

## **Interseccionalidades e o Mito Negro: Encruzilhadas nas Subjetividades de Mulheres Negras**

### **Autoria**

Juliana Schneider Mesquita - juuu\_schneider@hotmail.com

Programa de Pós-Graduação em Administração – PPGAdm / UFES - Universidade Federal do Espírito Santo

### **Agradecimentos**

FAPES

### **Resumo**

O objetivo desse estudo foi compreender as interseccionalidades nas construções subjetivas de mulheres negras brasileiras permeadas pelo “mito negro”. Para isso, trago no referencial teórico: a compreensão das coloniais construções de subjetividades de mulheres negras em torno das imagens de controle e o aparato político-teórico-metodológico da interseccionalidade. Sob o viés da epistemologia feminista negra e decolonial, utilizo escrevivências como uma técnica de produção de dados própria de mulheres negras, proposta pela escritora negra Conceição Evaristo, e analiso-as por meio da analítica da interseccionalidade. O campo pesquisado foi o Blogueiras Negras e as sujeitas da pesquisa são mulheres negras que publicaram suas escrevivências neste site. Os dados foram categorizados em seis mitos específicos sobre as subjetividades dessas mulheres: a democracia racial, a autonomia, a essência mítica, o ideal do ego, a autossuficiência e a tola. Os principais resultados desse estudo demonstraram que mulheres negras são submetidas à mitos específicos interseccionados por gênero e raça. Assim, este trabalho contribui para o campo dos estudos organizacionais com a importância da construção da subjetividade, da sociabilidade, da personalidade e do conhecimento a respeito de si para as discussões sobre trabalho.

## Interseccionalidades e o Mito Negro: Encruzilhadas nas Subjetividades de Mulheres Negras

### Resumo

O objetivo desse estudo foi compreender as interseccionalidades nas construções subjetivas de mulheres negras brasileiras permeadas pelo “mito negro”. Para isso, trago no referencial teórico: a compreensão das coloniais construções de subjetividades de mulheres negras em torno das imagens de controle e o aparato político-teórico-metodológico da interseccionalidade. Sob o viés da epistemologia feminista negra e decolonial, utilizo escriturais como uma técnica de produção de dados própria de mulheres negras, proposta pela escritora negra Conceição Evaristo, e analiso-as por meio da analítica da interseccionalidade. O campo pesquisado foi o Blogueiras Negras e as sujeitas da pesquisa são mulheres negras que publicaram suas escriturais neste site. Os dados foram categorizados em seis mitos específicos sobre as subjetividades dessas mulheres: a democracia racial, a autonomia, a essência mítica, o ideal do ego, a autossuficiência e a tola. Os principais resultados desse estudo demonstraram que mulheres negras são submetidas à mitos específicos interseccionados por gênero e raça. Assim, este trabalho contribui para o campo dos estudos organizacionais com a importância da construção da subjetividade, da sociabilidade, da personalidade e do conhecimento a respeito de si para as discussões sobre trabalho.

**Palavras-chave:** interseccionalidade; gênero; raça; mito negro; subjetividade.

### Introdução

Neste trabalho adoto o entendimento de gênero, raça e classe como construções sociais, isto é, como categorias políticas, discursivas, fluídas e abertas a contestação (Gonzalez, 2018; Fanon, 2020; Oyêwûmí, 2021; Teixeira, Oliveira, & Carrieri, 2020). Estas categorias foram inventadas no/pela modernidade/colonialidade e, assim como outros conceitos modernos, foram definidos por meio de um pensamento dicotômico: homem *versus* mulher; feminino *versus* masculino; branco *versus* não-branco; rico *versus* pobre. Nessa dicotomia e criação de categorias universalizantes, os polos são considerados opostos e só existem um em relação ao outro (Carneiro, 2005). A modernidade definiu o *ethos* europeu (homem, branco, cis-hétero, cristão, burguês) como referência, dando-lhe o poder de definir a si mesmo e aos outros (Maldonado-Torres, 2020). Desse modo, a sociedade ocidental se estratificou a partir de processos de discriminação, hierarquização e exclusão pautados estruturalmente nas diferenças de gênero, raça e classe (Carneiro, 2011; Gonzalez, 2018).

A alta miscigenação brasileira serviu de base para a construção de uma imagem internacional de democracia racial, motivo de orgulho nacional e exemplo de relações raciais a ser seguido: não existe racismo no país, somos todos brasileiros (Nascimento, 2016, Gonzalez, 2018). Todavia, existe um abismo entre esse imaginário social e a realidade, pois a distribuição de poder, prestígio e riqueza não ocorre de forma democrática. Apesar do fim do instituto colonial, da abolição da escravização, e do Brasil ser um país de população majoritariamente negra, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2019), a colonialidade reproduz e perpetua o ideal de branquidade, masculinidade e de família burguesa dos tempos coloniais até os dias atuais.

A colonização outorgou status de superioridade racial e de civilidade ao branco, e relegou sujeitos não-brancos a um status inferior, negando-lhes sua humanidade (Fanon, 2020), tidos como incivilizados, atrasados e selvagens (Maldonado-Torres, 2020). Essas foram premissas para legitimar o processo de escravização e genocídio de africanos e indígenas. Como herança colonial, o racismo estrutura todas as relações da sociedade contemporânea (Almeida, 2019), gerando desigualdades raciais que podem ser observadas em todas as esferas da vida social, política, econômica, financeira, jurídica, acadêmica, simbólica, psicológica, estética, afetiva, cultural, religiosa e laboral. Ou seja, em realidade o Brasil não passa de uma pseudodemocracia racial (Fernandes, 1972).

Lélia Gonzalez (2018) argumenta ainda que, além do racismo se constituir como sintomático na sociedade brasileira, o sexismo, também herança de um período colonial de bases patriarcais, se articula com o racismo produzindo efeitos violentos sobre a mulher negra, em particular. Enquanto a mulher branca é o outro na dicotomia de gênero e o negro é o outro na dicotomia de raça, a mulher negra é o outro do outro (Kilomba, 2019) devido a intersecção de gênero e raça. Esse estado de outridade é complexo e põe mulheres negras em “uma posição difícil dentro de uma sociedade patriarcal de supremacia branca” (p. 190). Desse modo, a construção do *self* para mulheres negras se torna um desafio, pois é permeado por imagens de controle (Collins, 2019; Bueno, 2020).

Isto posto, o objetivo desse estudo foi compreender as interseccionalidades nas construções subjetivas de mulheres negras brasileiras permeadas pelo “mito negro”. Opto pelo uso da interseccionalidade (Akotirene, 2019), pois ela possibilita pensar os aspectos raciais das subjetividades de gênero, sem perder de vista os aspectos de gênero das subjetividades raciais (Bairros, 2002), este trabalho se ancora especialmente nas subjetividades de gênero e raça. Trago como conceito principal o “mito negro” da psicanalista negra brasileira Neusa Santos Sousa (1983; 2021) que significa as representações mentais que as pessoas brancas criaram das pessoas negras, e que são internalizadas por estas últimas (Fanon, 2020). Abraço neste trabalho uma epistemologia feminista negra e decolonial, portanto, fundamento o referencial teórico-metodológico essencialmente em autores e autoras da diáspora africana, utilizando o Atlântico Negro (Gilroy, 2001) como ponto de convergência entre os autores.

