Volume 21 Issue 23
Originally issued as C2

Global Journal of human-social science: C
Sociology & Culture
Volume 21 Issue 2 Version 1.0 Year 2021
Type: Double Blind Peer Reviewed International Research Journal
Publisher: Global Journals
Online ISSN: 2249-460X & Print ISSN: 0975-587X

A Interseccionalidade Como Uma Sensibilidade Analítica a Partir Do Contexto De Mulheres Negras No Brasil

By Vanessa Florêncio De Oliveira
Universidade Estadual Paulista - UNESP

Resumo- This article addresses the following theme: intersectionality as an analytical tool. Thus, philosopher Angela Davis (2016) and law professor Kimberlé Crenshaw (2004) enable a more comprehensive study of intersectionality as a method. Thus, based on the Brazilian context, we intended to highlight how black feminism makes it possible to understand the racial violence suffered by black women in the diaspora. In this sense, we reflect under the bias of black Brazilian intellectuals such as: Beatriz do Nascimento (1974 - 1976), Lélia Gonzalez (1983), Sueli Carneiro (2009) and others. Intersectionality is based on three categories; gender, race and class which intersect in a non-hierarchical way, according to black feminist theory. However, another theoretical and analytical movement criticizes the non-hierarchy of these categories - African Womanism. Thus, this article addresses the criticism of women, through the theorists Carla Akotirene (2018), Oyèrónké Oyěwùmí (2004) and Maria Lugones (2014). With this, we have expanded to analyzes on the gender category, understanding that both black feminism and African Womanism are theoretical and methodological currents which seek to reflect and collaborate with the end of the oppressions suffered by black women in the diaspora.

Keywords: *intersectionality, black women, diaspora, brazil.*

GJHSS-C Classification: *FOR Code: 160899*



Strictly as per the compliance and regulations of:

© 2021. Vanessa Florêncio De Oliveira. This is a research/review paper, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Noncommercial 3.0 Unported License http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/), permitting all non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

A Interseccionalidade Como Uma Sensibilidade Analítica a Partir Do Contexto De Mulheres Negras No Brasil

Vanessa Florêncio De Oliveira

Resumo- O presente artigo aborda a seguinte temática: a interseccionalidade como ferramenta analítica. Dessa forma, a filosofa Angela Davis (2016) e a professora de direito Kimberlé Crenshaw (2004) viabilizam um estudo mais abrangente sobre a interseccionalidade enquanto método. Assim, com base no contexto brasileiro tivemos a intenção de salientar como o feminismo negro possibilita o entendimento das violências raciais sofridas pelas mulheres negras na diáspora. Nesse sentido, refletimos sob o viés de inteletuais negras brasileiras como: Beatriz do Nascimento (1974 - 1976), Lélia Gonzalez (1983), Sueli Carneiro (2009) e outras. A interseccionalidade têm bases em três categorias; gênero, raça e classe as quais se interseccionam de forma não hierarquizada, segundo a teoria feminista negra. Entretanto, outro movimento teórico e análitico faz uma crítica a não hierarquização dessas categorias – O Mulherismo Africana. Sendo assim, este artigo aborda a crítica das *mulheristas*, por meio das teóricas Carla Akotirene (2018), Oyèrónké Oyěwùmí (2004) e Maria Lugones (2014). Com isso, ampliamos às análises sobre a categoria de gênero, entendendo que tanto o feminismo negro, quanto o Mulherismo Africana são correntes teóricas e metodológicas as quais procuram refletir e colaborar com o fim das opressões sofridas pelas mulheres negras na diáspora.

Palavras Chaves: interseccionalidade, mulheres negras, diáspora, brasil.

Resumo- This article addresses the following theme: intersectionality as an analytical tool. Thus, philosopher Angela Davis (2016) and law professor Kimberlé Crenshaw (2004) enable a more comprehensive study of intersectionality as a method. Thus, based on the Brazilian context, we intended to highlight how black feminism makes it possible to understand the racial violence suffered by black women in the diaspora. In this sense, we reflect under the bias of black Brazilian intellectuals such as: Beatriz do Nascimento (1974 - 1976), Lélia Gonzalez (1983), Sueli Carneiro (2009) and others. Intersectionality is based on three categories; gender, race and class which intersect in a non-hierarchical way, according to black feminist theory. However, another theoretical and analytical movement criticizes the non-hierarchy of these categories - African Womanism. Thus, this article addresses the criticism of women, through the theorists Carla Akotirene (2018), Oyèrónké Oyěwùmí (2004) and Maria Lugones (2014). With this, we have expanded to analyzes on the gender category, understanding that both black feminism and African Womanism are theoretical and methodological currents which seek to reflect and collaborate with the end of the oppressions suffered by black women in the diaspora.

Author: graduada e mestra em ciências sociais pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – Araraquara. Seus estudos são voltados para área de relações raciais e educação.
e-mail: vanessafoliver@hotmail.com

Keywords: intersectionality, black women, diaspora, brazil.

