

## Notas sobre o mito da “mãe preta” na literatura antropológica, e romantização da maternagem compulsória de bebês brancos por mulheres negras<sup>1</sup>

Andreza Carvalho Ferreira (UnB)

*palavras-chave: escravidão, ama de leite, maternagem*

A capa da revista Veja do dia 22 de novembro de 2017 trouxe a imagem de uma mulher negra com uma criança branca em suas costas. A composição da cena faz alusão ao período escravocrata. Além disto, na própria capa há uma legenda para a foto que descreve e informa: “escrava na Bahia, 1860”. A foto parece ter sido captada de forma brusca, talvez sem permissão, e a protagonista da foto não tem nome. Logo abaixo da foto, em preto e branco, há a manchete da edição especial, onde se lê a frase “Como é ser negro no Brasil”. Esta capa pareceu fazer nítida alusão ao “mito da mãe preta”. Mito também evocado e



Imagem 01: Capa Revista Veja do dia 22/11/2017

reificado por cientistas sociais e antropólogos que observaram e descreveram questões multirraciais da conformação do Brasil a partir de cosmologias dos brancos, apesar de não reconhecerem isto em suas análises.

A partir de dois textos que inicialmente se propõe antagônicos sobre o mito da mãe preta, mas que não se afastam das ideias de sensualidade e disponibilidade de um estereotipado corpo da mulher negra, pondero sobre expectativas de trocas em relações interétnicas. Apresento brevemente os textos “Mãe preta, tristeza branca: processo de socialização e distância social no Brasil” de Luiz Tarlei de Aragão (1990) e “O Édipo

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

Brasileiro: A dupla negação de gênero e raça” de Rita Laura Segato (2006). Em ambas narrativas parece existir uma projeção cordial da intimidade em contextos muito específicos da relação de cuidado e exercido por mulheres negras em famílias brancas.

Aspiro, a partir das contribuições de Viviana Zelizer (2011) e Patricia Hill Collins (2016, 2019) apontar outras possibilidades de negociações da intimidade, que não sejam definidas apenas por imagens de controle. Por fim, também almejo observar como outras ambiguidades, além das presentes em relações heterossexuais, como em relações inter-raciais, constituem o “trabalho doméstico/atividades de cuidado” de mulheres negras - na falta de termos melhores para maternagem negra compulsória de crianças brancas - que foram e são fatos sociais totais, apesar de nem sempre serem reconhecidos como tais.

Este texto está estruturado em seis tópicos: no primeiro há uma breve descrição do texto de Aragão; no segundo tópico há uma breve descrição do texto de Segato; no terceiro aponto algumas reificações nos textos destes antropólogos sobre o “mito” da mãe preta; no quarto abordo como essa imagem de controle da mãe preta é muito próxima a da imagem de controle norte-americana da “*mammy*”; no quinto aponto como tais imagens ofuscam relações de cuidado e exploração; e por fim, no sexto tópico trago considerações finais.

## **1. Mãe preta e tristeza branca**

Luiz Tarlei Aragão tem como objetivo em seu texto “mãe preta, tristeza branca: processo de socialização e distância social no Brasil” explicar a violência de homens contra mulheres no Brasil. Porém, em vez de analisar dados de outros pesquisadores, ou realizar sua própria pesquisa, não fica nítido no texto qual seria a origem argumentativa do autor.

Aragão apenas contextualizou seu texto como uma continuação de trabalhos que “(...) dizem respeito a padrões culturais que estruturam relações sociais da sociedade brasileira, e de certa forma embasam seu modelo ético” (1990:01). Creio que seja relevante destacar, que não há contextualização histórica ou científica no texto de Aragão, que apenas afirmou - como se fosse autoevidente - que:

É nosso interesse no texto presente tratar da violência social no Brasil, ligando essa questão àquela da mãe preta, da ama de leite, e da babá – ou seja uma relação presente

nos fundamentos mesmos do processo de socialização (modo de introjeção/interiorizaçãopadrões de comportamento) particularmente das elites e da classe média brasileira. (Aragão, 1990: 02)

No decorrer do texto Aragão também afirmou que “(...) por mais estranho que pudesse parecer (...)” (:04) os assassinatos de mulheres, por seus parceiros, estariam ligados a mãe. Aragão afirma que a categoria de mãe estaria culturalmente e simbolicamente ligada a ideia de doação, renuncia e pureza. Qual a pureza seria o aspecto mais expressivo. O autor faz diversas manobras retóricas para contrapor a categoria de mãe e a categoria de prostituta.