Como premissa para adoção de um ponto de vista feminista negro, importante situar a autora deste artigo como uma mulher negra brasileira, que fala do lugar social de uma *outsider within* (Collins, 2016) na academia. Assumir essa posição epistemológica significa recusar e desafiar a crença moderno/colonial da neutralidade, imparcialidade, racionalidade e objetividade científica como parâmetros de validação científica, conceitos que reforçam e perpetuam o eurocentrismo e, conseqüentemente, a colonialidade do saber. Patrícia Hill Collins (2020) explicita que adotar a epistemologia feminista negra significa: reconhecer a si e outras mulheres negras como sujeitas de conhecimento; o uso da experiência vivida como critério de significação; o uso do diálogo para avaliar o conhecimento; uma ética do cuidado e da responsabilidade pessoal; e a busca de caminhos alternativos às verdades universais.

Segui uma abordagem de estudo qualitativa de cunho descritivo (Gil, 2008). Para a produção de dados, utilizei escritivências (Evaristo, 2016), um método de escrita negra e brasileira. Para a análise dos dados utilizo a analítica da interseccionalidade (Collins, & Bilge, 2020). Como campo de pesquisa trago o site Blogueiras Negras (BN). O blog é uma comunidade criada por mulheres negras para mulheres negras que busca oferecer “um espaço de acolhimento, empoderamento e visibilidade voltados para a mulher negra e afrodescendente” (Blogueiras Negras, 2013). O BN serve como ferramenta na produção, divulgação, legitimação e reconhecimento da produção intelectual de mulheres

negras brasileiras. Assim, as sujeitas dessa pesquisa são mulheres negras brasileiras que publicaram suas escrituras no site do BN.

Situo este trabalho como relevante por trazer debates ainda silenciados no campo da gestão e dos estudos organizacionais, como a centralidade da raça (Nkomo, 2021); e por este fazer parte de uma agenda de transformação do campo ao adotar uma perspectiva interseccional (Teixeira, Oliveira, Diniz, & Marcondes, 2021). Este estudo se justifica, ainda, quanto a importância da construção da subjetividade, da sociabilidade, da personalidade e do conhecimento a respeito de si para as discussões sobre trabalho (hooks, 2019).

Este artigo se estrutura em dois tópicos de referencial teórico: o primeiro teve como propósito de compreender a construção das subjetividades de mulheres negras, que devido as memórias da colonização são permeadas por imagens de controle; e no segundo apresento a oferta política-teórica-metodológica da interseccionalidade. Em seguida apresento os caminhos metodológicos da pesquisa, sendo seis as categorias de análise das interseccionalidades entorno do mito negro: a democracia racial, a autonomia, a essência mítica, o ideal do ego, a autossuficiência e a tola. Logo após apresento e analiso dos dados, juntamente com a discussão; em seguida trago as considerações finais, onde aponto as limitações da pesquisa e as sugestões para estudos futuros; e finalizo com as referências bibliográficas.

### **Imagens de Controle: A Colonialidade nas Subjetividades de Mulheres Negras**

O sistema colonial escravista desumanizou os negros africanos, isto é, reduziu-os a um *status* de não-humanos (Fanon, 2020), considerados apenas como objetos; propriedades que serviam como força/ferramenta de trabalho. Além disso, homens e mulheres escravizados não eram diferenciados por gênero/sexo, ambos podiam desenvolver os mesmos trabalhos na lavoura, na mineração, na construção (Davis, 2016). As mulheres escravizadas eram obrigadas a trabalhar de modo tão árduo e pesado quanto os homens; ambos eram açoitados e mutilados. As mulheres ainda sofriam com o abuso sexual, o estupro e outros maus-tratos direcionados especificamente a elas (Gonzalez, 2018). Desse modo, as mulheres africanas escravizadas eram desprovidas de gênero, sendo reduzidas à condição de fêmeas (Davis, 2016).

Ao contrário da colonial construção binária de gênero (homem *versus* mulher, público *versus* privado) que relegou as mulheres brancas à esfera doméstica, na comunidade negra não havia essa separação (Davis, 2016). Homens e mulheres participavam desde sempre tanto do trabalho dito produtivo, quanto do trabalho doméstico. Angela Davis (2016) argumenta que a vida doméstica nas senzalas tinha uma imensa importância na vida social da comunidade escravizada, pois este era o único espaço onde podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres humanos: “o trabalho doméstico era o único trabalho significativo para a comunidade escrava como um todo” (p. 29). Desse modo, as funções domésticas não eram consideradas inferiores e nem trabalho de mulher, como ocorria nas famílias brancas.

[A] divisão sexual do trabalho doméstico [entre as escravizadas] não parece ter sido hierárquica: as tarefas dos homens certamente não eram nem superiores nem inferiores ao trabalho realizado pelas mulheres. Ambos eram igualmente necessários. Além disso, ao que tudo indica, a divisão de trabalho entre os sexos nem sempre era rigorosa (Davis, 2016, p. 30)

A ideia de “sexo frágil” e “dona de casa” produzida pela ideologia da feminilidade (Diniz, 2016) não coube às trabalhadoras escravizadas (Teixeira, 2021), pois estas nunca

foram vistas como “mulher” pelos colonizadores. Assim como homens negros dentro da ideologia patriarcal não puderam aspirar funções de “chefes de família” ou “provedores da família”, pois os escravizados estavam impedidos de estabelecer uma estável estrutura familiar (Nascimento, 2016). Assim, não somente no período colonial escravocrata, como nos que se seguiram, as mulheres negras eram vistas como anomalias, pois nunca se enquadraram nesse ideal de feminilidade (Davis, 2016; hooks, 2020). Nem mesmo como mães as escravizadas eram vistas como mulheres, ou gozavam de condições menos degradantes no sistema colonial. A exaltação e santificação da maternidade não se estendia às escravizadas (Davis, 2016). A negação da feminilidade e atribuição de características “masculinas” (forte e não frágil) criou a imagem da mulher negra raivosa.

Após a abolição do tráfico negreiro internacional, a continuidade do sistema escravista passou a depender da função “reprodutora” das mulheres negras (Davis, 2016; Gonzalez, 2018). Assim, elas passaram a serem comercialmente avaliadas em termos de sua fertilidade, como animais cujo valor monetário estava em sua capacidade de multiplicar a força de trabalho (Nascimento, 2016). Os senhores obrigavam-nas a dar à luz tantas vezes fosse biologicamente possível. Mesmo grávidas ou com crianças de colo, elas não ficavam isentas de trabalhar, ainda eram obrigadas a servir de amas-de-leite para as filhas dos senhores (Davis, 2016; Teixeira, 2021). Criou-se a imagem da mãe preta submissa aos desejos da família branca para a qual trabalhava.

Os padrões da tradicional família patriarcal da supremacia branca nunca corresponderam as verdadeiras relações no interior da família negra. Como dito anteriormente, no período escravista não era permitido aos negros constituir famílias estruturadas, essa era uma forma de controle biopolítico que buscava minar os escravizados de construir vínculos e se rebelarem contra o sistema (Nascimento, 2016). Homens e mulheres eram separados quando criavam laços afetivos, e muitas vezes os filhos fruto dessa tentativa de união também eram separados e vendidos. Além de os colonizadores não reconhecerem a paternidade das filhas fruto dos estupros das mulheres escravizadas (Nascimento, 2016; Gonzalez, 2018). Assim, segundo Angela Davis (2016), a família negra se converteu de forma direta em um arranjo familiar matriarcal. Junto desse arranjo criou-se a imagem do homem negro ausente de suas obrigações paternas e da mãe negra solo (Collins, 2019; hooks, 2020).