I. Introduction

Forjada no seio do feminismo negro norte-americano, a interseccionalidade enquanto método socorre a mulher negra dos impactos violentos sofridos por esse corpo transmigrado. Segundo Carla Akotirene (2018), o termo "interseccionalidade" foi cunhado pela americana Kimberlé Crenshaw em 1989, no artigo "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Treory and Antiracist Polítics". Dois anos depois, com o artigo "Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulher de cor", o termo "interseccionalidade" aparece como uma forma de compreensão sobre os impactos das opressões sofridas por mulheres negras simultaneamente.

> Desde então, o termo demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, sexismo e violências correlatas se sobrepõe, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 54).

A interseccionalidade como uma proposta teórica/metodológica foi organizada e articulada por Kimberle Crenshaw. Contudo, Carla Akotirene (2018) entende que as reivindicações de mulheres negras a partir do século XIX já pressupunham as opressões intercruzadas que sofriam.

No século XIX o discurso que ficou conhecido como "Não sou eu uma mulher?" da abolicionista e ex-escravizada Sojourner Truth, foi um divisor de águas sobre o entendimento da condição das mulheres escravizadas. Por meio desse discurso, foi possível entender qual era a grande questão que atravessava a vida das mulheres negras. Elas não eram consideradas mulheres, portanto não eram pensadas pelo feminismo branco.

Segundo Angela Davis (2016), foi em 1851 na Convenção de Akron, a qual tinha como pauta o direito das mulheres, que Sojouner Truth foi ouvida pela primeira vez. Não se sabe se ela foi convidada ou se

© 2021 Global Journals

resolveu ir por conta própria. A questão é que a fala poderosa de Sojouner Truth, ecoou nos ouvidos dos homens eufóricos que desacreditaram as reivindicações das mulheres ali presentes. Estes homens eram contrários ao direito das mulheres ao sufrágio, alegando que não eram capazes de atravessar uma poça de lama sozinhas. Sobre isso Sojouner Truth declarou:

> Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia tanto e comer tanto quanto um homem - quando eu conseguia comida - e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz a treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (apud ANGELA DAVIS, 2006, p. 71).

Nesse trecho sucinto a abolicionista evidenciou os problemas que a mulher negra enfrentava. Colocando em questão o gênero, uma vez que a sua experiência enquanto mulher era marcada fundamentalmente pela sua condição de raça. Em segundo lugar o problema da classe também estava posto, isso porque a mulher a qual os homens ali presentes se referiam, eram mulheres brancas e burguesas - isto é, mulheres de certo modo, "protegidas" pelo patriarcado.

O discurso de Sojourner Truth "também era uma resposta às atitudes racistas das mesmas mulheres brancas" (p. 72). Para Angela Davis (2016) as mulheres brancas e negras ao longo de suas lutas tinham muitas pautas em comum, como por exemplo a educação. Entretanto, o racismo das mulheres brancas não permitia a união com mulheres negras.

Nas palavras de Sojourne Truth estava a chave para entender como o entrecruzamento das opressões não permitia o avanço das reivindicações das mulheres de modo mais geral. Enquanto as mulheres brancas de classe média alta não levassem em consideração as experiências distintas do gênero, dificilmente conseguiriam uma emancipação plena das estruturas patriarcais e capitalistas.

> As líderes do movimento pelos direitos das mulheres não suspeitavam da população negra no Sul, a exploração econômica da mão de obra no Norte e a opressão social das mulheres estivessem relacionadas de forma sistemática. No interior do movimento de mulheres, em seus primeiros anos, pouco se discutia sobre a população branca trabalhadora - nem mesmo sobre as mulheres brancas trabalhadoras. Embora muitas mulheres apoiassem a campanha abolicionista, elas não conseguiam integrar sua consciência antiescravagista à análise que faziam da opressão das mulheres (ANGELA DAVIS, 2016, p. 75).

Essa falta de consciência de classe e raça enfraquecia as lutas pelos direitos das mulheres, e da população negra. No contexto de Guerra de Secessão nos Estados Unidos, as mulheres brancas, sem considerar de fato as violências sofridas pela população negra e a urgência das suas demandas, ficavam do lado de quem fosse a favor dos seus direitos. Assim, com o fim da Guerra Civil Americana, as mulheres brancas apoiaram os democratas do Sul (representantes dos interesses dos ex-proprietários de escravos). Pois esses se mostravam a favor do seu sufrágio, unicamente orientados pelo interesse de "impedir a extensão do voto à população negra do Sul (ANGELA DAVIS, 2016, p. 89).