Aragão descreve, justifica e legitima a cultura do estupro. Quando Aragão aborda a “sociedade brasileira” reifica em seu texto a narrativa de um homem branco que pelo discurso localiza a “motivação” de violências contra a mulher, em interpretações feitas pelo agressor de condutas da mulher que foi vítima.

Procurando justificar a violência em ações da vítima e não do agressor. Não percebendo ou não pontuando questões relacionadas a masculinidade. Ou melhor as masculinidades construídas no Brasil. Ao acionar a ideia de mãe, Aragão evoca a ideia de mulher de família. Entre suas manobras retóricas o autor chega a ideia de que o social é sagrado, “(...) o social é família, e família, é a mãe, como fulcro orientador da sacralidade” (:05).

Aragão passa cinco páginas de seu texto legitimando a cultura do estupro. Sem tocar em questões raciais, ou qualquer mediação sobre violências com motivação racial, na página 06 o autor começa a construir seu argumento:

Mas, no Brasil, o que é a mãe? Podemos dizer que, no Brasil, ela se decompõe, em pelo menos dois segmentos categóricos, duas formas espônimas-a mãe biológica, e a amade-leite, a mãe preta, ou a babá, ou ambas. Na aristocracia do Nordeste e do Centro-Sul, geralmente estas personagens sociais eram recrutadas na escravagem, na figura da negra liberta, ou escolhida entre mulheres de côr que aparentavam bom aspecto, boa saúde e que passavam com o tempo a privar de uma relativa intimidade da família senhorial. Muitos de nossos escritores deixaram testemunhos da herança afetiva e da impregnação emocional que essas mulheres deixaram sobre eles mesmos, através de lendas, canções, e contos que o folclore brasileiro é, por outro lado, pródigo em atestar, bem como através do contato corpo a corpo, prolongado e decisivo. Não estamos querendo dizer que o contexto colonial brasileiro persiste hoje tal como era no passado, ou seja, o único

no mundo a contar com esse tipo de disjunção, se assim pudéssimos nos expressar, da função materna, mas sim chamar a atenção para o fato da proximidade, da quase simbiose afetiva e emocional, que se produziu no caso brasileiro entre ama de leite, babá, e o infante, ou a sinhazinha. (Aragão, 1990: 07)

Imediatamente nos parágrafos que se seguem o autor fala sobre a “tristeza dos brancos”:

Existe no Brasil, como muitos sabemos, uma extensa literatura tratando da tristeza dos brancos, quase como sub-produto, ou resíduo intratável, não resolvido, advinda por “transmissão contágio, na frequência com os negros”, que estes, estavam tomados a prostração congênita originária de sua condição de escravos, e no exílio. Praticamente todos os autores românticos brasileiros do século passado, naturalmente, mencionam essa tristeza do fundo da alma dos brancos e dos mestiços, que haviam sido contaminados por um íntimo e prolongado contato com os negros. Ou então, como afirmavam alguns outros, mais articulados, da situação exílio em relação à Europa e a sua civilização, ou mesmo, como chegou a mencionar um autor, essa tristeza branca teria vindo do parricídio no advento da República, quando simbolicamente, e politicamente, em todo caso, os filhos de bacharéis haviam “assassinado” seus pais, patriarcas e coronéis, defensores da Monarquia.

(Aragão, 1990: 07)

É isso mesmo cara leitora, apesar da colonização e da escravidão, o autor afirma que tristeza é dos brancos:

Para colocar a questão em termos de “exílios”, como pretendemos mostrar no que se segue, na verdade tratou-se de um exílio do corpo. Assim, a “tristeza branca” se constrói num pano de fundo muito mais elementar e, portanto, mais genérico do que se acreditou até aqui. Mesmo porque essa tristeza, ao contrário do que se poderia esperar em tanto que efeito de privações alimentares e de liberdade, existia ao nível dos escravos e do povo, mas no Brasil ela concerne muito mais as classes médias e as elites.

(Aragão, 1990: 08)

Tais trechos parecem evidenciar diversos preconceitos de quem pode ter emoções ou não, quem pode ser triste ou não. Onde o branco tem emoções e sentimentos e o negro não possui nada disso, ou quando possui aparece quase como

uma doença, que como o autor descreveu seria transmitida ou passa por contágio para o branco.

O autor diz que (para o branco) a tristeza e violência estão ligadas. E na sessão seguinte do texto aprofunda questões relacionadas a famílias da elite e classe média com mãe preta, ama de leite e babás:

Em todos os segmentos familiares que temos observado, na relação entre criança e a babá, ou a ama de leite, fica patente a relação de licença da primeira em relação à segunda. Por outro lado, e de qualquer forma, trata-se de uma integração extremamente forte, e igualmente marcada pelo contato corporal, onde a babá imprime, por assim dizer, na criança, suas modalidades de organização da afetividade, e suas formas próprias de reagir pela emocionalidade ao mundo circundante.

