

# MASCULINIDADE NEGRA EM DEBATE: É possível pensar uma masculinidade negra feminista?

Aldeir de Oliveira  
Barreto

Graduado em Licenciatura em  
História (UNIGRANRIO).

Recebido: 20/05/2022  
Aprovado: 28/06/2022

## RESUMO

O presente artigo se propõe a debater a possibilidade levantada por bell hooks de uma masculinidade feminista, adequando tal debate para pensar de forma específica a possibilidade e os desafios que inferem tal debate ao se pensar em masculinidades negras subversivas e divergentes ao modelo colonial de masculinidade, isto é, uma masculinidade patriarcal. Nesse sentido, a hipótese apresentada consiste na aproximação do debate sobre gênero e raça, masculinidade negra e feminismo negro sobre uma perspectiva decolonial e uma escrita subjetiva, encontrando como resultado não uma resposta definitiva sobre a possibilidade de uma masculinidade negra feminista, mas a construção de novos caminhos para se pensar em masculinidades negras alternativas e subversivas ao modelo patriarcal supremacista branco compreendido como o ideal pela sociedade que se construiu a partir da invasão de Pindorama pelos europeus e da escravização de corpos não-brancos.

## PALAVRAS-CHAVE

Masculinidade negra; Feminismo negro; Zona do não-ser.

## Introdução

**R**efletir sobre a experiência de povo negro da diáspora em contextos de sociedades coloniais/colonizadas nos leva constantemente a questionar em como somos afetados por essa experiência, tendo em vista que experimentamos cotidianamente o efeito negativo, racismo, destas para com corpos negros. Dentro deste contexto para falar sobre masculinidades negras é preciso também falar das minhas próprias experiências e vivências e com o que podemos refletir como pontos similares nas vivências e experiência de homens negros da diáspora africana por Pindorama<sup>1</sup> a partir das conjecturas que serão debatidas ao longo deste artigo. Para tal proposta, creio que Frantz Fanon, Lélia Gonzalez e Grada Kilomba<sup>2</sup> sejam centrais para uma metodologia teórica que permita com que intercale o “eu” e o “nós”. Portanto, me apropriando da fala de Gonzalez,

na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. [...] ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar? O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.<sup>3</sup>

E assumindo esse lugar de tem fala própria, que buscou-se ampliar os debates sobre masculinidade negra olhando para o feminismo negro, e com isso percebeu-se que a importância que Kilomba dar ao ato de escrever e falar sobre suas próprias experiências e subjetividades subverte a lógica colonial que predomina na academia (e nas sociedades coloniais como um todo), e como anteriormente me apropriei de Gonzalez, faço o mesmo com Kilomba, pois compreendo que escrever este artigo é a forma de reivindicar minha subjetividade, e não ser mais o “outro”, mas sim o “eu”.

---

1 Neste trabalho buscou-se evitar denominações e terminologias coloniais para se referir aos espaços geopolíticos que habitamos, considerando assim, a partir das contribuições de Carlos Walter Porto-Gonçalves, para o que se compreende como *América*, optou-se por usar Abya Yala, que “na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. [...] Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América”, para se referir ao que se compreende hoje como *Brasil* optou-se por usar “Pindorama (nome com que os tupis designavam o Brasil)”, dentro de seus respectivos contextos, tendo como suporte teórico para sustentar essa escolha política e metodológica, as reflexões de Grada Kilomba sobre a linguagem, “[...] lembrar que a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade”, portanto, marcando assim minha posição política que busca uma descolonização da linguagem. Ver: PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba: Editora UFPR, n. 20, p. 25-30, Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231>. Acesso em: 23 dez. 2021; Grada Kilomba. *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p.14. Título original: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*.

2 Ver: Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. Título original: *Peau noire, masques blancs*; Lélia Gonzalez. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização: Flavia Rios; Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020; Kilomba, *Memórias da Plantação*, 2019.

3 Gonzalez, *Por um feminismo afro-latino-americano*, 2020, p. 77-78.

Não sou mais o *objeto*, mas marco o meu lugar como *sujeito*. Descrever a minha própria história com seus questionamentos e complexidades, ao invés de ser descrito. Escrever, emerge neste sentido como um ato de natureza política. Sendo assim, eu me torno narrador, escritor, autor e autoridade sobre a minha própria realidade e minha própria história. Deste modo, já não sou mais o que o projeto colonial predeterminou que eu seja, isto é, me construo como ser e indivíduo em sua oposição.<sup>4</sup>

Logo, como Fanon diz ao final de *Pele Negra, Máscaras Brancas*: “Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”<sup>5</sup>. Questionar motivou-me até aqui, e nesse momento meu maior questionamento é sobre as possibilidades de masculinidades que me foram ensinadas desde a infância em contraponto com as que me foram apresentadas ao longo dos últimos dois anos, a partir do contato e diálogo com intelectuais feministas negras.