Esse contexto da Guerra de Secessão nos Estados Unidos é bem ilustrativo da falta de sensibilidade analítica do feminismo branco para entender as estruturas de opressão que afligem a vida das mulheres negras. Por esse motivo, a interseccionalidade além de um conceito, têm se configurado desde as propostas de Kimberle Crenshaw (2004) como uma ferramenta metodológica. Formada pela tradição de luta das mulheres negras, a interseccionalidade se apresenta como uma sensibilidade analítica. Uma forma de compreensão que difere da cosmovisão ocidental.

> A única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos Outros. A concepção de mundo que interessa ao feminismo negro utiliza de todos os sentidos. E repito, não socorre as vítimas do colonialismo moderno prestando atenção à cor da pele, gênero, sexualidade, genitália ou língua nativa. Considera isso sim humanidades. (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 21).

Para Carla Akotirene (2018) a interseccionalidade não entende as opressões enquanto categorias que se somam sobre a mulher negra. Essa armadilha violenta proposta por epistemologias eurocêntricas apenas nos dividem, hierarquizam nossas relações, classificando de forma maniqueísta os sujeitos. Minando a possibilidade dessa "ferramenta ancestral"[1] ser utilizada de forma política e prática, "seria perda de tempo essa epistemologia acompanhada de expedientes ideológicos da cosmovisão ocidental" (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 20).

Segundo a autora, a interseccionalidade nasce no seio estadunidense por meio dos discursos como os de Sojourner Truth e só vai se consolidar enquanto teoria nos anos 1980, com base nos estudos de Kimberle Crenshaw. No Brasil em 1970 os artigos da historiadora Beatriz do Nascimento e da antropóloga Lélia Gonzalez, já revelam a preocupação das intelectuais com as opressões sobrepostas que as mulheres negras sofriam.

Beatriz do Nascimento (1976), no artigo "Mulher negra no mercado de trabalho" já aponta as

[1] "O pensamento feminista se deu mediante a construção a ferro e águas atlânticas e a interseccionalidade veio até nós como ferramenta ancestral" (CARLA AKOTIRENE, 2008, p. 20).

© 2021 Global Journals

questões históricas, portanto estruturais, que moldam as hierarquias sociais e raciais brasileiras desde a colonização. Nessa lógica estrutural, a autora enfatiza as diferenças latentes entre as mulheres brancas e as mulheres negras, sendo as primeiras beneficiadas dentro de muitos limites pela lógica paternalista. Enquanto isso a mulher negra, além de trabalhar tanto quanto os homens escravizados, ainda tinha seu útero monopolizado, pois era uma reprodutora em potencial dessa mão de obra. Segundo Beatriz do Nascimento (1976) "justamente por isso, recai sobre ela o peso da dominação senhorial" (p. 104).

Beatriz do Nascimento (1976) aponta que mesmo na década de 1930, com a dinamização do mercado de trabalho, possibilitada pela industrialização no Brasil, o fator raça continuava a ser um imperativo que mantinha a população negra fora desse mercado. A mulher negra ainda mais.

> A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. […] Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravos seus antepassados (BEATRIZ DO NASCIMENTO, 1976, p. 104).

Segundo Beatriz Nascimento (1976), as influências patriarcais consolidadas há séculos na sociedade brasileira, ainda promovem a manutenção das hierarquias de dominação sobre a mulher, fundamentalmente sobre a mulher negra. Nesse ciclo vicioso a mulher negra continua a ocupar os cargos mais subalternizados no mercado de trabalho, como por exemplo o trabalho doméstico e rural. As relações sociais no Brasil impregnadas pela herança do regime escravista "se superpõem os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante (Beatriz do Nascimento, 1976, p.104). Esses mecanismos meramente ideológicos, segundo a intelectual, "ao se debruçar sobre as condições objetivas da sociedade têm efeitos discriminatórios" (1976, p. 104).

Na mesma travessia, Lélia Gonzalez (2011) vai ao encontro de Beatriz do Nascimento (1976), observando os efeitos violentos de uma sociedade que se constituiu durante a colonização de maneira altamente hierarquizada.

> Herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual), assim como das técnicas jurídicas e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não podiam deixar de se caracterizarem como hierárquicas. Racialmente estratificadas, apresentam uma espécie de continuum de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas). Neste quadro, se torne desnecessária a segregação entre mestiços, indígenas e negros, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante. Desse modo, a afirmação de que somos todos iguais perante a lei assume um carácter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada por cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova a sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de "limpar o sangue" como se diz no Brasil), é internalizado com a consequente negação da própria raça e da própria cultura (LÉLIA GONZALEZ, 2011, p. 15).

Lélia Gonzalez (2011) evidencia as configurações estruturais de uma sociedade que foi constituída e ainda se mantém sob a lógica hierárquica do colonialismo. A antropóloga entende que a ideologia do branqueamento engendrada pelos colonizadores europeus, sedimenta as relações sociais em todos os níveis. Nessa lógica estratégica, os grupos mais prejudicados são os negros e os indígenas.