(Aragão, 1990: 09)

É possível observar como o corpo é muito evocado nas imagens acionadas pelo autor:

Em seu processo de crescimento a criança permanece nessa mesma esfera de construção da manifestação da afetividade (com forte carga de elementos dessa afetividade própria aos seguimentos, anteriormente escravizados), e, particularmente, tendo sua aprendizagem sexual configurando-se junto a esses seguimentos, e junto ao seu próprio. O que quer dizer que o corpo ao qual ela tem acesso não tem “reconhecimento social”, e o corpo marcado pelo reconhecimento social, a esse ela não tem acesso. As primas, produzidas socialmente à imagem da mãe, não servem para a aprendizagem sexual, mas para o casamento. Portanto, sexo e casamento vão aparecer por muito tempo como sendo parcialmente dissociados um do outro, estrutural, simbólica e afetivamente. Muitos viajantes europeus dos primeiros séculos da colonização ficaram aturdidos com o interesse que os portugueses demonstravam pelas “mucamas”, que ficavam por assim dizer quase debaixo dos leitos das esposas, deixando estas, muitas vezes ainda jovens, pela companhia dessas mulheres de cor. Muitas vezes temos ouvido os homens do Brasil afirmarem que as pretas fazem o sexo pelo sexo, e não por outra coisa, alegando ao mesmo tempo que as brancas ao fazerem sexo tem sempre alguma coisa de certa forma interposta. Trata-se, do ponto de vista do antropólogo, de uma questão real e duplamente cultural: ao interdito, somam-se naturalmente o significado deste mesmo tempo suas implicações ao nível do corpo propriamente dito.

(Aragão, 1990: 09)

Creio que não precisemos analisar as argumentações do autor que vão para o conflito do homem branco entre o corpo da mulher branca e o corpo da mulher negra. Boa parte das considerações e conclusões de Aragão nesse sentido justificam a racismo e sexismo contra a mulher negra que podem ser resumidas no ditado popular: mulher branca pra casar e mulher preta para fuder<sup>2</sup>.

Enquanto na primeira parte do texto o autor justifica questões sexistas, na segunda parte do texto o autor legitima questões racistas. Onde a pessoa que tem mais agência, ou seja o homem branco, é descrito como uma vítima de tanta confusão e tristeza, e não como alguém que mata, estupra e agride.

A figura da “mãe preta” no texto de Aragão não é descrita como alguém que teria família, afetos, expectativas, ou qualquer característica além de seu próprio corpo. A mãe preta seria a coadjuvante de um enredo onde o homem branco é o protagonista. A mãe preta é apenas uma figura mítica para amarrar o argumento principal do autor.

Ao lermos o texto de Aragão não entramos em contato com nenhum fato ou dado novo sobre a mãe preta. Apenas vemos a reificação de esteriótipos racistas sobre mulheres negras. A quem serve esse mito descrito por Aragão sobre a mãe preta?

## **2. O Édipo brasileiro**

O texto de Rita Laura Segato “O Édipo Brasileiro: A dupla negação de gênero e raça” (2006) começa com uma dedicatória que já demarca de certa forma o lugar de fala da autora que apesar de estrangeira, não é de tão longe assim. A autora dedica seu texto: “A Marcosidé Valdivia, ama negra que amamentou minha mãe em Uriburu, La Pampa, Argentina, em 1913” (2006:02)

Segato abre o texto com uma discussão sobre paternidades na etnografia clássica. Neste sentido a autora comenta algumas questões presentes no texto de Malinowski, e na antropologia, sobre formas coexistentes de paternidade exercidas por indivíduos diferentes, que estariam em consonância com o “complexo de Édipo”. Estas questões são apresentadas como polêmicas (na antropologia) e Segato justifica esta exposição para apresentar, o que ela entende como uma polêmica parecida:

---

2 Ditado que pode ser compreendido através de questões relacionadas a solidão da mulher negra analisada por Claudete Alves da Silva Souza em dissertação intitulada “A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo”, defendida em 2008 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Trouxe aqui uma muito sucinta notícia dessa sofisticada e extensa polêmica para colocar em relevo uma lacuna importante na reflexão da antropologia brasileira sobre estrutura semelhante<sup>2</sup>, onipresente entre nós, embora do lado da mãe: o desdobramento da maternidade – a mãe biológica e jurídica, geralmente fundidas numa só, e a mãe que de fato toma conta; a “mãe” e a babá<sup>3</sup>.

