

“O NEGRO NÃO É UM HOMEM”¹:

Reflexões sobre a humanidade de homens negros na diáspora brasileira em perspectiva afrocentrada.

“THE BLACK IS NOT A MAN”:

Reflections on the humanity of black men in the Brazilian diaspora from an afro-centered perspective.

“EL NEGRO NO ES UN HOMBRE”:

Reflexiones sobre la humanidad de los hombres negros en la diáspora brasileña desde una perspectiva afrocéntrica.

“LE NOIR N'EST PAS UN HOMME”:

Réflexions sur l'humanité des hommes noirs de la diaspora brésilienne dans une perspective afro-centrée.

Ana Carolina Vale de Sousa

Mestranda em Estudos Africanos e Afro-brasileiros pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Afrobrasileiros, Universidade Federal do Maranhão, Maranhão, Brasil.

carolinavalesousa@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4334-3199>

Recebido em: 03/03/2024

Aceito para publicação: 13/11/2024

Resumo

Ao analisar a construção das masculinidades negras em território brasileiro, o artigo objetiva tensionar o universalismo das categorias de masculinidade, patriarcado e gênero e avaliar como a violência colonial junto ao atravessamento racial operam de forma dominante para que homens negros da diáspora brasileira tenham suas subjetividades fraturadas pelo racismo cotidiano e estrutural, não acessem os direitos sociais básicos para uma vida digna e estruturalmente não sejam vistos com humanidade. A partir da pesquisa bibliográfica cujo o caráter prioriza a abordagem afrocêntrica e o resgate da historicidade, compreendeu-se que o patriarcado é um sistema de poder oriundo da Europa, que o gênero é uma categoria colonial para definir posições hierárquicas na sociedade priorizando a figura masculina do homem branco e reconhecendo a pluriversalidade das masculinidades com enfoque em entender como homens negros vivenciam o ser homem nesse território marcado pelo racismo e sexismo concluiu-se que estes não acessam os poderes visíveis e invisíveis que o patriarcado poderia lhes ofertar e que o universalismo que também engloba homens numa categoria homogênea e essencialista, não levando em consideração outros marcadores sociais, está a serviço da morte física, espiritual, emocional e subjetiva de homens que não correspondem ao modelo de masculinidade hegemônica.

Palavras-chave: Masculinidades negras; Afrocentricidade; Ontologia;

¹ Fanon (2008, p. 26)

Abstract

By analyzing the construction of black masculinities in Brazilian territory, the article aims to stress the universalism of the categories of masculinity, patriarchy and gender and evaluate how colonial violence along with racial crossing operate in a dominant way so that black men from the Brazilian diaspora have their subjectivities fractured due to daily and structural racism, do not access basic social rights for a dignified life and structurally are not seen with humanity. From bibliographical research whose character prioritizes the Afrocentric approach and the rescue of historicity, it was understood that patriarchy is a system of power originating in Europe, that gender is a colonial category to define hierarchical positions in society, prioritizing the male figure of the white man and recognizing the pluriversality of masculinities with a focus on understanding how black men experience being a man in this territory marked by racism and sexism, it was concluded that they do not access the visible and invisible powers that patriarchy could offer them and that the universalism that it also encompasses men in a homogeneous and essentialist category, without taking into account other social markers, it is at the service of the physical, spiritual, emotional and subjective death of men who do not correspond to the model of hegemonic masculinity.

Keywords: Black masculinities; Afrocentricity; Ontology;

Resumen

Al analizar la construcción de masculinidades negras en territorio brasileño, el artículo pretende resaltar el universalismo de las categorías de masculinidad, patriarcado y género y evaluar cómo la violencia colonial junto con el cruce racial operan de manera dominante para que los hombres negros de la diáspora brasileña tengan sus subjetividades fracturadas por el racismo cotidiano y estructural, no acceden a derechos sociales básicos para una vida digna y estructuralmente no son vistas con humanidad. A partir de una investigación bibliográfica cuyo carácter prioriza el enfoque afrocéntrico y el rescate de la historicidad, se entendió que el patriarcado es un sistema de poder originario de Europa, que el género es una categoría colonial para definir posiciones jerárquicas en la sociedad, priorizando la figura masculina del hombre blanco. y reconociendo la pluriversalidad de las masculinidades con un enfoque en comprender cómo los hombres negros viven el ser hombre en este territorio marcado por el racismo y el sexismo, se concluyó que no acceden a los poderes visibles e invisibles que el patriarcado podría ofrecerles y que el universalismo que engloba también a los hombres en una categoría homogénea y esencialista, sin tener en cuenta otros marcadores sociales, está al servicio de la muerte física, espiritual, emocional y subjetiva de los hombres que no corresponden al modelo de masculinidad hegemónica.

Palabras-clave: Masculinidades negras; afrocentrismo; Ontología;

Résumé

En analysant la construction des masculinités noires sur le territoire brésilien, l'article vise à souligner l'universalisme des catégories de masculinité, de patriarcat et de genre et à évaluer comment la violence coloniale ainsi que le métissage racial opèrent de manière dominante pour que les hommes noirs de la diaspora brésilienne leurs subjectivités fracturées à cause du racisme quotidien et structurel, n'ont pas accès aux droits sociaux fondamentaux pour une vie digne et ne sont pas structurellement vues avec l'humanité. À partir de recherches bibliographiques dont le caractère privilégie l'approche afrocentrée et le sauvetage de l'historicité, il a été compris que le patriarcat est un système de pouvoir originaire d'Europe, que le genre est une catégorie coloniale pour définir des positions hiérarchiques dans la société, en privilégiant la figure masculine de l'homme blanc. et reconnaissant la pluriversalité des masculinités en mettant l'accent sur la compréhension de la façon dont les hommes noirs vivent le fait d'être un homme sur ce territoire marqué par le racisme et le sexisme, il a été conclu qu'ils n'accèdent

pas aux pouvoirs visibles et invisibles que le patriarcat pourrait leur offrir et que l'universalisme qui elle englobe aussi les hommes dans une catégorie homogène et essentialiste, sans prendre en compte les autres marqueurs sociaux, elle est au service de la mort physique, spirituelle, émotionnelle et subjective des hommes qui ne correspondent pas au modèle de masculinité hégémonique.

Mots-clés : masculinidades noires ; Afrocentricidade ; Ontologie;

Introdução

A ideia de que o gênero é uma construção social, ou seja, que as diferentes posições que homens e mulheres ocupam nas sociedades ocidentais não estão localizados em determinismos biológicos, mas sim em práticas sociais, foi uma importante compreensão do movimento feminista da segunda onda (Oyewùmí, 2021).

Tal compreensão foi considerada radical em uma cultura onde as diferenças e hierarquias de gênero eram explicadas, até então, a partir de uma lógica biologizante ou por um caráter divino. Expressões como: *Mulheres são emotivas, homens não!* ou *O homem é o cabeça da casa, assim como Deus é o cabeça da igreja, Homens não choram, isso é coisa de mulherzinha* e dentre outras, são elaboradas culturalmente a partir de discursos que objetivam manter essas diferenças naturalizadas e inquestionáveis.

No intuito de desfazer universalismos, ao discutir as relações de gênero, faz-se necessário localizá-las em um contexto cultural específico que interessa este trabalho: o Ocidente. Pensando com a filósofa afro-brasileira Aza Njeri (2020), compreende-se o Ocidente como geograficamente anglo-europeu, pois além da Europa como eixo central do sistema-mundo, os Estados Unidos da América incluem-se por ser uma superpotência também ditadora da dinâmica mundial.

Além disso, entende-se o Ocidente como uma civilização cujo os valores são oriundos do mundo greco-romano com seus ideais de educação, civilização, estética, direito, política e cidadania; da tradição judaico-cristã com ética e moral baseado em uma única e singular verdade que advém da mitologia hebraica e do Iluminismo, baseado no ideal de progresso e fundador da ciência moderna, no evolucionismo da espécie, a valorização da razão como critério último levando o controle da natureza pelo homem. E também possui como característica racialmente dominante o fenótipo caucasiano marcado pelo nariz fino, cabelo liso, pele e olhos claros (Njeri, 2020).

O Brasil, enquanto nação, tenta se aproximar desse ideal de Ocidente, porém como está localizado em um território subalternizado - a América Latina, não é reconhecido como ocidental diante dos anglo-europeus, como afirma Njeri (2020, p. 172) “o brasil² não faz parte do Ocidente, sendo no máximo, uma tentativa mal ajuizada de uma cópia ocidental, e como cópia, tem muito mais defeitos”. Porém, mesmo sendo uma cópia mal feita, ainda assim, por ter sido um território colonizado pelos europeus, assimilou muito dos valores de seus colonizadores em seu *ethos* cultural, inclusive, a incorporação do gênero como um princípio organizador fundamental da sociedade brasileira.

² A pensadora Aza Njeri (2020) escreve o termo “brasil” com b minúsculo por entender o simbolismo de reconhecimento que poderia dar com o uso da letra maiúscula.

Como cuidadosamente argumenta a socióloga nigeriana de origem Iorubá Oyèrónké Oyewùmí (2021) e identifica a *não* presença do gênero na organização social pré-colonial dos Oyó-Iorubá³, por exemplo, contribuindo para a desmistificação da suposição do gênero como universal e presente em todas as sociedades, diferente do que os estudos feministas afirmavam ser no início do movimento.

