

MASCULINIDADE NEGRA E A COLONIZAÇÃO:

Ecos do passado no presente

BLACK MASCULINITY AND COLONIZATION:

Echoes of the past in the present

MASCULINIDAD NEGRA Y COLONIZACIÓN:

Ecos del pasado en el presente

Aldeir de Oliveira Barreto

Graduado em Licenciatura em História pela Universidade do Grande Rio Professor José de Souza

Herdy (UNIGRANRIO)

aldeirdeoliveira@unigranrio.br

Recebido em: 24/01/2022

Aceito para publicação: 31/03/2022

Resumo

Este artigo propõe uma concisa análise a respeito das construções racistas e estereotipadas sobre homens negros e masculinidade negra, bem como alguns de seus impactos na experiência dos homens negros no contexto de uma sociedade colonial. Para isso, buscamos um diálogo interdisciplinar de modo a analisar tanto construções racistas quanto alguns de seus significados — bem como o caminho mais escolhido pelos homens negros para reivindicar uma imagem positiva para si mesmos: uma masculinidade patriarcal e sexista tal qual a masculinidade branca. Deste modo, é através da história social e da teoria psicanalítica de Frantz Fanon, em conjunto com a perspectiva do feminismo negro e suas indagações sobre a masculinidade, que se encontram os caminhos teóricos e metodológicos para pensar como essas representações racistas aprisionam o homem negro nas estruturas coloniais. Conclui-se que é preciso um processo de descolonização e ruptura do homem negro das amarras e da máscara colonial para conseguir construir um novo caminho para o mesmo. Além de que este seja construído ao lado do movimento feminista negro de modo a gerar novas identidades masculinas negras, promovendo assim, a descolonização não só do povo preto da diáspora, como também da sociedade brasileira.

Palavras-chave: homem negro, masculinidade negra, racismo, estereótipos, colonialismo.

Abstract

This article proposes a concise analysis of racist and stereotyped constructions about black men and black masculinity, just as their impacts on the experience of black men in the context of a colonial society. For this, we search for an interdisciplinary dialogue to analyze both racist constructions and some of their meanings — as well as the most chosen path by black men to claim themselves positive image: a patriarchal and sexist masculinity as white masculinity. Therefore, it's through the social history and psychoanalytic theory of Frantz Fanon, combined with the perspective of black feminism and its inquiries about masculinity, that is found a theoretical and methodological paths to think about how these racist representations imprison the black man in colonial structures. In conclusion, it is necessary a process of decolonization and rupture of the black man from the moorings and the colonial mask, in order to be able to build a new path for yourself. Furthermore, this path has to be built alongside the black feminist movement, to enable new black male identities to be conceived, promoting the decolonization not only of the black people of the diaspora, but also of Brazilian society.

Keywords: black man, black masculinity, racism, stereotypes, colonialism.

Resumen

Este artículo propone un análisis conciso de las construcciones racistas y estereotipadas sobre los hombres negros y la masculinidad negra y algunos de sus impactos en la experiencia de los hombres negros en el contexto de una sociedad colonial. Para esto, buscamos un diálogo interdisciplinario para analizar tanto las construcciones racistas

como algunos de sus significados, así como el camino más elegido por los hombres negros para reclamar una imagen positiva para sí mismos — una masculinidad patriarcal y sexista como masculinidad blanca. Es a través de la historia social y la teoría psicoanalítica de Frantz Fanon, junto con la perspectiva del feminismo negro y sus indagaciones sobre la masculinidad, que los caminos teóricos y metodológicos para pensar cómo estas representaciones racistas encarcelan al hombre negro en las estructuras coloniales. Se concluye que es necesario un proceso de descolonización y ruptura del hombre negro de los amarres y la máscara colonial, para poder construir un nuevo camino para el hombre negro. Este camino se construya junto al movimiento feminista negro, para permitir que sea creada nuevas identidades masculinas negras, promoviendo, así, la descolonización de los negros de la diáspora, pero también de la sociedad brasileña.

Palabras clave: hombre negro, masculinidad negra, racismo, estereotipos, colonialismo.

Introdução: Masculinidade *negra* no cotidiano

Pensar masculinidades *negras* no cotidiano tem se apresentado como algo desafiador. Busca-se compreender as relações históricas que moldam o imaginário coletivo sobre o que significa ser homem e ser um homem *negro* em uma sociedade colonial e patriarcal. É questionar a todo o momento quais tipos de homens *negros* queremos ser e como podemos construir alternativas para pensar e propor novas identidades masculinas *negras* que se oponham aos estereótipos sexistas e racistas. Para pensar estas no cotidiano, olha-se para os diálogos que Grada Kilomba faz em *Memórias da Plantação* (2019) com Frantz Fanon e bell hooks para abordar as múltiplas faces do racismo. A obra de Kilomba é central para os diálogos e questionamentos que serão abordados no presente artigo. É preciso esclarecer que o presente texto busca analisar não apenas como o racismo afeta a construção das masculinidades *negras* no cotidiano, mas um exercício desafiador de propor um diálogo que possibilite uma *masculinidade negra feminista*, baseando-se no que bell hooks vai refletir em um dos capítulos do livro: *O feminismo é para todo mundo* (2020).