Assumindo esse lugar, questiono a minha própria masculinidade marcada por mais de três séculos de escravização a qual foram submetidos os corpos negros, por uma abolição que não deu a esse corpo uma emancipação completa, considerando que as estruturas de hierarquização étnico-racial, social e de gênero da sociedade escravagista<sup>6</sup> ainda sustentam o Estado Colonial (*Brasil*) em nossos dias. Questiono o quanto os estereótipos racistas e sexistas marcaram a formação da minha masculinidade, e dentro de suas implicações as motivações que me levaram a reivindicar uma *masculinidade satisfatória* que se baseia na masculinidade patriarcal sexista falocêntrica supremacista branca<sup>7</sup> e, principalmente, ao olhar para os escritos teóricos de feministas negras questiono se os caminhos para uma masculinidade negra na diáspora que subverta ao modelo de masculinidade patriarcal do homem branco é algo realmente possível, e sendo assim uma pergunta se torna central: *é possível pensar uma masculinidade negra feminista?*

Este artigo encontra-se dividido em três partes, sendo a primeira um resumo geral sobre algumas considerações que se julgou necessário apresentar, assim sendo, servindo como ponto de partida para as reflexões que buscaremos trazer de forma introdutória, a segunda parte, trata-se da busca pela expansão de duas categorias de análises, a primeira é sobre o conceito fanoniano da zona do *ser* e do *não-ser*, e a segunda sobre diálogo com o conceito de *outridade* apresentado por Grada Kilomba. E por último questionasse os caminhos possíveis entre a decolonialidade e o feminismo negro na busca por uma identidade política subversiva para a masculinidade negra na diáspora.

---

4 Kilomba, *Memórias da Plantação*, 2019.

5 Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2008, p. 191.

6 Refere-se como sociedade escravagista, a sociedade que se estabeleceu em Pindorama (*Brasil*) dentro do recorte temporal que compreende o início do tráfico transatlântico de escravizados/as em 1550 até a abolição da escravização no *Brasil* em 1888, com a assinatura da Lei Áurea. Ver também Luiz Felipe Alencastro. “África, números do tráfico atlântico”, in: Lilia Mortiz Schwarcz; Flávio dos Santos Gomes. (Org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 57-63.

7 Um debate mais aprofundado sobre a crítica feminista negra sobre a *masculinidade satisfatória*, ver em bell hooks. “Reconstruindo a masculinidade negra”, in: bell hooks. (Aut.). *Olhares negros: raça e representação*. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019. cap. 6. p. 170-213, Título original: *Black Looks: Race and Representation*.

## Um breve papo sobre escravização, racismo e sexismo

Falar sobre masculinidades negras a partir de um recorte temporal tão amplo, mesmo que seja apenas como uma forma de contextualizar o assunto, tem suas dificuldades e limitações, inegável isso. Mas como falar sobre masculinidades negras e sobre possibilidades para que essas masculinidades possam seguir caminhos alternativos e subversivos a partir do diálogo entre feminismo negro e decolonialismo sem falar da escravização? Ou das construções no imaginário coletivo de estereótipos racistas e sexistas sobre homens negros? E sobre as mulheres negras?

Na *real* aceitou-se esse desafio, por compreender a importância do impacto da desumanização do povo negro da diáspora a partir do tráfico transatlântico de humanos e da escravização de diferentes povos africanos em um território invadido e colonizado por europeus, neste caso o território compreendido atualmente como *Brasil*, e como isto gerou impacto na construção da masculinidade e feminilidade negra na diáspora. A partir desse critério, se escolheu falar de escravização, racismo e sexismo a partir de um panorama geral, para contextualizar esta pesquisa e facilitar a compreensão do diálogo que será desenvolvido a seguir.

Nesse nosso breve papo, observou-se a definição estabelecida por Rafael Marquese sobre a relação da humanidade com a escravização, e em particular a escravização que se dar a partir do século XVI, se conectam com o que se busca apresentar,

A escravidão no espaço atlântico, dentro do qual se formou a escravidão no Brasil, fornece para tanto um terreno desafiador. A redução de seres humanos à condição de escravos se iniciou no próprio curso da domesticação do mundo natural ocorrida durante a Revolução Neolítica, fazendo-se prática presente em todos os quadrantes do globo. Nessa escala milenar, a escravidão mediterrânica lançou as bases para o aparecimento, a partir do século XVI, de um conjunto de novidades em relação às práticas pretéritas da exploração de escravos (como a articulação estreita de complexos sistemas escravistas coloniais, fundados na escravização de africanos e de seus descendentes, às forças do capital financeiro), ao mesmo tempo em que seu desenho institucional manteve uma série de continuidades (como a escravização em decorrência de guerra ou do ventre materno). Na escravidão brasileira, um dos maiores e mais longevos sistemas escravistas do mundo moderno, podemos observar uma combinação particular desses tempos históricos plurais.<sup>8</sup>

Marquese não se limitando apenas a pensar a escravização na longa duração, em diálogo David Brion Davis, considera a existência de “um denominador básico a todas as experiências de escravização dos africanos promovidas pelos poderes coloniais europeus nas Américas, fundadas na violência, no racismo e nas restrições de acesso à liberdade”<sup>9</sup>, transpondo assim fronteiras dos territórios invadidos e colonizados quanto dos atuais Estados-Nação que se constituíram após a independência da maior parte dos territórios de Abya Yala invadidos por europeus. Françoise Vergès, aprofunda esse debate entre a violência do período escravagista e das sociedades que se construíram após a “independência”

---

8 Rafael de Bivar Marquese, *Os tempos plurais da escravidão no Brasil: ensaios de história e Historiografia*. São Paulo: Intermeios; USP – Programa de Pós-Graduação em História Social, 2020, p. 9. (Coleção Entr(H)istória).

