para a autora, só há como combater a discriminação levando-se em conta as especificidades vivenciadas pelas mulheres negras, atravessadas tanto pelo machismo quanto pelo racismo.

torna-se o que a autora denomina “Outridade”, a saber: a personificação de aspectos repressores do “eu” do sujeito branco. “Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo com que o *sujeito branco* não quer se parecer. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída”.¹⁰

Portanto, a branquitude cria para si a imagem do que é desejável e projeta no sujeito negro e racializado em geral os estereótipos negativos advindos daquilo que nega sobre si, sobre sua cultura e seus costumes. Assim, o sujeito negro não é reconhecido em si mesmo, mas sempre “em relação a”, ou seja, em relação ao sujeito branco. Todas as construções do que é ser negro seriam, para Kilomba, criações da branquitude que derivam da negação que projeta sobre esse Outro aquilo que teme reconhecer sobre si mesma. Nas palavras da autora:

não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*. Tais fantasias são os aspectos negados do eu *branco* reprojitados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os.¹¹

O sujeito negro é, desse modo, visto sempre da perspectiva da branquitude, que determina para esse sujeito o que ele representa na sociedade a partir da negação e reprojção. Tal relação pode ser observada em situações cotidianas, como quando uma mulher negra é elogiada como bonita “apesar de sua cor”, ou um homem negro é visto como inteligente “para um negro”. Os ideais de beleza e inteligência são vistos como características inerentes a pessoas brancas e seu oposto representado por

pessoas negras. “Esse é o trauma do sujeito negro; ele jaz exatamente nesse estado de absoluta ‘Outridade’ na relação com o *sujeito branco*”¹². Assim, na sociedade racista, pessoas negras são destituídas de sua inteireza e de sua subjetividade, tornando-se imagens representativas da fantasia dos brancos sobre como um negro deve ser a partir daquilo que o branco não é.

Nas experiências de mulheres negras, essa Outridade é atravessada pelo sexismo, ou seja, racismo e machismo se interconectam para a construção do papel dessas mulheres segundo a dinâmica colonial. Nesse sentido, essas mulheres são representadas como servis; intelectualmente incapazes; sexualmente disponíveis; inferiores não somente em termos de raça, mas também de gênero. Tudo aquilo que o sujeito branco reprojeta no homem negro como Outridade é perpassado ainda pelo marcador de gênero quando se trata de mulheres negras, de modo que o machismo que afeta as mulheres brancas, aqui se torna racismo genderizado.

Podemos visualizar o racismo genderizado em situações nas quais pressupõe-se, por racismo, que mulheres negras possuem alguma habilidade inata para o trabalho doméstico, o que remonta à lógica colonial; ou quando são hipersexualizadas, vistas como sexualmente disponíveis; ou em frases como “mulheres negras são mais fortes”. A partir do relato de um episódio no qual ao ir a uma consulta quando tinha entre 12 e 13 anos, foi perguntada pelo médico se gostaria de ir a uma viagem com ele e sua família para limpar a casa,

¹⁰ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 38.

¹¹ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 38.

¹² KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 40.

cozinhar e lavar suas roupas, Kilomba discorre:

O homem transformou nossa relação médico/paciente em uma relação senhor/servente. Nessas construções binárias a dimensão do poder entre as oposições é duplamente invertida. Não se trata apenas de “paciente *negra*, médico *branco*” ou “paciente mulher, médico homem”. Trata-se de uma relação “paciente mulher *negra*, médico homem *branco*” – o duplo poder de um em relação à outra e ‘se refletindo nas estruturas da Outridade, complexificando suas políticas’. Parece que estamos presas/os em um dilema teórico: é racismo ou sexismo?¹³

Segundo Kilomba, essa cena ocorre nos âmbitos tanto da diferença racial quanto da diferença de gênero, uma vez que o médico não é apenas homem, mas um homem branco; e ela não é apenas uma menina, mas uma menina negra. A autora analisa as possibilidades desse cenário: caso mudássemos a “raça” e o gênero dos sujeitos envolvidos, teria acontecido da mesma forma? Dificilmente. Para ela, é difícil determinar o impacto específico tanto da “raça” quanto do gênero, porque ambos estão sempre entrelaçados:

Esse encontro releva como “raça” e gênero são inseparáveis. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo. O mito da mulher *negra* disponível, o homem *negro* infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e de “raça” interagem.¹⁴