Metodologicamente, busca-se unir a história social, e neste sentido, compreende-se o campo a partir de uma das interpretações de Eric Hobsbawm, como a “história das classes pobres ou inferiores, e mais especificamente à história de seus movimentos” (HOBSBAWM, 2013, p.106). Porém, essa definição não atende a todas as demandas que se pretende analisar ao longo deste artigo, e assim, entende-se história social, como o

nosso interesse pelos “de baixo” concretiza-se no estudo de relações que incluem as classes, mas também os gêneros, etnias e múltiplas formas de identidade que transpassam limites, sendo relações, compreende também os “de cima”, além de buscar diferenças entre os atores de todas as alturas aos quais não se pode – a não se arbitrariamente – atribuir homogeneidade. (CUNHA, 2002, p.13)

Portanto, busca-se estudar como *raça* e gênero interagem entre si no cotidiano de homens *negros* e como isso afeta suas compreensões sobre masculinidade; a proposta de empreender um estudo que dialogue com “a teoria psicanalítica de Frantz Fanon sobre o colonialismo e o racismo, fornecendo um quadro sistemático para a análise dos traumas cotidianos e dos custos psíquicos da desigualdade racial para a subjetividade” (KILOMBA, 2019, p.90) e o pensamento feminista *negro*, pois

é preciso despertar a consciência do homem negro para a compreensão de que o machismo e o ódio contra mulheres são altamente ineficientes para a sua liberdade como homem negro, porque emergem da mesma constelação que dá origem ao racismo e à homofobia (LORDE, 2019 p.80).

Nesse cotidiano em que se entrelaçam racismo e patriarcado, pensar a emancipação completa de homens *negros* e mulheres *negras*, necessita-se de passagem pela construção de novas identidades e modelos de masculinidade *negra* que acompanhem e lutem lado a lado com mulheres *negras* pela emancipação feminina. Não há como seguir um novo caminho sem construir pontes sólidas entre as lutas contra o racismo e o patriarcado.

Amarras coloniais: o homem *negro* sendo definido pela ótica colonial

O que significa ser um homem *negro* em uma sociedade racista? Quais as imagens que são construídas em torno da masculinidade *negra*? Quais tipos de imagens buscamos construir para nos opormos ao racismo e os estereótipos racistas que infundem o imaginário coletivo da sociedade brasileira?

Frantz Fanon diz que “mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que *o negro não é um homem*” (FANON, 2008, p.26, *grifos meu*). Temos o começo do desenrolar do que significa ser um homem *negro* no contexto de uma sociedade colonizada que teve sua estrutura econômica baseada no tráfico transatlântico de humanos e no trabalho escravizado de pessoas *negras* e indígenas por três séculos. Seguindo essa reflexão, Fanon reafirma: “*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 que será preciso retirá-lo” (*Ibid.*, p.26, *grifos meu*). O homem *negro* nunca é desassociado de sua cor. Por isso, ele não é um *homem*, mas um *homem negro*, já que sua cor é um marcador que o faz diferente do *padrão* que se entende como universal — isto é, o *homem branco*.

Clóvis Moura nos lembra que o “negro ainda é a presença de padrões de comportamento indesejáveis, desarticulador” (MOURA, 1977, p. 61), isto é, são “o polo negativo da sociedade, o subemprego, o desemprego, a pobreza, a criminalidade, o alcoolismo, a preguiça” (*Ibid.*, p. 60), logo todas as representações do homem *negro* a partir do olhar colonial serão negativas. Sendo assim, com Fanon faremos uma “descida aos verdadeiros Infernos”, transitando pela “zona do não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rama essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (FANON, *op. cit.*, p.26). Nossa descida até o inferno sobre os estereótipos racistas que são formados a partir do olhar da branquitude a respeito do homem *negro* e da masculinidade *negra*, Rolf Ribeiro de Souza estabelece as mais comuns representações racistas sobre o homem *negro*, em que temos o

Neguinho que é um homem submisso, sem vontade própria, totalmente devoto aos desejos, inclusive, e mais importante, aos desejos sexuais, um tipo de escravo, dependente mental e psicologicamente das decisões dos brancos (*apud* CARVALHO, 1996, p.5). Além da fala infantilizada e a predileção pela bebida alcoólica, sua relação com a mulher branca é totalmente assexuada, em geral, servindo também de moleque de recado. [...] Uma outra representação é a do *Negão*, ele é o oposto do *Neguinho* na sua preocupação com a virilidade, ele seria fisicamente forte e dotado com uma excepcional capacidade sexual. Ele é a ameaça ao homem branco por seu apetite sexual insaciável e pela sua diabólica sensualidade, irresistível para a mulher branca [...]. Temos ainda o fiel escudeiro de homens e mulheres brancos, ele é um híbrido destas duas representações, pois ele tem os atributos físicos do *Negão*, mas é submisso e assexuado como o tio Barnabé [*Neguinho*]. Embora pouco visível, esta representação é quase onipresente, pois ela está sempre atrás [*sic*] de homens e mulheres brancos, protegendo-os até mesmo de outros negros, aquele que faz o trabalho sujo, estando disposto inclusive a sacrificar sua própria vida pelos seus chefes e senhores. (SOUZA, 2009, p.104-106; *grifos do autor*)

Nenhuma dessas imagens estereotipadas sobre o homem *negro* considera este como um indivíduo complexo e subjetivo. Têm como função regular corpos de homens *negros*, apagar suas subjetividades e silenciar suas vozes. “O corpo pode ser *regulado* de duas maneiras: a dominante (o corpo escravizado; o corpo estereotipado; o corpo objeto) e a dominada (o corpo cooptado pelo dominante como, p. ex., a [...] o corpo como mercadoria)” (GOMES, 2017, p.96; *grifos da autora*).