Os Oyó-Iorubás, portanto, organizavam-se socialmente a partir do princípio da *senioridade*, ou seja, a classificação social das pessoas era com base em suas idades cronológicas. Dessa forma, quem possuía maior idade, quem era mais velho, independente de ter nascido com um pênis ou vulva, poderia ocupar posição de poder naquela sociedade. Assim, diferente do gênero, onde as categorias “homem” e “mulher” são fixas e essencializadas, a natureza das posições sociais a partir do princípio da senioridade é altamente situacional, já que sempre se é o mais velho ou o mais novo de alguém. Se hoje, a sociedade iorubás possui o gênero incorporado em suas práticas sociais é em virtude do contato colonial com os britânicos (Oyewùmí, 2021).

É a partir dos estudos da Oyewùmí (2021), que busca-se neste trabalho localizar as discussões de gênero em território ocidental ou ocidentalizado - como o caso do Brasil, com o intuito de não universalizar e impor essa categoria como forma organizativa de outros contextos culturais sendo, portanto, um exercício de consciência *contra-colonial* (Bispo, 2015). Para isso, também faz-se necessário recorrer a fontes históricas que ajudem a desnudar a noção universal do patriarcado, enquanto um sistema social e cultural onde o poder está centrado na figura do homem como superior.

O grandioso cientista, historiador, antropólogo e físico senegalês Dr. Cheikh Anta Diop (2023), reconhecido pela comunidade negra como “o último faraó” por desarticular as narrativas hegemônicas sobre a origem dos antigos keméticos⁴, ao demonstrar que estes eram melanizados e reavaliar a historiografia africana, também ajuda a pensar o problema da universalização do gênero, quando em um profundo estudo revela que o patriarcado não é um sistema organizativo universal, mas que possui suas origens no Berço Nórdico/Europa.

Para compreender o pensamento do Dr. Diop (2023) faz-se necessário possuir conhecimento prévio da história da humanidade. A afirmativa de que a humanidade surgiu no continente africano é um consenso na comunidade científica, visto que os fósseis mais antigos do homem moderno são encontrados naquela região, especificamente no território que hoje é a Etiópia e Quênia.

Dialogando com a teoria defendida por Diop (2023) da escola monogenésica, o modelo base pelo qual a humanidade descende é africano, portanto, todas as “raças” que, aqui o termo assume um sentido político e não biológico, são apenas variações da espécie humana original oriunda da África e as mudanças entre elas só foram possíveis a partir de adaptações às mudanças climáticas e ambientais.

Partindo desse pressuposto, como o resto do mundo foi povoado se todos possuímos um ancestral em comum que estava em território africano? As migrações foram a ponte para que

³ Grupo étnico localizado, em sua maioria, no território da Nigéria, África.

⁴ Conhecidos pelo nome colonial de egípcios. O que hoje se conhece por Egito, na verdade, se chamava Kemet que significa “a terra dos homens pretos”.

o homem africano povoasse os outros continentes e aqui reside o ponto-chave para entender as esferas do matriarcado e do patriarcado.

De modo breve, foram as migrações e os contextos geográficos e climáticos que influenciaram o surgimento de dois berços de desenvolvimento humano nos tempos pré-históricos: o berço do sul (meridional) marcado pelo matriarcado e o berço do norte (nórdico) marcado pelo patriarcado, como afirma Diop (2023):

É improvável que berços geograficamente tão diferentes como as estepes euroasiáticas - propícias à vida nômade - e as regiões meridionais do globo, especialmente a África - propícias a agricultura e à vida sedentária - tenham gerado o mesmo tipo de organização social. Essa crítica ganha valor quando se admite a influência do ambiente nas formas sociais e políticas. Supondo que o matriarcado tenha surgido no sul e o patriarcado no norte, que o primeiro tenha precedido o segundo na Bacia do Mediterrâneo, e que na Ásia Ocidental os dois sistemas tenham se sobreposto em algumas regiões, a hipótese de uma transição universal de um para o outro deixa de ser necessária, as lacunas das teorias se dissipam e o conjunto de fatos se tornam explicável: posição da mulher, modo de herança, dotes, natureza da parentela, etc (Diop, 2023, p. 34)

O médico afro-americano Charles Finch III (2009) contribui para esse diálogo quando afirma:

No berço do Sul, onde teve início a civilização, como exemplificam as civilizações negras da África (Egito e Cush), Irã (Elam), vale do rio Indo (Harappan) e Suméria mesopotâmica, a agricultura atingiu elevado grau de desenvolvimento. As estruturas clânicas e sociais eram altamente matriarcais, caracterizadas por ênfase na solidariedade familiar, harmonia e cooperação intragrupo, ligação estreita com a natureza e primazia da mulher em todas as esferas da vida. Em contraste, o berço do norte, em função da hostilidade ambiental, apresentou maior lentidão no desenvolvimento da agricultura e da civilização. Surgiram sociedades nômades e pastoris, criando a competição por pastagens e recursos hídricos, e promovendo a ênfase nas habilidades masculinas de pastorear, lutar e montar a cavalo. O valor e papel das mulheres eram decididamente inferiores, e essas culturas se tornaram rigidamente patriarcais (Finch III, 2009, p. 77)

Portanto, com a migração há 40.000 anos do Grimaldi africano para a Europa e as dificuldades da Era Glacial que o continente passava impactou diretamente na forma como desenvolveram sua cultura e em como a mulher e o homem⁵ assumiram posições diferentes e hierárquicas nestas sociedades. Importante frisar que o matriarcado vivido no Sul nunca foi um sistema oposto ao patriarcado, não havia uma supremacia da mulher, como cuidadosamente mencionou Finch III (2009, p. 77) na citação anterior, esse matriarcado “era caracterizado pela solidariedade familiar, harmonia e cooperação intragrupo”, onde a mulher não era desqualificada e impedida de exercer autoridade ou governar.

O gênero, portanto, deve ser compreendido como histórico e culturalmente fundamentado, isto é, se o gênero é socialmente construído não pode se comportar da mesma forma no tempo

⁵ Orientada pelos estudos de Oyèwùmí (2021), menciono as categorias “homem” e “mulher”, mas pode haver a possibilidade de aqueles povos, naquele período histórico, não se autoidentificarem a partir dessas categorias ocidentais.

e no espaço, deve-se analisar os vários locais culturais onde foi construído e os vários atores que fizeram parte da construção. Deve-se, inclusive, ter-se o entendimento que, se o gênero foi construído, certamente, houve um tempo na história, em diferentes contextos culturais, onde ele não existiu sendo imposto para outras sociedades e territórios a partir do contato colonial (Oyewùmí, 2021).

Possuir tal compreensão, ajuda a romper com “campos da verdade” produzidos nos discursos acadêmicos, pois certos conceitos são tomados como totens, como o famoso *gênero é construção social*, mas pouco se preocupam com suas origens, com a importância de discutir sobre a história do gênero. Fato que leva a um processo de universalização e imposição dessa categoria sobre outros contextos culturais (Oyewùmí, 2021).

O problema do universalismo apresenta-se também nas próprias categorias de gênero. A ideia homogênea de “homem” e “mulher” no sentido ocidental corresponde a um modelo específico de como a masculinidade e a feminilidade devem ser performadas, assim como, seus respectivos lugares na pirâmide de opressões, sendo o homem aquele que subordina, oprime e violenta e a mulher, aquela subordinada, oprimida e violentada. Tais afirmativas que partem exclusivamente da lógica do gênero, tornam-se fixas ao não levar em consideração na análise outras identidades, sejam de classe, raça, etnia, sexualidade, etc. que influenciam as relações sociais, estabelecendo assim, uma lógica binária e hierárquica entre homens e mulheres.

O universalismo é presente mesmo em movimentos que se propõem a romper com a lógica cultural estabelecida. A exemplo do próprio movimento feminista, pioneiro no debate sobre gênero, que surge em primeiro momento para exigir e demandar mudanças sociais na vida de mulheres específicas: as mulheres brancas. Naquele contexto de surgimento do movimento na Inglaterra, discutia-se apenas um referencial de mulheridade imposto sobre todos os outros. O ideal de mulher frágil, protegida e subserviente ao marido, não participante da vida pública, destinada ao cuidado apenas dos filhos e da casa, não dizia respeito à experiência de mulheres pretas, indígenas, lésbicas, etc.

O memorável discurso: *E eu não sou uma mulher?*⁶ de Sojourner Truth - abolicionista e ativista dos direitos civis dos afro-americanos - pronunciado na Convenção dos Direitos da Mulher em Ohio nos Estados Unidos em 1851, tenciona a mulheridade hegemônica que ali estava sendo posta.

Na Convenção, alguns pastores presentes afirmavam que as mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens brancos porque eram frágeis e sem inteligência. Sojourner localiza sua experiência enquanto uma mulher africana diaspórica que nasceu escravizada, sem direitos e que nunca foi protegida e vista como uma mulher frágil e questiona se, por acaso, ela também não era uma mulher.