9 Marquese, *Os tempos plurais da escravidão no Brasil*, 2020, p. 13.

das colônias em relações as metrópoles europeias, “mas lembremos que a escravidão colonial estava fundada na ameaça constante da tortura e da morte de um ser humano legalmente transformado em objeto, assim como no espetáculo público de sua morte”.<sup>10</sup> Falando especificamente do contexto da escravização que ocorreu a partir da invasão de Pindorama, o abolicionista Joaquim Nabuco descreve o cotidiano de violência

Nas fazendas, os desgraçados sofriam a prática de um regime de terror, porque o fazendeiro, temendo a rebeldia do negro, a reação da besta, trazia-os enfreados, como que tolhidos de toda e qualquer ação intelectual, por um sistema de humana disciplina. Inventou para esse fim os mais perfeitos instrumentos de martírio: os troncos, as gargalheiras, as escadas, os bacalhaus cortantes, os sinetes incandescentes, as tesouras para cortar os lábios e orelhas, os anjinhos e colares de ferro. De mais, quando o delito era gravíssimo, amarravam os negros e os metiam vivos no âmago das fornalhas ardentes dos engenhos [...] Castrações, amputações de seios, extração de olhos, fraturas de dentes, desfigurações de faces, amputações de membros etc., foram castigos que em engenhos e fazendas brasileiros não se pode dizer que tenham sido raros. [...] Os castigos eram aplicados em vias públicas, ante a indiferença de todos e às vezes até diante do aplauso de muitos. Havia toda uma série de instrumentos de tortura que se vendiam normalmente nas lojas. Eram gargalheiras (um “colar” que se punha ao pescoço, com corrente pendurada); calceta (grilhões que se amarravam aos tornozelos); anjinhos (um anel de pressão que envolvia os polegares dos pés e mãos e se apertava gradualmente); viramundo [*sic*] (ferros onde se metiam as mãos e os pés); peia (algemas); e muitos outros, além do indefectível tronco.<sup>11</sup>

Olhar para a situação do homem negro na sociedade supremacista branca<sup>12</sup>, deste modo, é sempre importante dialogar com esse tripé que considero fundamental para opressão de corpos não-brancos, a saber a escravização, o racismo e o sexismo. Não obstante, durante o período escravagista “é importante registrar aqui que o negro era tratado como mercadoria, não havendo preocupação alguma em se respeitar sua natureza humana”<sup>13</sup>, e como tal é privado de vontade própria, passando assim a ter a suas vontades subordinadas à vontade e a autoridade do escravizador, e este utilizando-se da força e da violência obtendo dessa maneira a força de trabalho escravizada<sup>14</sup>. É justamente nesse processo que transformou o corpo negro em mercadoria, em propriedade, em uma coisa, que Angela Davis vai tecer uma análise importante sobre o papel da violência sexual por parte dos escravizadores com o objetivo de desmoralizar o escravizado e aniquilar o desejo de resistir da escravizada

Vale repetir: as mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas

10 Françoise Vergès, *Um feminismo decolonial*. Tradução: Jamile Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p.32-33. Título original: *Un féminisme décolonial*.

11 Joaquim Nabuco, *O abolicionismo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1972, p.134-135 *apud*. Joel Rufino dos Santos, *A escravidão no Brasil*. Editora Melhoramentos, 2013, p.14-15.

12 Neste artigo utiliza-se o termo “supremacia branca” ou “supremacista branca” dentro do contexto da produção intelectual de bell hooks, nesse sentido o termo não dialoga com a ideologia de pureza racial, porém as construções históricas e sociais que estão permeadas da ideologia racista e do colonialismo, no qual a branquitude se constrói como a norma, portanto, os/as sujeitos/as não-brancos/as dentro desta perspectiva são compreendidos/as como inferiores pelo pensamento racista/colonial. Ver também: hooks, *Olhares negros*, 2019.

13 Jaime Pinsky, *A escravidão no Brasil*. 21. ed. São Paulo: Contexto, 2010, p.38.

14 Pinsky, *A escravidão no Brasil*, 2010.

afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência. Essa deve ter sido uma terrível descoberta para os proprietários de escravos, pois aparentemente eles tentavam quebrar essa cadeia de igualdade por meio da repressão particularmente brutal que reservavam às mulheres. Mais uma vez, é importante lembrar que os castigos infligidos a elas ultrapassavam em intensidade aqueles impostos aos homens, uma vez que não eram apenas açoitadas e mutiladas, mas também *estupradas*.

Seria um erro interpretar o padrão de estupros instituído durante a escravidão como uma expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos, reprimidos pelo espectro da feminilidade casta das mulheres brancas. Essa explicação seria muito simplista. 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.<sup>15</sup>