A seguir, analisaremos individualmente como essa regulamentação sobre o corpo do homem negro atua dentro das imagens pré-moduladas apresentadas por Souza.

O neguinho e a máscara colonial

A imagem que Souza descreve correspondente ao homem *negro*, o qual é regulado de forma dominante pela branquitude, pode ser associada ao uso alegórico que Grada Kilomba faz da máscara colonial. “O *Neguinho* que é um homem submisso, sem vontade própria, [...] dependente mental e psicologicamente das decisões dos brancos (*apud* Carvalho, 1996, p.5). Além da fala infantilizada.” (SOUZA, *op. cit.*, p.104). Por essa lógica, o *neguinho* seria o homem *negro* que carrega em sua vivência o trauma do reviver a violência colonial constantemente, dado que retorna a posição de escravizado, considerando que o mesmo não era “apenas propriedade do seu senhor, mas também sua vontade” estava “sujeita à autoridade do dono e seu trabalho pode ser obtido até pela força” (PINSKY, 2010, p. 8) a ponto de “ter vontade própria e não poder executá-la, tendo de executar, por outro lado, vontades que não eram suas, mas do [seu] senhor” (*Ibid.*, p. 41). Como pertencente a esse lugar colonial, o *neguinho* tem a fala infantilizada — podemos compreender como alguém sem voz que volta a “usar” a máscara colonial, sabendo que esta não era usada apenas como instrumento de punição por parte dos escravizadores, mas para evitar que

as/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura. Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo (KILOMBA, *op. cit.*, p.33)

A máscara colonial, então, possuía essa dupla função de punição/castigo e silenciamento, compreendendo que “no âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, consequentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado” (*Ibid.*, p. 33-34). O *neguinho*, ao mesmo tempo, em que é infantilizado, é também silenciado, posto que passa a não ter “fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos” (GONZALEZ, 2020, p.78).

Preso nessa caricatura, o homem *negro* não tem voz e tampouco como criar imagens positivas sobre a sua própria masculinidade, haja vista que a imagem do *neguinho* não se resume apenas ao sujeito silenciado por ser infantilizado — logo, se é visto como criança perde a sua capacidade de individuação, sua vontade. Emascarado pelo racismo, esse homem *negro* é mirado como “o polo negativo da sociedade, o subemprego, o desemprego, a pobreza, a criminalidade, o alcoolismo, a preguiça” (MOURA, *op. cit.*, p. 60).

O negão e o mito do homem negro esturador

Em oposição a representação do homem *negro* como o *neguinho*, há a imagem estereotipada do *negão*, que “na sua preocupação com a virilidade, ele seria fisicamente forte e dotado com uma excepcional capacidade sexual. Ele é uma ameaça ao homem branco por seu apetite sexual insaciável e pela sua diabólica sensualidade, irresistível para mulher branca” (SOUZA, *op. cit.*, p.104-105). Se na primeira construção do imaginário coletivo o homem *negro* é apresentado com submisso e silenciado, agora, a construção racista do homem *negro* regula seu corpo de forma que o torna “escravo” de seus próprios desejos sexuais. A mentalidade colonial não acata o homem *negro* como um homem, mas como “um *negro* e como tal não tem sexualidade, tem sexo, um sexo que desde muito cedo foi descrito no Brasil com atributo que o emasculava ao mesmo tempo em que o assemelhava a um animal em contraste com o homem branco” (*Ibid.*, p.100; *grifos do autor*)

É nesse cenário de construções contraditórias de uma sociedade racista sobre a masculinidade *negra* que nasce o mito do homem *negro* esturador. Porém, antes de aprofundarmos essa questão, citaremos um trecho de um panfleto escrito por Frederick Douglass e reproduzido por Angela Davis em *Mulheres, raça e classe* (2016),

Não alego que negros sejam santos e anjos. Não refuto que sejam capazes de cometer o crime que lhes é imputado, mas refuto totalmente que sejam mais viciados em cometer tal crime do que qualquer outra espécie da família humana. [...] Não sou defensor de nenhum homem culpado desse crime abominável, mas um defensor do povo de cor enquanto uma classe (DAVIS, 2016, p. 198-199).¹

A figura do homem *negro* como o *negão* se entrelaça ao mito do homem *negro* esturador. Cria-se essa imagem sobre a masculinidade *negra*, pois, sobre o homem *negro* é projetado aquilo “que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso” (KILOMBA, *op. cit.*, p.37; *grifos da autora*), o homem que comete ou é acusado de estupro. Ao inundar o imaginário coletivo com essa imagem sexualizada e violenta da masculinidade *negra*, a branquitude afasta de si a imagem do seu histórico de violência sexual — como foi violento o processo de invasão e colonização do Brasil, onde o estupro de mulheres não-brancas (*negras* e indígenas) se fizera fortemente presente. “Como mulheres, as escravas eram