Com o mesmo ímpeto de Sojourner, várias outras mulheres inconformadas por não terem suas experiências pautadas em um movimento que se dizia lutar por elas, começam a se organizar e tratar suas demandas como centrais. Assim, observa-se o surgimento de feminismo“s” com

⁶ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em 03 de Março de 2024.

várias vertentes: o negro, o interseccional, o classista, o liberal, transfeminismo, etc. Não cabe aqui explicitar sobre cada um deles, o objetivo maior de pontuar estes feminismos é demonstrar a mudança de paradigma e o avanço em considerar a experiência de múltiplas formas de vivenciar o ser mulher.

Na mesma linha de pensamento, o universalismo que também engloba homens numa categoria homogênea e essencialista, não levando em consideração outros marcadores sociais, está a serviço da morte física, espiritual, emocional e subjetiva de homens que não correspondem ao modelo de masculinidade hegemônica.

A urgência de refletir sobre masculinidades com “s” no final também deve ser um exercício de reconhecer as múltiplas formas de ser homem numa sociedade marcada pelo racismo, classismo, lgbtfobia, capacitismo e outras formas de violência. Dessa forma, deve-se reconhecer

as diferentes definições de hombridade que construímos. Ao usar o termo no plural, nós reconhecemos que masculinidade significa diferentes coisas para diferentes grupos em diferentes momentos (Kimmel, 1998, p. 106).

Assim, considerando o contexto da pluralidade do significado de ser homem, é possível dividir as masculinidades em *hegemônicas* e *subalternas*.

Existem masculinidades hegemônicas (ser branco, heterossexual, rico e ocidental são suas marcas mais visíveis) que estão sobrepostas a masculinidades marginalizadas ou subordinadas (aquelas masculinidades identificáveis entre negros, gays, pobres, não brancos, transgêneros) (Conrado; Ribeiro, 2017, p. 81).

Como bem caracteriza o sociólogo euro-estadunidense Michael Kimmel (1998, p. 103;104):

Descrevo a versão hegemônica de masculinidade – o capitalista globalizado que, em cada país, assiste CNN em hotéis de luxo, fala por telefone celular, usa gravatas poderosas e faz refeições com o poder – como um descendente direto do comerciante do século XVIII (Kimmel, 1998, p. 103;104).

O sociólogo euro-canadense Erving Goffman (1963) também contribui para a caracterização desse modelo de “homem ideal” quando descreve:

Há apenas um homem completo e sem rubores na América do Norte: um jovem, casado, branco, urbano, do norte, heterossexual, protestante, pai, com educação superior, bem empregado, bem apessoado, de bom peso e boa estatura, e com algum recorde esportivo recente... Qualquer homem que não se qualifica em alguma dessas categorias provavelmente irá ter uma imagem de si mesmo – pelo menos durante alguns momentos – como sem valor, incompleto e inferior (Goffman, 1963, p. 128)

Segundo Kimmel (1998, p. 105) a masculinidade hegemônica é criada em um contexto de oposição a “outros” cuja masculinidade era problematizada e desvalorizada. As masculinidades *hegemônica* e *subalterna* surgiram em uma interação mútua, pois uma só existe em virtude da outra, assim como o “desenvolvido” só existe em condição do “subdesenvolvimento” e o “centro” em condição da “periferia”. São relações desiguais em uma ordem social dividida em gêneros e jogos de poder.

É, portanto, partindo da classificação apontada por Kimmel (1998), que busca-se refletir sobre as masculinidades subalternas, especificamente, a experiência de ser homem e negro numa sociedade marcada pelo racismo e sexismo.

O incentivo para escrever sobre homens negros foi influenciado por um incômodo. O incômodo de perceber que são socializados de modo diferente, mas cobrados como se tivessem na mesma escala de poder e igualmente socializados ao referencial de masculinidade hegemônica: o homem branco ocidental.

Tanto se fala sobre privilégios masculinos, porém faz-se necessário questionar quais são os reais privilégios desses homens negros dentro de uma estrutura patriarcal e racista, que lhes retira mais poder do que lhes confere, principalmente devido a sua condição racial, pois esse homem não detém ou pouco detém poder político, econômico, bélico, industrial para influenciar na geopolítica mundial.

Nesse sentido, o trabalho não toma como referência os poucos homens negros no mundo que tiveram acesso ao poder de alguma forma, como o presidente Barack Obama nos EUA que chefiou a maior potência mundial ou o rapper afro-americano Jay-Z que possui bilhões em sua conta bancária - homens que mesmo estando em lugares de poder, não são poupados de sofrerem ataques racistas, pois como afirma a intelectual afro-estadunidense bell hooks (2019, p. 24) “nem a presença de um presidente negro na Casa Branca contestou de alguma forma ou mudou as representações odiosas da masculinidade negra”.

Aqui, parte-se de uma análise macroestrutural, pois embora esses homens negros tenham chegado ao poder, essa não é regra, visto que inclusive Obama foi o primeiro presidente negro dos EUA e não são, rotineiramente, pessoas com a cor da pele igual a do Jay-Z que tem seus nomes listados na Forbes. Portanto, estabelecendo também uma análise comparativa, se homens negros tivessem real acesso ao poder igual aos homens brancos, esses números seriam maiores e não apenas exceções.

Segundo o Atlas da Violência (2023) documento elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA) que revela a violência no Brasil à luz da interseccionalidade, a desigualdade racial se perpetua nos indicadores sociais da violência ao longo do tempo e parece não dar sinais de melhora, mesmo quando os números mais gerais apresentam queda. O percentual de uma pessoa negra ser assassinada no Brasil é 2,9 vezes superior à das pessoas não-negras. Enquanto as taxas de homicídios parecem diminuir para outros grupos raciais, para os negros aumenta ou permanece como está.

A regra tem sido, homens negros ocupando as piores estatísticas no que diz respeito a escolaridade, empregabilidade, acesso a saúde, moradia, alimentação, etc. Em contrapartida, ocupam o topo dos índices de mortalidade, do encarceramento, da violência policial, do suicídio, da loucura e da desigualdade social (ATLAS, 2023).

Invocando a presença de Sojourner Truth, questiono: por acaso, o homem negro não é um homem? Pensando com psiquiatra e filósofo afro-martinicano Frantz Fanon (2008):

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos

verdadeiros Infernos. (...) O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo (Fanon, 2008, p. 28).

Portanto, para compreender como as masculinidades negras foram forjadas, no próximo tópico faz-se necessário o exercício de mapear o contexto histórico, cultural e social que arrancou homens negros de seu lugar de origem e os trouxe até a diáspora brasileira destituindo-os de humanidade. Já que falar sobre homens negros, é antes tudo, falar sobre humanidade.

Imagem 1



Homens negros na luta por direitos civis na passeata em Memphis, Tennessee, EUA, 1968. Nos cartazes, a frase: “Eu sou um homem” (tradução livre).

Panorama da Maafa Brasileira

Antes: navio lotado, com corrente, chibata

Hoje: camburão, bala perdida de gente que mata

Tava escrevendo, mais um de 12 se foi, minha parça se foi

Pergunta estranha, tá nas entranha, nós já vai ou já se foi?

Eles atira do nada, nossa dor vira piada

(Thiago Elniño & Projeto Preto, Pretos Novos, 2019)⁷

Embora em 13 de Maio de 1888, o Brasil tenha abolido em termos oficiais o sistema escravocrata que perdurou legalmente durante quatro séculos, a falta de inclusão social e

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3xQS300lwqg>. Acesso em 03 de Março de 2024. Levando em consideração que se trata da letra de uma música, foi preservado na transcrição seu caráter informal.

garantia de direitos básicos para os africanos encarcerados nesse território segue emergente ainda nos dias atuais (Nascimento, 2019).

O país com maior número de afrodescendentes fora do continente africano, também foi o último no mundo a abolir um sistema que usurpou a humanidade de milhões de africanos e indígenas. Assim, o comparativo do antes e o hoje, cantado nas rimas de Thiago Elniño e Projeto Preto, denunciam a modernização das formas de violências contra pessoas pretas que tem como finalidade única seu extermínio.

O termo *Maafa* que, em Swahili - língua africana - significa “grande tragédia”, foi elaborado pela antropóloga afro-americana Dra. Marimba Ani, na obra *Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu* (1994) e caracteriza o projeto de genocídio da população africana no mundo que segue em curso.

Partindo de uma concepção Pan-africanista, movimento político que acredita que a libertação africana só acontecerá com a união de todos os povos de descendência africana, seja do continente ou da diáspora, ao falar do povo africano, refere-se tanto aos indivíduos nascidos no continente africano como também os nascidos nas diásporas, como uma genuína forma de autonegação e reivindicação de uma ascendência em comum que é negada pelo colonialismo.

Tal política de reconhecimento é também consentida em termos institucionais quando a União Africana - organização internacional que reúne todos os países do continente africano a fim de promover o fim do colonialismo e propor caminhos para a emancipação do continente - adotou a diáspora como sexto território de África e o Brasil, por meio do Ministério das Relações Exteriores - Itamaraty, acatou a decisão de comprometer-se em trabalhar nessa parceria, afirmando no documento final do Encontro de África e Diáspora, ocorrido em 2013, o seguinte:

[...] 3. Assistimos a um período de maior reconhecimento da "Identidade Africana" e engajamento entre as e os descendentes de africanos, que levaram a União Africana para designar a Diáspora Africana como a sexta região de África;

4. De acordo com a União Africana, a Diáspora Africana é entendida como povos de origem africana que vivem fora do continente, independentemente da sua cidadania e nacionalidade e que estão dispostos a contribuir para o desenvolvimento do continente e a consolidação da União Africana; (ITAMARATY, 2013)

Com lucidez, admite-se que a territorialidade produz experiências singularidades em cada local, porém não se nega a interconexão de fenômenos compartilhados oriundas de uma vivência histórica e cultural em comum.