Nesse caldeirão de atos desumanos e desumanizantes que os corpos negros escravizados estão submetidos que se constroem as ideias sexistas que alimentam o fetiche racista sobre corpos negros, que alimenta o sexismo que marca a cultura “brasileira”, cultura esta que foi imposta e que se tornou hegemônica através do invasor colonial. Nesse sentido, a compreensão do sexismo sobre corpos negros pode ser construída de forma diferente sobre os corpos negros femininos e masculinos, e sobre a construção sexistas sobre o corpo feminino a obra de Lélia Gonzalez é central para nosso entendimento, principalmente em seu artigo intitulado *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, publicado originalmente em 1984. Nesse texto, Gonzalez estabelece três noções culturais racistas e sexista sobre a mulher negra, que são a *m.*, a *doméstica* e a *mãe p.* Partindo dessas noções Gonzalez estabelece que a *m.* é a mulher negra que tem seu corpo explorado pela cultura racista e sexista da sociedade colonial, utilizando o exemplo do carnaval e dos desfiles das escolas de samba, Gonzalez com sagacidade e sarcasmo ímpar constrói uma narrativa que demonstra como esse corpo feminino é tratado, ao relatar vários comentários que marcam a desumanização da mulher negra, a transformando num objeto que deve ser devorado pela cultura sexista e racista de supremacia branca. Mas a grande sacada de Gonzalez é lembrar que, e isso se mantém atual, mesmo escrito a quase quatro décadas, que a *m.* também pode ser a *doméstica*, isto é, o mesmo corpo que é cobiçado e desejado pelo sexismo racista da sociedade colonial, que é venerado como objeto do deleite da branquitude, é invisibilizado e explorado quando ocupa o lugar da *doméstica*. Onde a violência se faz presente no cotidiano. Gonzalez, estabelece que tanto a *m.* quanto a *doméstica* advêm da figura da mulher negra escravizada, a *mucama*, em que as noções a que esse corpo feminino é reduzido e explorado, um atrelado a exploração da sua força de trabalho e, em não poucos casos, sexual no cotidiano, e no outro, é explorado pelo olhar *voyeurístico* da branquitude nacional e dos turistas durante a exaltação carnavalesca. Já a *mãe p.* é para Gonzalez construída a partir da oposição a *mucama* [e neste caso, *mãe p.* é o oposto da *m./doméstica*], em que *mucama* é a mulher, a *mãe p.* é a “bá”, a mãe. Neste sentido, a única função desse corpo negro feminino é do cuidado maternal, principalmente dirigido aos/as filhos/as dos escravizadores durante o período escravagista e dos/as empregadores/as no pós-abolição, negando assim qualquer agência de sexualidade e desejo que esse corpo feminino possa ter.<sup>16</sup>

---

15 Angela Davis, *Mulheres, Raça e Classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Biotempo, 2016, p. 35-36. Título original: *Womem, race and class*.

16 Lélia Gonzalez, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, in: Gonzalez. *Por um feminismo afro-latino-americano*, 2020, p. 75-93. Optou-se por não utilizar os termos *mulata* e *preta* considerando suas origens

Já sobre o homem negro, o sexismo se articula de outra forma, está ligado principalmente a questão sexual e ao pênis, Rolf Ribeiro de Souza, coloca essa questão de forma pontual, ao considera que masculinidade negra

sempre foi motivo de preocupações por parte de intelectuais das mais diversas áreas do pensamento social brasileiro desde pelo menos o final do século XIX. Para estes pensadores negros eram motivos de desconfiança e temor, [...] nesse processo tenso e por vezes doentio, o pênis negro tornou-se o ponto de referência das relações que seriam estabelecidas a partir daí entre homens negros e brancos (Friedman, 2021:98). O pênis negro foi medido, pesado e dissecado por cientistas ávidos [...]. A masculinidade negra representa uma ameaça ao homem branco, ela é *o profundo medo cultural do negro figurado no temor psíquico da sexualidade ocidental* (Bhabha, 2003:71). Além de ter seu pênis *racializado*, a inteligência dos homens negros foi avaliada pelos europeus na proporção inversa do tamanho do pênis.

[...] um homem negro não é um *homem*, antes ele é um *negro* e como tal não tem sexualidade, tem sexo, um sexo que desde muito cedo foi descrito no Brasil com atributo que o [...] assemelhava a um animal em contraste com o homem branco. Este imaginário é perceptível no modo como a masculinidade é representada na literatura, cinema, telenovelas, jornais, revistas e propagandas [...]. Nelas o temor psíquico do negro macrofálico é retratado através de estereótipos que foram forjados durante longos anos até tornaram-se verdade.<sup>17</sup>

Soma-se as considerações de Gonzalez e Souza, as reflexões do sociólogo Clóvis Moura, em que o “negro ainda é a presença de padrões de comportamento indesejáveis, desarticulador”, isto é, são “o polo negativo da sociedade, o subemprego, o desemprego, a pobreza, a criminalidade, o alcoolismo, a preguiça”.<sup>18</sup> Conclui-se que

o racismo se caracteriza pelo essencialismo negativo, que define como intrínseca e duravelmente negativas características internas de um grupo étnico, tais como moralidade, aptidões, inteligência, disposições. O essencialismo negativo serve para justificar a dominação ou exclusão do grupo assim definido.<sup>19</sup>

E com isso “as referências a ‘bestialidade’ e ‘ferocidade’ demonstram como a associação entre seres humanos de determinadas culturas, incluindo suas características físicas, e animais ou mesmo insetos é uma tônica muito comum do racismo e, conseqüentemente, do processo de desumanização”.<sup>20</sup> Compreender que a masculinidade negra em Pindorama foi afetada por todo esse processo histórico-social que é desumanizador e extremamente violento para com os corpos negros por conta do tráfico transatlântico de humanos e da escravização não nos faz fechar os olhos para que homens negros possam também reproduzir uma série de violências sexistas e patriarcais para com as mulheres, o intuito deste artigo não é justificar comportamentos machistas, sexistas e patriarcais por parte de homens negros, mas compreender como todo esse processo violento impactou na formação

---

racistas e coloniais, como destaca Grada Kilomba, ver em: Kilomba, *Memórias da Plantação*, 2019, p. 18-20.