¹ FONER, Philip S., *The Life and Writings of Frederick Douglass*, v. 4, cit., p. 496 *apud*. DAVIS, *op. cit.*, p. 198-199

inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual. [...] as mulheres eram açoitadas, mutiladas e também estupradas.” (DAVIS, *op. cit.*, p.20). Para a sociedade escravocrata, “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (*Ibid.*, p.36). A idealização do homem *negro* como estuprador parte dessa tentativa de desassociação do passado escravocrata, logo, projeta-se essa imagem sobre o outro. Como nos lembra Lélia Gonzalez, a violência sexual contra a mulher *negra* escravizada tem impactos também sobre a construção racista e sexista sobre a mulher *negra*, “o grande contingente de brasileiros *m.* resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual de escrava. [...] e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ (mito da *m.*) etc. e tal” (GONZALEZ, *op. cit.*, p. 202)².

Não apenas para projetar a imagem do que o próprio homem branco foi durante o processo de invasão e colonização deste território supracitado, a imagem do *negão* também passa pelo sentimento de ameaça que a masculinidade branca sente mediante ao homem *negro*. “A masculinidade negra representa uma ameaça ao homem branco é o profundo medo cultural do negro figurado no temor psíquico da sexualidade ocidental” (BHABBA, 2003, p.71 *apud* SANTOS, *op. cit.*, p.100), sendo “assim as relações sexuais entre homens negros e mulheres brancas desafiavam a honra de homens brancos, que se baseava em parte do monopólio das mulheres brancas” (MONSMA, 2016, p.144).

É através desse panorama de teor sádico da projeção e da produção do outro sob o olhar da branquitude que a imagem do homem *negro* como o *negão* se alicerça no imaginário coletivo com o mito do homem *negro* estuprador, pois, “enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirando” (KILOMBA, *op. cit.*, p.34; *grifos da autora*). Segundo Angela Davis, existe uma ligação, um “nó histórico que ata as mulheres negras (sistematicamente abusadas e violadas por homens brancos) aos homens negros (mutilados e assassinados devido à manipulação racista das acusações de estupro)” (DAVIS, *op. cit.*, p.178). O racismo e o sexismo ligam homens *negros* e mulheres *negras*. Isso nos obriga majoritariamente a pensar que os

² Para evitar reviver o trauma colonial, optou-se por não utilizar as palavras *mulata* e *mestiços* no texto, partindo da compreensão que Grada Kilomba tem sobre a linguagem e como é importante para o processo de descolonização romper-se com a linguagem colonial, que é marcadamente racista (KILOMBA, *op. cit.*, p.11-21).

estereótipos sexistas e racistas que se refletem sobre as mulheres negras que se reflete na figura da m. tem sua correlação na figura do negão e do mito do homem negro estuprador.

O fiel escudeiro: servindo aos interesses da branquitude

A última construção racista em torno da masculinidade negra apresentada por Rolf Ribeiro de Souza é a do homem negro que serve de *fiel escudeiro* para a branquitude e defensor de seus valores. Esta representação, segundo Souza, advém da junção das imagens racistas e sexistas que formam o *neguinho* e o *negão*; o “o fiel escudeiro de homens e mulheres brancos, ele é um híbrido [*sic*] destas representações, pois ele tem os atributos físicos do *Negão*, mas é submisso e assexuado como tio Barnabé [*Neguinho*]” (SOUZA, *op. cit.*, p.105).

Uma figura clássica do homem *negro* que se encaixa dentro dessa representação é Gregório Fortunato, chefe da guarda pessoal de Getúlio Vargas. A história de Fortunato com a família Vargas antecede os fatídicos eventos de 1954, tendo começado essa relação em 1932, quando se destacou durante os combates contra a Revolução Constitucionalista de São Paulo.³ “Esta representação é quase onipresente, pois ela está sempre trás [*sic*] de homens e mulheres brancos, protegendo-os até mesmo de outros negros, aquele que faz o trabalho sujo, estando disposto inclusive a arriscar sua própria vida pelos seus chefes e senhores” (*Ibid.*, p.105-106),

Essa imagem reguladora sobre o corpo do homem *negro* não se resume ao século passado. Está presente na atualidade, tanto por figuras públicas, como a do presidente vigente da Fundação Palmares ou o deputado federal Hélio Lopes. Também permeiam nosso cotidiano “próximo” e no conjunto das relações que homens *negros* constroem diariamente com a branquitude, na qual, muitas vezes, estes se encontram em posição de submissão e de defesa/escudo da branquitude em relação ao racismo. Quando homens *negros* (e pessoas não-brancas) internalizam e apoiam valores coloniais, servem de escudo para pessoas brancas quando essas são acusadas ou questionadas sobre suas falas e atitudes racistas, ou que reproduzem o racismo. Grada Kilomba narra a seguinte situação em que uma pessoa branca pendura um boneco *negro* na porta de entrada, e como tal representação é racista além de

³ Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001 *apud*. CPDOC | FGV • CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, RJ: FGV, 2020. Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/biografias/gregorio_fortunato. Acesso em: 19 jan. 2022.

remontar ao período escravagista dos Estados Unidos. Quando a pessoa branca é questionada sobre o boneco e lhe é explicado a sua origem por uma mulher *negra*, surge, então, a imagem do *fiel escudeiro* - mesmo que não esteja presente fisicamente no episódio, a sua cumplicidade com a branquitude é evocada para proteger a mulher branca de uma mulher *negra*.