Portanto, conceito de *Maafa* é elaborado por Ani (1994) para *autonomear* e *autodefinir* os fenômenos próprios que assolam o povo africano sendo usado, exclusivamente, para se referir ao processo sistemático de destruição física, mental, subjetivo, emocional e espiritual dos africanos, individual e coletivamente, sendo um fenômeno transcultural, transtemporal, transterritorial e que assola um povo - o africano (Njeri, 2020).

A *maafa* é um fenômeno que possui localização temporal de início com a invasão do continente africano e saqueamento de suas riquezas e pessoas para fins mercantis seguido numa lógica de sequestro, cárcere, volta na árvore do esquecimento, embarque, travessia transatlântica,

desembarque, leilão, escravidão, pós-escravidão, objetificação, favelização/ghetificação e o genocídio com suas múltiplas facetas que se renova a cada dia na atualidade tornando a realidade de pessoas negras um constante Estado de Maafa (Njeri, 2020).

Na *maafa* brasileira, desde o princípio construiu-se uma imagem para quem é de fora ver, a base de hipocrisia e silenciamento, buscou-se apagar histórica e culturalmente a participação e a memória dos africanos na construção da nação. Um país que desde o princípio buscou vender uma imagem perfeita e harmônica, camuflando a exclusão, mascarando o genocídio e negando o racismo latente que sustenta até hoje as relações sociais no país.

“A história do Brasil é uma versão concebida pelos brancos e para os brancos”, afirma o multi-artista, escritor, professor, político e ativista dos direitos civis das populações negras brasileiras Abdias Nascimento (2019, p. 35). A ultrapassada narrativa de “descobrimento” do Brasil, ainda contada para nossas crianças nas escolas e viva nos livros didáticos, é propagada e manipulada a partir do interesse ideológico enviesado pelos interesses da classe dominante branca brasileira.

Quem tem o poder de escrever a história, irá contá-la a partir de seu ponto de vista. Por essa razão, não conta-se que os povos indígenas eram múltiplos em etnias e já ocupavam essas terras antes do usurpador colonizador europeu invadir e, muito menos, há o interesse de informar que a história dos povos africanos não começa com a escravização, mas que estes construíram reinados que detinham muita riqueza e desenvolveram conhecimento e tecnologias avançadas que contribuíram no avanço de toda humanidade.

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (1998), na tentativa de compreender as questões epistemológicas no contexto do processo colonial e moderno, elabora o conceito de *epistemicídio*, a fim de elucidar como este constitui-se como um dispositivo que opera na morte de saberes de *Outros*.

O epistemicídio é o processo político-cultural pelo qual o conhecimento produzido por grupos sociais subordinados é morto ou destruído, como forma de manter ou aprofundar essa subordinação. Historicamente, o genocídio tem sido frequentemente associado ao epistemicídio. Por exemplo, na expansão europeia o epistemicídio (destruição do conhecimento indígena) foi necessário para 'justificar' o genocídio de que os indígenas foram vítimas (Santos, 1998, p. 208).

Dessa forma, tanto o poder de controlar as narrativas históricas oficiais, como a tentativa de desvalidar as *cosmopercepções* (Oyewùmí, 2021) dos povos africanos e indígenas a partir da proibição de exercer plenamente suas espiritualidades, religiosidades, estética, ritos, línguas, nomes, vestimentas, etc. constitui-se num processo contínuo de morte não só epistêmica, mas também, de destituição ontológica, racional e cultural desses povos.

Como lucidamente afirma a filósofa afro-brasileira Sueli Carneiro (2005), o epistemicídio é um processo muito mais profundo do que apenas a morte do conhecimento dos povos subjugados:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de

rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta (Carneiro, 2005, p. 97).

Assim, o esvaziamento de pertença subjetiva constitui-se como um marco primordial do processo colonial. O psicólogo afro-estadunidense Wade Nobles (2009), que contribui grandemente para o campo da Psicologia Afrocentrada, afirma que o escravizamento histórico e a exploração contemporânea só foi bem sucedida porque os significados africanos de ser humano foram removidos do centro da consciência das pessoas africanas, sendo apagados e redefinidos num constante processo de *desafricanização* e *descarrilhamento* da sua própria matriz cultural.

Por isso é tão comum ver crianças pretas desde sua tenra idade ensinados a alisar seus cabelos, odiar seus traços negróides como bocas, narizes e cor da pele, como parte do processo de destruição da autoimagem, que não se finda apenas no estético, mas em todo o senso de africanidade permeada pela cultura e os valores oriundos de África.

Assim, cria-se um vácuo, um buraco gigantesco na forma como esses indivíduos colonizados se percebem no mundo distantes da sua cultura, criando repulsa a tudo aquilo que lhe aproxima da sua ancestralidade, sendo a única saída para preencher esse vazio a aproximação com a imagem e o ser do colonizador (Fanon, 2008). Como afirma Frantz Fanon (2008, p. 34) em seu livro *Pele Negra, máscaras brancas* ao analisar como o colonialismo impactou a vida dos pretos martinicanos “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será”.

Observa-se, portanto, que adotar máscaras brancas são estratégias de sobrevivência utilizada pelos negros diante da civilização branca e sobreviver na *maafa*. Objetivamente, é uma estratégia de tentar ser visto como humano. Afinal, qual o critério para ser considerado humano? De pronto, respondemos: o critério é ser branco.

Nobles (2009, p. 281) afirma que “a característica básica da *maafa* é a negação da humanidade dos africanos, acompanhada do desprezo e do desrespeito, coletivos e contínuos, ao seu direito de existir”. Assim, pode-se observar que a desumanização foi a premissa central na escravização protagonizada pelos portugueses contra africanos e indígenas no Brasil.

Para compreender melhor essa relação instituída no Ocidente de *humanidade* e *desumanidade*, a filósofa Aza Njeri (2020) propõe um definidor regulador da escala da humanidade que ela categoriza como *Senhor do Ocidente*. Utilizando-se do poder pedagógico das artes, a autora caracteriza o Senhor do Ocidente a partir do personagem Jordan Belfort, interpretado por Leonardo DiCaprio no filme ‘O lobo de Wall Street’ de Martin Scorsese (2014), que é

um homem loiro, alto de olhos claros - hegemonicamente bonito -, rico, irresponsável e inconsequente, de índole duvidosa, alienado e sem empatia com as mulheres ou com o Outro - vide a cena do anão e como a sua relação com a esposa e demais mulheres se estabelece -, morador do eixo norte do globo, em uma grande cidade, detentor de algum tipo de poder político e econômico, que, do alto de seu privilégio, decide a dinâmica do Ocidente. Este seria, a meu ver, uma exemplificação cinematográfica - entre muitas - desse Senhor do Ocidente, regulador da dinâmica ocidental de roubo, morte, destruição e assimilação; responsável ancestralmente pelo genocídio de 90 milhões de indígenas (PLUMELLE-URIBE, 2018) na Amérikkka⁸; cuja opressão desumanizadora, subjuga secularmente a população negra e ameríndia; destruidor do meio ambiente, promotor da fome; dono e agente do sistema supremacista com diferentes níveis de brancura, cuja estrutura se baseia no racismo contra todos os povos não brancos e se alicerça no Capital Monetário e Cultural (NJERI, 2020, p. 175).

O *Senhor do Ocidente* dita a dinâmica da humanidade, sua experiência no centro como referencial universal de Ser e Estar no mundo, funciona como uma régua medidora que na escala da humanidade que dita quem é humano e quem não é, à medida que os Outros se aproximam ou se distanciam desse centro (Njeri, 2020).

Como consequência de arrogar-se para si o direito de ser o centro, o colonizador adquire também o poder de definir quem é o Outro, por essa razão, que os portugueses definiram africanos e indígenas como seres selvagens, preguiçosos, incivilizados, sem cultura, sem alma, irracionais e que precisavam de salvação.

Tal ideal de colonização disfarçada da necessidade de salvação foi apoiado pela Igreja Católica. Em aspectos práticos, as opressões vinham por meio das instituições e sacerdotes católicos que exerciam poder para manter africanos aprisionados, pois quase todas as ordens religiosas possuíam escravos.

Há também a perseguição do Catolicismo aos cultos e religiosidades de matrizes africanas, muitas vezes impedidos de serem exercidos livremente pelo próprio Estado que era aliado à Igreja, a despeito do artigo 157 do Código Penal de 1890⁹ que proibia a prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios, sendo a polícia encarregada de perseguir e caçar praticantes e destruir locais onde a espiritualidade africana era praticada (Nascimento, 2019).

Além disso, a imposição do Cristianismo que, ainda nos portos de embarque e desembarque de comércio de escravizados, batizava compulsoriamente africanos contra sua vontade, é outro traço da destituição da humanidade e da *cosmopercepção* de um povo. Tal violência foi retratada na literatura da escritora afro-brasileira Ana Maria Gonçalves (2017) em seu livro

⁸ A autora escreve Amérikkka com triplo K, seguindo uma orientação pan-africana apresentada pela Black Panther Assata Shakur em referência a Ku Klux Klan - organização que perseguia negros e arquétipo de supremacia branca - como algo inerente à nação amerikkkana, fundada a partir do derramamento de sangue de povos africanos e outros subalternizados.