Kilomba discorre que muitas, senão a maioria das experiências pessoais com o racismo, são formas interconectadas de racismo e sexismo; no entanto, a maior parte da literatura sobre racismo não considera a posição específica das

mulheres negras e as relações entre gênero e “raça”. Assim, segundo ela, uma grande parte das políticas negras construiu seus sujeitos em torno da masculinidade heterossexual negra, o que exclui além de mulheres, também pessoas LGBTQIA+ negras. “Essa conceitualização simplesmente transforma o conceito clássico ‘homem *branco* heterossexual’ em homem *negro* heterossexual’, sendo ‘raça’ a única categoria alterada”.¹⁵ Essas políticas, portanto, não abarcam especificidades outras que não as do oposto do homem branco, ou seja, o homem negro que, por sua vez, já é Outridade. Ao apenas inverter raça, sujeitas que não são representadas por aquelas características não têm um olhar sobre suas demandas.

Por outro lado, a literatura feminista ocidental também falha ao não reconhecer a especificidade com que o gênero afeta as mulheres negras, tornando-as invisíveis. Assim, nos discursos feministas ocidentais, aquele conceito dominante de “homem branco heterossexual” é alterado para “mulher branca heterossexual”, mudando-se a categoria de gênero, mas mantendo a estrutura racial branca. No racismo genderizado, ocorre que:

Mulheres negras têm sido, portanto, incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o sujeito é o homem negro; um discurso genderizado no qual o sujeito é a mulher branca; e um discurso de classe no qual “raça” não tem nem lugar. Habitamos uma espécie de vácuo de apagamento e contradição. Este é, de fato, um sério dilema teórico, em que os conceitos de “raça” e gênero se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separadas mantêm a

¹³ KILOMBA, *Memórias da plantação*, pp. 93-94.

¹⁴ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 94.

¹⁵ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 97.

invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos.¹⁶

Portanto, se a construção do sujeito negro como Outro é representada pela figura do homem negro, a mulher negra seria, desse modo, “o Outro do Outro”, pois é colocada de fora dessa primeira Outridade que pressupõe o gênero masculino e não leva em consideração as singularidades e intersecções entre raça e gênero, no caso de mulheres racializadas.

Conclui-se que, ao se conceituar somente gênero OU raça como o único ponto de partida da opressão, tanto as teorias feministas quanto as teorias sobre “raça” desconsideram o fato de que mulheres negras não são oprimidas somente por homens (brancos e negros), mas também pelo racismo (tanto de homens brancos quanto de mulheres brancas). Segundo Kilomba:

A reivindicação de feministas negras não é classificar as estruturas de opressão de tal forma que mulheres negras tenham que escolher entre a solidariedade com homens negros ou com mulheres brancas, entre ‘raça’ ou gênero, mas ao contrário, é tornar nossa realidade e experiência visíveis tanto na teoria quanto na história.¹⁷

Nesse sentido, os movimentos sociais, bem como as teorias que objetivam a emancipação racial e de gênero, que por sua vez se relacionam com marcadores de classe, sexualidade, nacionalidade, idade etc., devem recorrer à interseccionalidade em suas pautas e práticas. Tal como afirma Akotirene:

Não existe hierarquia de opressão, já aprendemos. Identidades sobressaltam aos olhos ocidentais, mas a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades [...] A interseccionalidade nos permite partir da avenida estruturada pelo

racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, em seus múltiplos trânsitos, para revelar quais são as pessoas realmente acidentadas pela matriz de opressões.¹⁸

Assim, a interseccionalidade enquanto instrumento de análise e crítica das violências estruturais representa uma importante ferramenta teórico-prática, uma vez que permite entrever que a reprodução das injustiças sociais se dá de modo convergente. Nesse sentido, analisar as categorias de raça e gênero em uma perspectiva interseccional não tem como objetivo hierarquizar as opressões, mas compreendê-las e enfrentá-las conjuntamente.

3. A crítica de Lélia Gonzalez ao racismo e sexismo no Brasil

O cenário brasileiro no que diz respeito ao racismo e sexismo reflete a dinâmica colonial que, desde a fundação do país, carrega a lógica de opressão por meio da invasão, exploração, colonização dos corpos indígenas e africanos e violência sistemática a esses corpos. O genocídio do povo negro, o extermínio das populações indígenas e a devastação do meio ambiente são políticas de Estado há muito instituídas, mas que vêm sendo agravadas desde o governo do atual (des)presidente, Jair Bolsonaro. O modo como se dão as relações de gênero e raça no Brasil é indissociável da política.