A ideologia do branqueamento que se configura fundamentalmente sob as teorias pseudocientíficas do século XIX, previam que a única salvação para o Brasil era encontrar uma maneira de embranquecer a população. Petrônio Domingues (2002) se referindo aos estudos sobre o branqueamento evidência que;

> O branqueamento ora é visto como a interiorização dos modelos culturais brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu ethos de matriz africana, ora é definido pelos autores como o processo de "clareamento" da população brasileira, registrado pelos censos oficiais e previsões estatísticas do final do século XIX e início do XX (p. 565-566).

Essas duas formas de branqueamento no Brasil são complementares. A primeira serve para que o negro assimile a branquitude como referencial de ser humano. Negando a sua condição enquanto pessoa negra na tentativa de se tornar gente. A segunda, se configura como à vontade da elite brasileira de consolidar um projeto de branqueamento da população, que na prática não ocorreu. Nesse sentido, pensamos o branqueamento como o desejo por pertencer a um grupo superior. Isso configurou-se por meio de processos violentos de interiorização da suposta superioridade branca nos negros, como um ideal a ser alcançado. Por essa razão, Beatriz do Nascimento (1974) entende que, "aqui no Brasil não é mais possível encontrar o homem negro 'puro'. Por enquanto ainda queremos nos 'igualar', sermos 'aceitos'. Por enquanto ainda impera em nós o ideal

© 2021 Global Journals

estético do branco" (p. 100). Tanto Beatriz do Nascimento (1976), quanto Lélia Gonzalez (1983), ao analisarem essa estratificação social pautada pelos moldes colonialistas, entendem que a mulher negra é o grupo mais fragilizado.

O racismo no Brasil, para Lélia Gonzalez (1983), se configura por meio da democracia racial, implicando no que a antropóloga vai chamar de "neurose cultural". O mito da democracia racial se configurou principalmente na década de 1930, quando o país de modo mais geral procurava promover a ideia de que as raças viveriam em harmonia. O clássico "Casa Grande & Senzala", do sociólogo Gilberto Freyre (2003), colaborou para solidificar uma história de escravização de negros mais amena. Isto é, o Brasil diferentemente de outras colônias, apesar da violência do regime, teria promovido entre escravos e senhores uma "dominação adocicada". Entretanto, segundo Lélia Gonzalez (1983) a democracia racial é uma falsa impressão de que no Brasil, indígenas, negros e brancos convivem de maneira harmoniosa.

> 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 (LÉLIA GONZALEZ, 1983, p. 228).

Segundo Lélia Gonzalez (1983) o mito da democracia racial é reforçado em festividades como o carnaval, onde a mulher negra aparece como protagonista. Protagonismo pautado sob estereótipos e a hipersexualização da mulher negra. Para a ativista e antropóloga, dois mitos se configuram simultaneamente no corpo da mulher negra: o da "mulata" e o da "empregada doméstica". "A nomeação vai depender da situação em que somos vistas" (LÉLIA GONZALEZ, 1983, p. 228). É na figura da mucama que Lélia Gonzalez encontra respostas para entender como a mulher negra é vista pela sociedade brasileira, de modo mais geral. Ao analisar os significados atribuídos à mucama, a antropóloga chega à conclusão que ela encontra-se em um entre. Se por um lado ela representa uma figura mítica hipersexualizada - "a mulata", por outro ela é a "empregada doméstica", a figura permitida na "casa de família". A continuidade desses estereótipos sobre a mulher negra são provas contundentes de que o mito da democracia racial, assim como evidencia Lélia Gonzalez (1983), é uma neurose social. No carnaval a idolatria da mulata oculta a problemática real à qual a mulher negra está submetida, pois no fim sua imagem continua relacionada a de quem serve, a da empregada doméstica.

> Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha (LÉLIA GONZALEZ, 1983, p. 231).

O que a intelectual nos apresenta são as maneiras pelas quais os corpo da mulher negra é objetificado no entrecruzamento das opressões sexistas e racistas. O fato dessa mulher ainda exercer, predominantemente trabalhos domésticos, diz sobre estruturas que se organizam de formas articuladas. Beatriz do Nascimento (1974) já afirmava o caráter estrutural que condicionava a vida da população negra, evidenciando que o racismo estava presente em todos os setores da sociedade.

> Insistem em não ver o preconceito racial como reflexo de uma sociedade como um todo, ou seja, em todos os seus níveis, pois a ideologia, onde repousa o preconceito, não está dissociada do nível econômico, ou do jurídico-político; não está nem antes nem depois destes dois, também não está em cima ou embaixo. A ideologia em suas formas faz parte integrante e está acumulada numa determinada sociedade, juntamente com os outros dois níveis estruturais.
>
> [...]
>
> Repetir que o preconceito racial é de origem econômica, ou em decorrência do fenômeno da luta de classes, procurar somente nas fundamentações econômicas explicação para uma situação tão complexa, não esclarece, só contesta, nem promete soluções para os diretamente interessados nela (BEATRIZ DO NASCIMENTO, 1974, p. 101).