Além de na comunidade escravizada não haver binarismos e hierarquização de gênero no trabalho produtivo e doméstico, também não havia diferença de gênero nas lutas de resistência à escravidão, tanto homens quanto mulheres lutaram em igualdade de condições pela libertação (Davis, 2016). A ideia de que as mulheres escravizadas aceitavam passivamente sua condição é uma falácia, elas desafiavam o sistema escravista o tempo todo (Nascimento, 2016). As mulheres negras não só participaram das revoltas, das fugas e das rebeliões, como foram líderes de muitas delas, e participaram também de formas mais sutis de resistências, como: aprender a ler e escrever clandestinamente, e ensinar aos demais; ensinar “pretuguês” (Gonzalez, 2018) e histórias africanas às filhas brancas das senhoras (influenciando tanto a linguagem quanto a cultura brasileira); e por estarem mais próximas a casa-grande, elas passavam informações privilegiadas do que ocorria lá para os demais escravizados (Nascimento, 2016).

A imagem da mulher escravizada submissa e passiva também contribuiu para a romantização da miscigenação, adicionado ao estereótipo do desejo sexual animalesco e incontrolável das pessoas negras (outra imagem de controle: a “mulata exportação”). Como diz Angela Davis (2016, p. 36), o conceito de miscigenação foi uma invenção colonial para mascarar a exploração sexual: “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse

processo, desmoralizar seus companheiros”. Apesar dos diversos relatos de escravizadas sobre estupros e coerção sexual, o imaginário social e a literatura tradicional remetem a uma mulher negra que aceitava passivamente e/ou seduzia os homens brancos (Nascimento, 2016; Munanga, 2020), colocando os homens brancos como “vítimas” que apenas respondiam aos seus instintos sexuais de homem (recorrendo a aspectos biológicos), e as mulheres negras como rivais das mulheres brancas.

Outro fato que contradiz o discurso colonial que coloca as mulheres negras como submissas e passivas são os atos de heroísmo realizados por mães escravizadas para defender suas filhas da escravidão. Algumas mulheres negras induziam o aborto e outras preferiam matar seus bebês para que suas filhas não tivessem o mesmo destino da escravidão (Davis, 2016). O tal poder místico que é vinculado à maternidade negra é na verdade uma resposta a suas experiências concretas como escravizadas (Gonzalez, 2018). Foi a necessidade de resistir a essa dura realidade que essas mães deixaram para suas descendentes do sexo feminino um legado de perseverança, autossuficiência, tenacidade, resistência e força, desenvolvendo novos parâmetros para a condição da mulher negra contemporânea (Davis, 2016).

Além do constante esforço para defenderem a si mesmas da exploração sexual e suas filhas da escravização, as mulheres negras ainda defendiam seus companheiros da desumanização do sistema escravista (Davis, 2016; Nascimento, 2016). A maioria delas compreendia que, quando eles eram subjugados, elas também o eram. Assim, a categoria raça criou laços de fraternidade e solidariedade entre mulheres e homens negros que vivenciaram o “trauma colonial” (Kilomba, 2019). Isso explica a não adesão da maioria das mulheres negras ao discurso do sufrágio feminista no pós-abolição em relação a veemente oposição e combate à supremacia masculina (Collins, 2019; hooks, 2020), que universalizou a categoria homem, pois o homem negro de longe nunca foi o oposto da mulher negra e nem da mulher branca.

As imagens de controle descritas produzem subjetividades complexas e coloniais nas mulheres negras, essas subjetividades convergem com o conceito psicanalítico do “mito negro”, cunhado por Neusa Santos Sousa (1983; 2021), este remete as representações mentais que os brancos têm das pessoas negras, e de como elas deveriam ser. Essas representações são interiorizadas (Fanon, 2020) pelas mulheres negras em uma complexa encruzilhada de gênero e raça (Davis, 2016; Akotirene, 2019; Collins, 2019). Assumir uma identidade feminina negra em uma sociedade estruturalmente racista e sexista (Gonzalez, 2018, Almeida, 2019) torna-se um empreendimento particularmente desafiador, pois perpassa pelo enfrentamento às interseccionalidades do “mito negro”.

Apresentei neste tópico, algumas imagens de controle que produzem estereótipos específicos relacionados as mulheres negras construídos nos tempos coloniais, mas que permanecem até a atualidade por meio da colonialidade. As imagens de controle da mãe preta (estereótipo da submissão e dependência), da mulher negra raivosa (negação da feminilidade e atribuição de características “masculinas”), e da mulata exportação (hiperssexualização e objetificação do corpo negro) (Collins, 2019; Bueno, 2020) perduram até os dias atuais e permanecem latentes na memória coletiva delas como resultado do trauma colonial (Kilomba, 2019). Em seu trabalho, Sousa (1983; 2021) explorou o conceito de “mito negro” ao estudar pessoas negras em ascensão social no Brasil, proponho estudar quais os mitos específicos envoltos do que é ser uma mulher negra brasileira, por isso recorro ao aparato político-teórico-metodológico da interseccionalidade, que será apresentado no tópico a seguir.

## A Abordagem Política-Teórica-Metodológica da Interseccionalidade

Em seu estudo na sociedade Oyó-Iorubá, Oyèrónké Oyewùmí (2021) retrata o Estado colonial e as estruturas coloniais como um grande projeto europeu de modernidade/colonialidade. A cosmovisão fundamental da colonização: o homem branco europeu como referencial de humanidade e civilização (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres, & Grosfoguel, 2020), sendo sua identidade de gênero apta a determinar a política (Oyewùmí, 2021). Assim, o acesso ao poder nas colônias era baseado em gênero, a política era trabalho dos homens, homens africanos eram excluídos dos escalões mais altos das instituições colônias, mas podiam ser encontrados nos níveis mais baixos do governo. Enquanto as mulheres foram efetivamente excluídas de todas as estruturas do Estado colonial (Oyewùmí, 2021, p. 188).

A autora revela que como parte da cosmovisão ocidentocêntrica, assim como raça, gênero se caracterizou pela diferenciação dos aspectos físicos, ou seja, visuais da percepção humana. A base da exclusão da mulher foi a sua biologia. Assim, no período colonial não havia somente dualidades: homem *versus* mulher; branco *versus* não-branco; havia uma complexa hierarquia interseccional, onde no topo estava homem branco, seguido da mulher branca, depois os homens não-brancos, e por último, como “categoria residual”, as mulheres não-brancas. “É importante enfatizar a combinação de fatores de raça e gênero, porque as mulheres europeias não ocupavam a mesma posição na ordem colonial que as africanas” (Oyewùmí, 2021, p. 187).

Há que se destacar que assim como os povos iorubás não possuíam gênero como marcador e diferenciador social, mas a senioridade, como nos ensina Oyewùmí (2021, p. 189): “Na sociedade iorubá pré-britânica, as anafêmeas, como os anamachos, tinham múltiplas identidades que não eram baseadas em sua anatomia”; os povos indígenas no Brasil também não utilizavam a categoria gênero como organizador social (McCallum, 2013), mas uma hierarquia por status (Segato, 2012). Sendo essa imposição colonial de categorias universalizantes uma violência epistemológica (McCallum, 2013). Assim, a colonização impôs aos colonizados as lógicas de organização social dos colonizadores com base em gênero, moldando suas práticas, identidades e comportamentos a partir dos aparatos institucionais do Estado colonial, como os sistemas administrativos, educacionais, legais e religiosos. Com uma estrutura de Estado patriarcal colonial, “era impensável para o governo colonial reconhecer lideranças femininas entre os povos que colonizaram” (Oyewùmí, 2021, p. 189).