E então ela me disse que um amigo cubano também achava fofo. [...] E é exatamente isso que a vizinha faz ao questionar a perspectiva de Kathleen e dizer que ela até pode achar o boneco negro problemático, mas seu amigo cubano não o acha. Ele acha o boneco fofo, assim como ela também. (KILOMBA, *op. cit.*, p.200).

Percebe-se que as três construções estereotipadas sobre o homem *negro* estão dialogando diretamente com o racismo e as imagens que são construídas a partir do preconceito e discriminação para com pessoas *negras*. Como já foi destacado, as imagens formuladas em torno do *negão* vão se encontrar com as imagens sexistas e racistas em torno da mulher através da figura da *m..* Compreende-se, assim, que a masculinidade *negra* e a feminilidade *negra* são atravessadas pelo olhar colonial em relação ao corpo do homem *negro*, logo, incluso, a mulher *negra*. Neste momento “o *sujeito negro* torna-se a/o ‘*Outra/o*’ – o diferente, em relação ao qual o ‘eu’ da pessoa *branca* é medido [...] a personificação de aspectos repressores do ‘eu’ do *sujeito branco*. [...] a representação mental daquilo com o que o *sujeito branco* não quer se parecer” (*Ibid.*, p.37-38).

Imagem positiva ou ilusão colonial?

Na busca por se opor a essas identidades racistas que são construídas pela branquitude, o homem *negro* tentou através dos modelos do patriarcado supremacista branco⁴ (seguindo a compreensão de bell hooks para o termo) construir imagens *positivas* sobre a masculinidade *negra*. hooks contribui com a sua experiência familiar para apontar essa postura patriarcal de homens *negros* na busca de construir identidades masculinas em oposição as imagens construídas pelo racismo e o sexismo,

⁴ Os termos “supremacia branca” ou “cultura supremacista branca” que serão mencionados ao longo deste artigo não pretende traçar um paralelo com as ideologias de pureza racial, mas com a finalidade utilizada por bell hooks em Olhares Negros (2019) seguindo a Nota da Tradução da edição brasileira feita por Stephanie Borges, cujos termos são usados em referência à ideologia racista e ao colonialismo, em que as narrativas culturais e de conhecimento partem do ponto de vista de pessoas brancas. – (Nota da Tradução apud hooks, 2019, p.26.)

Crescemos encarando fotos em preto e branco do nosso pai num ringue de boxe, jogando basquete, com a infantaria negra da qual ele fez parte durante a Segunda Guerra Mundial. Era um homem de uniforme, **um homem com H**, capaz de se defender. **Desprezando seu único filho por ele não querer se tornar o tipo forte e calado** (meu irmão adorava falar, contar piadas, nos fazer rir), nosso pai fez com que ele soubesse desde cedo que não era um filho para ele, porque filhos de verdade querem ser como seus pais. Sentindo-se inadequado, **menos homem desde a infância**, um garoto numa casa com seis irmãs, **ele foi eternamente assombrado pela ideia da masculinidade patriarcal**. Tudo o que questionou em sua infância teve que perseguir no início de sua vida adulta para se tornar **um homem de verdade — falocêntrico, patriarcal e masculino**. Numa comunidade negra tradicional, quando alguém diz a um rapaz crescido “seja homem”, está convocando-o **a perseguir uma identidade masculina enraizada no ideal patriarcal** (hooks, 2019, p. 171-172; *grifos nossos*).

bell hooks relata que dois modelos de masculinidades opostos se desenvolveram em sua família: um modelo baseado na masculinidade patriarcal — representado na figura paterna em oposição a um modelo alternativo de masculinidade — representado em seu irmão. Percebe-se o quanto o patriarcado é nocivo para a masculinidade *negra*, em que o homem *negro* patriarcal rejeita seu filho por não ver expresso nele os valores e ações de uma figura masculina dominadora. As relações de homens *negros* com a identidade masculina é algo dotado de complexidade e contradições.

Homens *negros* podem se opor ao racismo, porém, podem adotar e reivindicar para si padrões de masculinidade que se amparam na dominação masculina do patriarcado capitalista de supremacia branca, reproduzindo também a misoginia e seu ódio ao feminismo — no caso, em específico, o feminismo *negro*. No ano de 2019, no site *Medium*, foi publicado um texto que exemplifica bem essa postura de alinhamento com o patriarcado branco, intitulado: *Feminismo Negro e a Miopia Sobre a Masculinidade Negra* (2019). O texto é uma defesa de homens *negros* e da masculinidade *negra*, que, entretanto, erra ao culpar o feminismo *negro* sobre as construções negativas em relação ao homem *negro*; há certa tentativa, através do estabelecimento de uma alegoria provedora e protetora patriarcal, construir uma imagem “positiva” da masculinidade *negra* em oposição às caricaturas racistas descritas anteriormente.