Nota 2: Um dos poucos textos que conheço sobre o assunto é o de Luiz Tarlei de Aração, que desenvolve uma análise com objetivos pouco coincidentes com os meus aqui (1990).

Nota 3: Na literatura antropológica há exemplos de análises do psiqismo em sociedades onde, como na Brasileira, a função materna se distribui entre uma multiplicidade de mães, como o estudo de Kurtz (1992)

(Segato, 2006: 04)

A autora cita Suely Gomes Costa e aborda a ideia de maternidade transferida, que seria algo constante desde período colonial. Esta “maternidade transferida” estaria nas atividades nas amas-de-leite, mães pretas, amas-secas e babás:

A prática da maternidade transferida e o tipo de relações nela certamente originadas, tanto a partir perspectiva daqueles favorecidos pelo serviço como daquelas que o prestaram ao longo de quinhentos anos de história ininterrupta têm rastro nas Letras, mas se encontra ausente das análises e das reflexões. A baixíssima atenção a ela dispensada na literatura especializada produzida no Brasil destoa com a enorme abrangência e profundidade histórica desta prática e o seu forçoso impacto na psique nacional.

(Segato, 2006; 05)

Neste sentido Segato busca elementos para ilustrar proximidades com o argumento pretende desenvolver:

Em contraste com a relativa ausência de inscrição da dupla maternidade na hermenêutica acadêmica, ela encontra um registro sensível na religião afro-brasileira, o que não deixa de ser uma outra hermenêutica processada com recursos de simbolização diferentes, como são os recursos do vocabulário mitológico. Meu primeiro encontro com essa menção críptica do assunto foi nos bares de Recife, escutando freqüentadores e filhos de santo de terreiros da cidade discutir apaixonadamente em torno de um tema cuja importância eu não conseguia perceber. Achava até engraçado tamanho

investimento de energia, noite adentro, em discutir a importância relativa das águas salgadas – a água de mar – e das águas doces – rios, cachoeiras e lagoas. Somente mais tarde vim a compreender que ali se falavam as duas mães: Oxum e Iemanjá, seus dois papéis, seus dois direitos.

(Segato, 2006:06)

A autora investe em mais descrições sobre Yemanjá e Oxum, além das que estão acima. Seu argumento é bem extenso, contudo creio que não é necessário reproduzi-lo em sua integridade, pois minhas análises vão em outro sentido. Creio que suas descrições tentam dar sentido para uma conformação retira agência da branquitude nestes processos de maternagem de mulheres negras com bebês brancos.

Entendo que a análise de Segato não desconstrói ou problematiza a ideia de mãe preta e o que esta imagem significa no Brasil. Principalmente porque ao falar de Yemanjá e Oxum para explicar a diferença entre Mãe e Babá, Segato parece ignorar que o esteriótipo sobre mãe preta é uma criação dos brancos para dar sentido às atividades de cuidado dentro da escravidão, e não dos negros.

E mas mais adiante a autora leva a questão para outro cenário:

Como estrangeira, um momento marcante de meu encontro com o tema aconteceu quando, anos atrás e mãe de um filho pequeno, visitei o palácio real de Petrópolis em companhia de um grupo de colegas professores de Antropologia. No período que realizávamos, conversando sobre temas relativos ao mundo social em torno de nós - hábitat e objeto -, tomou-me por surpresa e acabou separando-me do grupo o encontro visual que tive com um pequeno quadro que se encontrava num dos salões, solitário, encima de um piano e sem qualquer identificação. O que me impressionou, a ponto de me sobressaltar, foi a atualidade da representação, já que vi nele uma cena de hoje, uma cena nossa, a nossa casa. Dois seres de cor de pele contrastante unidos por um abraço que delatava intensa sedução amorosa: o erotismo materno-infantil de que falavam as primeiras contribuições a uma compreensão feminista da maternidade. Babá e nenê, ontem e hoje - disse para mim. A rósea mão do bebê se apoiava confiante no pequeno seio da jovem e orgulhosa mãe negra, que parecia mostrá-lo ao mundo (certamente, ao pintor) com o orgulho de toda mãe, ao tempo que oferecia ao bebe sua proteção envolvente e segura.

(Segato, 2006:09)



Este trecho acima de Segato parece dialogar com a capa da *Veja* de 2017 sob a perspectiva dos brancos. A autora diz que “o que me impressionou, a ponto de me sobressaltar, foi a atualidade da representação, já que vi nele uma cena de hoje, uma cena nossa, a nossa casa”. Cena de hoje para quem? Cena “nossa”? Será que é nossa? Ou será que os brancos tentam vender suas representações como nacionais?