Em vista de se opor ao pensamento binário, dicotômico e universalizante criado pela modernidade/colonialidade, intelectuais negras formularam o aparato político-teórico-metodológico da interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Akotirene, 2019; Collins, & Bilge, 2020). A partir das contribuições do feminismo negro, as discussões feministas sobre a dicotomia de gênero se deslocam para compreensão das diferenças dentro da categoria mulheres, pois o feminismo, até então universalizado em torno da luta das mulheres brancas da classe média, não contemplava a luta das mulheres não-brancas e das trabalhadoras da classe operária (Davis, 2016, hooks, 2019; 2020). Assim, a chave conceitual da interseccionalidade, dentro de suas bases fundantes no Pensamento Feminista Negro (Collins, 2019), enfatiza que para as mulheres negras não há como dissociar sua existência e suas experiências de gênero das questões estruturais de raça e classe (Hirata, 2014; Davis, 2016; Akotirene, 2019).

Assim, a interseccionalidade se constitui como uma ferramenta imprescindível para analisar a inseparabilidade das categorias de gênero, raça e classe, aparatos coloniais que produzem “avenidas identitárias” que se cruzam e se sobrepõe, e onde mulheres

negras são constantemente atingidas (Akotirene, 2019). A interseccionalidade possui diferentes campos das práticas, como diz Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2020, p. 13): ela “está em toda parte e é poliglota”. Ela não é de uso exclusivo da academia, pois fala também a língua dos ativismos e das organizações, fala para a juventude e para os especialistas, nas mídias sociais, na cultura popular e nos periódicos acadêmicos. A ideia é estimular o pensamento complexo (McCall, 2005) e evitar a produção de novos essencialismos identitários e, conseqüentemente, hierarquias, discriminações e exclusões. Ou seja, é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Collins, & Bilge, 2020).

A interseccionalidade é, também, uma ferramenta decolonial de teorização e análise, por “adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas [...] [que] cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos” (Akotirene, 2019, p. 20-21). Assim, adotá-la como uma encruzilhada analítica, como nos ensina Carla Akotirene (2019) significa que entre as categorias de gênero, raça e classe existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas, não há primazia de uma categoria sobre as outras (Davis, 2016). A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (2021, p. 187) acrescenta que “as opressões raciais e de gênero vivenciadas por mulheres africanas não devem ser entendidas em termos de adição, como se estivessem empilhadas uma sobre a outra”. Ou seja, uma lente interseccional de análise não hierarquiza opressões e nem universaliza a experiência de mulheres negras, caso contrário cairíamos na cilada da essencialização, o que geraria exclusão e desigualdades.

Collins e Bilge (2020) apontam alguns caminhos possíveis para uma analítica da interseccionalidade que leve em consideração seis ideias centrais: a) a desigualdade social; b) as relações de poder interseccionais; c) o contexto social; d) a relacionalidade; e) a justiça social; e f) a complexidade. Assim, analisar intersecções de gênero, raça e classe significa compreender como ocorre a estruturação da sociedade por intermédio das instituições, que (re)produzem normas e regulamentos e os disseminam por meio do pensamento e da cultura, interferindo em como os indivíduos são e agem, e como se relacionam (Collins, & Bilge, 2020). Uma análise que leve em conta a interseccionalidade reflete a sinergia do trabalho intelectual e ativista (Rodriguez, Holvino, Fletcher, & Nkomo, 2016) oferecendo caminhos alternativos de análise de fenômenos que são comumente universalizados por visões de mundo das elites acadêmicas (Bilge, 2013).

Análises complexas por meio da interseccionalidade é um caminho promissor para delinear novos contornos nas relações sociais e laborais das mulheres negras brasileiras, uma vez que a simples adoção de políticas de ação afirmativas não tem se mostrado suficientes para melhorar suas condições de trabalho e de vida (Saraiva, & Irigaray, 2009; Mesquita, Teixeira, & Silva, 2020). Ainda, precisamos pensar que a melhoria das condições sociais e laborais das mulheres negras (e de outras minorias políticas) depende especialmente de uma mobilização política e coletiva, o que significa o comprometimento não apenas dos pesquisadores da temática, mas da articulação entre a academia, os movimentos sociais, as organizações, a sociedade civil e o Estado (Teixeira, Oliveira, Diniz, & Marcondes, 2021), assim, a interseccionalidade não corre o risco de se tornar apenas mais uma moda acadêmica destituída de seus princípios básicos de busca pela justiça e equidade.

## **Caminhos Metodológicos**

Esta é uma pesquisa de abordagem qualitativa de cunho descritivo, pois visou descrever as características de um fenômeno (Gil, 2008). A técnica de produção de dados utilizada foi a escrevivência, esta pode ser considerada uma forma de narrativa autobiográfica. As narrativas autobiográficas permitem que o sujeito narre sua própria história: é por meio das nossas memórias que recontamos o conteúdo vivencial e experiencial de nossas vidas (Tremper, Alves, & Cabral, 2020). “A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória” (Bosi, 1994, p. 68). A memória é parte importante para compreendermos a construção subjetiva.

Além da evocação da memória, a escrevivência é um método de escrita negra e brasileira, cunhado por Conceição Evaristo (2016), com o intuito de visibilizar histórias contadas a partir do lugar social que mulheres negras ocupam: histórias que por muito tempo permaneceram às margens da literatura brasileira, assim como pelo meio acadêmico. Rute Baquero (2012, p. 174) explica que “a escrita sempre esteve, de alguma forma, associada ao poder. Nas civilizações antigas, os escribas detinham o poder da escrita, pois o domínio dessa tecnologia era de conhecimento restrito”. Desse modo, escrever é um ato de reivindicação de poder: de autodefinição e do lugar político-epistemológico conferido a partir de perspectivas e experiências próprias.

Nosso campo de pesquisa foi o site do Blogueiras Negras (BN). O BN se constitui como um espaço virtual para a promoção e visibilidade da livre produção de conhecimento de mulheres negras brasileiras, assumindo estas como protagonistas e celebrando a cultura afro-brasileira. O BN assume um compromisso com a luta feminista e a luta antirracista, se apresentando como um quilombo online por construir um espaço aberto a interação e diálogo com a sociedade (Blogueiras Negras, 2013). O BN é um site de domínio público, onde as escrevivências e as identidades das escrevintes são abertamente divulgadas, inclusive com propósito de reconhecimento de seu conteúdo e de suas autoras enquanto produtoras de conhecimento. A política do site é de total crédito as autoras do conteúdo publicado (Blogueiras Negras, 2013), por isso, optamos pela não utilização de nomes fictícios, reconhecemo-las como sujeitas produtoras de conhecimento e não como meros objetos de pesquisa.

Esse artigo é fruto de uma pesquisa maior onde foram analisadas 26 escrevivências de um total de 25 escrevintes. Devida a limitação de espaço para a discussão em um artigo, selecionei para compor o *corpus* de análise desse trabalho, quatro escrevivências escritas por quatro escrevintes no período de 2015 a 2020. As escrevivências foram selecionadas a partir de seus conteúdos correspondentes as categorias de análise. O texto integral das escrevivências pode ser encontrado nas referências bibliográficas, sendo assim, o quadro 1 a seguir apresenta a sistematização e resumo desse *corpus* de análise:

Quadro 1: Resumo das escrevivências e suas escrevintes.

Escrevinte	Biografia	Data da publicação	Categorias de Análise
Dandara Cipriano	estudante de Comunicação Social na UFPE, cinéfila, roteirista, ativista e feminista negra. Assim como outras mulheres negras, encontrei na escrita, o poder de conversar com outras irmãs de cor, que assim como eu encontraram nos livros e nas artes o amor negado	28/11/2018	Autossuficiência.
Glauce	Mulher negra, abolicionista, Pedagoga e pós graduanda na UNIAFRO: Política de promoção da igualdade racial na escola - UFRRJ.	28/01/2015	Democracia racial; Essência mítica.