⁹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em 31 de Março de 2022.

Um defeito de cor, quando a personagem Kehinde¹⁰ de 10 anos, nascida em Savalu, reino de Daomé, na África, é capturada e trazida para o Brasil como mercadoria a ser vendida. Kehinde relata sua chegada a Ilha dos Frades, localizada no centro da Baía de Todos os Santos, município de Salvador, capital do estado da Bahia:

Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito os homens. Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de branco, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger, e que também era através do meu nome que eu estaria sempre ligada à Taiwo, podendo então ficar com a metade da alma dela que nos pertencia (Gonçalves, 2017, p. 63).

Outra característica fundamentalmente importante na desumanização dos africanos é a eliminação por completo da sua racionalidade. Historicamente, as sociedades ocidentais têm sido apresentadas como uma documentação do pensamento racional, onde o valor da mente é priorizado em razão das fraquezas da carne, logo das emoções (Oyewùmí, 2021).

O dualismo cartesiano entre corpo e mente, tem sido o maior legado no discurso da filosofia ocidental, que vê no corpo uma armadilha que deve ser controlada por meio da razão. Porém, a quem era dado o direito de ser racional e de pensar? Refletindo com o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011), observa-se que:

A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra a sua vontade. (WILLIAMS, 1990, 51) 2. O outro era a ideia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica “o homem é um animal racional”. É claro que essa posição filosófica sobre o Homem contrariava a decisão de cristianizar, já que o cristianismo era direcionado apenas a seres humanos. No nível conceitual, a contradição foi resolvida pelo Sublimis Deus, do Papa Paulo III (HANKE, 1937, p. 71-72) 3. que declarava expressamente que “todos os homens são animais racionais”. A declaração não eliminou a falácia psicológica solidificada na convicção de que “o homem é um animal racional” não se referia aos africanos, aos ameríndios, aos australasianos e, muito menos, às mulheres (Ramos, 2011, p. 6).

Dessa forma, responde-se à questão pontuada anteriormente: o direito de ser racional e de pensar é dado apenas ao Senhor do Ocidente. Pessoas não só africanas, mas mulheres, judeus, pobres ou todas aquelas outras rotuladas como “diferentes” e distantes do referencial universal de humanidade foram consideradas como *corporalizadas*, reduzidas ao instinto e

¹⁰ Fundamental salientar que a história de Kehinde é uma reconstituição histórica da trajetória de Luísa Mahin ou Luísa Gama - seu nome católico - importante figura que lutou contra o regime escravocrata no Brasil colonial e a quem acredita ser mãe do advogado abolicionista Luís Gama.

emocional, estando distante da razão, logo sujeitas a escravização e a dominação (Oyewùmí, 2021).

A ideia filosófica de humanidade atribuída a racionalidade foi um braço poderoso que contribuiu no sucesso do sistema colonial, do *epistemicídio* de saberes Outros e da ruptura ontológica dos povos africanos, pois como afirma a filósofa afro-brasileira Katiúscia Ribeiro (2017):

Na visão de Ramose (2011), seres africanos passam a não existir como seres humanos durante o processo de colonização, caracterizando a eliminação do protagonismo desses povos no cenário mundial. A partir desse momento nasce o olhar escravocrata que torna a identidade única dos povos africanos, sendo essa a porta de entrada dos seres africanos na história, eliminando qualquer atividade anterior ao processo escravocrata. O colonizador constrói no imaginário social a coisificação do sujeito africano, deixando-o completamente desmotivado e contribuindo para a sua miserabilidade física e mental. Nesse sentido, os tornou seres incapazes de contribuir com o pretenso pensamento crítico. O ato de coisificar foi exponencial nessa ação redutiva do ser negro, o papel da escravização dos povos africanos foi determinante na invisibilização do legado africano. Cria-se uma necessidade lógica e prática para satisfazer as necessidades psicológicas e materiais do colonizador, eliminando de si seu lugar e suas referências (Ribeiro, 2017, p. 48).

A esse processo de retirada sistemática da humanidade de pessoas negras, o intelectual e filósofo afro-brasileiro Renato Noguera (2014) conceitua como *zoomorfização*:

Vale a pena registrar que uma espécie de racismo antinegro é a desumanização radical que se transborda em zoomorfização sistemática. Os povos negros foram interpretados pelos europeus como criaturas sem alma, animalizados, tomados como coisas. O eurocentrismo colonial dividiu os seres humanos em raças e desqualificou todos os povos não europeus; mas isso incluiu algumas gradações. E, sem dúvida, os povos africanos foram designados pelo eurocentrismo como menos desenvolvidos. A zoomorfização sistemática desses povos foi um elemento decisivo para embasar a escravidão negra (Noguera, 2014, p. 25).

Portanto, na seara de animalização do africano, vemos o exemplo de Ota Benga, um jovem congolês de origem Mbuti, que era mantido em jaula com macacos e exposto em um zoológico em Nova York, EUA. Ota foi vendido por traficantes para o missionário Samuel Phillips Verner que tinha como objetivo fazer uma exposição com pessoas consideradas “exóticas” para os estadunidenses. Com mais oito jovens africanos, foram expostos numa mostra chamada “Os homens selvagens permanentes no mundo”. Ota era obrigado a interagir com os macacos e mostrar seus dentes afiados, símbolo da sua cultura, para reforçar a ideia de selvagem para os visitantes que chegavam a ser 40.000 por dia. Ota Benga, entrou em depressão e aos 34 anos, suicidou-se.

Outro caso chocante é o da sul-africana da etnia khoikhoi, Sarah Baartman que virou atração de circo em Londres e Paris. Recebeu o nome artístico de “A vênus hotentote” - termo pejorativo que os colonizadores usavam para se referir a sua etnia - e era exibida para multidões que observavam seu traseiro. O motivo era que Sarah tinha esteatopigia, uma

condição genética muito comum de sua etnia, onde a gordura se acumula naturalmente na região das nádegas tornando-as protuberantes.

Nos espetáculos, Baartman apresentava-se com roupas curtas e muito justas da cor de sua pele, era ornada e fumava cachimbo. Clientes que pagassem, poderiam ter demonstrações privadas onde era permitido tocá-la. Após sua morte, seus órgãos sexuais, cérebro e esqueleto continuaram sendo exibidos em um museu em Paris. Seus restos mortais só retornaram novamente à África no ano de 2002, quando a França concordou em devolver por pedido de Nelson Mandela - presidente da África do Sul entre os anos de 1994 a 1999.

No Brasil, Cláudia Silva Ferreira, mulher preta de 38 anos, moradora do Rio de Janeiro que no dia 14 de Março de 2014 enquanto ia comprar alimento para seus filhos foi baleada no pescoço em uma troca de tiros entre a polícia e traficantes. Os policiais militares que participavam da operação prestaram socorro a Cláudia e afirmaram que ela ainda estava viva quando foi socorrida. Cláudia foi levada ao hospital no porta malas da viatura, no trajeto seu corpo caiu do carro e preso pela roupa foi arrastada no asfalto por 350 metros, onde os policiais só se deram conta porque outras pessoas avisaram, o que demonstra o racismo e a falta de dignidade com o qual Cláudia foi tratada.

Poderia passar páginas a fio tratando casos de pessoas pretas sendo desumanizadas e coisificadas nesse sistema racista, fundamento que liga os três casos exemplificados. O racismo é um comportamento característico da cultura europeia, que se origina nas antigas raízes do patriarcalismo indo-ariano, que tinha por outra característica a xenofobia, desenvolvida devido à dura existência no ambiente norte que estes viviam. Durante o desenvolvimento das cidades-estados da Grécia e da Itália, matar um visitante estranho não era considerado um crime. Ao observarmos a continuidade dessa prática, pode-se ligar a xenofobia a comportamentos e ideologias supremacistas e racistas que podem ser vistos como a manifestação de um medo de estrangeiros ou das diferenças (Dove, 1998).

Tal medo expressa a incapacidade desse povo em lidar plenamente com o *Outro*. É dessa forma que pessoas diferentes do referencial de humanidade serão classificadas socialmente, como o *Outro*. Como afirma o cientista social afro-brasileiro Deivison Faustino (2014):

Aqueles que não são europeus não podem almejar o status de universalidade, são apenas *Outros*. É possível falar em criar a cultura negra, indígena, árabe, japonesa, mas soaria estranho pensar em cultura branca. Uma pessoa considerada “cult” é aquela que detenha os conhecimentos referentes às especificidades culturais europeias. O *Outro* (o negro) - aquele que pode ser especificado - desaparece quando se pensa o ser humano universal. Ele é “invisibilizado” (Faustino, 2014, p. 82, 83).

O racismo, portanto, é um sistema de dominação que especifica as pessoas. Sistema que, inclusive, durante os séculos XIX e XX, esteve disfarçado de (pseudo)ciência, onde eugenistas também disfarçados de intelectuais no meio acadêmico que hoje, ordinariamente, nomeiam escolas, praças, hospitais e ruas, utilizavam-se do conceito biologizante de *raça* para estabelecer a superioridade branca. Hoje, a *raça* é compreendida a partir de uma perspectiva política, não mais biológica.