Para a historiadora, o preconceito racial não pode ser explicado por questões econômicas ou por meio da luta de classe. Isso seria incorrer no erro, pois ao considerar a luta de classe não se pode desvincular a experiência de gênero e raça. Se vivemos sobre a lógica de uma estrutura hierarquizada, os efeitos decorrentes das crises de mercado, por exemplo, serão muito mais agressivos sobre os grupos marginalizados, neste caso, de modo mais específico, a mulher negra. Da mesma forma, Lélia Gonzalez (2011) critica os movimentos de esquerda, por não assimilarem as discussões de gênero e raça, para compreensão das opressões específicas da população negra.

> Tratar, por exemplo, da divisão sexual do trabalho sem articulá-la com seu correspondente em nível racial, é recair numa espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco. Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não ser brancas (LÉLIA GONZALEZ, 2011, p. 14).

Neste trecho a autora faz uma crítica tanto à esquerda, quanto ao feminismo branco, pois entende que as ferramentas analíticas dispostas por esses dois movimentos, não dão conta de socorrer a mulher negra.

Os problemas estruturais do capitalismo, como o desemprego e trabalhos altamente precarizados, recaem diretamente sobre a mulher negra. A filósofa e doutora em educação Sueli Carneiro (2009) no ensaio

© 2021 Global Journals

"Mulher negra e poder" demonstra como as questões de raça implicam diretamente na ausência de mulheres negras em cargos de poder.

> [...] as representações consolidadas acerca das mulheres negras determinam tanto a sua ínfima presença nas instâncias de poder como as dificuldades adicionais que lhes espreitam quando ousam romper portas e adentrar lugares para os quais não foram destinadas. São condições e condicionantes que tornam mais desafiante ainda o tema "mulher negra e poder", pois o racismo, o ceticismo e a exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas se potencializam e se retroalimentam para mantê-las numa situação de asfixia social, que põe em perspectiva as condições mínimas necessárias para o empoderamento das mulheres negras em nossa sociedade [...] (SUELI CARNEIRO, 2009, p.6).

Para ilustrar essas representações sobre a mulher negra que colaboram para a perpetuação desta em empregos precarizados, Sueli Carneiro (2009) dá o exemplo de um episódio que ocorreu com Luislinda, a primeira juíza negra do país. Na sua infância a juíza ouviu de um professor que deveria desistir dos estudos e ir "fazer feijoada na casa de brancos". Esses estereótipos impostos às mulheres negras continuam a condicioná-las a cargos subalternizados.

A psicóloga Neusa de Souza Santos (1983) no livro "As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão", desvela os meandros pelos quais o sujeito negro passa antes e depois de ascender socialmente.

> O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastando de seus valores originais, representados fundamentalmente pela herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de "tornar-se gente" (NEUSA SANTOS, 1983, p. 18).

É como se o sujeito negro não fosse capaz de ser reconhecido pelas suas potencialidades dessa forma, precisa assimilar os padrões da branquitude. A mulher negra numa hierarquia social racista encontra-se na posição mais distante desses padrões. Por esse motivo é desacreditada, na sua condição de gênero e raça.

Segundo Sueli Carneiro (2009), quando mulheres negras ocupam cargos de poder são tidas como uma exceção à regra, nunca como representativas do grupo e das suas potencialidades, de modo mais geral. Entretanto, quando cometem qualquer erro, são excessivamente cobradas e se tornam representativas das pessoas negras como coletivo. Desse modo, sem levar em consideração essas sobreposições de opressões, não conseguimos entender porque as mulheres negras são as mais prejudicadas nessa hierarquia social.

> Somente quem pertence a grupos historicamente discriminados sabe dos inúmeros negros, das incontáveis mulheres e homossexuais que deixaram e deixam de ser lembrados para ocupar posições nas estruturas de poder por essa lógica de exclusão que o racismo e o ceticismo determinam. Combinar os critérios de qualificação técnica com recorte de gênero e de raça é a única maneira de romper com a lógica excludente, que historicamente norteia as estruturas de poder do país [...] (SUELI CARNEIRO, 2009, p. 5).

Segundo a autora, o entendimento de como as opressões interligadas afetam profundamente o alcance e permanência de mulheres negras em cargos de poder se configuram como algo urgente. Não só para o enfrentamento do racismo institucional, mas como passo importante para o empoderamento de mulheres negras. Uma vez que, para Sueli Carneiro (2009) "o racismo, o ceticismo e a exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas se potencializam e se retroalimentam para mantê-las numa situação de asfixia social" (p. 6).