Jhamarrili de Lima	Moradora da cidade de Hortolândia interior de São Paulo, porém nasci em Campinas-SP. 19 anos e atualmente sou estudante do curso de comunicação social Relações Públicas. Sempre desde cedo tive uma queda por escrever, por que por no papel as coisas que eu já senti ou vivi me alivia emocionalmente.	20/06/2018	Autonomia; Ideal do ego.
Maria Vitória	24 anos. Roteirista, estudante e feminista negra	08/04/2020	Ideal do ego; Tola.

Fonte: Elaborado pela autora.

A técnica de análise utilizada foi a abordagem político-teórico-metodológica da interseccionalidade. As escrituras foram analisadas e seu conteúdo categorizado levando em consideração a analítica da interseccionalidade, a partir da abordagem da complexidade intracategórica. A complexidade intracategórica tem como propósito revelar a complexidade da experiência vivida dentro de grupos sociais, ou seja, o estudo intensivo de grupos únicos (McCall, 2005). A estratégia dessa abordagem é analisar categorias de forma interseccional, ou seja, analisar de que forma uma categoria intersecciona outra ou outras categorias, e não uma análise separada de categorias. Desse modo, a partir de um processo contínuo de reflexão no decorrer da pesquisa, e respeitando a fundamentação teórica, construí as categorias de análise *a posteriori*. Essas categorias estão relacionadas umas com as outras de maneira intrínseca e inseparáveis, por isso, foram agrupadas em um único tópico de apresentação e análise de dados: *A mitologia da mulher negra: Uma encruzilhada entre o real e o imaginário*; com base no conceito de “mito negro” de Neusa Santos Sousa (1983, 2021), foi realizado o estudo dos mitos inventados pela colonialidade em torno das mulheres negras.

### A Mitologia da Mulher Negra: Uma encruzilhada entre o real e o imaginário

A mitologia é o estudo de um conjunto de mitos. O mito remete a um discurso, uma narrativa, uma lenda, um relato imaginário. Segundo Seleprin (2010, p. 3) um mito serve, primordialmente, para “acomodar e tranquilizar o homem em um mundo assustador”. Eliade (2002) acrescenta que uma das funções do mito é fixar modelos exemplares, ou seja, ele serve como ponto de referência a ser seguido. Assim, trazemos nesse tópico escrituras que remetem a alguns mitos em torno da mulher negra inventados pela colonialidade, ou seja, mitos sobre como uma mulher negra deve ser, agir, pensar e compreender o mundo. Analisamos, ainda, quais os efeitos psíquicos desses mitos nas subjetividades dessas mulheres, a partir do lugar epistêmico da autora, uma vez que não se trata de uma análise psicanalítica.

O primeiro mito é o, já conhecido, da **democracia racial**. A negação da raça e do racismo ancorados pelo mito da democracia racial brasileiro causa em pessoas negras uma espécie esquizofrenia racial, como podemos ver na escritura de Glauce (2015) no trecho: “Afirmo por longos anos que nunca fui vítima de racismo, porém a luz do conhecimento me permitiu a questionar essa certeza”. Usando a palavra de Seleprin (2010), o mito da democracia racial “tranquiliza” o brasileiro quando a uma verdade assustadora: o racismo. Esse discurso funciona como uma venda social que impossibilita a discussão sobre raça, o racismo por denegação (Gonzalez, 2018) e, assim, dificulta a identificação do racismo, especialmente o velado e o estrutural, fazendo com que somente a injúria racial seja notada e atribuída a comportamentos individuais (Almeida, 2019).

Ainda, Glauce (2015) traz à tona sua memória: “Meu pai [...], quando o assunto se referia à cor de pele, me dizia que o preconceito era bobagem e que não existia. Pois

bem, me fez acreditar nisso para que eu não sofresse o que ele sofria em seus trabalhos duros”. Este trecho nos fez constatar que negar o racismo não faz com que ele não exista e nem significa que a pessoa de fato não o reconheça, mas que a negação seja talvez uma tentativa de sobrevivência em uma sociedade racista. Apesar da tentativa do pai de “acomodar e tranquilizar” sua filha com o mito, em realidade ele sofre, e quando sua filha cresce e passa “a questionar essa certeza”, o mito já não é mais capaz de acomodá-la e nem a tranquilizar, pois ela é confrontada com a realidade e com “a luz do conhecimento”. O mito da democracia racial dificulta não somente a identificação e denúncia do racismo, mas também na autoidentificação de mulheres negras, como veremos.

O segundo mito é o da **autonomia**; superada a fase da negação, ainda não compreender o racismo e sexismo como estrutural. A humanidade foi negada aos negros (Fanon, 2020), o negro não apenas foi colocado como o outro do branco, numa dualidade simplista, mas também como o outro do humano, do civilizado, do racional, numa teia de negação. A mulher foi colocada como o outro do homem, não necessariamente em uma relação de negação, mas uma relação de inferioridade e submissão. Ao interseccionarmos gênero e raça, encontramos a mulher negra em uma encruzilhada complexa de negação, inferioridade e submissão. Assim, a mulher negra se encontra em uma posição complexa, como o outro do outro (Kilomba, 2019). Assim, estamos falando de complexas relações de poder que moldaram não somente as subjetividades e experiências individuais, mas as coletivas também (Almeida, 2019). Na escrivência de Jhamarrili (2018) observamos como essa dinâmica coloca a mulher negra nessa encruzilhada:

As redes sociais se tornaram um grande problema para mim nessa fase [memórias da adolescência], pois as fotos das pessoas sempre bonitas e felizes criaram na minha mente uma ilusão de que eu era a única pessoa que ficava triste e que não era atraente. [...] eu tinha no meu círculo de amigas, garotas que só andavam comigo para poder me minimizar. Elas sempre queriam se sobressair, tudo delas era melhor que o meu. (Jhamarrili, 2018).

Vemos no trecho a constituição de Jhamarrili como “o outro” (Carneiro, 2005), e esse outro não é apenas a afirmação da diferença, mas a construção de um outro pautado no antagonismo ao eu hegemônico. O eu hegemônico representa o padrão, a norma, o ideal a ser seguido, analisando gênero interseccionado a raça, o eu hegemônico feminino são as mulheres brancas (hooks, 2019), sendo assim, as mulheres não-brancas não alcançando o padrão de feminilidade branco são jogadas para o polo oposto dessa relação. A colonialidade atua de modo que, se o padrão é belo e feliz, nada mais resta a quem não segue o padrão do que a feiura e a infelicidade, como se esta fosse a única possibilidade. Ela atua, ainda, de forma que essas mulheres se sintam as únicas a estar fora desse padrão: “uma ilusão de que eu era a única”. Mesmo que se reconheça e perceba que outras pessoas também não estão neste padrão. Assim, por mais que se acredite não sofrer influências dessas dinâmicas estruturais, elas estão presentes, principalmente naquelas que nos parecem mais naturais e, por isso, passam despercebidas.

Uma vez que o homem branco é o padrão universal, a mulher branca é o padrão de feminilidade e o homem negro é o padrão de negritude, a mulher negra é duramente impulsionada pela colonialidade a não criar suas próprias referências. E para que cada um destes se consolide como padrão, o mito negro interseccionado a gênero força que a mulher negra atenda a representação mental do que o homem branco não deseja para si (gênero e raça), do que o homem negro não deseja para si (gênero) e do que a mulher branca não deseja para si (raça). Essa expectativa de como uma mulher negra deve ser para que outros grupos sociais não enxerguem em si o que não desejam e/ou repulsam é feito por meio do contraste na afirmação das diferenças (de forma negativa), de forma dicotômica e hierárquica. Como Jhamarrili (2018) nos ajuda a exemplificar no trecho:

“garotas que só andavam comigo para poder me minimizar. Elas sempre queriam se sobressair, tudo delas era melhor que o meu”.