O que vocês conhecem do homem negro? Vou dizer: nada! Ou muito pouco. Bem pouquinho mesmo. O problema da discussão da masculinidade que vem se levantando agora é que ela parte de um conhecimento de masculinidade por apontamento, por denúncia, muito influenciado por uma teoria onde o homem é o outro. Pra *[sic]* piorar, essa denúncia vem bastante viciada, com o vício do racismo. Aí pergunto: qual a masculinidade negra que você conhece? A partir de quem você a conhece? É de exaltação?! Não!! Sempre de denúncia! Mas como você sobrevive a mais de 500 anos de massacre direcionado primeiramente a corpos masculinos e não tem nada de positivo? Como pode isso? Alguma coisa errada não tá *[sic]* certa por aqui, e tem nome: feminismo, feminismo negro inclusive (ÒKÒTÓ, 2019).

Concordamos que o debate sobre masculinidades *negras* esteja viciado pelo olhar racista da sociedade brasileira, e que isso é algo construído histórico-socialmente a partir das relações étnico-raciais que foram fundadas na sociedade escravagista que permanecem e se remodelam na sociedade brasileira pós-abolição. Não há como concordar que o problema seja a denúncia do feminismo *negro* a homens *negros* que reivindicam lugares de pertencimento no patriarcado capitalista de supremacia branca. Observa-se a problemática existente em homens *negros* que julgam que esse modelo de sociedade e a dominação masculina poderão, de alguma forma, criar modelos alternativos e realmente subversivos às representações racistas e sexistas que foram consolidadas ao longo de décadas sobre a masculinidade *negra*. Neste sentido Bell Hooks, afirma

Garotos precisam ter a autoestima saudável. Eles precisam de amor. E políticas feministas sábias e amáveis podem proporcionar a única fundamentação para salvar a vida dos garotos. O patriarcado não vai curá-los. Se esse fosse o caso, todos eles estariam bem. [...] O patriarcado capitalista da supremacia branca não tem capacidade de proporcionar tudo o que prometeu. Vários homens estão angustiados porque não se engajaram nas críticas libertadoras que poderiam possibilitar a eles encarar o fato de que essas promessas estavam fundamentadas em injustiça e dominação, e, até mesmo quando cumpridas, jamais levaram os homens à glória. Ao atacar a libertação e, ao mesmo tempo, reforçar os pensamentos patriarcais capitalistas de supremacia branca que assassinaram sua alma, eles se mostram tão perdidos quanto vários garotos. (HOOKS, 2020, p.108)

Não há caminho através do patriarcado que leve a emancipação de homens *negros* dos estereótipos racistas, pelo contrário: só a dor e traumas. Conclui-se que “a liberdade e o futuro dos negros não implica assimilar a dominante doença do machismo do homem branco” (LORDE, *op. cit.*, p.80). Replicar uma masculinidade semelhante à masculinidade branca, impedirá que meninos e homens *negros* tenham novas perspectivas sobre suas masculinidades, como o pai de Bell Hooks que desprezava seu filho pelo fato de que ele não era um garoto que se espelhava no modelo de masculinidade patriarcal, “meu irmão não tinha o menor interesse em se tornar um rapaz patriarcal. Sua falta de interesse fez com que nosso pai nutrisse uma raiva ferrenha” (Hooks, 2019, p.171).

A masculinidade feminista: caminhos para (re)construir a masculinidade *negra*

Masculinidades *negras* são complexas e múltiplas; não podem ser resumidas a estereótipos e representações racistas sobre o homem *negro* e nem a reivindicação de uma masculinidade patriarcal supremacista branca por parte destes. O caminho para se alcançar a emancipação do povo *negro* da diáspora passa pelo debate de como podemos nos opor no cotidiano ao racismo e ao patriarcado. Para tal, devemos atender o convite de Bell Hooks sobre

Uma visão feminista que adere à masculinidade feminista, que ama garotos e homens e exige, em nome deles, todos os direitos que desejamos para garotas e mulheres, pode renovar o homem norte-americano. Principalmente, o pensamento feminista ensina a todos nós como amar a justiça e a liberdade de maneira a nutrir e afirmar a vida. Claramente, precisamos de novas estratégias, novas teorias, diretrizes que nos mostrarão como criar um mundo em que a masculinidade feminista prospere (HOOKS, 2020, p.108)

Transportando a ideia de hooks para o Brasil e para dentro do debate étnico-racial, uma masculinidade *negra* feminista se apresenta como um dos possíveis caminhos para a construção de novas formas de ser e de pensar o homem *negro* e a sua masculinidade, constituindo-se, assim, uma das formas a qual se pode renovar o homem *negro* da diáspora no Brasil. Para pôr fim as representações racistas sobre homens *negros*, precisamos lutar pelo fim da reprodução do machismo e sexismo por parte de homens *negros*. Isso começa por ouvir o que

As ativistas negras indagam [sobre] o machismo dentro do próprio movimento e desafiam os homens ativistas a repensarem, mudarem de postura e de atitude em suas relações políticas e pessoais com as mulheres. Denunciam a violência machista dentro do próprio Movimento Negro e demais movimentos sociais, nas relações domésticas, nas disputas internas; quer sejam no emprego, nos movimentos, nos sindicatos e nos partidos (GOMES, *op. cit.*, p. 73).