A *raça*, portanto, é um princípio organizador fundamental nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas que estrutura todas as relações sociais. É institucionalizada e funciona

independentemente da ação de atores individuais. Um mecanismo que serve para qualificar e desqualificar a posição dos sujeitos na hierarquia social (Oyewùmí, 2021, p. 32).

No Brasil, o racismo foi/é uma violência descaradamente silenciada e negada como resultado do mito da *democracia racial* que vendeu a ideia de que as relações construídas entre africanos, indígenas e europeus aconteceram de forma harmônica e pacífica, o que mascarou toda e qualquer forma de violência e, também, resistência dos povos oprimidos nesse território.

Um dos responsáveis por construir essa narrativa suave e adocicada das relações dos múltiplos povos no Brasil foi o cientista social euro-brasileiro Gilberto Freyre (1933) em seu livro *Casa Grande e Senzala*, obra marco no século XX que fundamenta o pensamento social brasileiro quando, naquele contexto, buscava-se pensar uma identidade nacional, um ideal de brasilidade que para pessoas não participantes da elite branca do país, não passa também de outro mito, já que sua contribuição na construção da nação foram negadas.

A democracia racial fez com que as pessoas de dentro e fora do país acreditassem que o território brasileiro era o Paraíso das Três Raças, composto por belas “mulatas” que sambam e “índias” encantadoras, por uma natureza diversa e colorida, onde a escravidão, inclusive, teve efeito amenos que em outros lugares, a ponto de um dos maiores historiadores responsável pela reconstituição da historiografia africana, o afro-estadunidense John Henrik Clarke afirmar que:

Na América do Sul e no Caribe, os senhores de escravos não proibiam o tambor africano, as ornamentações africanas, as religiões africanas, ou outras coisas estimadas que os africanos se lembravam do seu antigo caminho da vida. Nas áreas portuguesas, no Caribe e frequentemente na América do Sul, os fazendeiros compravam um navio cheio ou meio navio de escravos. Esses escravos geralmente vinham das mesmas áreas da África e, naturalmente, falavam a mesma língua e tinham a mesma cultura básica. As famílias, no geral, eram mantidas juntas (CLARK in NASCIMENTO, 2019, p. 35).

Visões como essas são resultados de como durante muito tempo esse mito foi aceito, consciente ou inconsciente, como verdade plena, quando na realidade, na *maafa* brasileira, os tambores, ornamentações e religiões africanas foram proibidas sim. Os escravizados vinham de áreas diferentes, eram proibidos de falarem suas línguas nativas e separados de suas famílias como estratégias para conter qualquer tipo de rebelião.

Visões como essas, aparentemente, parecem aceitar que os africanos assistiram de forma pacífica sua escravização, sem qualquer tipo de reação ou organização política contra os colonizadores, o que é uma inverdade. A exemplo da formação dos inúmeros quilombos espalhados pelo Brasil, que não eram espaços de negro fugido como normalmente são compreendidos, mas sim, territórios ancestrais reorganizados político, social e economicamente a partir dos valores trazidos de África (Nascimento, 2018).

A exemplo também da República de Palmares, localizada onde hoje estão os estados de Alagoas e Pernambuco, uma organização que reunia cerca de 30 mil africanos, de homens adultos a crianças, que se organizaram para manter firmes os valores africanos e derrubar as forças coloniais. E por fim, das inúmeras guerrilhas e insurreições travadas de Norte a Sul do

país contra o colonialismo com força e resistência que são pouco ensinadas em nossas aulas de histórias e contadas em nossos livros didáticos.

Nesse sentido, retomando ao foco deste trabalho, ao memorar o contexto histórico, cultural e social das mazelas que a colonização impôs ao povo negro no Brasil, é perceptível o lugar de subalternidade e desumanização que os homens negros experimentaram, enquanto indivíduos pertencentes a esse povo. No tópico seguinte *Homem Negro, Negro e Homem*, pretende-se aprofundar como tais mazelas foram fundamentais para construir um ideal de masculinidade negra rompedora com sua autoconsciência, mas antes faz-se necessário assumir que este trabalho é orientado por um viés de análise fundamentalmente racial, entendendo que antes qualquer outro marcador identitário, na análise sobre pessoas negras, a raça assume um peso muito maior.

Homem Negro, Negro e Homem

Que quer o homem?

Que quer o homem negro?

*Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor,
direi que o negro não é um homem.*

(FANON, 2008, p. 26)

Ao entender a construção histórica, cultural e social da *maafa* chamada Brasil, observa-se nitidamente que homens negros não foram convidados para compor o ideal de nação brasileira pensada pela elite branca. A exclusão escancarada é demonstrada, sobretudo, nas imagens negativas e depreciativas construídas sobre esses homens e na retirada de oportunidades básicas para a reconstrução de sua dignidade humana neste território.

Bandido! Criminoso! Violento! Insensível! Vagabundo! Preguiçoso! Bom de cama! Pauzudo! O imagético da sociedade brasileira é permeado por estes e muitos outros estereótipos que reforçam a desumanização de homens negros. Na epígrafe acima, ao afirmar que “o negro não é um homem”, Fanon (2008) centraliza o debate ontológico, ao identificar que devido o modelo de humanidade e o modelo de masculinidade hegemônica estarem intimamente relacionados, o homem negro não é considerado nem humano e nem homem.

O dualismo cartesiano entre corpo *versus* razão também foi experimentado por homens negros, de modo que devido a sua condição racial a sua racionalidade foi destituída e reduzida apenas a um corpo. Segundo o cientista social afro-brasileiro Osmundo Pinho (2004):

O homem negro é representado como um corpo negro, o seu próprio corpo. Paradoxalmente, esse corpo é configurado de forma alienada, como se fosse separado da autoconsciência do negro. O corpo negro é outro corpo, lógica e historicamente deslocado do seu centro. (...) Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como o corpo para o outro, o branco dominante. Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado. Está, desse modo, decomposto ou fragmentado em partes: a pele, as marcas

corporais da raça (cabelo, feições, odores); os músculos ou força física (Pinho, 2004, p. 67).

No contexto escravocrata, a crença na superioridade corporal do homem negro, o reduziu apenas ao trabalho braçal e desumano ao qual era forçado realizar nas lavouras de café, açúcar e algodão, simultaneamente, produzindo a sua inferioridade intelectual. Por outro lado, há a crença na superioridade intelectual do homem branco e na inferioridade corporal para executar trabalho braçal que o colocou no topo da racionalidade (Faustino, 2014).

A falta de oportunidades de acesso que possibilitasse esse homem negro chegar a um melhor status de vida através do trabalho valorizado e/ou estudos são resquício da colonização. Depois da abolição, não foi gerada possibilidades que incluíssem esses homens na sociedade, visto que assim que a escravidão foi abolida o trabalho foi negado para essas pessoas, resultando uma intensa imigração de europeus e asiáticos no país, facilitado inclusive pelo Estado brasileiro, com o objetivo de ocupar os melhores cargos de trabalho que resultou uma massiva taxa de desemprego de pessoas negras, como afirma o ancestral Abdias Nascimento (2019):

Nessa onda imigratória participavam também espanhóis, alemães, judeus, sírios, portugueses, poloneses, libaneses e outros; por último vieram os japoneses os racistas brancos expulsos do Congo belga (Zaire), de Angola e Moçambique, seguidos dos nazistas que sobram da queda do salazarismo em Portugal. Aí temos o proletariado artificial introduzido no país para deslocar os negros do mercado de trabalho “livre”; ou, em outras palavras, um episódio cru e simples na história da espoliação do africano e seu descendente, sumariamente *excluído*, violentamente *expulso* da classe trabalhadora. (...) E enquanto os negros permanecem na base da escada social, durante quatro séculos, os imigrantes brancos que chegaram ao país em algumas décadas, ou, por assim dizer, há alguns dias, ascendem rapidamente a escala social e de todos os poderes, seja o econômico, o político ou o cultural. Essa vertiginosa mobilidade da sociedade brasileira não toca nem a pele negra da população majoritária (Nascimento, 2019, p. 44).

A negação do trabalho levava, estrategicamente, a outros mecanismos de linchamento social: a criação de estereótipos do homem negro e seu encarceramento em massa. A exemplo da Lei dos Vadios e Capoeiras, expressa no capítulo XIII do Código Penal de 1890 nos seguintes artigos:

Art. 399. Deixar de exercer profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes.

Pena - de prisão celular por quinze a trinta dias.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal.

Pena - de prisão celular por dois ou seis meses.