O terceiro é o mito da **essência mítica**, de que nascemos com personalidades próprias, autênticas e imutáveis, um centro, uma origem. Devido as representações metáforas que os brancos inventaram sobre as mulheres negras, estereótipos raciais generificados foram inventados, aprisionando estas mulheres a certas subjetividades, que são consequências das imagens de controle (Collins, 2019, Bueno, 2020). As imagens de controle servem para categorizar mulheres negras em características e comportamentos específicos que nem sempre correspondem à realidade individual, a fim de atender aos interesses de grupos socialmente privilegiados (Bueno, 2020). O grande problema dos estereótipos é a redução de todo um grupo social a uma única forma de ser, pensar, estar e agir no mundo, minando outras possibilidades de existência. Vemos um exemplo no trecho da escrivência de Glauce (2015): “hoje entendo por que meu cabelo devia estar sempre domado, minhas roupas sempre limpas e impecáveis e a fala da minha mãe constante frisando que não queria que seus filhos se vestissem “maltrapilhos”, para domesticar-me ao modelo em voga e não sofrer”.

Esse relato de Glauce (2015) aponta quais estratégias utilizadas por ela e por sua mãe na intenção de se desvencilhar das dores causadas pelo racismo: “meu cabelo devia estar sempre domado” – referência ao cabelo afro que é considerado rebelde, indisciplinado, e por isso precisa ser domado, pois o ideal de civilidade é a obediência, a disciplina e a submissão; “minhas roupas sempre limpas e impecáveis” – referência ao negro como sujo, encardido, descuidado, contrário ao branco que é asseado, limpo, bem cuidado; “minha mãe constante frisando que não queria que seus filhos se vestissem “maltrapilhos”” – alusão do negro a pobreza, associando-o a usar roupas gastas, velhas e rasgadas, em contrapartida do branco que é associado a riqueza, ao luxo, ao cuidado, esse enunciado demonstra, também, a preocupação da mãe de que seus filhos não fossem vistos como malcuidados, pois como historicamente o trabalho do cuidado é relegado a mulher, seria ela (a mãe) a culpada por seus filhos estarem nessa condição de pobreza e descuido, julgando-a por uma má condução da maternagem. Todas essas estratégias têm como objetivo fugir desses estereótipos associados aos negros, apesar de paradoxalmente se tratar da domesticação e disciplinarização do sujeito negro às normas e padrões de comportamento que a sociedade branca exige para que o negro seja tolerável.

Essa encruzilhada nos leva ao quarto mito: o **ideal do ego**; de que se possa alcançá-lo. Sabemos que a todas as mulheres são impostos padrões de beleza, todavia, a pressão estética não atinge todas as mulheres da mesma forma, pois tais padrões estéticos são pautados na branquidão, assim, mulheres negras se veem pressionadas a negar sua estética negra a fim de alcançar o ideal feminino branco (Mesquita, Teixeira, & Silva, 2020). Ainda na escrivência de Jhamarrili (2018) podemos observar como essa pressão estética branca molda sua subjetividade e a relação com sua estética: “O poder de influência delas sobre mim era tão grande que eu acabei acreditando que tudo aquilo era verdade. Passei a odiar meu cabelo, meu corpo e minha cor de pele por causa dessas amigas”. Além de não alcançar o ideal feminino branco, lhe é imposto o mito negro interseccionado a gênero, conseqüentemente gerando sentimentos de auto ódio e desidentificação com a negritude.

O branqueamento de mulheres negras por meio de procedimentos estéticos é uma das consequências da busca pelo ideal feminino branco, fazendo com que estas mulheres se distanciem de sua negritude e, conseqüentemente, de sua autodeterminação enquanto mulher negra. Essas sucessivas e frustradas tentativas de uma construção identitária em torno do falso e inútil ideal (Sousa, 1983, 2021) de ser uma mulher branca, traz

sentimentos de impostora em mulheres negras, pois apesar de flertarem, não conseguem vivenciar inteiramente o mundo branco e não sentem identificação com a comunidade negra. O relato marcante de Maria Vitória (2020) em sua escrivência nos mostra como o ideal feminino branco atua de forma violenta na psique das mulheres negras:

Além de alisar meu cabelo eu fugia do sol, apesar de morar na praia. Se eu tivesse que ir à praia eu ia de roupa e ficava embaixo do guarda-sol em uma tentativa de ficar mais clara. Também passei limão na pele para ver se clareava, além de usar a base da minha mãe branca pra ficar com o rosto claro. (Maria Vitória, 2020).

O ideal feminino branco é um mito, que causa uma ferida narcísica (Sousa, 1983, 2021), pois ele jamais poderá ser alcançado por qualquer mulher (pois o sexismo está sempre alterando os padrões), especialmente por mulheres não brancas (devido as interseccionalidades). Assim como Maria Vitória, muitas mulheres negras se submetem a procedimentos estéticos, muitas das vezes violentos e nocivos à saúde, a fim de se desracializar (Nascimento, 2016), como se possível fosse. Ainda que não alcancem o ideal feminino branco, muitas mulheres negras ainda o perseguem na tentativa de ganhar passabilidade, que é, também, uma forma de sobrevivência em uma sociedade racista e estratificada com base no colorismo (Devulsky, 2021). Alguma das vezes a estratégia da passabilidade é intuitiva e não intencional. Conforme Sueli Carneiro (2005, p. 64), o benefício oferecido pelo embranquecimento é na realidade um “benefício simbólico” por trazer ao sujeito negro de pele clara maior proximidade com “o ideal humano, o branco”; por “uma suposta melhor aceitação social” dos negros de pele mais clara em relação aos de pele mais escura.

O quinto mito é o da **autossuficiência**, uma armadura que mulheres negras construíram em torno de si para enfrentar a solidão da mulher negra que reforça o não cuidado de outros grupos para com mulheres negras. Esta é uma consequência de todas as feridas coloniais (Kilomba, 2019) apresentadas até aqui: o estado de esquizofrenia racial proporcionado pelo mito da democracia racial (Nascimento, 2016; Gonzalez, 2018) em choque com a realidade brasileira; a construção de si como o outro do outro (Kilomba, 2019); os estereótipos raciais genderizados que as aprisionam a imagens de controle (Collins, 2019; Bueno, 2020); e a ferida narcísica ocasionada pela frustração com o ideal do ego (Sousa, 1983, 2021). Além disso, a falta de compreensão de si mesmas afasta as mulheres negras do convívio harmônico com outros grupos sociais, gerando sentimento de não pertença, síndrome de impostora, perfeccionismo, timidez, agressividade. A escrivência de Dandara (2018) exemplifica como esse mito faz com que a mulher negra incorpore comportamentos e características forçosamente, fazendo com que elas se autoexilem:

O primeiro dia de aula foi estranho, diferente das minhas outras escolas, ali as meninas eram todas loiras e me olhavam diferente. Nunca me esqueço da única vez que tentei brincar com elas e fui expulsa, corri para o banheiro e chorei. [...] Passei apenas um ano nessa escola, fui para outra e aparentemente, em Recife, o problema nunca foram as escolas, mas as pessoas que estudavam nela. Era como se a cada tentativa de convivência, fossem me dado novos nós presos na garganta. [...] Então, aprendi a ser calada, e os livros foram, até meu último dia do ensino médio, meus únicos companheiros. (Dandara, 2018).