Muitos sociólogos e historiadores escreveram sobre a cultura e a formação do povo brasileiro, sobretudo abordando a miscigenação, que é considerada uma das grandes características do país. Poucos, porém, traduzem tão bem a experiência do povo negro e sobretudo da mulher negra na sociedade brasileira quanto a filósofa

¹⁶ KILOMBA, *Memórias da plantação*, pp. 97-98.

¹⁷ KILOMBA, *Memórias da plantação*, p. 108.

¹⁸ AKOTIRENE, *Interseccionalidade*, pp. 46-47.

Lélia Gonzalez. Tanto em seus escritos como em suas experiências políticas nos movimentos sociais, Gonzalez enfrentou os desafios propostos pela interseccionalidade da qual falamos ao longo do presente artigo: o entrelaçamento entre gênero e raça (juntamente à classe, outra categoria importante em seu trabalho), uma vez que sua vida foi marcada por todas essas questões.

Gonzalez tratou do tema da exclusão da mulher negra no Brasil ao longo de seus escritos, nos quais afirmava a necessidade de um entendimento dos problemas de gênero associados à questão racial, tão determinante nas políticas e relações sociais no país. A teórica aponta que a situação da mulher negra e do povo negro em geral na sociedade brasileira remonta ao período da escravidão, enfatizando que a miscigenação, tão exaltada por Gilberto Freyre e outros autores como símbolo da democracia racial, na verdade é fruto da violação sexual das mulheres negras. Quanto à ideia de democracia racial, para Gonzalez não passa de farsa e denegação do racismo e do sexismo, tal como irá afirmar:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas.¹⁹

Para Gonzalez, a mulher negra no Brasil exerce três papéis, segundo a visão

racista dos sujeitos brancos: o de “mulata”, que brilha no carnaval e é objeto de desejo sexual; o de “doméstica/mucama”, em quem a mulata se transforma depois do carnaval, quando sai do sambódromo e vai trabalhar nas casas dos brancos; e de “mãe preta”, que cuida dos filhos das senhoras/sinhás brancas (herança da escravidão). Ela é vista como encarnando essas três figuras, isolada ou alternadamente, mas nunca como si mesma, como um sujeito autônomo com individualidade e anseios independentes de sua relação com o desejo branco: tanto o sexual quanto o desejo de ser servido numa relação senhor(a)-serva.

A desigualdade social sendo intrinsecamente ligada à desigualdade racial no Brasil, fez com que as mulheres negras ficassem à margem dos avanços econômicos da população média. Não por acaso, as transformações sociais ocorridas com o desenvolvimento econômico entre os anos 1968-90 que tiveram um impacto considerável na força de trabalho e na escolarização feminina, não se estenderam para as mulheres negras, que continuaram em ocupações manuais no meio rural ou urbano. Sobre isso, Gonzalez discorre:

É nesse sentido que o racismo, enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial do trabalho extremamente útil e compartilhada pelas formações socioeconômicas capitalistas multirraciais contemporâneas. Não é casual, portanto, o fato de a força de trabalho negra permanecer confinada nos empregos de menor qualificação e pior remuneração.²⁰

Desse modo, segundo Gonzalez, se é anunciado que as transformações ocorridas na sociedade brasileira dos últimos anos favoreceram *as mulheres*, essa forma de universalização abstrata

¹⁹ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 80.

²⁰ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 96.

encobre a realidade vivida por aquela que a autora chama a *grande excluída* da modernização conservadora imposta pelos donos do poder do Brasil pós-64: a mulher negra.

Assim como na denúncia de Grada Kilomba sobre a invisibilização das mulheres negras na literatura feminista ocidental, Gonzalez aponta para o mesmo problema há mais de três décadas em seus escritos. Em suas palavras:

É interessante observar, nos textos feministas que tratam da questão das relações de dominação homem/mulher, como existe um discurso comum com relação às mulheres das camadas mais pobres, do subproletariado, dos grupos oprimidos. Em termos de escritos brasileiros sobre o tema, percebe-se que a mulher negra, as famílias negras – que constituem a grande maioria dessas camadas – não são caracterizadas como tais. Por aí se vê que as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor, também discriminado, que não se apercebe de que, no seu próprio discurso, estão presentes os velhos mecanismos do ideal de branqueamento, do mito da democracia racial.²¹