Desse modo, a interseccionalidade conceituada por Kimberle Crenshal (2004) é uma ferramenta analítica sensível às opressões estruturais, sofridas pela mulher negra - onde o cruzamento de gênero e raça a vulnerabilizam ao extremo. A sobreposição de opressões na vida dessas mulheres não se revela sob a ótica das epistemologias europeias. Essa epistemologia serve para categorizar opressões, de forma a hierarquizá-las além de operacionalizar gênero e raça, institucionalmente de maneiras distintas. Carla Akotirene (2018) chama atenção, por exemplo, para a Lei Maria da Penha[2] que não leva em consideração a questão da raça quando trata de violência doméstica contra mulheres negras e periféricas, não conseguindo auxiliá-las efetivamente, quando são vítimas dessas violências.

Kimberle Crenshaw (2004), atuando como professora de direito, retratou o caso de mulheres negras que processaram a General Motors[3] alegando que a Fábrica não as contratava.

> A discriminação não era incomum em muitos contextos industriais. Indústrias segregavam as pessoas em função de sua raça, de seus gênero etc. Havia empregos para negros, mas esses empregos eram só para homens. Haviam empregos para mulheres, mas esses empregos eram só para mulheres brancas (KIMBERLE CRENSHAL, 1981, p. 10).

Na General Motors os homens negros ocupavam cargos na linha de montagem, enquanto os cargos de secretárias eram ocupados por mulheres brancas. Dessa maneira, não havia a contratação de

[2] Lei que cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>>. Acesso em 17 de fev. de 2020.

[3] A General Motors é uma multinacional que produz automóveis e tem sede nos Estados Unidos na cidade de Detroit.

© 2021 Global Journals

mulheres negras pela fábrica, o que se configurava como uma dupla opressão de gênero e raça. A questão é que o tribunal, ao analisar o processo contra a Fábrica, alegou a inverdade dos fatos. Levando em consideração que, na General Motors havia tanto homens negros, quanto mulheres brancas contratados. Todavia, as mulheres negras não eram homens negros ou mulheres brancas, sua questão era uma intersecção entre essas duas categorias, analisadas de formas isoladas pelo tribunal. A interseccionalidade, nesse caso, permitiria que a questão da não contratação de mulheres negras fosse entendida dentro das suas especificidades e não a partir da experiência de homens negros e mulheres brancas.

Kimberle Crenshaw (2004), com a intenção de exemplificar como a mulher negra sofre as colisões do intercruzamento de opressões simultaneamente, utiliza a metáfora de avenidas que se cruzam em um determinado ponto. Nesse cruzamento podem existir no mínimo três tipos de colisões: discriminação por grupos específicos, discriminação mista ou composta e estrutural. Para a professora de direito, a primeira discriminação seria contra grupos específicos. A segunda, tratada mais a fundo pela autora, é a discriminação composta: "efeito combinado da discriminação racial e da discriminação de gênero" (KIMBERLE CHENSHAW, 2004, p. 12). Por último, a autora se refere à discriminação estrutural, está não aparece de forma direta, mas "o peso combinado das estruturas de raça e das estruturas de gênero marginalizam as mulheres que estão na base" (KIMBERLE CHENSHAW, 2004, p. 12). Para ela, a discriminação estrutural é a "confluência entre gênero, classe, globalização e raça".

A discriminação composta ou mista na qual Kimberle Crenshaw (2004) se aprofunda, combina opressões que excluem as mulheres negras, como no caso da General Motors. Essa combinação faz com que, essas mulheres tenham experiências particulares com as discriminações. Tendo isso em vista, a interseccionalidade, enquanto ferramenta analítica proposta pelo feminismo negro, tem o desafio de entender as violências que afligem a mulher negra de forma relacional, considerando que a raça marca profundamente a sua experiência de classe e de gênero.

Segundo Carla Akotirene (2018), a interseccionalidade enquanto metodologia não é o resultado da soma de opressões.

> A interseccionalidade impede aforismo matemático hierarquizantes ou comparativos. Em vez somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialista, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas (CARLA AKOTIRENE, 2018. p. 38-39).

A interseccionalidade não é a soma de opressões, porque as opressões, sobre os corpos negros ocorrem simultaneamente. Isto, é a raça influencia diretamente a maneira pela qual uma mulher negra será vista enquanto mulher. Carla Akotirene (2018), ressalta que a interseccionalidade nos proporciona entendimento sobre as imbricações e nuances de determinadas situações. A doutora em gênero oferece o exemplo de uma mulher branca, que se sente ameaçada por um homem negro ao caminhar pela periferia a noite. A interseccionalidade enquanto sensibilidade analítica que trata de opressões interrelacionadas estruturalmente, está interessada em entender o cruzamento dessas identidades.