17 Rolf Ribeiro de Souza, *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: 08 dez. 2021.

18 Clóvis Moura. *O Negro: de bom escravo a mau cidadão?*. Rio de Janeiro: Tavares & Tirstão, 1977, p. 60-61.

19 Karl Martin Monsma, *A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914*. São Carlos: EdUFSCar, 2016, p. 43.

20 Silvio Luiz de Almeida, *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020, p. 28-29.

da masculinidade negra a partir do contexto da escravização, somando ao sexismo e o racismo da sociedade colonial no pós-abolição. Com esse pequeno “rolê” sobre escravização, sexismo e racismo, volta-se a atenção para a pergunta central a este artigo: *é possível pensar uma masculinidade negra feminista?*

## Para que ele habite a zona do ser, ela tem que habitar a zona do não-ser

Joaze Bernardino-Costa ao analisar as últimas palavras de Frantz Fanon na obra *Pele Negra, Mascaras Brancas*, vai dizer que o homem negro orbita entre a zona do *ser* e do *não-ser*, pois é invisibilizado pelo, que o autor denomina, “olhar imperial”. É dentro dessa zona de *ser* e *não-ser*, que Bernardino-Costa adiciona outro debate pertinente, que é o olhar do homem negro da diáspora em relação ao homem africano, onde esses sujeitos colonizados para afirmarem suas identidades, para se localizarem na zona do *ser*, colocam o africano na zona do *não-ser*,

Zona do ser e zona do não-ser é uma divisão maniqueísta imposta pelo colonialismo. Embora o olhar imperial queira produzir cada uma dessas zonas como homogêneas, para Fanon nenhuma delas é homogênea. Entre os não-seres, inferiorizados pela cultura imperial, há uma outra divisão: entre sub-humanos e não-humanos. O antilhano é um sub-humano, que luta por ser reconhecido pelo ser superior, habitante da zona do ser. Mas o antilhano também produz um não-ser inferior a ele, o africano. O primeiro ficará envergonhado quando confundido com senegaleses, por exemplo.<sup>21</sup>

Esse conceito da zona do *ser* e do *não-ser*, pode ser transportado para o debate em torno das masculinidades negras da diáspora, e a proposta de se pensar em *masculinidades negras alternativas* que sejam influenciadas pelo feminismo negro, é preciso compreender que masculinidade negra é constantemente disputada, e o homem negro na sociedade colonial habita a zona do *não-ser* e para transpor esta linha e ter a sua subjetividade aceita, ele precisa reproduzir conscientemente ou inconscientemente os hábitos da socialização sexista e racista da sociedade colonial patriarcal supremacista branca.

Os perigos dessa ilusão sobre a possibilidade de ter acesso a zona do *ser* ao reivindicar a uma *masculinidade satisfatória* e patriarcal, é que homem negro esbarra nas próprias estruturas da sociedade racista que é levado a reproduzir pela cultura supremacista branca, tais estruturas que foram construídas após a invasão de Abya Yala, e em nosso contexto específico, Pindorama, e conseqüentemente as hierarquias sociais, étnico-raciais e gênero que as sociedades coloniais herdaram do período escravagista. O homem negro não é completamente aceito pelo patriarcado de supremacia branca, mesmo que reivindique para si o mesmo acesso aos “privilégios” da dominação masculina

21 Joaze Bernardino-Costa, A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 3, p. 504-521, 28 nov. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.3.22915>. Acessado em: 08 dez. 2021.



e sexista, porque o homem negro não é um homem, como diz Fanon, antes disso, ele é um homem negro e o que ser um homem negro quer dizer nesse contexto? Que o homem negro é uma aberração, não-humano; “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”<sup>22</sup>, isto é, a partir da construção distorcida do olhar colonial/racista sobre o homem negro, estamos inseridos numa sociedade a qual somos cotidianamente lembrados que não fazemos parte e nem aceitos, de onde ele precisa ser liberto.

Fanon prossegue descrevendo a aberração a qual o homem negro se torna quando é visto pelo olhar colonial

“Olhe, um *p.*!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. “Olhe, um *p.*!” É verdade, eu me divertia. “Olhe, um *p.*!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. “Mamãe, olhe o *p.*, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível.<sup>23</sup>

Ao compreender que o homem negro, não está desligado de sua “raça”/cor ao ser lido socialmente pela sociedade colonial é preciso pensar o que essa sociedade definiu sobre o que é ser “Homem” e sobre o que é ser um homem negro, e isso já possui consigo as implicações que tratamos anteriormente, que são gestadas a partir do tráfico transatlântico de humanos e da escravização de africanos/as no território invadido e ocupado de Pindorama pelos europeus. Em oposição as construções que estão pautadas no essencialismo negativo, que coloca o homem negro como objeto e submisso ao olhar colonial e de como este o define, desde papéis de emasculação e submissão, ao do corpo negro dotado de uma virilidade sexual animalesca e de um pênis de proporções macrofálicas e/ou é o preguiçoso, vagabundo, marginal, irresponsável e estuprador, busca-se construir uma imagem de masculinidade que possa refletir a masculinidade supremacista branca, bell hooks traz o exemplo de sua própria figura paterna e de seu irmão nesse choque entre uma masculinidade patriarcal e uma masculinidade que se construía de forma alternativa

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. [...] Chefe da família, nosso pai era “muito homem”, um provedor, amante, disciplinador, leitor e pensador. Era introvertido, quieto e mantinha sua raiva em fogo baixo, mas ela era intensa quando se manifestava. Nós o respeitávamos. Tínhamos um pouco de medo dele. Temíamos o seu poder, sua habilidade física, sua voz grave, sua rara [*sic*] mas imprevisível fúria intensa. Nunca podíamos esquecer que, diferente de outros homens negros, nosso pai era a realização do ideal masculino patriarcal.<sup>24</sup>

22 Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2008, p. 26.

23 Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2008, p. 105.

24 hooks, “Reconstruindo a masculinidade negra”, p. 171-172.