Gonzalez critica desde a dificuldade das mulheres negras de inserção no mercado de trabalho, em que “boa aparência” significaria um tipo de código para “não há lugar para mulheres negras aqui”, até a ausência dessas mulheres nos espaços políticos e acadêmicos. Ao apontar esses problemas em debates no movimento feminista com o qual conviveu, o silêncio em relação à discriminação racial dava lugar a uma postura reativa. Ela descreve que:

O espanto e/ou a indignação manifestados por diferentes setores feministas quando é explicitada a superexploração da mulher negra muitas vezes se expressam de maneira a considerar nosso discurso, de mulheres negras, como uma forma de revanchismo ou cobrança. Na medida em que o racismo,

enquanto discurso, se situa entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. E ele diz o que quer, caracteriza o excluído de acordo com seus interesses e seus valores.²²

Esse silenciamento é um dos mecanismos pelos quais as mulheres negras são excluídas, em que vence o discurso pretensamente universal que na verdade só dá conta da experiência particular de certas mulheres. Para além da falta de representatividade no espaço público e na narrativa hegemônica como um todo, o racismo estrutural junto ao machismo também faz com que mulheres negras fiquem mais vulneráveis às violências e à desigualdade gerada pela falta de oportunidades.

Podemos estabelecer uma relação entre a perspectiva de Grada Kilomba sobre a mulher negra ser o Outro do Outro com o pensamento de Lélia Gonzalez na medida em que também para esta última, a mulher negra é atravessada por múltiplas discriminações devido a seu gênero e “raça”, pois, em suas palavras: “ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão”.²³

A despeito dessa opressão, Gonzalez aponta para o fato de que ainda assim a participação das mulheres negras nas organizações dos movimentos sociais antirracistas foi essencial, sensibilizando inclusive os setores não negros e a mobilização de diferentes áreas da comunidade afro-brasileira:

Entre esses movimentos vale ressaltar o Movimento Negro Unificado, que em seus primeiros dois anos de existência (1978-1980) [...] desenvolveu uma série de

²¹ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 43.

²² GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, pp. 43-44.

²³ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 58.

atividades que muito contribuíram para o avanço da consciência democrática, antirracista e anticolonialista em nosso país. E a presença de mulheres negras, não apenas na sua criação como na sua direção, não pode ser esquecida.²⁴

É por isso que, segundo a autora, em termos de movimentos de mulheres, a alternativa foi se organizar enquanto grupos étnicos e, na medida em que lutavam em duas frentes, as mulheres negras contribuíram para o avanço tanto dos movimentos étnicos quanto do movimento feminista negro.

As situações descritas por Gonzalez podem ser observadas até os dias atuais, em que denúncias e mais denúncias do que podemos entender como racismo genderizado são feitas cotidianamente. Ainda se nega empregos a mulheres negras por conta do cabelo; ainda se ridiculariza essas mulheres pela sua aparência e comportamento; mulheres negras ainda são hipersexualizadas e enfrentam celibato forçado e solidão. Porém, mesmo diante dessas violências, mulheres negras têm cada vez mais se conscientizado de sua situação, lutado em todas as frentes.

4. O “outro do outro” como si mesmo: resistências das mulheres negras para além da historiografia oficial

Quando as vidas negras realmente começarem a ter importância, isso significará que todas as vidas têm importância. E podemos também dizer especificamente que, quando as vidas das mulheres negras importarem, então o mundo será transformado e teremos a certeza de que todas as vidas importam (Angela Davis).²⁵

Questões a respeito de gênero e raça estão em amplo debate no Brasil e no

mundo. No que diz respeito ao movimento feminista, existem várias vertentes e enfoques teórico-práticos, entre os quais o feminismo negro. O mesmo pode ser dito dos debates raciais: pan-africanismo, pós-colonialismo, pensamento de/descolonial, entre outros. No entanto, o que há de comum entre essas perspectivas é o princípio por libertação das opressões e a busca por justiça social.

Ao tematizar as questões de gênero e raça como imbricadas, as teóricas mencionadas nesse artigo apontam que como uma violência está interligada à outra, não há como alcançar aquela justiça sem o reconhecimento dessa imbricação. Negar essa relação seria permanecer em um modo de pensar enraizado no colonialismo, seria, como afirma Lélia Gonzalez, racismo por omissão:

Exatamente porque tanto o sexismo como o racismo partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação. Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como racismo por omissão e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista²⁶.