Quando falamos de solidão da mulher negra, algumas pessoas automaticamente já imaginam um cenário de desfavorecimento nas relações amorosas, mas a escrivência de Dandara (2018) nos mostra como a solidão da mulher negra é muito mais complexa e mais abrangente do que falar apenas de relações amorosas. Falar de solidão da mulher negra é falar de relações sociais, em todos os aspectos da vida social (hooks, 2019). Ao

relatar que seu “primeiro dia de aula foi estranho” observamos que seu estranhamento se dá com base na percepção das diferenças, mas não somente a percepção dela em relação aos outros, mas também dos outros em relação a ela, gerando nela o sentimento de não pertencer àquele lugar. Essa percepção das diferenças culminou na exclusão de Dandara e de sua possibilidade de socialização. A experiência da solidão culmina em construções subjetivas como: calada, tímida, antissocial, introvertida, desconfiada, arredia, medrosa.

O sexto e último mito é da **tola**; desacreditada de ser protagonista de sua própria história, precisando que outros falem por ela. O epistemicídio (Santos, 2010) coloca a mulher negra como incapaz de produzir seus próprios saberes e subjetividades, rejeitando qualquer tentativa dessa mulher se reconhecer como produtora de conhecimento, sempre necessitando da tutela do outro (Carneiro, 2005) para direcionar seu modo de ser, pensar, agir e existir no mundo. Para isso, a colonialidade utiliza de estratégias para desacreditar e não reconhecer a produção de conhecimento e as diferentes formas de saberes de mulheres negras, especialmente tachando-as de emotivas e subjetivas demais (Gonzalez, 2018), não científicas e/ou específicas. Maria Vitória (2015), em sua escriturização, revisita sua memória dos tempos de escola e nos revela como o racismo atua na construção da intelectualidade da mulher negra:

Eu que sempre gostei de estudar e escrever, fui perdendo o interesse nessa nova escola, pois alguns professores agiam de forma racista, [...] havia um professor que sempre ia até a minha carteira dizer que eu nunca passaria em nenhuma faculdade, porque eu era burra, então era melhor nem me inscrever em nenhum vestibular. [...], eu comecei a odiar a escola, odiar estudar e arrumava briga com todo mundo. (Maria Vitória, 2015).

É possível depreender como a colonialidade no ambiente escolar moldou a subjetividade da nossa escriturizante. Ela relata que sempre gostou de “estudar e escrever”, mas confrontada com o racismo e o sexismo foi “perdendo o interesse” e passou a “odiar a escola”, “odiar estudar” e “arrumava briga com todo mundo”. A colonialidade confina crianças negras ao estereótipo de preguiçosa, malandra, que não gosta de estudar, “o jeitinho brasileiro” (estereótipo que é na verdade destinado a pessoas negras); e por consequência dessas características e comportamentos, essas crianças “não têm futuro”. Esses estereótipos são utilizados para justificar as desigualdades: as pessoas negras são menos escolarizadas, possuem maiores taxas de desemprego, alcançam empregos de menor prestígio e remuneração, possuem tendência a marginalidade e criminalidade; as mulheres negras são dependentes do Estado, não gostam de trabalhar, são mães negligentes (Collins, 2019). Eles servem também de base para os discursos de meritocracia (Mesquita, Bezerra, 2020), pois individualizam a responsabilidade para o sucesso (segundo o ideal masculino, branco, burguês de sucesso).

Esse imaginário social faz com que mulheres negras interiorizem a inferioridade intelectual (Fanon, 2020) e, conseqüentemente, sua predestinação a um futuro de precarização no trabalho e vulnerabilidade social e financeira. A colonialidade naturaliza e torna inerente a raça negra a baixa capacidade intelectual, e dessa forma, menospreza toda e qualquer produção intelectual de pessoas negras, um epistemicídio autorizado. A intelectualidade negra, por muitas das vezes não seguir o padrão de conhecimento cientificamente aceito (o conhecimento neutro, objetivo e universal da cosmovisão eurocentrada) é negada e invisibilizada (Bernardino-Costa, Maldonado-Torres, & Grosfoguel, 2020). A colonialidade aceita pessoas negras como objeto de estudo, mas não as aceita como produtoras de conhecimento (Collins, 2019). Enquanto as mulheres são colocadas como as que precisam que um homem fale por elas, pois o homem é o ser racional e a mulher o ser emocional. E enquanto homens negros são animalizados, tendo

seu intelecto como marginal e incivilizado. À mulher negra resta o silêncio, não porque não sabem falar, mas porque não querem ouvi-la.

### Considerações Finais

O objetivo desse estudo foi compreender as interseccionalidades nas construções subjetivas de mulheres negras brasileiras permeadas pelo “mito negro”. Para isso, realizei uma pesquisa qualitativa de cunho descritivo, utilizei a ferramenta da interseccionalidade para analisar escrituras de mulheres negras brasileiras disponíveis no site Blogueiras Negras. O conceito de “mito negro” da psicanalista negra brasileira Neusa Santos Sousa (1983; 2021) possibilitou que os dados fossem categorizados em seis mitos específicos envoltos sobre as subjetividades dessas mulheres: a democracia racial, a autonomia, a essência mítica, o ideal do ego, a autossuficiência e a tola.

O mito da democracia racial submete as mulheres negras a um estado de esquizofrenia racial a partir da negação da raça e do racismo, dificultando sua identificação enquanto mulher negra e a denúncia ao racismo, especialmente o racismo velado e o estrutural. O mito da autonomia remete a não compreensão do racismo e do sexismo como estruturais, não sendo possível escapatórias individuais, foi demonstrado como ocorre a construção da mulher negra como o outro do outro, impedida de criar suas próprias referências para atender a representação mental que os outros não desejam para si. O mito da essência mítica aprisiona mulheres negras a os estereótipos raciais generificados, assim, a colonialidade insiste a todo instante em categorizar mulheres negras em características e comportamentos específicos que nem sempre correspondem à realidade individual.

O mito do ideal do ego remete as sucessivas e frustradas tentativas de uma construção identitária em torno do falso e inútil ideal feminino branco. O mito da autossuficiência cria uma armadura envolta de mulheres negras para enfrentar a solidão da mulher negra, que acaba reforçando o não cuidado de outros grupos para com mulheres negras. Por fim, o mito da tola o epistemicídio coloca a mulher negra como incapaz de produzir seus próprios saberes e subjetividades, rejeitando qualquer tentativa dessa mulher se reconhecer como produtora de conhecimento, sempre necessitando da tutela do branco para direcionar seu modo de ser, pensar, agir e existir no mundo.

Os principais resultados desse estudo demonstraram que mulheres negras são submetidas à mitos específicos interseccionados por gênero e raça. Como limitações, aponto a impossibilidade de realização de entrevistas em profundidade com as autoras das escrituras, o que poderia trazer *insights* mais consistentes e até a possibilidade de análises psicanalíticas. Como sugestões para estudos futuros sugiro a compreensão das estratégias que essas mulheres utilizam para driblar as interseccionalidades do mito negro e as possibilidades de construção de subjetividades alternativas.

### Referências

- Akotirene, C (2019) *Interseccionalidade*. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- Almeida, SL (2019) *Racismo estrutural*. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- Bairros, L (2002) III Conferência Mundial contra o Racismo. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 169-170.