Porém, pegando um gancho importante do que hooks diz sobre sua experiência em um lar patriarcal, e conectando como esse ideal de “Homem” também está ligado a imposição e dominação do corpo feminino em que “uma masculinidade definida no ideal sexual e enraizada na dominação física e na posse sexual de mulheres poderia ser acessível a todos os homens”.<sup>25</sup> Compreendendo, assim que essa perseguição pelo ideal patriarcal e falocêntrico semelhante ao da masculinidade supremacista branca, precisa produzir um *outro*, melhor dizendo, uma *outra*, para que está passe a habitar a zona do *não-ser*, enquanto que o homem negro que busca o *status* da masculinidade sexista e patriarcal possa orbitar a zona do *ser* em que se encontra o homem branco, pois, considerando as observações de Fanon mencionadas anteriormente, o homem negro nunca será “Homem” e assim, seu acesso ao “privilégios” do patriarcado de supremacia branca é limitado.

Grada Kilomba, tem uma definição bastante precisa sobre como a branquitude projeta/produz esse *outro/a*,

Dentro dessa infeliz dinâmica, o *sujeito negro* torna-se não apenas a/o “*Outra/o*” – o diferente, em relação ao qual o “eu” da pessoa *branca* é medido –, mas também “*Outridade*” – a personificação de aspectos repressores do “eu” do *sujeito branco*. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo que o *sujeito branco* não quer se parecer. [...] para descrever a “*branquitude*” como uma identidade dependente, que existe através da exploração da/o “*Outra/o*”, uma identidade relacional construída por *brancas/os*, que define a elas/es mesmas/os como racialmente diferentes das/os “*Outras/os*”. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de *Outridade*, pela qual a branquitude é construída. A/O “*Outra/o*” não é “*outra/o*” *per se*; ela/ele torna-se através de absoluta negação.<sup>26</sup>

Por definir quem é o *outro*, o homem branco estabelece quem habita a zona do *ser* e do *não-ser*, e portanto, o homem negro dentro dessa estrutura necessita criar alguém que habite a zona do *não-ser*, tanto Fanon quanto Bernardino-Costa abordam essa invenção de um *outro* que habite a zona do *não-ser* na relação entre o homem negro da diáspora e o africano, porém, nesta pesquisa busca-se ampliar essa questão para as relações de gênero, sendo assim, percebe-se que as contribuições de Grada Kilomba sobre *outridade*, dentro das relações que envolvem a mulher negra e a mulher branca, são importantes para sustentar nossa hipótese de que o homem negro produz a *outra* para habitar que ele possa orbitar a zona do *ser*;

Mulheres *negras* têm sido, portanto, incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o *sujeito* é o homem *negro*; um discurso genderizado no qual o *sujeito* é a mulher *branca*; e um discurso de classe no qual “*raça*” não tem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico dentro da teoria.

[...] as mulheres *negras* habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõe às margens da “*raça*” e do gênero, o chamado “terceiro espaço”. Habitamos uma espécie de vácuo de apagamento e contradição “sustentando pela polarização do mundo em *negros* de um lado e mulheres do outro” (Mirza, 1997, p. 4) Nós no meio. [...] Tais narrativas separadas mantêm a invisibilidade das mulheres *negras* nos debates acadêmicos e políticos.<sup>27</sup>

Djamila Ribeiro de forma assertiva, sintetiza o pensamento de Kilomba

25 hooks, “Reconstruindo a masculinidade negra”, p. 183.

26 Kilomba, *Memórias da Plantação*, 2019, p. 37-38.

27 Kilomba, *Memórias da Plantação*, 2019, p. 97-98.

Kilomba sofisticada a percepção sobre a categoria do Outro, quando afirma que mulheres negras, por serem nem brancas e nem homens, ocupam um lugar muito difícil na sociedade suprematista branca, uma espécie de carência dupla, a antítese de branquitude e masculinidade. Por esse ponto de vista, percebe o status das mulheres brancas como oscilantes, pois são mulheres, mas são brancas; do mesmo modo, faz a mesma análise em relação aos homens negros, pois esses são negros, mas homens. Mulheres negras, nessa perspectiva, não são nem brancas e nem homens, e exerceriam a função de Outro do Outro.<sup>28</sup>

Deste modo, ao partir das considerações de Kilomba, podemos pensar que dentro de uma sociedade colonial que se baseia em relações de gênero e étnico-raciais hierarquizadas, homens negros que buscam reivindicar uma *masculinidade satisfatória* precisam produzir um sujeito que habite a zona do *não-ser*, criando assim na mulher negra, que congrega a dupla opressão [ou exclusão] em uma sociedade patriarcal e colonial, mulher e negra, alguém que possa ser ao mesmo tempo colocada num lugar de negação de sua *subjetividade* e que possa ser dominada, a qual este homem negro possa se afirmar como habitante da zona do *ser*, mesmo que de forma incompleta, pois a única coisa que este tem em similar ao habitante pleno da zona do *ser*, isto é, o homem branco, é o gênero, sendo assim

Os homens negros são capazes de dissolver os sofrimentos das mulheres negras como uma causa sem importância porque a socialização sexista ensina-os a ver as mulheres como objetos sem valor humano ou mérito. Esta atitude anti mulher [*sic*] é endêmica do patriarcado.