Portanto, chamar atenção para as especificidades e demandas das mulheres negras na sociedade capitalista, que é racista e sexista, é fundamental para uma autocrítica dos movimentos que lutam por igualdade racial e de gênero. Lembrar do protagonismo das mulheres negras na resistência às opressões, bem como sua presença essencial nas lutas históricas antirracistas e femininas (insurreições populares; organizações de quilombos;

²⁴ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 101.

²⁵ Palestra proferida na Universidade Federal da Bahia, no dia 25/07/17. Disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=2vYZ4IJtgD0&ab_channel=TVBahia Acesso em 31/07/2021.

²⁶ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 141.

coletivos de mães em favelas e comunidades etc), é uma maneira de lutar contra seu esquecimento e apagamento na História.

Lembrar, honrar e seguir o legado e a memória de Dandara dos Palmares;²⁷ Esperança Garcia;²⁸ Maria Firmina dos Reis;²⁹ Tereza de Benguela;³⁰ Tia Ciata;³¹ Carolina Maria de Jesus;³² Ruth de Souza;³³ Luiza Bairos;³⁴ Lélia Gonzalez,³⁵ para citar apenas algumas das mulheres negras que fizeram e fazem a diferença, além daquelas que a historiografia dominante negligenciou, significa construir um futuro com possibilidades que suplantam o racismo e o sexismo.

Pautar a interseccionalidade como necessária não se trata, concordando com Grada Kilomba, de colocar em disputa ou hierarquizar as opressões, mas vê-las como interconectadas para que os sujeitos e sujeitas esquecidas pela historiografia dominante (além do Outro, o Outro do Outro) sejam acolhidos, tenham participação reconhecida e, assim, possamos de fato ter uma sociedade democrática. Nas palavras de Lélia Gonzalez:

Esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de

exclusão, que só privilegiam um aspecto da realidade por nós vivida. Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto *amefricanas*, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já!³⁶

Buscou-se, no presente artigo, por meio de revisão de literatura, abordar a interseção entre gênero e raça a fim de demonstrar como essas duas categorias estão imbricadas e se interconectam nas experiências de mulheres negras na sociedade racista e sexista. A partir da discussão com foco na ideia de racismo genderizado de Grada Kilomba, que coloca a mulher negra como “outro do outro”, e de como Lélia Gonzalez discute racismo e sexismo na cultura brasileira, concluímos que a libertação das opressões só é possível por meio de um confronto pautado pela interseccionalidade como ferramenta de coerência teórica e ação política.

²⁷ Líder quilombola que atuou no Quilombo dos Palmares.

²⁸ Considerada a primeira advogada piauiense. Escreveu uma carta ao governador do Piauí em 1770 reivindicando direitos. Esse documento histórico é uma das primeiras cartas de direito que se tem notícia.

²⁹ Professora e escritora. Considerada a primeira romancista brasileira. Publicou em 1859 o livro *Úrsula*, primeiro romance abolicionista do Brasil.

³⁰ Líder quilombola que atuou no Quilombo do Quariterê.

³¹ Sambista e mãe de santo baiana, considerada uma das figuras mais influentes para o surgimento do samba carioca.

³² Escritora, compositora e poetisa brasileira, mais conhecida por seu livro *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada*, publicado em 1960.

³³ Atriz brasileira, primeira grande referência para artistas negros no Brasil por sua atuação na TV desde o final dos anos 1940.

³⁴ Intelectual e ativista negra brasileira. Foi ministra-chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Brasil entre 2011 e 2014.

³⁵ Nascida em 1935, foi uma intelectual, professora, autora, política, filósofa e antropóloga brasileira. Foi pioneira nos estudos sobre Cultura Negra no Brasil e co-fundadora do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras do Rio de Janeiro, do Movimento Negro Unificado e do Olodum.

³⁶ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 270.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum*, v. 140, pp. 139-167, 1989.

DAVIS, Angela. *Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo*. YouTube. 25 jul. 2017.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2vYZ4IJtgD0&ab_channel=TVEBahia.

Acesso em: 26 mar. 2022.

DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

GONZALEZ, Léila. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org.: Flavia Rios; Márcia Lima. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, Bell. *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Tradução de Bhuvi Libanio. 3ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

RATTS, Alex.; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017

Recebido em 30 de março de 2022

Aceito em 26 de julho de 2022