- Baquero, RVA (2012) A situação das Américas: democracia, capital social e empoderamento. *Revista Debates*, 6(1), 173-187.
- Bernardino-Costa, J (2020) Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: Bernardino-Costa, J, Maldonado-Torres, N, & Grosfoguel, R (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. – 2. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 247-268. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- Bilge, S (2013) Intersectionality undone. Saving intersectionality from feminist intersectionality studies. *Du Bois Review*, 10(2), 405-424.
- Blogueiras Negras (2013) *Blogueiras Negras: informação para fazer a cabeça*. <http://www.blogueirasnegras.org/>.
- Bosi, E (1994) *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 13a. ed. São Paulo: CIA das Letras.
- Bueno, W (2020) *Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins*. – Porto Alegre: Zouk.
- Carneiro, AS (2011) *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. – São Paulo: Selo Negro.
- Carneiro, AS (2005) *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Feusp, 2005. (Tese de Doutorado).
- Cipriano, D (2018) Na sociedade das barbies, não existe espaço para bonecas pretas. *Blogueiras Negras*. [Na sociedade das Barbies, não existe espaço para bonecas pretas – Blogueiras Negras](#)
- Collins, PH (2016) Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro, *Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127.
- Collins, PH (2019) *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*; tradução Jamille Pinheiro Dias. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo.
- Collins, PH (2020) Epistemologia feminista negra. In: Bernardino-Costa, J, Maldonado-Torres, N, & Grosfoguel, R (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. – 2. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 139-170. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- Collins, PH, & Bilge, S (2020) *Interseccionalidade*; tradução Rane Souza. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo.
- Conceição, EB (2016) Mulher negra em terra de homem branco: mecanismos de reprodução de desigualdades. In: Carrieri, AP, Teixeira, JC, & Nascimento, MCR (orgs.). *Gênero e trabalho: perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais*. Salvador: EDUFVA, 277-319.
- Crenshaw, KW (1989) Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139-167.
- Davis, A (2016) *Mulheres, raça e classe*; tradução Heci Regina Candiani – 1. ed. – São Paulo: Boitempo.
- Diniz, APR (2016) Feminilidades e masculinidades no trabalho. In: Carrieri, AP, Teixeira, JC, & Nascimento, MC. (Org.). *Gênero e trabalho: perspectivas*,

*possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais*. Salvador: EDUFBA, 131-158.

Eliade, M (200). *Mito e realidade*. – 6. ed. – São Paulo: Perspectiva.

Evaristo, C (2007) Da grafia desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento da minha escrita. In: Alexandre, M. A. (org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 16-21.

Evaristo, C (2016) *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*. Rio de Janeiro: Malê.

Fanon, F (2020) *Pele negra, máscaras brancas*; título original: *Peau noire, masques blancs*; traduzido por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; prefácio de Grada Kilomba; posfácio de Deivison Faustino; textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora.

Fernandes, F (1972) *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

Génot, L (2018) *Sim à igualdade racial: raça e mercado de trabalho*. Rio de Janeiro: Pallas.

Glauce (2015) *Domesticação das identidades negras*. Blogueiras Negras. [Domesticação das identidades negras – Blogueiras Negras](#)

Gil, AC (2008) *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6a. ed. São Paulo: Atlas.

Gilroy, P (2001) *O Atlântico Negro*. – São Paulo: Editora 34.

Gonzalez, L (2018) *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* 1a. ed. (Coletânea organizada e editada pela UCPA União dos Coletivos Pan-Africanistas). Diáspora Africana: Editora Filhos da África.

Hirata, H (2014) *Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais*. *Tempo social*, 26(1), 61-73.

Hirata, H, & Kergoat, D (2007) *Novas configurações da divisão sexual do trabalho*, *Cadernos de Pesquisa*, 37(132), 595-609.

hooks, b (2019) *Teoria feminista: da margem ao centro*; tradução Rainer Patriota. – São Paulo: Perspectivas, 2019.

hooks, b (2020) *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*; tradução Bhuvi Libanio. – 13a. ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2019) *Estimativas da população residente para os municípios e para as unidades da federação com data de referência em 1º de julho de 2019*. <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101662.pdf>

Josso, MC (2010) *Experiências de vida e formação*; tradução José Cláudio, Júlia Ferreira; revisão científica: Maria da Conceição Passeggi, Marie-Christine Josso. 2a. ed. rev. e amp. Natal: EDUFRN. São Paulo: Paulus.

Kilomba, G (2019) *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*; tradução Jess Oliveira. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Cobogó.

Lage, MLC, & Souza, EM (2017) *Da cabeça aos pés: racismo e sexismo no ambiente organizacional*. *Revista Gestão Social e Ambiental - RGSA*, Edição Especial, 55-72.

Lima, J (2018) *preta, tá tudo bem*. Blogueiras Negras. [preta, tá tudo bem – Blogueiras Negras](#)

- Maldonado-Torres, N (2020) Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, J, Maldonado-Torres, N, & Grosfoguel, R (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. – 2. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 27-54. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- McCall, L (2005) The complexity of intersectionality. *Chicago Journals*, 30(3), 1771-1800.
- McCallum, C (2013) Nota sobre as categorias " gênero " e " sexualidade " e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, 53-61.
- Mesquita, JS, Teixeira, JC, & Silva, CR (2020) “Cabelo (crespo e cacheado) pro alto, me levando a saltos” em meio à ressignificação das identidades de mulheres negras em contextos sociais e organizacionais. *RECADM – Revista Eletrônica de Ciência Administrativa*, 19(2), 227-256, mai./ago. <https://doi.org/10.21529/RECADM.2020010>.
- Munanga, K (2020) *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. – 5. ed. rev. amp.; 2. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica. – (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- Nascimento, A (2016) *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3a. ed. São Paulo: Perspectivas.
- Nkomo, SM (2021) Reflections on the continuing denial of the centrality of “race” in management and organization studies. *Equality, Diversity and Inclusion*, 40(2), 212-224.
- Nogueira, O (2007) Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil, *Tempo social*, 19(1), 287-308.
- Oyewùmí, O (2021) *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos de gênero*; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Ramos, AG (1957) *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada.
- Rodriguez, JK, Holvino, E, Fletcher, JK, & Nkomo, SM (2016) The theory and praxis of intersectionality in work and organisations: Where do we go from here?. *Gender, Work and Organization*, 23(3), 201-222.
- Sansone, L (1996) Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, 18.
- Saraiva, LAS, & Irigaray, HAR (2009) Políticas de diversidade nas organizações: uma questão de discurso? *RAE – Revista de Administração de Empresas*, 49(3), jul./set.
- Seleprin, MJ (2010) O mito na sociedade atual. *Dia a dia*. [www.educadores.diaadia.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Artigos/O\\_mito\\_da\\_sociedade\\_atual.pdf](http://www.educadores.diaadia.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/O_mito_da_sociedade_atual.pdf).
- Sousa, NS (1983) *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. – Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Souza, LM (2018) Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna, *Revista Crioula*, 21, 25-43.

Teixeira, JC (2021) *Trabalho doméstico*. – São Paulo: Jandaíra. (Coleção Feminismos Plurais; coord. Djamila Ribeiro).

Teixeira, JC, Oliveira, JS, & Carrieri, AP (2020) Por que falar sobre raça nos Estudos Organizacionais no Brasil? Da discussão biológica à dimensão política. *Revista Perspectivas Contemporâneas*, 15(1), 46-70, jan./abr.

Teixeira, JC, de Oliveira, JS, Diniz, A & Marcondes, MM (2021) Inclusion and diversity in Management: A manifesta for the future-now. *RAE Revista de Administração de Empresas*, 61(3), 1-11.

Tremper, M, Alves, MC, & Cabral, KV (2020) Escrevivências sobre cuidado ao usuário de álcool e outras drogas: diálogos entre redução de danos e pensamento descolonial. In: Alves, MC, & Alves, AC (orgs.). *Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. 1a. ed. (série Pensamento Negro Descolonial). Porto Alegre: Rede UNIDA, 100-134.

Weschenfelder, VI, & Fabris, ETH (2019) “Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional”. *Revista Estudos Feministas*, 27(3), e54025.

Vitória, M (2020) Negras memórias. *Blogueiras Negras*. [Negras memórias – Blogueiras Negras](#)