Segato diz que apenas sete anos depois encontrou informações sobre o quadro, o quadro é anônimo e se encontra sem assinatura. É reconhecido e exposto no museu imperial como: “Anônimo. Mucama com criança ao colo. Óleo sobre tela, sem assinatura” (2006:11). Apesar da falta de dados, Segato analisa o quadro como se este fosse uma foto<sup>3</sup>:

Vemos um bebê qualquer, flagrado e incomodado na sua cena edípica cotidiana, quiçá fazendo lentamente o trânsito; o pintor: a Lei que o instalará no mundo não meramente como sujeito só, mas, neste caso particular, como sujeito transcendente; a babá: a mãe Iocasta, negra. O bebê, sujeito interpelado e arrancado da sua completude, resiste-se a retirar a mão do seio da mãe. Ele me parece ser, simultaneamente: um bebê; uma alegoria do Brasil que se apega a uma mãe-pátria jamais reconhecida, mas não por isso menos verdadeira - África; e um espelhamento transcendental que outorga força de realidade, quem sabe a



Imagem 02: pintura disponível em Segato, 2006: 10

rebelia, a todos aqueles bebês “legítimos” da nação no processo de um desprendimento forçoso do colo morno, da pele sempre mais obscura, da intimidade da mãe - negra, fusão dos corpos, impossibilidade duradeira de dizer eu – tu.

(Segato, 2006: 11)

E em seguida concluí:

---

3 E mesmo fotos são resultados de escolhas de perspectivas, recortes e afins. Não necessariamente uma foto é a realidade, ela é um ponto de vista de algo que foi registrado daquela forma, mas que não necessariamente é daquele jeito.

Porém, ainda, algo mais: esse desprendimento que aqui vemos preanunciado, essa grande perda, é um duplo desprendimento: nele se sacrificam ao mesmo tempo a mãe e a obscuridão da sua pele – a África originária. E isso tem conseqüências idiossincráticas na emergência de um sujeito que vai ter que operar uma dupla obliteração, cuja ferocidade será nada mais e nada menos que proporcional ao apego que aí estava.

(Segato, 2006: 11)

Mais a frente Segato observa que a mãe preta é evocada como uma imagem “amaciadora” da violência da escravidão. A autora analisa algumas outras imagens e também traz algumas outras questões psicológicas para seu texto. Entretanto criar um complexo de Édipo “brasileiro” serve para que, e para quem? Remontar cenas da escravidão como atuais e representativas reificam o que, e para quem?

### **3. Mitos da mãe preta na antropologia**

Apesar de saírem de pontos diferentes e de chegarem em conclusões distintas os textos de Aragão e Segato parecem tentar explicar algo da composição nacional através de “mitos” descritos e reificados pelos autores. Neste sentido Aragão parece tentar criar um mito, enquanto Segato parece tentar remontar uma realidade mítica a partir de metáfora histórica (Sahlins, 2008).

Sahlins observa que “incidentes míticos constituem situações arquetípicas” (2008: 36). Entretanto Sahlins também observa que a cultura não determina a história, apenas a organiza (2006:19). Neste sentido as análises de Aragão e de Segato, não parecem se perguntar, como ou quando a estereotipificação da mãe preta teria sido criada, pelo contrário, parecem assumir tal esteriótipo como inato da sociedade brasileira.

A categoria de mãe preta é uma classificação dos corpos e papéis de mulheres negras feita pelos homens e mulheres brancos. E Patricia Hill Collins (2016) aponta como é importante que as mulheres negras se autodefinam, e neste sentido ela cita King que “(...) sugere que os estereótipos são uma representação de imagens externamente definidas e controladoras da condição feminina afro-americana que têm sido centrais para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho” (2016: 101).

A estereotipificação da mãe preta é uma imagem de controle (Collins, 2016). Neste sentido Collins observa que “tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os “outros” – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana” (Collins, 2016: 106). Para Collins compreende as imagens de controle:

Como parte de uma ideologia generalizada de dominação, as imagens estereotipadas da condição de mulher negra assumem um significado especial. Dado que a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição da mulher negra. Para tal, exploram símbolos já existentes, ou criam novos (Collins, 2019: 135).

Tanto a capa da *Veja*, quanto texto de Aragão e de Segato são reforços de imagens de controle. Apesar disso, nenhum dos textos (nem de Aragão e nem de Segato) parece apontar para o “papel” da mãe preta como uma estereotipificação racial e não como um mito.