> Para a interseccionalidade, importa saber, além disso, a inflição imposta ao negro visto como perigoso, na medida em que a vulnerabilidade de um é, mediante a presença desconfiada do outro. Errôneo argumentamos a favor da centralidade do sexismo ou do racismo, já que ambos, adoecedores e tipificados, são cruzados por pontos de vistas em que se interceptam as avenidas identitárias. A rigor, qualquer misógino teria condições de violentar uma mulher, branca ou negra, rica ou pobre, que cruzasse o espaço (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 39).

A interseccionalidade, enquanto abordagem metodológica, procura amparar as inúmeras identidades de forma relacional, posicionadas categoricamente pelas epistemologias ocidentais europeias que, dessa forma, desmascara teorias essencialistas sobre a população negra. A interseccionalidade não se preocupa apenas com as identidades, com base em Kimberle Crenshaw, Carla Akotirene (2018) entende que "'a interseccionalidade' é antes de tudo, lente analítica sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais" (p. 58). Em outras palavras, a interseccionalidade questiona a maneira pela qual o direito lida com as opressões que recaem sobre as mulheres negras. Os direitos humanos fundado sob concepções iluministas e humanistas do que é um ser humano, elege o homem/branco/hétero como modelo universal. Isto é, esse modelo de direito/justiça segundo Kimberle Crenshaw (2004) não contempla questões que envolvem violências de gênero – e isso ficou evidente no caso da General Motors. A prática tradicional dos direitos humanos não entende raça e gênero interseccionadas, ou você é mulher ou você é negra. Kimberle Crenshaw (2004) afirma que para a visão tradicional dos direitos humanos "a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim, como a discriminação de classe diz respeito apenas à pessoas pobres (p. 9)". A interseccionalidade enquanto lente analítica, revela nesse caso, que a categorização

© 2021 Global Journals

dessas opressões omitem os motivos reais dessas violências.

II. Feminismo Negro e a Crítica do Mulherismo Africana a Categoria de Gênero

Críticas têm sido feitas à teoria da interseccionalidade principalmente pelas "Mulheristas", mas Carla Akotirene (2004) não as considera opositoras ao movimento feminista negro. Para a doutora em gênero, o "mulherismo" se soma ao movimento de mulheres negras que tem se preocupado em dar visibilidade ao ponto de vista de mulheres subalternizadas.

O Mulherismo Africana movimento que surge a partir dos anos 1980, tendo como precursora a autora e acadêmica Cleonora F. Hudson Weems, parte de uma visão afrocentrada a qual não entende as opressões de forma interseccionada - perspectiva que seria, segundo essa teoria, uma continuidade dos modelos ocidentais de fazer ciência.

> Rejeitando o rótulo "feminista" e contrapondo ao pensamento feminista negro, matriz da interseccionalidade, o pensamento mulherista não equipara estruturas interdependentes cruzadas por eixos do racismo, patriarcalismo, sexismo para explicar a vulnerabilidade das mulheres negras, nem articula estruturas e posicionalidades interacionais para enxergar outros setores, o trânsito é único, neste caso, promovido pelo padrão branco judaico-cristão, mentor do colonialismo, um bloco monolítico na sua concepção. Neste ponto de vista, a interseccionalidade de Kimberle Crenshaw se torna inconveniente ao igualar opressões. O racismo do negro não é igual à gordofobia da mulher branca, menos ainda, homens negros não são menos oprimidos que mulheres negras. Precisamos prestar atenção à matriz da colonização antes de impormos às mulheres negras a condição de mais oprimidas na diáspora, pois homens negros não são algozes das mulheres negras, nem protegidos pela concepção mulherista, existe sim, a compreensão do racismo ser a ideologia central na subalternidade humana, sendo o credor de práticas coloniais que nem cabem ser chamadas de discriminação (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 93).

Para Carla Akotirene (2018) doutora em gênero, o mulherismo não é o oposto do feminismo negro, uma vez que as duas teorias estão preocupadas em desmantelar as estruturas colonialistas. Para o mulherismo a interseccionalidade continua a categorizar opressões.

O mulherismo não enxerga o entrecruzamento de opressões sem hierarquia de violências, pois o racismo, seria, digamos assim, o foco. O racismo não é mais uma forma de discriminação em colisão com outras opressões, mas a própria estrutura, a "ideologia centro" na compreensão das subalternidades. A interseccionalidade é criticada por ter sido cunhada no seio do feminismo negro estadunidense e, por esse motivo, estaria impregnada por conceitos e categorias imperialistas. Contrapondo-se à essa crítica, Carla Akotirene (2018) salienta que o feminismo negro não desenvolve suas teorias a partir da sua localização. Sua preocupação é com a situação da mulher negra em sociedades que se estruturam simultaneamente pelas opressões de gênero, raça e classe.

> A interseccionalidade propunha enfrentar casos de violências contra as mulheres de cor, lidar com a interconexão das estruturas em direção às mulheres, verificar a identidade produzida pelo racismo, exploração de classe, patriarcado e homofobia, atravessada pela experiência coletiva da mulher negra, não presa as geografias do saber estadunidense (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 94).