É nesse somatório de forças para abolir o machismo nas relações entre homens *negros* e mulheres *negras* que se acha o primeiro passo para desconstruir quaisquer visões estereotipadas e racistas sobre homens *negros* (e, sobre mulheres *negras*). Audre Lorde estende o convite de hooks, “convidamos os nossos irmãos negros a se juntarem a nós, uma vez que, em última instância, essa abolição também é de interesse deles. Pois os homens negros também são diminuídos que os impede de estabelecer conexões significativas com as mulheres negras e as nossas lutas” (LORDE, *op. cit.*, p.81).

Não é de responsabilidade do movimento feminista negro articular possibilidades de homens *negros* reivindicarem novos modelos de masculinidades para se opor aos estereótipos racistas e ao modelo patriarcal, “homens negros não são tão passivos a ponto de precisarem que as mulheres negras falem por eles. [...] São os próprios homens negros que devem explorar e

articular seus desejos e posicionamentos, e defender as conclusões a que chegaram” (*Ibid.*, p.78). Uma das conclusões necessárias a se alcançar é que “a misoginia só vai deixar de ser a norma na vida negra quando os homens negros ousarem coletivamente se opor ao machismo” (hooks, 2019, p.207).

A possibilidade para tal é a partir de um processo de descolonização da masculinidade *negra*, de romper com o complexo neurótico colonial. Para nos opormos ao estereótipo racista sobre a masculinidade *negra*, uma viabilidade é através da masculinidade que se opõe ao que a sociedade normatiza como um modelo satisfatório de masculinidade — mesmo que este seja uma mentira que nos confina nas estruturas racistas desta mesma sociedade e sejamos incapazes de superar os traumas do racismo; por consequência, perpetuando os traumas do sexismo na vida das mulheres (em especial das mulheres *negras*).

Descolonizar a masculinidade *negra*, é retirar da boca do homem *negro* a máscara colonial e possibilitá-lo de falar sobre si mesmo e como ele se enxerga em uma sociedade racista e patriarcal como a sociedade brasileira. Também aproximar esse homem *negro* do feminismo *negro* para que esse processo de reconstrução da masculinidade *negra* não reproduza a lógica do patriarcado capitalista de supremacia branca. Aplicar a “última prece” de Fanon, “ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (FANON, *op. cit.*, p.191), pois é a partir do momento que passamos a questionar os estereótipos racistas, que “personificam tanto ‘o lugar’ que *negras* e *negros* têm no imaginário *branco* quanto o desejo secreto *branco* de possuir uma/um escravizada/o” (KILOMBA, *op. cit.*, p.198-199; *grifos da autora*). Devemos imaginar e formular outras imagens que possam ser atribuídas a masculinidade *negra* a fim de nos opormos a esse desejo colonial

Pensando nesse processo de descolonização da masculinidade *negra*, que inspirado em Kilomba, intitula-se esse artigo de *Masculinidade negra e a colonização: ecos do passado no presente*. Kilomba ao explicar o título de seu livro (*Memórias da Plantação*), diz

Para concluir este livro, gostaria de voltar ao seu início: o título Memórias da Plantação. Eu quero usar a metáfora da “plantação” como o símbolo de um passado traumático que é reencenado através do racismo cotidiano. Estou, portanto, falando de um trauma colonial que foi memorizado. [...]

A ideia da “plantação” é, além disso, a lembrança de uma história coletiva de opressão racial, insultos, humilhação e dor, uma história que é animada através do que chamo de episódios de racismo cotidiano. A ideia de “esquecer” o passado torna-se, de fato, inatingível; pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que, na verdade, são parte de um presente irracional. Essa configuração entre passado e presente é capaz de retratar a irracionalidade do racismo cotidiano como traumática. (*Ibid.*, p.213)

Somos convidados por Fanon a descer às profundezas dos infernos e a nos questionar constantemente a fim de ir contra esse trauma instaurado; Abrir nossos olhos para “revelar ao negro que, de certo modo, ele aceita ser enquadrado; submete-se ao branco, que é ao mesmo tempo, mistificador e mistificado” (FANON, *op. cit.*, p.186). Enquanto não quebrarmos a máscara colonial e enxergarmos como nos relacionamos com esses estereótipos racistas referentes ao homem *negro* e a masculinidade *negra*, não seremos capazes de nos descolonizar e reivindicar uma multiplicidade de formas que a masculinidade *negra* pode ter. Pode-se até sair desse imaginário mistificado mencionado por Fanon, porém, ao tentar buscar na masculinidade branca um modelo a ser seguido, estaremos apenas mistificando [tornando objeto de nosso desejo], além de ratificar a norma de dominação masculina da supremacia branca.