Destaco esta diferença entre esteriótipo racial, ou melhor imagem de controle e mito, pois neste contexto específico a ideia de mito traz projeções de papéis sociais gerais para vários coletivos, como das mulheres negras, das mulheres brancas, dos homens brancos ou do Brasil inteiro como sugerem os autores, enquanto as imagens de controle delimitam que há uma projeção de comportamentos por um grupo, para com outro grupo.

Nas análises de Aragão e Segato temos uma imagem de controle fantasiada de mito. A imagem de controle que é acionada na figura de um esteriótipo racial denominado “mãe preta” iconografada como uma mulher negra que cuida de um bebê branco, oculta, naturaliza e normatiza o trabalho de maternagem por parte desta mulher, ao mesmo tempo que sensualiza e animaliza seu corpo, como um corpo disponível e acessível.

Estes três tipos de abordagem (Da capa da *veja*, de Aragão e de Segato) parecem reafirmar o mesmo padrão, de que a mãe preta revelaria algo sobre o Brasil e sobre o brasileiro, algo de uma formação mítica nacional. Todavia, no discursos destes dois antropólogos, talvez também seja interessante destacar algo que Lélia Gonzales chamou

de “neurose cultural brasileira”. Gonzales observou que “(...) o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento” (232)

Ambos textos, parecerem reiterar, mesmo que por caminhos analíticos distintos, que o “mito” da mãe preta faria sentido e explicaria algo da cultura brasileira. Provavelmente as questões psicológicas evocadas por Aragão, Segato e Gonzales rendem diversas discussões. Entretanto neste texto vou me ater apenas as questões do que é omitido quando se naturaliza uma imagem como um mito.

Pretendo no próximo tópico, colocar em suspenso tais sugestões míticas e nacionais, que talvez revelem mais sobre seus autores do que sobre as relações que pretendem ser desmistificadas. E voltar a atenção para algo que está omitido ou ocultado nestas imagens: as relações de exploração para o cuidado. Ademais, como tais relações são oriundas de modelos escravagistas, que não são compreendidos como nocivos para as mulheres que exercem o cuidar.

#### **4. *Mammy*, mãe preta e imagens de controle**

Patricia Hill Collins (2019) analisa que há algumas imagens de controle para retratar mulheres afro-americanas como estereótipos da *mammy*, da matriarca, da mãe dependente do Estado e da mulher sexual (:135). Para Collins desafiar tais imagens de controle é um dos principais temas do pensamento feminista negro (idem).

Collins pontua que “essas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (2019: 136). E apesar da autora descrever o contexto dos Estados Unidos, é possível traçar uma grande similaridade na figura da mãe preta, com o que Collins descreve no contexto norte-americano como a imagem controlada de “Mammy”:

A primeira imagem de controle aplicada às mulheres negras estadunidenses é a *mammy* – a serviçal fiel e obediente. Criada para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico, a imagem da *mammy* representa o padrão normativo usado para avaliar o comportamento das mulheres negras em geral. Ao amor, alimentar e cuidar dos filhos e

das “famílias” brancas melhor que dos seus, a mammy simboliza as percepções do grupo dominante sobre a relação ideal das mulheres negras com o poder da elite masculina branca. Mesmo que seja querida e tenha autoridade considerável em sua “família” branca, a mammy conhece seu “lugar” como serviçal obediente. Ela aceita sua subordinação

(Collins, 2019: 140)

É muito interessante perceber como processos distintos de racismo como do Brasil e dos Estados Unidos, criaram figuras tão próximas como a Mãe Preta e a Mammy. Estas aproximações neste texto são bem iniciais, e destaco que ainda há muito a ser compreendido sobre tais figuras de maternagem. Entretanto coloco em evidência outro trecho que Collins sobre mammy, mas que poderia ser sobre mãe preta:

A imagem da mammy é fundamental em opressões interseccionais de raça, gênero, sexualidade e classe. Em relação à opressão de raça, imagens de controle como a da mammy visam influenciar o comportamento materno das mulheres negras. As mães negras, como membros de famílias afro-americanas que estão mais familiarizados com as habilidades necessárias para a adaptação do negro são incentivadas a transmitir aos filhos o tipo de deferência que costumam ser obrigadas a demonstrar no trabalho mamificado. Ao ensinar as crianças negras seu lugar nas estruturas brancas de poder, as mulheres negras que internalizam a imagem da mammy podem se tornar canais efetivos de perpetuação da opressão de raça. Concepções a respeito da mammy reforçam as hierarquias raciais de outras maneiras. Empregas mulheres negras em trabalhos mamificados corrobora a superioridade racial dos empregadores brancos, estimulando as mulheres brancas de classe média, em particular, a se identificar com o privilégio racial e de classe proporcionado a seus pais, maridos e filhos.