A crítica ao Mulherismo elaborada a partir de uma perspectiva afrocentrada, examina o uso das categorias do colonizador. O feminismo negro não é diferente, mesmo as teorias sobre ele localizando-se em "geografias do saber estadunidense". Ele critica a maneira pela qual o gênero enquanto categoria cristaliza uma única experiência de "ser mulher". A categoria de gênero nesse caso, não daria conta de explicar a experiência da mulher negra.

A professora e pesquisadora nigeriana de etnia iorubá Oyèrónké Oyěwùmí (2004), procura discutir sobre gênero "com base em experiências e epistemologias africanas" (p. 1). Evidenciando que a partir da perspectiva ocidental gênero se configura fundamentalmente com base na família nuclear. Desse modo, Oyèrónké Oyěwùmí (2004) afirma que as teorias sobre gênero não se aplicam em contextos africanos mais localizados.

> A família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não- generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero (OYÈRÓNKÉ OYÊWÙMÍ, 2004, p. 6).

Segundo a autora, o modelo de família nuclear é uma família generificada. "O homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico ao cuidado (OYÈRÓNKÉ OYÊWÙMÍ, 2004, p. 6)". Os papéis sociais, digamos assim, seriam delimitados por uma hierarquia com base no gênero. A questão é que em contextos como os da etnia iorubá, por exemplo, as hierarquias sociais não têm como base esses pressupostos. O gênero se tornaria nesse caso uma categoria não aplicável. A filósofa argentina María Lugones (2014), entende que gênero não seria uma categoria aplicável aos povos colonizados. Haja vista que, para a perspectiva ocidental com base em estudos mais contemporâneos,

© 2021 Global Journals

o gênero constrói o sexo. Antes era o sexo que fundamentava o gênero. O que María Lugones (2014) está nos propondo é que, gênero é uma categoria esvaziada quando aplicada aos povos colonizados, pois, na colonialidade não somos considerados homens e mulheres, mas machos e fêmeas - isto é, o gênero não se vincula ao sexo.

María Lugones (2014) desenvolveu o conceito de "colonialidade de gênero", apontando que o gênero é uma imposição colonial. Em outras palavras, María Lugones (2014) entende que a colonização com a sua máscara eufemística de missão civilizatória não tinha intenção nenhuma de dar título de humanos aos colonizados. Nesse sentido, os colonizados nunca foram considerados homens e mulheres, mas machos e fêmeas, reduzidos, segundo a filósofa, a um estado de natureza. A proposta de María Lugones (2014) é se deslocar do que chamou de feminismo de cor para um feminismo que seja decolonial, o qual propõe "superar a colonialidade do gênero" (p. 941). Como salientou Carla Akotirene (2018), acreditamos que tanto o Mulherismo Africana, quanto o feminismo decolonial têm contribuído para uma crítica que parte do ponto de vista dos sujeitos subalternizados. Desse modo, não são teorias e práticas opostas, mas rotas que perpassam pelo trânsito atlântico, que entende os processos históricos da mulher negra. Trazer à tona essas questões é entender os caminhos percorridos por esse corpo em trânsito histórico. É, ainda, tomar o controle do leme deste navio ocidental, o qual nos aprisionou, durante a travessia em porões escuros. Apesar de todo desespero foi nessa escuridão que todos os sentidos ficaram ainda mais aguçados, os povos africanos constroem seus saberes há milênios, articulando todos os seus sentidos. Levando isso em consideração, Carla Akotirene (2018) é certeira, quando diz que a interseccionalidade foi enviada como ferramenta ancestral.

Referências Bibliograficas

1. AKOTIRENE, Carla. O Que é Interseccionalidade? Belo Horizonte (MG): Feminismos Plurais, 2018.
2. CARNEIRO, Sueli. Mulher Negra e o Poder: Um Ensaio sobre a Ausência.
3. CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. In: VV. AA. Cruzamento: Raça e Gênero. Brasília: UNIFEM, 2004.
4. DOMINGUES. Petrônio José. Negros de Almas Brancas? A ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo. Estudos Afro-Asiáticos. São Paulo, Ano 24, no 3, 2002, pp. 563-599.
5. GONZALEZ, Lélia. "Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira". In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.
6. LUGONES, María. Rumo a um Feminismo Decolonial. Rev. Estud. Fem. vol.22 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2014.
7. NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. 102-105.
8. _____Negro e Racismo. In: RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. 98-102.
9. OYÈRÓNKÉ, Oyèrónk ẹ̀ẹ́ . Conceituando o Gênero: os Fundamentos Eurocêntricos dos Conceitos Feministas e o Desafio das Epistemologias Africanas. Tradução Juliana Araujo Lopes. Disponível em < https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/conceito-genero.pdf > Acesso em: 15 nove. 2019.
10. SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se Negro. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

© 2021 Global Journals