[...] Como grupo, os homens brancos expuseram a sua raiva aumentando a exploração das mulheres como objetos sexuais para venderem produtos e pelo seu apoio totalmente odioso à pornografia e violação. Os homens negros expuseram a sua raiva aumentando a brutalidade doméstica (bem como os homens brancos) e a sua veemente denúncia das mulheres negras como matriarcas, castradoras, putas, etc. Foi perfeitamente lógico pela estrutura do patriarcado, que os homens negros tenham começado a ver a mulher negra como sua inimiga.<sup>29</sup>

Por isso, este trabalho ao pensar nessas categorias zona do *ser*, zona *não-ser* e da *outridade*, acolhe as denúncias de mulheres negras, sobre o comportamento sexista e patriarcal de homens negros dentro do movimento negro e outras instituições como de forma individual, por acreditar na importância de pensar e refletir a partir dessas denúncias em formas de romper com o desejo de em oposição ao racismo nos tornamos cúmplices da dominação masculina e sexista supremacista branca. Nilma Lino Gomes, nos diz que

As ativistas negras indagam 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.<sup>30</sup>

---

28 Djamila Ribeiro, *Lugar de Fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, p. 38.

29 bell hooks, *Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo*. Tradução livre. Plataforma Gueeto, janeiro 2014, p.74. Título original: *Ain't I a Woman: Black Women and feminism*. Disponível em: [https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher\\_traduzido.pdf](https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf). Acesso em: 08 dez. 2021.

30 Nilma Lino Gomes, *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p.73.

Por conseguinte, para se construir uma identidade masculina subversiva e política, que inspirado por bell hooks denominei como uma “*masculinidade negra feminista*” é preciso construir uma perspectiva histórico-social que se oponha a construção colonial e sexista nas relações entre homens negros e mulheres negras em polos antagônicos e nos quais o corpo feminino precisa ser coagido e dominado através de inúmeras formas de violência (física, emocional, econômica, sexual), mas a construção de diálogos que percebam as diferentes formas como o sexismo e o patriarcado afetam homens e mulheres, para que homens negros ao afirmarem suas subjetividades, isto é, passem a habitar uma nova zona do *ser* em oposição a zona do *ser* colonial, não o façam de forma sexista e patriarcal como é norma vigente da sociedade colonial de supremacia branca, alocando desta forma a mulher negra na zona do *não-ser*, mas que construa a sua masculinidade de forma subversiva que em conjunto com o feminismo negro possa ser trilhado um caminho para a formação de múltiplas masculinidades negras saudáveis e alternativas.

## A masculinidade negra feminista, possibilidades de reconstruir a masculinidade negra da diáspora

Construir pontes entre o feminismo negro e a masculinidade negra de forma histórica só é possível quando se adota a perspectiva decolonial, que não apenas confronta a narrativa imposta pelos invasores coloniais, mas que aponte caminhos para um novo pensar. Não é apenas contar uma “versão da história” que tenha como ponto de partida as trajetórias e narrativas dos povos não-brancos, mas nesse diálogo subversivo com o passado pensar o presente de forma diferente e solidificar caminhos de novas possibilidades para o futuro do povo negro da diáspora em Pindorama.

Há uma potência enorme na ação dialética entre o feminismo negro e decolonialismo, e desse diálogo nascem diferentes formas para emancipação do povo negro da diáspora em meio a sociedade e a mentalidade colonial. De tal forma, que para a construção de uma “*masculinidade feminista*” por parte de homens negros só é possível como resultado dessa compreensão histórico-social que une o decolonialismo e o feminismo negro. Sendo em minha compreensão a forma mais adequada de olhar esse passado e todo o processo histórico de desumanização que o povo negro da diáspora sofreu durante o período escravagista e toda a construção de mitos racistas e sexistas da sociedade supremacista branca sobre homens negros e mulheres negras no pós-abolição que vigoram até hoje no imaginário coletivo.

Por conseguinte, é incompreensível pensar que se pode alcançar uma identidade política alternativa e subversiva para a masculinidade negra de outra forma, pois o patriarcado e o capitalismo não oferecem maneiras para que homens negros repensem a forma como foram sociabilizados historicamente para assimilarem e reproduzirem o padrão histórico sociocultural da dominação masculina supremacista branca durante esses os mais de cinco séculos da diáspora africana em Pindorama. Isso não anula, por exemplo, a possível existência privilégios de gênero em África antes

da invasão do continente por europeus e do tráfico transatlântico de humanos e em como o modelo de masculinidade supremacista branco colonial impactou na formação da masculinidade negra na diáspora, como hooks nos diz

Homens africanos transplantados, mesmo aqueles que vinham de culturas em que os papéis de cada sexo moldavam a divisão do trabalho, em que o status dos homens era diferente e geralmente mais elevado que o das mulheres, tiveram as noções de hombridade e masculinidade dos colonizadores brancos impostas sobre eles.<sup>31</sup>

Mesmo que dentro das dinâmicas causadas pela diáspora forçada pelo tráfico transatlântico de humanos entre os séculos XVI e XIX, o homem negro se encontra numa sociedade em que o modelo de masculinidade é a do homem dominador e provedor. Porém, historicamente pode-se perceber que sociedade colonial através do racismo e do sexismo criou formas de impedir que o homem negro tivesse completo acesso ao poder e *status* como este homem patriarcal provedor e dominador.

Não obstante, uma “*masculinidade negra feminista*” não pode ser vista como algo utópico, mas sim como um projeto de construção histórica, social e política, não apenas por parte do movimento feminista negro. Os movimentos e coletivos feministas negros são peça fundamental neste diálogo, como também homens negros de forma individual podem introduzir e ampliar esse debate para que este possa se tornar um projeto político-ideológico subversivo, radical, emancipador, e acima de tudo, antirracista, anti-patriarcal, antissexista, anticapitalista e decolonial. A emancipação política do povo negro da diáspora passa pela completa subversão da mentalidade colonial, e para tal, não há como fazer esse processo pela metade, não basta a libertação da mulher negra, ou a luta pelo fim do genocídio negro, por exemplo, a libertação do povo negro passa pela emancipação e decolonização completa do homem negro e da mulher negra.