Para que homens *negros* possam falar por si mesmos, como orienta Audre Lorde, precisamos pensar e formular reflexões teóricas sobre a masculinidade *negra* que dialoguem com os “de baixo” e os/as excluídos/as aos olhos das reflexões da masculinidade que pautam e generalizam a experiência masculina através do poder de dominação patriarcal supremacista branca. Compreende-se que homens *negros* possam ser, dentro de suas particularidades, homens patriarcais que se beneficiem de certas estruturas do patriarcado, mas que, apesar disso, não se negue o acesso ao diálogo e debate com o racismo e o sexismo e como estes afetam e destroem homens *negros* diariamente. Na eloquência do debate e suas múltiplas prerrogativas levantadas, além do acolhimento, que produzem o início da quebra do molde patriarcal no subconsciente das particularidades de homens *negros*. A partir da lógica apresentada, pode-se iniciar o caminho de ação na *masculinidade feminista* que Bell Hooks propõe, somarmos na luta pela emancipação povo *negro* da diáspora em sociedades coloniais que Audre Lorde nos convida e romper com o racismo e sexismo sobre as representações que permeiam o imaginário coletivo sobre homens *negros*, além de abrir uma nova rota para que os mesmos possam pensar e reivindicar suas próprias masculinidades.

Considerações finais

Este pequeno artigo é uma soma de um dos escopos de reflexões que desenvolvi nos últimos dois anos sobre masculinidade *negra*, racismo, sexismo, patriarcado e feminismo *negro* na busca de estruturar um diálogo teórico entre a historiografia, teoria feminista *negra* e teoria

psicanalítica de Frantz Fanon — brilhantemente explorada por Grada Kilomba. É de longa data a trilha em decifrar a complexidade da experiência e as contradições em torno de homens *negros* e da masculinidade *negra* no contexto de sociedades colonizadas, como é o caso da sociedade brasileira.

Perceber como o racismo e o sexismo afetam a elaboração de modelos de masculinidades saudáveis de homens *negros*, além de descobrir os motivos que fazem muitos destes reivindicarem a oposição ao racismo e o sexismo de uma composição patriarcal, machista e sexista como o da masculinidade branca, tem sido um desafio acadêmico e pessoal, pois, a todo o momento, revisito e questiono a minha própria masculinidade. A cada texto escrito por uma feminista *negra* lido, a cada vez que preciso recorrer a Fanon para compreender as dinâmicas e complexidades do racismo, a cada momento que a sociedade brasileira se comporta de forma diferente em relação a um homem branco e um homem *negro*, a cada declaração/atitude de homens *negros* que são detentores de poderio de classe que reproduzem o machismo e sexismo etc., fazem com que eu queira compreender as articulações e rearticulações do racismo, o sexismo e patriarcado na vida de homens *negros*. Inclusive, como podemos trilhar novos itinerários de modo a deixar um legado para a nova geração de homens *negros* de que nem as representações estereotipadas e racistas sobre homens *negros* podem definir quem somos e, nem a busca de um lugar no patriarcado supremacista branco pode nos curar dos traumas do racismo.

Esse pequeno artigo é uma tentativa de introduzir aos debates sobre *raça* e gênero novas articulações e questionamentos sobre a masculinidade *negra*, com o intuito de inspirar pesquisadores/as não-brancos/as e brancos/as a se debruçar sobre a masculinidade *negra* e a sua pluralidade de ser que fica a margem do debate. Como a própria Hooks diz, “embora admirasse meu pai, eu era mais fascinada e atraída pelos homens negros que não eram obcecados em ser patriarcas [...]. Estes eram homens que tocavam meu coração” (Hooks, 2019, p.172).

Que nosso corpo, homens *negros*, seja um corpo que ao descer os mais profundos infernos existentes, seja capaz de tocar e aquecer os corações do nosso povo. Sejamos aliados das mulheres na luta contra o patriarcado, e das mulheres não-brancas contra o patriarcado e o racismo.

Referências bibliográficas

CUNHA, Maria Clementina Pererira. Apresentação. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. v. 13, Campinas, SP: Editora Unicamp, Cecult, 2002. p. 11-26, (Coleção Várias Histórias).

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Biotempo, 2016. Título original: *Womem, race and class*.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. Título original: *Peau noire, masques blancs*.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização: Flavia Rios; Márcia Lima. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOBSBAWM, Eric. Da história social à história da sociedade. In: HOBSBAWM, Eric. (Aut.). **Sobre História**. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. cap. 6. p. 106-1135, Título original: *On History*. Artigo originalmente publicado em 1970.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução: Bhuvi Libanio. 13. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020. Título original: *Feminism is for everybody: passionate politics*.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019. Título original: *Black Looks: Race and Representation*.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. Título original: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Tradução: Stephanie Borges. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Título original: *Sister Outsider*.

MONSMA, Karl Martin. **A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914**. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

MOURA, Clóvis. **O Negro: de bom escravo a mau cidadão?**. Rio de Janeiro: Tavares & Tirstão, 1977. (Temas Brasileiros).

ÒKÒTÓ, Táíwò. Feminismo Negro e a Miopia Sobre a Masculinidade Negra. **Medium**. 17 de fev. 2019. Disponível em: <https://medium.com/@maicolwilliam/feminismo-negro-e-a-miopia-sobre-a-masculinidade-negra-18e01af0bd1d>. Acessado em: 18 jan. 2022.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. 21. ed. São Paulo: Contexto, 2010.



SOUZA, Rolf Ribeiro de. As Representações do Homem Negro e suas Conseqüências. **Revista Fórum Identidades**, Aracaju, Volume 6, ano 3, jul-dez 2009, p. 97-115. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/5500>. Acesso em: 15 jan. 2022.