(Collins, 2019: 142)

Como Collins pontua estas trabalhadoras domésticas podem ser “amadas” por suas “famílias” brancas, porém provavelmente continuam pobres pois têm seu trabalho de maternagem e afins explorado (2019: 143). E também é relevante dar relevo ao fato de que: “para as mulheres negras com empregos que exigem longas jornadas e/ou um esforço emocional substancial, tornar-se a mammy ideal significa despendar tempo e energia preciosos longe do marido, das filhas e dos filhos” (Collins, 2019: 149)

A autora aborda diversos aspectos sobre a imagem da “mammy”, porém, limito-me apenas a destacar mais um, que seria que ser vista como “mammy” não “protegeria”

a mulher negra de ser lida também sob a ótica de outras imagens de controle, e neste sentido tal corpo desta mulher negra, também pode ser lido como uma imagem de controle, que Collins denomina “jezebel”:

A imagem da jezebel surgiu na época da escravidão, quando as mulheres negras eram retratadas, segundo Jewelle Gomez, como “amas de leite sexualmente agressivas”. A função da jezebel era relegar todas as mulheres negras à categoria de mulheres sexualmente agressivas, fornecendo assim uma justificação eficaz para os frequentes ataques sexuais de homens brancos relatados pelas mulheres negras escravizadas. A imagem de jezebel cumpria e ainda outra função. Se as mulheres negras escravizadas eram retratadas com detentoras de um apetite sexual excessivo, o resultado esperado seria o aumento da fecundidade. Ao impedir o cuidado que as mulheres afro-americanas poderiam dedicar às filhas e aos filhos delas – o que fortalecia as redes familiares negras – e obrigá-las a trabalhar no campo, a ser “amas de leite” das crianças brancas e cuidar emocionalmente delas, os brancos proprietários de escravos vincularam as imagens de controle da jezebel e da mammy à exploração econômica inerente à instituição da escravidão.

(Collins, 2019: 155)

Estes esteriótipos encontrados nas descrições de imagens controladas para caracterizar mulheres negras nos Estados Unidos, se aproximam em diversos aspectos da “mãe preta” descrita por tanto por Aragão, quanto por Segato. Esta imagem de controle da mãe preta é tão poderosa no imaginário da elite brasileira que a figura se sustenta sozinha, sem nenhum texto que remeta a maternagem na capa da revista veja de 2017.

## **5. A ocultação das relações de exploração para cuidado**

Viviana Zelizer define cuidado como relacionamentos que “(...) apresentação uma atenção pessoal contínua e/ou intensa que melhora o bem-estar dos seus destinatários” (2011:138), e categoriza os cuidados como familiares e cuidados que ultrapassam as fronteiras familiares.

Zelizer observou que os cuidados de estranhos, fora das fronteiras familiares, com crianças, historicamente nas famílias americanas foram fornecidos por enfermeiras, amas de leite, babás e governantas (2011: 149). Como tais cuidados ocorrem dentro da casa da família da criança, haveria diversas tensões que ultrapassariam remuneração e

carga de trabalho (Zelizer, 2011:149). E haveria também tensões próprias de cuidar de crianças:

O cuidado infantil por estranhos dentro das casas apresenta uma série de problemas relacionais delicados. Os trabalhadores são contratados para cuidar das crianças, mas conseguem seu emprego, pagamento e condições de trabalho com os pais. Portanto, precisam satisfazer dois grupos de deveres geralmente conflitantes: agradar a criança às vezes pode contrariar as expectativas dos pais. Se, por exemplo, o cuidador criar laços fortes com a criança, isso poderá complicar as relações com os pais da criança, o que costuma gerar uma disputa entre pais e cuidadores pelo afeto e respeito da criança. Além do mais, embora os seus cuidados sejam vitais ao bem-estar da família, os trabalhadores são tipicamente mal remunerado e impotentes.  
(Zelizer, 2011:149)

Tais questões são abordadas contemporaneamente por Zelizer, e com dados de 1990 é possível também perceber que:

Como consequência de tais complicações, os relacionamentos de cuidadores infantis dentro dos lares costumam acabar em amargura da parte do empregador e do trabalhador. É claro que os cuidados infantis domiciliares dividem-se em vários contratos de trabalho bem diferentes; alguns dos mais óbvios são o da babá que dorme no emprego, babá-empregada doméstica que dorme no emprego, babá empregada doméstica que não dorme no emprego, baby-sitteres, parentes remunerados, além de amigos e vizinhos que proveem cuidados infantis usando vários tratos econômicos. Em Los Angeles, Pierrette Hondagneu-Sotelo distingue três tipos de empregos domésticos entre imigrantes latinas: babás-empregadas domésticas que dormem no emprego, babás-empregadas domésticas que não dormem no emprego e faxineiras. A sua comprovação concernente aos dois primeiros grupos deriva de entrevistas com trabalhadoras latinas e seus empregadores conduzidas entre meados e fim da década de 1990, além de um questionário de pesquisa para as trabalhadoras imigrantes. As suas descobertas mostram, inesperadamente, que dormir no emprego propicia menos poder econômico às trabalhadoras do que viver em outro lugar e deslocar-se para prover cuidados infantis. Poderíamos pensar que o acúmulo de conhecimento local e a presença contínua na casa aumentaria a influência da babá, mas, na verdade, aumentavam a sua vulnerabilidade à exploração e à degradação.  
(Zelizer, 2011:149)

A autora aponta diversas questões relacionadas ao cuidado de crianças. Tanto de questões relacionadas às outras formas de pagamentos, como presentes e afins. A também formas de reconhecimento identificadas pelas trabalhadoras como consideração e desconsideração. Zelizer também aponta ambiguidades que tais trabalhadoras podem se sentir por vezes apenas mais uma empregada, e em outros momentos também podem se sentir como membro da família.

Creio que seja relevante apontar algumas destas questões abordadas por Zelizer, pois se já há todas estas ambivalências em relações de cuidado moralmente controladas por questões trabalhistas em contextos atuais. É de certa forma até difícil imaginar quais seriam as questões enfrentadas por mulheres negras no período escravagista no Brasil ou nos Estados Unidos no cuidado de crianças brancas.

## **6. Considerações finais**

Ainda é muito difícil compreender, ou encontrar modelos explicativos, que descrevam de forma significativa relações oriundas e também relações que ocorrem durante a escravidão. A imagem de controle de *mammy* nos Estados Unidos, e mãe preta no Brasil, podem indicar quais eram as expectativas das famílias de elite ao compulsoriamente delegarem à mulheres negras a maternagem de crianças brancas.

As fotos, pinturas e descrições destes cotidianos vivenciados dentro das casas dos senhores de escravos, retratam um momento muito específico, que é uma pose para uma recordação, ou um retrato. Uma mulher negra compulsoriamente inserida em uma família branca provavelmente teve relações distintas com cada membro da família, de mais proximidade e/ou distância.

Modelos como relações de *commodity*, ou relações de dádiva não parecem adequados como chaves analíticas para observar contextos de escravidão. As relações de cuidado, e as relações da família de quem é cuidado, com a cuidadora são bastante complexas atualmente, e demandam uma atenção minuciosa em cenários do século XIX, com outras moralidades e categorizações do mundo.

Uma mulher negra escravizada dentro de uma casa branca poderia ser cuidadora de uma criança, e ser lida como corpo disponível sexualmente pelo pai da criança, e mesmo que a mãe da criança não antagonizasse com esta mulher negra escravizada seja pelo afeto do filho ou pelo desejo do marido, provavelmente esta mulher branca também



esperava que esta mulher negra exercesse a maternagem de uma forma específica, e é possível também que esperasse colaboração dessa cuidadora em atividades domésticas do funcionamento da casa.

Tentei neste breve trabalho rascunhado para este grupo de trabalho 79 de Sexo e o Dom da 32º RBA, apresentar como a imagem de controle da mãe preta e da *mammy*, pressupõe relações ambíguas de trocas afetivas e sexuais com a branquitude. Entretanto me faltou fôlego para compreender de fato isto. Com meu trabalho, pretendi apontar para a necessidade de mais estudos sobre os mitos dos brancos ou da branquitude. E que também há muito a ser compreendido sobre relacionamentos e trocas em contextos de escravidão, pós-escravidão, e também em contextos relações interétnicas.

### **Referências bibliográficas:**

ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Mãe preta, tristeza branca: processo de socialização e distância social no Brasil. Série antropologia, (90), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1990.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a Outsider Within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Estado e Sociedade, v. 31, n.1, pp. 99---127. 2016

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. Ciências Sociais Hoje, n. 2, ANPOCS, 1983 ,pp. 223 – 244. 1983

SAHLINS, Marshall. 2006 História e cultura: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SAHLINS, Marshall. 2008. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Zahar

SEGATO, Rita Laura. O Édipo Brasileiro: A dupla negação de gênero e raça. Série antropologia, (400), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2006.

ZELIZER, Viviana A. A negociação da intimidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.