À medida que o movimento [feminista] progredia, à medida que o pensamento feminista avançava, ativistas feministas intelectuais enxergaram que homens não eram o problema, que o problema era o patriarcado, o sexismo e a dominação masculina. Era difícil encarar a realidade de que o problema não estava apenas com os homens. Encarar essa realidade exigia uma teorização mais complexa; exigia reconhecer o papel que as mulheres tinham na manutenção e perpetuação do sexismo. Quando mais mulheres se afastaram de relacionamentos destrutivos com homens, foi mais fácil enxergar o cenário como um todo. Ficou óbvio: mesmo que homens individuais abrissem mão do privilégio patriarcal, o sistema do patriarcado, o sexismo e a dominação masculina ainda estariam intactos e as mulheres ainda seriam exploradas e/ou oprimidas.<sup>32</sup>

É preciso refletir, as complexas relações de gênero que se estabelecem no interior da comunidade negra diaspórica em Pindorama, compreender que há em alguns cenários mulheres negras que criam seus filhos ou esperam que seus parceiros afetivos/sexuais assumam esse papel masculino patriarcal, isto não é culpar mulheres negras, mas compreender que infelizmente somos sociabilizados/as a partir de uma mentalidade colonial patriarcal supremacista branca, e para romper com está, é preciso que a *masculinidade negra feminista* seja um projeto político subversivo coletivo, que possa promover uma

31 hooks, “Reconstruindo a masculinidade negra”, p.175.

32 bell hooks, *O feminismo é para todo mundo*: políticas arrebatadoras. Tradução: Bhuvi Libanio. 13. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020, p. 103-104. Título original: *Feminism is for everybody: passionate politics*.

educação feminista para meninos e meninas. Prosseguindo em nosso diálogo com hooks, percebe-se o quanto é importante que essas políticas se atentem que “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”.<sup>33</sup>

Mais uma vez, reitero que, esse não é um papel que deva ser atribuído e cobrado das feministas negras, nós homens negros precisamos também assumir nosso papel na construção de uma educação política feminista, Audre Lorde nos cobra esse compromisso e posicionamento

Homens negros não são tão passivos a ponto de precisarem que as mulheres negras falem por eles. Até meu filho de catorze anos sabe disso. São os próprios homens negros que devem explorar e articular seus desejos e seus posicionamentos, e defender as conclusões a que chegaram. Não há benefício algum [...], um homem negro, ficar choramingando sobre a ausência de seus pontos de vistas nas obras de mulheres negras. Os opressores sempre esperam que os oprimidos lhes ofereçam a compreensão que eles mesmos não têm.<sup>34</sup>

Que tenhamos essa consciência, de que essa construção política de uma masculinidade negra que rompa com padrões sexistas, patriarcais e falocêntricos, que reproduz o racismo e o sexismo para com mulheres negras, é uma obrigação nossa, homens negros, e para isso precisamos ouvir e dialogar com as feministas negras, pois “a liberdade e o futuro dos negros não implica assimilar a dominante doença do machismo do homem branco”.<sup>35</sup>

## Considerações finais

Acredito que como uma provocação inicial, o presente artigo é instigante e provocador, se lança a uma provocação e busca utilizá-la para trazer mais questionamentos, sem necessariamente se preocupar com uma resposta definitiva, e nem poderia ser diferente, tendo em perspectiva que assumimos o risco de adotar uma escrita que também seja subjetiva. Mas considero que este seja o melhor caminho para buscar compreender os desafios que o feminismo negro coloca a frente de homens negros para combater o sexismo e machismo na sociedade colonial e em nós mesmos. O movimento de questionar as bases a qual foi me ensinado o que é ser “Homem” e as definições do que a sociedade colonial predefiniu do que é ser um homem negro, me aproximaram do movimento feminista negro e de teorias decoloniais, e nesse diálogo constante encontrei um caminho em busca de repensar minha própria masculinidade, e com isso, propor possibilidades e questionamentos para se pensar e estudar a história do homem negro da diáspora em Pindorama.

Para finalizar este artigo, recorrerei novamente ao feminismo negro, para convidar a todos/as a

---

33 hooks, *O feminismo é para todo mundo*, 2020, p. 108..

34 Audre Lorde, *Irmã Outsider*. Tradução: Stephanie Borges. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 79. Título original: *Sister Outsider*.

35 Lorde, *Irmã Outsider*, 2019, p. 80.

participar da luta de emancipação do negro da diáspora;

O ódio contra as mulheres na comunidade negra acarreta tragédias que prejudicam todo o povo negro. Esses atos devem ser vistos em um contexto de desvalorização sistemática das mulheres nessa sociedade. É nesse contexto que nos tornamos alvos sancionados e aceitáveis da fúria dos homens negros [...]

Esse abuso não é mais aceitável para as mulheres negras, seja em nome da solidariedade, seja em nome da libertação do povo negro. Qualquer diálogo entre mulheres negras e homens negros deve partir daí, não importa onde termine.<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup>

E como Frantz Fanon finaliza *Pele Negra, Máscaras Brancas*, tomo as suas palavras e que elas nos direcionem para uma nova identidade política da masculinidade negra, “minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”<sup>38</sup>.

---

36 Lorde, *Irmã Outsider*, 2019, p. 82.

37 hooks, *O feminismo é para todo mundo*, 2020, p. 108.

38 Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2008, p. 191.