Tal situação, demonstra a hipocrisia do Estado brasileiro que tirava oportunidades de trabalho e ainda punia pela desocupação, aumentando consideravelmente os números de encarcerados e construindo a imagem do homem negro vagabundo, preguiçoso e vadio, como afirma Deivison Faustino (2014):

Para este cenário, no período posterior à abolição, em que o ex-escravizado passa a ser visto pelas elites racistas como trabalhador indesejável, os homens negros terão ainda mais dificuldades de corresponder aos ideais hegemônicos de masculinidade e sua sina frequentemente oferecerá aparente comprovação à tese lombrosiana de que é *naturalmente* vagabundo, degenerado e vadio (Faustino, 2014, p. 86):

No documentário *A 13ª Emenda* (2016) da diretora afro-americana Ava DuVernay, é perceptível a similaridade do contexto pós-abolição dos EUA com o que foi vivido no Brasil. A 13ª emenda, marcava a abolição da escravatura naquele país no ano de 1865 e tornava inconstitucional alguém ser mantido como escravo ou privado de sua liberdade, exceto criminosos. Porém num contexto de igual desamparo da população afro-americana e dos homens afro-americanos, onde não houve qualquer esforço para incluí-los na sociedade e fornecer-lhes possibilidades de sobrevivência, o perfil associado ao crime certamente era o do homem negro.

Logo, a exceção da emenda foi uma brecha para perpetuação das práticas coloniais de perseguição ao negro naquele país, muitos foram presos por “crimes” extremamente insignificantes como também a prática da vadiagem e vagabundagem, resultando no aumento massivo de encarceramento da população negra, tornando os EUA o país que possui o maior número de prisioneiros no mundo.

Portanto, a falta de acesso ao trabalho digno e remunerado barrado pelo racismo impossibilitava a adequação desses homens ao ideal patriarcal de provedor do lar, valor advindo da masculinidade hegemônica, além de que tal representação estereotipada também serviu para apagar da consciência coletiva a importância do trabalho dos homens negros (Hooks, 2019).

Nesse mesmo contexto, mulheres negras também não eram convidadas a compor a classe trabalhadora que se formava no seio da nova sociedade capitalista brasileira e para conseguir sustentar suas famílias, submetiam-se a condições precárias no trabalho doméstico para as herdeiras do sistema escravocrata - mulheres brancas - condição que também desafia o ideal de feminilidade hegemônica daquela onde a mulher deve ser sustentada por um homem e permanecer no espaço privado.

Com a inserção desde cedo na vida pública, mulheres negras - até hoje - eram/são as provedoras de seus lares e chefe de suas famílias, conjuntura que trouxe diversos desarranjos no contexto familiar e condições de vida precária na qual Sueli Carneiro (2011) caracterizou como *matriarcado da miséria*. Assim, a ausência do homem negro somando *conjuntamente* com a mulher negra valida o sucesso na destruição da família preta. E por que estes homens estão ausentes? Porque estão nos cemitérios, atrás das grades, vivendo nas ruas, loucos em hospitais psiquiátricos.

Considerações Finais

Com isso, não se pretende afirmar que se os homens negros estivessem em condições diferentes das citadas no tópico anterior, deveriam se afirmar patriarcas, controladores de suas comunidades e de suas famílias, perpetuando o mesmo comportamento do ideal hegemônico de família patriarcal heteronormativo branco. Afinal, como pontuado no início deste artigo a partir dos escritos do intelectual Cheikh Anta Diop (2023), o patriarcado enquanto sistema de dominação e o machismo como prática de violência da manifestação desse sistema, não compunha essencialmente a matriz cultural africana de onde esses homens vieram, por esta razão assume-se a palavra “forjada” para falar de uma masculinidade negra adoecida que é incorporada e performada por homens negros nas diásporas.

O ideal, portanto, é pensar uma realidade onde homens negros conscientes que essa masculinidade é rompedora da sua humanidade, operem e cooperem conjuntamente com quem escolher construir afetos.

Portanto, retomando ao contexto pós-abolição no Brasil, a assinatura do papel que concedia a condição legal de “cidadão” as pessoas negras, em questão os homens negros, não foi um ato bondoso que veio do coração da princesa Isabel por pena dos africanos escravizados, como ensinam para as crianças nas escolas por quem detém o poder de escrever as narrativas. O interesse da abolição era puramente de natureza capitalista vinculada à revolução industrial inglesa, num contexto onde não fazia mais sentido ter escravos, pois necessitava-se de mercado consumidor (Nascimento, 2019).

Com isso, afirma-se que os problemas decorrentes da falta de oportunidade e da redução do homem negro apenas ao corpo é experimentada até hoje como forma de imaginários sociais que torna inconcebível a ideia destes ocuparem espaços de poder e/ou serem produtores de conhecimento. Fator que espanta as pessoas quando os veem ocupando cargos de liderança ou tendo empregos bem sucedidos - que são poucos em relação a predominância dos brancos nesses espaços e também aos baixos níveis de acesso à educação básica e superior - pois o imaginário colonial de que esse homem ainda deveria estar ocupando cargos menores e braçais continuam a reforçar a ideia de animalidade que anula a capacidade de serem percebidos como seres pensantes e racionais.

Outro problema decorrente da fixação do homem negro apenas no corpo, é observada no que tange a sexualização extrema que, mais uma vez, coisifica sua existência. A imagem do “negão” pausado máquina insaciável de sexo permeia no imaginário social, a exemplo de como a indústria pornográfica absurdamente representa a imagem animalizada desses homens que reforça ainda mais esse estereótipo.

O problema maior desdobra-se em como tal imagem passa a ser aceita e constitutiva na própria identidade que estes homens negros assumem para si mesmos, e tomam para si o lugar da sexualização na construção da sua masculinidade para, minimamente, conseguir ver-se como *sujeitos*.

Dessa forma, a partir de um modelo racista e colonial que, contraditoriamente, homens negros se fixam no genital para se sentirem valorizados já que, na sociedade há uma exaltação e elogio próprio da construção de masculinidade hegemônica a quem é bem-dotado. No que tange aos

homens negros, a aceitação da virilidade como marca da sua masculinidade não pode ser vista como um valor masculino em si, mas um efeito reativo a uma condição de subalternização racial, pois já que a razão e a intelectualidade lhes foram/são negadas, a única saída é assumir de vez o corpo e se afirmar a partir da sexualização como expressão de sua masculinidade, como afirma Deivison Faustino (2014):

Em primeiro lugar, é a partir deste referencial fetichizado que o criado supermasculino esboçará sua agência. “Ser negrão de verdade” implica assumir a atribuição em manter-se em cena como uma máquina de sexo: além de “ter a pegada”, deve ser (super) dotado de um pênis enorme, ser um animal na cama, dançar bem, ter habilidades para esportes e outras tarefas manuais, ter força física descomunal, além de jamais recuar perante uma ameaça, mesmo que isso implique o violento (e nem por isso menos glorioso) dilaceramento de seu corpo... O homem negro deve ser “macho ao quadrado” em todas as situações exigidas, e só a partir destes atributos será reconhecido (Faustino, 2014, p. 91).

Quando o homem negro não corresponde ao ideal supermasculino e viril, seja porque é gay, afeminado, trans, que não domina a dança, o esporte, a força ou não tem o pau grande, estes homens serão classificados como o outro do Outro, o outro do Outro homem negro viril, aquele que falhou na missão, aquele que traiu o ideal referencial de masculinidade negra. Estes homens experimentarão um contínuo estado de desajuste e sofrimento psíquico, visto que não serão recompensados pelos fetiches de outras pessoas e nem serão considerados homens negros “de verdade” (Faustino, 2014).

Portanto, a forma como estes homens negros se veem representados nesse ideal de masculinidade demonstra a alienação da sua própria humanidade que os impede de reconhecê-la em outras instâncias. É uma forma de auto enganação que segue um ideal de valorização inferiorizante.

Dessa forma, como esperar que homens negros alcancem status de *sujeito* de suas próprias ações e vivências quando são formados em uma sociedade racista que o violenta de todas as formas e, como consequência, espera que estes também se auto violentem e violentem seus iguais para que, assim, seu aniquilamento caminhe mais rápido?

O artista afro-brasileiro Emicida, ao escrever o prefácio do livro *Seja homem: a masculinidade desmascarada* do escritor congolês JJ Bola (2020), relata que:

Crescemos em bairros onde a menor troca de olhares pode iniciar uma violentíssima troca de socos, afinal de contas - o que é que você tá olhando? Quão destruída uma pessoa precisa estar para se sentir agredida por um par de olhos? Quantos tipos de violação se entrelaçam e se colocam sobre aquele corpo para que alguém entenda que racionalizar esse encontro exige xingamentos, socos, pontapés e, às vezes, coisas piores? Nos orgulhamos de uma insensibilidade perigosa, em especial entre os homens, o que nos faz viver como se fôssemos drones, aeronaves não tripuladas que conseguem gerar dor sem necessariamente se colocar em perigo. Ledo engano. É bastante comum que elogios, aliás, quando dão a sorte de acontecerem, sejam precedidos ou antecedem frases como - eu não pago pau pra ninguém. Admiração, afeto e reconhecimento são entendidos como sinais de fraqueza, ao passo que

agredir, silenciar, constranger e assediar são entendidos como força, quando são violações (Emicida in Bola, 2020, p. 8).

Para compreender a sociabilidade violenta de homens negros precisa-se mais uma vez buscar suas origens no contexto escravagista. Um contexto onde assistir seus filhos sendo vendidos e suas companheiras, irmãos e amigos apanhando sem qualquer razão criou homens negros completamente feridos emocionalmente.

O controle do escravizado a partir de castigos corporais era fundamentado numa lógica de *poder*. Para demonstrar poder, era necessário agredir, muitas vezes, até a morte. A escritora e intelectual afro-americana bell hooks (2010) em um texto curto chamado *Vivendo de amor*, ao refletir sobre a afetividade de pessoas negras, afirma:

Imagino que, após o término da escravidão, muitos negros estivessem ansiosos para experimentar relações de intimidade, compromisso e paixão, fora dos limites antes estabelecidos. Mas é também possível que muitos estivessem despreparados para praticar a arte de amar. Essa talvez seja a razão pela qual muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na época da escravidão. Seguindo o mesmo modelo hierárquico, criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levavam os homens a espancarem as mulheres e os adultos a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação. Estavam assim se utilizando dos mesmos métodos brutais que os senhores de engenho usaram contra eles. Sabemos que sua vida não era fácil; que com a abolição da escravatura os negros não ficaram imediatamente livres para amar (Hooks 2010, p.2).

Dessa forma, a violência em si já é um comportamento que se espera de homens em geral, a começar pelo estímulo desde criança em formas de brincadeiras - que são importantes mecanismos de socialização - onde sempre são incentivados a interagirem de forma violenta. Mas no contexto racial dos homens negros, a violência tem um peso muito maior, pois advém de um outro lugar, da escravidão.

Portanto, se essa foi a compreensão de *poder* que homens negros receberam no contexto colonial, muitos deles não conseguiram romper com esse ideal no pós-abolição, utilizando-se da perpetuação da violência como um valor estratégico de autoproteção e reação a sociedade hostil e anti-negra, como afirma Faustino (2014):

O racismo cria no homem negro um sentimento de emasculação que só seria superado (ou pelo menos amenizado) pelo enfrentamento violento a sociedade hostil. Este enfrentamento é violento não apenas porque se deseja a violência como compensação vingativa, mas porque não se visualiza outra forma de agenciamento. Neste contexto, força-se uma agência que tem na virilidade a sua maior expressão: elas nos permitem compreender que tomar a virilidade como fator explicativo da masculinidade negra implica considerar o efeito causado pelo sistema de supremacia branca patriarcal capitalista. A virilidade do homem negro não pode ser tida, nesse caso, como um valor masculino em si, mas sim como um efeito reativo a uma condição de uma subalternização racial inerente a sociedades ex-escravistas, nas quais o modelo hegemônico que deve ser alcançado é o do patriarcado, o poder viril exercido plenamente pelo homem branco (Faustino, 2014, p. 97).

O problema da perpetuação da violência como constituinte da masculinidade de homens negros reside na manutenção de hierarquias de poder que estes direcionam as mulheres e a outros homens negros que fogem desse ideal, sendo vistos como “menores” que eles nessa hierarquia. A questão é que, esses homens estão tão feridos emocionalmente e socialmente, tendo a autoimagem tão distorcida por ideais de masculinidade branca que violentam os seus iguais por não reconhecer humanidade neles também, como declara bell hooks (2019)

A maioria dos homens negros permanece num estado de negação, recusando-se a reconhecer que a dor em suas vidas é causada por um pensamento machista e uma violência patriarcal falocêntrica que não é expressa apenas pela dominação masculina das mulheres, mas também pelo conflito paralelo entre os homens negros (hooks, 2019, p. 165).

Com este trabalho, portanto, em nenhum momento pretende-se vitimizar homens negros e tratá-los como coitados. É petinente reconhecer que o machismo está completamente impregnado na forma como esses homens se relacionam socialmente e, muito visível, no seio da comunidade negra, sendo inclusive identificado, em espaços de luta por direitos raciais por homens ditos ‘emancipados’, fato que serve apenas para o fortalecimento do patriarcado branco e vitória da supremacia branca que almeja a desunião entre os negros. Porém, o ideal é apresentar um panorama do que os constitui e chamá-los para reconhecimento e responsabilização dos seus atos. Afinal, outros grupos sociais não poderão fazer por eles, o que devem fazer por si mesmos.

Não pode-se negar, portanto, que na atualidade, muitos homens pretos já estão atentos e fazendo esse serviço de reavaliação de si mesmo, expondo suas fraquezas e debatendo com seus iguais na busca da cura, inclusive, em grupos de terapia coletiva. Existem homens negros produzindo conhecimento sobre si mesmos, publicando artigos, escrevendo livros que desmistificam e desmascaram essa masculinidade imposta.

O real intuito desse trabalho ao refletir sobre a construção dessa masculinidade negra, é questionar esse ideal de privilégio que dizem ser experimentado por esse homem, quando percebe-se completamente destituído estruturalmente do acesso a privilégios sociais, políticos, econômicos, sem poder algum para mandar ou desmandar na ordem mundial e sendo bloqueado a acessar ao ideal patriarcal pela supremacia branca. O que lhes resta é o privilégio da violência de si e dos outros. Mas seria mesmo a violência um privilégio? Definitivamente, não!

A metáfora do trem que vem normalmente em seu curso e por conta de algum infortúnio sofre um acidente e é descarrilhado dos seus trilhos utilizada por Wade Nobles (2009) para explicar o processo de desagência africana causado pela colonização, pode ser muito bem aplicada a discussão das masculinidades de homens negros que estão descarrilhados por operarem em *desagência* - mesmo acreditando que estão operando em *agência* - a partir de uma masculinidade rompedora da sua autoconsciência e autoimagem.

Portanto, faz-se necessário a recuperação da *agência* nos termos do cientista e filósofo afro-estadunidense Molefi Kete Asante (2009, p. 94) quando afirma que “um *agente*, em nossos termos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses.

Já a *agência* é a capacidade de dispor de recursos psicológicos necessários para o avanço da liberdade humana”.

A agência de homens negros só será recuperada na construção de novos imaginários, pois para mudar a cultura, necessita-se mudar as imagens. Certamente, a construção desses novos imaginários se dará em diversos campos da vida social.

Referências Bibliográficas

ANI, Marimba. **Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Trenton: África World Press, 1994.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar**. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

ATLAS DA VIOLÊNCIA 2023 / Daniel Cerqueira et al., — São Paulo: FBSP, 2023. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9350-223443riatlasdaviolencia2023-final.pdf>. Acesso em 03 de Março de 2024.

BOLA, JJ. **Seja homem: a masculinidade desmascarada**. 2º ed. trad. Rafael Spuldar. Porto Alegre: Dublinense, 2020.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese. (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Matriarcado da miséria**. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil - São Paulo: Selo Negro, 2011.

CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. **Homem negro, negro homem: masculinidades e feminismo negro em debate**. Revista Estudos Feministas. [online]. 2017, vol. 25, n.1, p. 73-97.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Estudos feministas, ano 10, 1º semestre, 2002.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. São Paulo: Editora Ananse, 2023.

ITAMARATY. **DOCUMENTO FINAL DO ENCONTRO DE ÁFRICA E DIÁSPORA**. 2013. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/credn/noticias/documento-final-do-encontro-de-africa-e-a-diaspora>. Acesso em: 08 de Junho de 2022.

DOVE, Nah. **Mulherismo Africana: uma teoria afrocêntrica**. *Jornal de estudos Negros*, Vol. 28, N° 5, Maio de 1998, p. 515-539.

E EU NÃO SOU UMA MULHER? SOJOURNER TRUTH. <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acessado em 16 de Março de 2022.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison. **O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo**. In: BLAY, Eva Alterman. (Org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

FINCH III, Charles S. **Cheik Anta Diop Confirmado**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. ed. 52. São Paulo: Global Editora, 2013.

GOFFMAN, Erving. **Stigma**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 15° ed. - Rio de Janeiro: Record, 2017.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. 1° ed. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. **Vivendo de Amor**. Disponível em: <http://www.olibat.com.br/documentos/Vivendo%20de%20Amor%20Bell%20Hooks.pdf>. 2010

KIMBERLE CRENSHAW - **A URGÊNCIA DA INTERSECCIONALIDADE**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vQccQnBGxHU&t=828s>. Acessado em: 30 de Março de 2022.

KIMMEL, Michael. **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 103 –117, out. 1998.

MOGOBE, Ramose. **Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana**. *Ensaaios Filosóficos*, Volume IV - outubro/2011.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. - 3. ed. rev. - São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento: Quilombola e intelectual: possibilidade nos dias de destruição**. *Diáspora africana*: Editora Filhos da África, 2018.

NJERI, Aza. **Reflexões artísticas-filosóficas sobre a humanidade negra.** In.: Ítaca. Especial Filosofia Africana. n.º 36. Rio de Janeiro, UFRJ, 2020. p. 164-226.

NOBLES, Wade W. **Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado.** In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

NOGUERA, Renato. **O ensino da filosofia e a lei 10.639.** Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **COLONIZAÇÃO, QUILOMBOS: modos e significações.** Brasília: INCT, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La Globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.** Bogotá, Colombia: IISA; Universidad Nacional de Colombia, 1998.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** trad. Wanderson Flor Nascimento - 1º ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PINHO, Osmundo. **Qual é a identidade do homem negro?** Democracia Viva, n. 22, p. 64–69, 2004.

PRETOS NOVOS DE THIAGO ELNIÑO & PROJETO PRETO. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3xQS300lwqg>. Acesso em 19 de Março de 2022.

RIBEIRO, Katiúscia. **Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03.** Dissertação (Mestrado) - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2017.



Universidade Federal do Maranhão – UFMA
Licenciatura em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros
KWANISSA – Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros
