



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

NATÁSSIA FORTES BRAGA PORTELA E SILVA

O MAL-ESTAR DA MULHER NEGRA: um percurso pelos aspectos sociais aos
aspectos psíquicos

São Luís

2023



NATÁSSIA FORTES BRAGA PORTELA E SILVA

**O MAL-ESTAR DA MULHER NEGRA: um percurso pelos aspectos sociais aos
aspectos psíquicos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão, na linha de pesquisa “História, epistemologia e fenômenos psicossociais”, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio José de Araujo Costa

São Luís

2023



Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Silva, Natássia Fortes Braga Portela e.

O mal-estar da mulher negra : um percurso pelos
aspectos sociais aos aspectos psíquicos / Natássia Fortes
Braga Portela e Silva. - 2023.
124 f.

Orientador(a) : Marcio José de Araujo Costa.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São
Luís, 2023.

1. Feminismo negro. 2. Mal-estar. 3. Mulher negra.
4. Psicanálise. I. Costa, Marcio José de Araujo. II.
Título.



NATÁSSIA FORTES BRAGA PORTELA E SILVA

**O MAL-ESTAR DA MULHER NEGRA: um percurso pelos aspectos sociais aos
aspectos subjetivos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão, na linha de pesquisa “História, epistemologia e fenômenos psicossociais”, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio José de Araujo Costa

Aprovada em: 22/12/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcio José de Araújo Costa
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof.^a Dra. Rosinete de Jesus Silva Ferreira
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Profa. Dra. Natália Regina Rocha Serpa
Universidade Federal do Maranhão-UFMA



Dedico esta pesquisa à minha mãe Socorro, mulher parda, à minha bisavó, Constância, mulher preta, à sua mãe, mulher preta escravizada, cujo nome nos foi privado de saber, a todas as minhas ancestrais, a todas as mulheres pretas e pardas que existem junto comigo, as que vieram antes e as que virão depois de mim.



AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, meu pai, Jefferson, minha mãe, Socorro, meu irmão, Raul, meu namorado, Eduardo, meu cachorro, Tobi, por estarem ao meu lado durante todo o tempo, nos momentos de alegria e de angústia, e serem a minha fortaleza fora de mim. O momento de aprovação e o de qualificação foram de uma intensidade afetiva surreal, pois foi compartilhado com vocês, e assim espero que seja o momento de minha defesa. A minha gratidão pela benção da presença de vocês em minha vida é visceral, é espiritual; transcende o repertório vocabular humano.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Marcio, pela maestria e pela leveza com as quais conduziu os direcionamentos, as orientações. Com abertura, com validação, com conhecimento, com respeito, construímos este trabalho. Serei eternamente grata pela oportunidade de ter sido orientada por um dos melhores professores, psicanalistas, filósofos, orientadores, pensadores, do Brasil – na verdade, do mundo. Foi e para sempre será uma honra ter sido sua aluna, sua supervisanda de estágio clínico na graduação e de estágio docente no mestrado, ser sua orientanda. Eu sei que não estaria aqui, escrevendo essa pesquisa, se o senhor não estivesse presente na minha formação.

Agradeço a Deus, a Oxalá, aos meus Orixás, aos meus guardiões, guias e protetores espirituais, por terem me fortalecido em momentos que somente a sua ajuda seria capaz de tal feito.

Agradeço às minhas tias, Cláudia, Rosário, Nony, Concita, Fátima, por todo amor e cuidado comigo compartilhados. Amor entre tia e sobrinha é de uma beleza tão potente. Como li em algum lugar, tias são “meio mães, meio amigas”.

Agradeço às minhas amigas, aos meus amigos, às minhas primas, aos meus primos, por continuarem me amando em minhas ausências frequentes: Mariane, Polyanna, Mayra, Matheus, Camila, Gabriel, Beatriz, Nicolau, Andressa, Flávia.



Meu tormento não nasceu comigo, me lembro de
senti-lo no colégio, de os meninos me
revelarem que amor-próprio era privilégio.
meu amor-próprio foi construído, demorei, mas
aprendi e aos dezoito concluídos: meu padrão
não é daqui.

E quis lançar aos quatro ventos, pendurar uma
faixa amarela, quando eu via uma pretinha
triste, escrevia e dizia para ela que tudo nela
é de se amar. Tudo.

[...]

A pele que contorna a carne do rosto, iluminando
e escurecendo onde quer. Tudo.
O cabelo que trava os dedos na hora de acarinhar,
que é como se dissesse: se eu te permiti tocar
tão profundo, então pode permanecer entre
os meus fios.

(Luciene Nascimento)



RESUMO

O mal-estar de acordo com a Psicanálise freudiana é um sofrimento oriundo das dificuldades de viver em um mundo de cultura, que reprime a expressão do desejo de seus sujeitos. Ao observar sociedades coloniais, como o Brasil, e os sujeitos que nela se constituem, entende-se que o racismo e o machismo, em cruzamento, são marcadores específicos de uma realidade repleta de violências contra uma parte significativa da população: as mulheres negras. Segundo a mais recente publicação do Atlas de Violência publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2021), 66% das mulheres assassinadas no ano de 2019 eram negras, representando o maior número de vítimas de feminicídio no Brasil. A partir desta realidade violenta à qual muitas dessas pessoas e de suas famílias estão expostas, propõe-se o seguinte problema de pesquisa: de que modos, a partir da imanência entre a produção social e a produção de subjetividades, podemos pensar sobre o mal-estar das mulheres negras? Desse modo, o presente trabalho tem por objetivo analisar tal fenômeno vivenciado por estas mulheres. Os objetivos específicos da investigação são pensar histórica e socialmente o contexto de opressões específicas contra mulheres negras no Brasil; abordar, segundo a Psicanálise, o mal-estar produzido em mulheres negras diante de tal contexto; e problematizar como essas mulheres lidam com os efeitos de tais opressões, construindo novos conhecimentos de si e para si. A pesquisa é de caráter qualitativo, onde foram realizadas entrevistas semiestruturadas com cinco (05) participantes (mulheres autodeclaradas negras e maiores de idade), e de natureza exploratória, ao buscar compreender a pluralidade de experiências vividas por essas mulheres. Considerando que o objeto de estudo – o mal-estar de mulheres negras – pode ser problematizado a partir de diversas perspectivas, os referenciais teóricos utilizados para a análise e a discussão de dados são preponderantemente o psicanalítico e o feminista-negro.

Palavras-chave: mulher negra; mal-estar; psicanálise; feminismo negro.



ABSTRACT

The malaise is, according to Freudian psychoanalysis, the suffering arising from the difficulties of living in a world of culture, which represses the expression of desire of its subjects. When observing colonial societies, such as Brazil, and the subjects that constitute them, it is understood that racism and sexism, in combination, are specific markers of a reality full of violence against a significant part of the population: black women. According to the most recent publication of the Violence Atlas published by the Institute of Applied Economic Research (IPEA, 2021), 66% of women murdered in 2019 were black, representing the largest number of femicide victims in Brazil. Based on this violent reality to which many of these people and their families are exposed, the following research problem is proposed: in what ways, based on the immanence between social production and the production of subjectivities, can we think about malaise of black women? Therefore, the present work aims to analyze this phenomenon experienced by these women. The specific objectives of the investigation are to think historically and socially about the context of specific oppressions against black women in Brazil; address, according to Psychoanalysis, the discomfort produced in black women in this context; and problematize how these women deal with the effects of such oppression, building new knowledge of themselves and for themselves. The research is of a qualitative nature, where semi-structured interviews were carried out with five (05) participants (self-declared black women and of legal age), and of an exploratory nature, seeking to understand the plurality of experiences lived by these women. Considering that the object of study – the malaise of black women – can be problematized by different perspectives, the theoretical references used for the analysis and discussion of data are predominantly psychoanalytic and black-feminist.

Keywords: black woman; malaise; psychoanalysis; black feminism.



LISTA DE QUADROS

Quadro 01	55
-----------------	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais

CFP – Conselho Federal de Psicologia

CNJ – Conselho Nacional de Justiça

DIEESE – Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos

FBSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

LGBTQIAPN+ - Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, queer, intersexo, assexuais, pansexuais, não-binários



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. ASPECTOS SÓCIOHISTÓRICOS DAS OPRESSÕES CONTRA MULHERES NEGRAS NO BRASIL	15
1.1 – A escravização de mulheres negras	15
1.2 – A mulher negra brasileira após a escravização	25
1.3 – Possíveis reflexões sobre as opressões sofridas por mulheres negras	36
2. ASPECTOS PSÍQUICOS DO MAL-ESTAR DE MULHERES NEGRAS	62
2.1 – O mal-estar para a psicanálise	62
2.2 – Terminologias correlatas ao conceito de mal-estar	66
2.3 – Uma análise do mal-estar de mulheres negras	70
MÉTODO	83
Delineamento	83
Participantes	83
Materiais	83
Procedimento	83
Análise de dados	84
Considerações éticas	84
3. O MAL-ESTAR DA MULHER NEGRA: RESULTADOS E DISCUSSÃO	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	115
APÊNDICE A	122
APÊNDICE B	124

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país desigual e entre as pessoas que estão mais sujeitas à violência no país está a mulher negra. Grande parte das mulheres negras no Brasil sofre com vulnerabilizações e violências de cunho escolar, laboral, afetivo, familiar, sexual, jurídico, entre outros. Como reflete Lélia Gonzalez (2020, p. 58) “ser negra e mulher no Brasil é ser objeto de tripla discriminação [raça, gênero e classe], uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão”. Tais reflexões partem de dados reais, em que estatísticas apontam para uma realidade mais violenta e mais fatal para essas mulheres.

Segundo o Atlas da Violência (INEP, 2021), em 2019, 66% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras (pretas e pardas) e entre 2009-2019 a taxa de mortalidade dessas mulheres só aumentou. É importante pontuar, no entanto, que os assassinatos são o resultado mais extremo de uma rotina de micro e macroviolências que perpassa a vida dessas mulheres desde a infância. Esse contexto social no Brasil é responsável, dentre outras coisas, por malefícios à saúde mental dessas mulheres, gerando, dentre várias sequelas em suas vidas psíquicas, o mal-estar.

O mal-estar é compreendido na Psicanálise como uma forma de sofrimento associada às impossibilidades do sujeito que se constitui em um mundo de cultura. Entre as três maiores fontes de mal-estar pensadas por Freud (2010[1930]) então a imensidão da natureza, a fragilidade do corpo humano e a dificuldade dos vínculos humanos – a última, afirma o psicanalista, é a mais dolorosa dimensão do mal-estar, isto é, a dimensão social, a das relações com os outros. Desse modo, o conceito de mal-estar para a Psicanálise está para além de um simples antônimo de bem-estar, de felicidade, mas diz de um modo intenso de sofrimento e cujos alguns termos correlatos podem nos ajudar a aprofundar a nossa compreensão desse fenômeno que é fruto da imanência entre a produção social e a produção subjetiva.

No entanto, vivemos, como dito inicialmente, em um mundo de cultura desigual. Isto é, mulheres negras se defrontam com uma dupla intensidade de mal-estar: além do sofrimento que acontece devido às constrições do desejo de todos os indivíduos que se subjetivam dentro de uma determinada cultura, mulheres negras se constituem, ainda, numa estrutura social em que o modelo ideal de subjetividade as coloca num lugar de dupla falta: não é branca e não é homem. Por esse motivo, abordar tais questões institui uma exigência indesejável: raça e gênero são inseparáveis quando contemplamos os modos de ser e os modos de sofrer de mulheres negras. Os desafios sociais e psíquicos

oriundos de realidade desigual responsável por desloca-las do lugar de ser, e as colocarem num lugar do não-ser, do resto, do outro do Outro, como diz Kilomba (2019), são diversos, e os efeitos desses desafios refletem, entre outros fenômenos, aquilo que capturamos nesta pesquisa enquanto mal-estar.

Neste trabalho, compreendemos as mulheres negras enquanto pretas e pardas, para além de uma perspectiva colorista. O colorismo é considerado um desdobramento do racismo, baseado em critérios eurocêntricos e definido enquanto “um sistema sofisticado de hierarquização racial e de atribuição de qualidades e fragilidades que, no Brasil, é oriundo da implantação do projeto colonial português” (DEVULSKY, 2021, p. 29). Mulheres negras, sejam elas pretas ou pardas, estão sujeitas a certas desvantagens sociais de opressões específicas que se combinam – e que mulheres brancas e homens negros, que também fazem parte de minorias políticas, não vivenciam.

A expressão *parda* refere-se à negra de pele clara, em sua condição de afrodescendência, e sinaliza o seu pertencimento à raça negra, sendo discutida nesta pesquisa com o intuito de não colocar em oposição sujeitos que pertencem ao mesmo grupo social, como pretos e pardos. É importante pontuar também que sujeitos pardos, dentro de sua condição mestiça, podem experimentar certos benefícios sociais em relação a sujeitos pretos, mas “insere-se na estrutura racial que infere da sua identidade negra as características negativas atribuídas à africanidade desde o processo da escravidão” (DEVULSKY, 2021, p. 24). Como uma mulher parda, de cabelos ondulados, de classe média, sinto-me nesta encruzilhada de privilégios e prejuízos derivados da minha experiência mista de corpo, cores, traços étnicos, pluralidades raciais dentro da família. Compreendo, no entanto, que abordar do ponto de vista deste registro corporal e simbólico, intitulado de pardo, em que me encontro, é insuficiente quando contemplamos as múltiplas localizações e vivências de negritude no país, atravessada por variadas tonalidades, texturas de cabelos, bairros, regiões, religiões, classes sociais, gêneros, entre outros. Em razão disso, busco escutar a multiplicidades de experiências de mulheres negras, as diferenças e as similaridades em suas vivências – afinal não existe somente um modelo de ser negra, pois somos plurais.

O objetivo principal do respectivo trabalho é analisar como se constitui o mal-estar das mulheres negras em uma cultura cujas heranças coloniais são as desigualdades raciais, de gênero e socioeconômicas. Os objetivos específicos desse trabalho dividem-se em três: pensar histórica e socialmente o contexto de opressões específicas contra mulheres negras no Brasil; refletir, segundo a Psicanálise e o Feminismo Negro, o mal-

estar produzido em mulheres negras diante de tal contexto; e escutar mulheres negras a partir de entrevistas, para refletir os efeitos subjetivos de tais opressões, contemporizados como mal-estar, e as possibilidades de construção de uma nova realidade.

Desse modo, no primeiro capítulo, investiga-se os aspectos sociais das violências sociais e simbólicas construídas, a partir da produção colonialista do que o Feminismo Negro cunha de racismo patriarcal, tanto contra as mulheres negras como contra seus pares masculinos. No segundo capítulo, problematiza-se, a partir da Psicanálise, o conceito de mal-estar, os termos correlatos a este (como culpa, angústia, trauma, desamparo, dor, sofrimento, sintoma) e, a partir da articulação entre os saberes psicanalíticos e feministas negros, como podemos pensar sobre o mal-estar de mulheres negras. No terceiro e último capítulo, trataremos os resultados e a análise de dados das entrevistas, que refletem as experiências múltiplas dessas mulheres, que são únicas, diversas, e guardam experiências que se convergem ou se divergem a partir de uma diversidade de fatores, como veremos.

Em relação ao método, a pesquisa tem natureza qualitativa e caráter exploratório, envolvendo entrevistas semiestruturadas, com cinco (05) participantes, maiores de idade e que se autodeclaram negras, de cor preta ou parda. Por serem semiestruturadas, as entrevistas seguiram um roteiro, mas outras perguntas fora deste também foram formuladas, como veremos. Estima-se que o presente trabalho contribua para uma concepção mais aprofundada sobre os fenômenos de violências contra mulheres negras e as sequelas psíquicas, oriundas da correlação entre o mundo social e o mundo psíquico, que resultam em mal-estar.

Por fim, esta pesquisa se justifica na medida que busca compreender os fenômenos psicossociais envolvidos nos processos de mal-estar psíquico das mulheres negras com o objetivo de delinear possibilidades de mudança dessa realidade e construção de uma nova que afirme a potência de vida das mulheres negras. Desse modo, a pesquisa perpassará certas epistemologias, como o da psicanálise, o da filosofia e o do feminismo negro, visando a pluralidade de óticas a contribuírem sobre o tema.

01. OS ASPECTOS SÓCIOHISTÓRICOS DAS OPRESSÕES CONTRA MULHERES NEGRAS NO BRASIL

Uma grande parte da realidade de mulheres negras pode ser compreendida através de especificidades oriundas da articulação de opressões, como o racismo, o sexismo e o classismo, vigentes na estrutura social de sociedades pós-coloniais, como o Brasil. Tais violências estruturais vinculam-se ao mundo social e ao psíquico de todos os sujeitos que se constituem subjetivamente em territórios desiguais em termos sociorraciais, sejam eles os descendentes dos colonizadores ou os dos colonizados, e predizem as relações de poder. “Se alguns estão consolidados no imaginário social como portadores de humanidade incompleta, tornar-se natural que não participem igualitariamente do gozo pleno dos direitos humanos” (CARNEIRO, 2011, p. 15). Por essa razão, é indispensável investigar a construção histórica que desumaniza pessoas negras, em especial mulheres negras.

Pensamos, com este trabalho, que o contexto histórico e sociopolítico no Brasil é responsável por provocar mal-estar em mulheres negras. Neste capítulo, vamos problematizar a multiplicidade de opressões às quais estas mulheres estão expostas e das quais são vítimas. Gonzalez (2020) afirma que sobre a existência de uma realidade de preterimento de mulheres negras dentro de contextos econômicos, sociais e políticos. Para esta autora, a mulher negra sofre um processo de tríplice discriminação, no que tange à raça, ao gênero e à classe social. Posto isto, pretende-se analisar a realidade de violências às quais mulheres negras foram submetidas, abordando a sua historicidade bem como os seus efeitos sociais e políticos na vida dessas mulheres. Para esse propósito, elabora-se um percurso histórico até a realidade atual e concluiremos com uma análise a partir de referenciais psicanalíticos, filosóficos e feministas-negros.

1.1 – A escravização de mulheres negras

É considerado inviável, nesta pesquisa, abordar a escravização de mulheres negras sem contemplar também a realidade da população negra durante o período colonial. Isto porque, por mais que exista diferenças consistentes nas experiências, devido à questão de gênero, ambos vivenciaram a rotina de humilhações, explorações severas do trabalho e múltiplas violências durante (e após) o período escravagista. Como apontam Machado e Santos (2022, p. 293), “relembrar o violento processo histórico que constitui a sociedade brasileira é uma forma de fazer emergir a discussão a respeito das diversas dinâmicas, sádicas e perversas, que constituem o tecido social

brasileiro”. Neste sentido, entende-se como inescapável tratar da escravização de mulheres negras sem debruçar-se ao panorama da escravização como um todo.

1.1.1 – O contexto sócio-histórico da escravização afro-brasileira

A escravização em escalas industriais, do século XVI ao século XIX, executada pelos europeus, foi responsável por traficar com uso de violência cerca de 12,5 milhões de pessoas africanas para as Américas, e, dentre elas, 05 (cinco) milhões de negros para o Brasil, de acordo com Gomes (2019). O autor afirma que isso gerou uma série de consequências a níveis de tragédia humanitária para essas pessoas diferentemente das outras escravizações que ocorriam entre tribos das mesmas regiões e em outras civilizações.

A primeira consequência deve-se à proporção em termos de sua escala industrial. Como aponta Gomes (2019), estas mais de 05 (cinco) milhões de pessoas africanas foram traficadas à força ao Brasil em cerca de 35 mil navios portugueses. O autor afirma ainda que os seus trabalhos enfrentaram a divisão massacrante de trabalhos nas minas de diamante ou nos engenhos e fazendas. A segunda consequência deveu-se pela associação entre uma cor de pele (negra) a uma condição sub-humanizada, de escravização. Toda uma ideologia foi construída vinculando pessoas negras à selvageria, à barbárie, a práticas de satanismo, e que a escravização era, na verdade, um ato de favor, por aproximar o negro do branco, o africano do europeu, o bárbaro da civilização. “A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, [...] e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior” (SOUZA, 2021[1983], p. 48). Ou seja, o sujeito branco não se pensa em termos de raça; esta posição cabe somente ao outro não-branco.

De acordo com Gomes (2019), sujeitos negros viram a cor de sua pele colocada enquanto sinônimo de sujeito escravizado nos países para os quais foram traficadas e, nos países de onde vieram, seus pares em que lá permaneceram viram se erguer uma elite herdeira do financiamento¹ militar feito pelos europeus para o “fornecimento de pessoas” a serem sequestradas, traficadas e escravizadas. Tais práticas serviam aos interesses do mercado europeu, que construiu uma lógica que tinha o sujeito negro enquanto moeda de troca, enquanto mercadoria, retirando dele a sua humanidade – o

¹ “Os caminhos daquela empreitada comercial estavam consubstanciados nos primeiros contatos dos europeus com os nativos da costa ocidental da África, circunstância que provocou demasiado crescimento das guerras tribais e a ampliação da escravização interna que existia há tempos naquela parte do continente africano” (GILENO, MEDEIROS, 2019, p. 64).

que demonstra que dois braços do capitalismo são o racismo e a escravização – e trazendo prejuízos sociopolíticos e econômicos significativos até hoje tanto para países americanos como para países africanos.

Para Marquese (2019), a construção do capitalismo enquanto economia-mundo ao longo do século XVI teve a escravização das pessoas africanas como um de seus elementos basilares, transformando-a até o século XIX em uma força indissociável do capitalismo. “O racismo molda as relações raciais e produz um sistema que estabelece a divisão das riquezas socialmente produzidas no mundo, tanto pela classe social de pertença dos sujeitos, como pela racialização dessas mesmas classes” (JUNIOR, 2021, p. 64). Pode-se dizer, assim, que o capitalismo não se sustenta sem o racismo, na medida em que somente foi possível erigir-se enquanto um sistema, bem como a modernidade² enquanto uma era “inovadora”, ambos em seus primórdios, a partir da escravização dos povos indígenas e africanos.

No Brasil, a lógica capitalista que tinha populações originárias, do Brasil e de diversos países da África, como mercadoria e força de trabalho a ser explorada, se manteve de modo vertiginoso por centenas de anos (1500–1888). Segundo Gileno e Medeiros (2019), o Brasil-Colônia foi uma rota muito eficaz para o transporte de pessoas escravizadas vindas especialmente do ocidente litorâneo da África e, por este motivo, tornou-se o território colonizado com maior número de escravizados em todo o mundo. Os autores ainda apontam que, dentre todas as colônias americanas, o Brasil foi o maior comprador isolado de pessoas escravizadas.

Para que toda essa operação fosse empreendida, o mercado transatlântico de pessoas negras foi legitimado através da violência. Paton (2022) afirma que a violência utilizada durante o tráfico e a escravização dessas pessoas envolve uma relação de dominação diferente. “A violência racista do branco é exercida, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro” (COSTA, 2021a, p. 25). No contexto da escravização atlântica (incluindo, então, o Brasil), segundo Paton (2022), essa violência incluía: a confiscação da propriedade dessas pessoas, a remoção de seus corpos para outro lugar e seu confinamento, e a inflicção de danos físicos (incluindo mortes deliberadas).

² Sobre a Modernidade, é relevante refletir como esta, enquanto uma construção europeia, aparta indivíduos e até mesmo sociedades inteiras entre “modernos” x “bárbaros” ou “não-civilizados”. “A palavra [modernidade, modernização ou moderno] encontra-se sempre colocada durante uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, Antigos e Modernos. ‘Moderno’, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos” (LATOUR, 2019, p. 20).

Eram cruciais, no preparo das pessoas africanas para o mercado de escravos, a destruição da dignidade humana, a eliminação de nomes e status, a dispersão de grupos, para não haver uma língua comum, e retirada de qualquer sinal evidente de herança africana [...]. Um escravizado poderia ser severamente espancado por cantar uma música triste [...]. Esses métodos de aterrorizar eram bem-sucedidos no propósito de forçar as pessoas africanas a reprimir a consciência de sua liberdade e adotar a identidade de escravizado que lhe era imposta. (HOOKS, 2019, p. 43)

Essas pessoas foram confinadas em campos, obrigadas a trabalhar em um regime brutal, dormiam em senzalas³ em condições desumanas, e sofriam punições severas, muitas vezes até fatais, quando lutavam contra essa realidade. “A condição de escravo resulta em uma dupla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre o seu corpo e perda de estatuto político” (MBEMBE, 2018, p. 27). Para o autor, esta seria uma forma absoluta de dominação, na medida em que produz uma expulsão para fora da humanidade, uma morte social - buscando transformar a humanidade do sujeito escravizado numa espécie de sombra personificada. É como se o sujeito escravizado não existisse, a menos que fosse enquanto um instrumento de produção – o que, ao que parece, deveria estar presente em ambos os imaginários, o da branquitude e o da negritude. Mbembe (2018) ainda aprofunda as discussões quando associa a estrutura do sistema das plantações (ou *plantation*⁴) como uma manifestação dos estados de exceção, que trataram de construir um movimento político e jurídico para deslocar certas pessoas do estatuto político e reduzi-las a seus corpos biológicos para lhes fazer, através da violência, ocupantes de lugares com a mais absoluta condição inumana. No tópico 1.3.2, esta discussão será ainda mais aprofundada.

Então, o meio histórico, social e político brasileiro se desenvolve ao longo do tempo pelo caminho de aceitação e introjeção (em níveis tanto individuais como coletivos) da associação entre determinadas pessoas (negras e indígenas) a condições completamente indignas de vida. Mbembe (2018) não se propõe a comparar a escravização com os estados de exceção, como o Holocausto, mas a sua reflexão contribui para a reflexão sobre o funcionamento e a operacionalização do racismo

³ “Alojamento destinado à moradia dos escravos de uma fazenda ou de uma casa senhorial. O termo senzala é originário da língua banto (ramo de vários idiomas da África centro ocidental) e popularizou-se no Brasil através destes povos, sobretudo a partir do final do século XVIII” (O Arquivo Nacional e história luso-brasileira, 2021).

⁴ Sistema adotado dentro das colônias, responsável por embaralhar “as relações entre a vida e a morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso” (MBEMBE, 2018, p. 30) através da instituição da escravização, transformando pessoas negras em instrumentos de trabalho e em propriedades.

durante o período escravocrata e pós-emancipação, principalmente no que concerne a produção de uma divisão desigual, em termos de direitos, entre os membros daquela sociedade.

Como resultado, os atos coercitivos dos escravizadores contra os escravizados, de acordo com Paton (2022), tornaram-se não somente comportamentos aceitáveis como também comportamentos necessários, para que a ordem fosse mantida dentro das colônias, por meio de uma suspensão jurídica. “As colônias são o local por excelência em que os controle e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos - a zona em que a violência do estado de exceção opera supostamente a serviço da civilização” (MBEMBE, 2018, p. 35). Esta foi a base, segundo Paton (2022), da “transformação” de pessoas livres e com direitos em pessoas escravizadas, bem como da manutenção de tal estado. E isto não se erige, de tal forma, desprovido de motivo.

Isto negou que a escravização era, como Vincent Brown recentemente argumentou, um cotidiano estado de guerra. Como resultado, os limites da ‘punição’, e às vezes o próprio conceito de punição legítima de escravos por seus donos, gerentes, ou representantes do poder estadual, eram frequentemente o lugar tanto de conflito como de cooperação [...]. A escravização envolvia a legitimação da violência do senhor de escravos contra aqueles que escravizavam, sob o termo “castigo”. Mas também envolvia a punição de escravizados por meio de mecanismos judiciais [5]. (PATON, 2022, p. 203-204, tradução nossa)

No Brasil, a legitimação da violência contra essas pessoas, seja pelo caráter social, econômico ou jurídico, também contribuiu para aquilo que a autora define como limites⁶ frequentemente turvos de violência. Uma verdadeira estrutura político-jurídica se ergueu em torno desses limites. “Violência, aqui, torna-se um componente de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de destruição visando incutir o terror. A vida do escravo é [...] uma forma de morte-em-vida” (MBEMBE, 2018, p. 29). O que seria, então, visto como atos de violência abomináveis caso dirigidos contra pessoas brancas, considerados os verdadeiros humanos, passou a ser visto com legitimação social quando dirigidos a pessoas negras escravizados. A divisão entre humanos e não-humanos advinda da Modernidade, como

⁵ “Os escravos eram presos por uma variedade de razões, mas a principal era ‘suspeita de ser um fugitivo’. Além disso, as autoridades locais auxiliavam os proprietários de escravos na aplicação de punições físicas. Os senhores muitas vezes mandavam trabalhadores para o calabouço, a prisão dos escravos, acompanhados de notas manuscritas nas quais estabeleciam o número de chicotadas que o escravizado deveria receber” (CHALHOUB, 2022, p. 237, tradução nossa).

⁶ “Quando os europeus os massacraram, de certa forma não tinham consciência de que cometeram um crime” (MBEMBE, 2018, p. 2018).

aponta Latour (2019) – esta entende-se que aqui não o seria sem a colonização – é basilar para entendermos como funcionava os discursos e as práticas de destruição de indivíduos negros e de sua cultura. Desse modo, como refletem Rocha, Brandão e Jesus (2019), o aliciamento de pessoas africanas para serem escravizadas no Brasil é uma realidade da história dessa nação, cujo conhecimento revela, inclusive, os desdobramentos na vida atual desses indivíduos. É por esta razão que não se estuda opressões sem o retorno à sua história.

1.1.2 – A realidade de violências da mulher negra na escravização

Em relação à mulher negra escravizada, às especificidades de seus trabalhos e funções durante esse período, existem certas similaridades e certas distinções quando considera-se as suas experiências e as experiências de seus pares masculinos. Não há dados estatísticos precisos sobre quantas mulheres negras foram traficadas dos países africanos e quantas nasceram em solo brasileiro ao longo dos séculos de escravização, mas junto-me a Fanon (2008[1952]) em sua vontade de, por mais que seja duro investigar uma realidade como essa, exprimir a existência e encontrar o inexistente (que a narrativa dominante buscou assim nos fazer acreditar). Para isso, recorrerei à pesquisa histórica do feminismo negro e também à historiografia contemporânea da escravização. É neste ponto do trabalho que iniciaremos a elaboração histórica das especificidades das opressões vividas por mulheres negras.

Quando o sexismo e o racismo estão em associação, novas formas de violência se manifestam, construindo assim nuances específicas de opressões. “Em análise retrospectiva da experiência da mulher negra escravizada, o sexismo revela-se tão forte quanto o racismo como força opressiva na vida de mulheres negras” (HOOKS, 2019, p. 37). Portanto, sem a intenção de comparação ou competição dos sofrimentos provocados, é fundamental demarcar as diferenças de experiências entre homens e mulheres negros escravizados, para que a nomeação das violências seja justa: há um encontro do racismo com o sexismo⁷.

Quando se considera as questões que permeiam a mulheres negras escravizadas, percebe-se que, para elas, o decurso da escravização foi muito mais infesto, visto que, além de ter sua mão de obra explorada, ainda eram condicionadas a suportar as violações simbólicas, físicas e psicológicas de

⁷ “O sexismo era parte integrante da ordem social e política trazida de terras europeias por colonizadores brancos, e tinha a intenção de causar um impacto profundo no destino de mulheres negras escravizadas” (HOOKS, 2019, p. 37).

seus corpos, mentes e trajetórias de vida deixadas em África e, para as que nasceram em solo brasileiro, a frustração de nunca terem tido poder sobre seus próprios anseios (ROCHA; BRANDÃO; JESUS, 2019, p. 197).

Compreende-se, assim, que as violências sofridas na vida física e psíquica de mulheres negras iniciaram-se tanto anteriormente à escravização como durante as travessias forçadas. Segundo a hooks (2019), as mulheres africanas faziam trabalhos muito mais pesados do que os homens em certas tribos africanas; aquelas que cometiam adultério ou alguma infração de leis das tribos eram vendidas como escravizadas; as que eram importantes nas comunidades foram usadas como mecanismos de atração e consequente captura de homens africanos a serem escravizados; elas tinham um “valor mais barato” no mercado escravagista do que homens africanos; representaram um terço das pessoas africanas traficadas em navios; além de serem constantemente transformadas em alvos de abuso físico e sexual por serem consideradas mais fracas pelos escravizadores europeus. Ademais, hooks (2019) também afirma que mulheres gestantes a bordo eram completamente negligenciadas, muitas chegavam a morrer durante o parto, e as que já eram mães muitas vezes assistiam seus bebês serem torturados pelo prazer dos escravizadores em ver a mãe sofrer.

Em seu relato pessoal sobre a experiência a bordo de um navio negreiro, os Weldon contaram um episódio em que uma criança de 9 meses foi açoitada continuamente por se recusar a comer. Como o espancamento não fez a criança comer, o capitão ordenou que a colocassem em pé dentro de uma panela de água fervendo. Depois de, sem sucesso, tentar outros métodos de tortura, o capitão jogou a criança ao chão, provocando sua morte. Não suficientemente satisfeito com esse ato sádico, ele mandou que a mãe jogasse a criança ao mar. A mãe se recusou, mas foi espancada até ceder. (HOOKS, 2019, p. 42-43)

Uma vivência como essa não deixa de marcar. Marca esta mãe. Marca as demais mães, mulheres e homens, tanto as que foram testemunhas como as que foram vitimizadas com atos de crueldades similares. Marca os que ouviram esses testemunhos e relatados na época e nas décadas subsequentes. Marca quem lê hoje. Marca quem coleta e reflete sobre dados como esses. E provoca a necessidade de (de)marcar como, em cada espectro da história da sociedade colonialista (e também a pós-colonial), mulheres negras e brancas, assim como homens negros e brancos, ocupam lugares diferentes quando consideramos o encontro do racismo e do sexismo.

A estratégia política de terror empreendida durante o tráfico nos navios era mantida quando os africanos chegavam nas Américas. As violências se expandiram e se

tornaram um projeto de dominação, variando entre violências físicas, reprodutivas, psicológicas e sexuais. As mulheres negras foram forçadas a trabalhar na roça, com o plantio e as colheitas das plantações, ou dentro da casa dos senhores, como mucamas⁸ e/ou amas de leite. Por muitas vezes, ao assumirem o papel de líder de revoltas ou de cuidar daqueles que as empreendiam, eram alvos constantes de torturas. Kilomba (2019) relata um instrumento de tortura, a máscara de silenciamento, utilizado no Brasil e em outros países contra pessoas escravizadas, em especial mulheres.

Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/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 de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e de dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “*Outras/os*”. (KILOMBA, 2019, p. 33)

Um caso brasileiro de reconhecimento nacional e internacional, onde essa máscara era utilizada, é o da escravizada Anastácia, que virou uma figura política e religiosa de forte expressão no Brasil e em alguns países africanos. Segundo Kilomba (2019), ela foi sentenciada por toda a vida a usar a máscara que a impedia de falar além de um colar de ferro com um peso grande – este último causador de sua morte precoce, por ter contraído tétano. As causas apontadas para esta atrocidade são apresentadas em várias versões e as mais apontadas entre elas são: a primeira versão aponta o fato de Anastácia ter se negado a perder a virgindade com o seu patrão; outra versão diz que o castigo foi na verdade fruto do seu ativismo político, no auxílio de fugas de escravizadas(os); e ainda outra diz que, por conta da beleza de Anastácia, a “*sinhá*” ficou enciumada e ordenou a punição cruel. Hoje Anastácia pode ser vista como um símbolo nacional, dentre outros, do horror que mulheres negras viveram durante a escravização.

Em relação à violência reprodutiva, esta constituiu-se com intensa expressividade dentro da realidade escravagista na vida das mulheres negras. A

⁸ “Foi em sua função de mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores. [...] coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português *falado* no Brasil (o “pretuguês, [...]) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 53-54).

maternidade dessas mulheres foi reduzida pelos escravizadores a um papel meramente reprodutivo. “Aos olhos de seus proprietários, elas não eram mães; eram instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava” (DAVIS, 2016[1981], p. 19). A filósofa norte-americana aponta, ainda, que muitas mulheres negras escravizadas que eram mães foram animalizadas através da classificação de reprodutoras, “cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar. [...] suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas” (DAVIS, 2016[1981], p. 19-20). Não parece ser equivocado inferir que tamanha violência foi responsável pela escarificação do seu corpo, do seu útero, da sua maternagem, do seu filho, da sua psique e da sua história. Davis (2016[1981]) pontua, além do mais, que os proprietários não costumavam isentá-las de trabalhar nas plantações, mesmo grávidas ou recém-paridas, tendo que trabalhar nas lavouras com seus bebês presos à costa ou deitados no chão.

As mulheres grávidas não apenas eram obrigadas a realizar o trabalho agrícola usual como também estavam sujeitas às chicotadas que trabalhadoras e trabalhadores normalmente recebiam se deixassem de cumprir a cota diária ou se protestassem com “insolência” contra o tratamento recebido. (DAVIS, 2016[1981], p. 23)

Além da violência reprodutiva, a violência sexual também foi um modo utilizado na tentativa de silenciamento e de devastação de mulheres negras. “Como mulheres, as escravas eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual” (DAVIS, 2016[1981], p. 20). O “estupro era um método comum de tortura usado pelos escravizadores para subjugar negras recalcitrantes. A ameaça de estupro e outras violências físicas causavam terror psíquico nas africanas” (HOOKS, 2019, p. 41). Segundo a autora, ao andarem livres nas ruas e deques, mulheres negras escravizadas eram alvos constantes de abusos físicos e sexuais de homens brancos. “O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle feito sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras” (DAVIS, 2016[1981], p. 20). No entanto, não somente o estupro era a única forma de violência sexual que elas sofriam em seu corpo e em suas mentes. A nudez forçada anterior ao açoitamento e às mutilações eram uma forma de punição comum para mulheres e homens negros, onde a retirada de todas as suas peças de roupa funcionavam como um lembrete de vulnerabilidade e, no caso de mulheres negras, de sua vulnerabilidade sexual, de acordo com hooks (2019).

Uma outra violência de cunho sexual sofrida por mulheres negras nesse período é descrita por Nascimento (1978): eram alvo constantemente de prostituição por parte dos senhores brancos, como um meio de renda deles. “O Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra” (NASCIMENTO, 1978, p. 61). As mulheres negras foram não somente assujeitadas e transformadas em objeto de trabalho, mas também foram exploradas enquanto objeto sexual, fruto de prazer dos colonizadores portugueses. De acordo com Davis (2016[1981]), é por esse motivo que a violência contra elas pode ser lida enquanto diferente, na medida em que eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser cometidos contra elas.

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (DAVIS, 2016 [1981], p. 19)

Então, ao contrário do que alguns defendem dentro e fora da Academia, os homens negros escravizados não foram as únicas “vítimas verdadeiras” da escravização, de acordo com hooks (2019). A realidade foi brutalmente cruel com ambos, mas assumiu contornos diferentes em determinados aspectos, pelo cruzamento da opressão de gênero com a opressão de raça. No encontro das duas forças, o sexismo e o racismo, as mulheres negras viam (assim como veem) seus sofrimentos serem intensificados.

A área que com mais clareza revela a diferença entre o status do homem escravizado e o da mulher escravizada é o trabalho. O homem negro escravizado foi primordialmente explorado como trabalhador do campo; a mulher negra foi explorada como trabalhadora do campo, em atividades domésticas, como reprodutora e como objeto para o assédio sexual perpetrado pelo homem branco. [...] Mulheres negras trabalhavam no campo junto com homens negros, mas poucos homens negros – se é que algum – tinham empregos domésticos junto com mulheres negras no lar de brancos (uma possível exceção seriam os mordomos, que tinham um status mais elevado do que o das criadas domésticas). (HOOKS, 2019, p. 47-48)

Como dito, isto é apontado não em termos de competição ou de diminuição de dores, mas de demarcação e distinção de violências. Como refletem Rocha, Brandão e Jesus (2019), o processo de escravização de mulheres negras se tratou de um encadeamento de violências sexuais, físicas, psicológicas e simbólicas. Estas violências, além de terem sido perpetradas até os dias de hoje, são também constante e

estrategicamente invisibilizadas. “A opinião pública brasileira raramente reconhece ou critica os mecanismos sociais que reforçam a discriminação contra as mulheres negras” (REICHMANN, 1995, p. 496) e por isso fazem-se absolutamente fundamentais o retorno histórico e o posicionamento ético-político que demonstrem a existência de mecanismos reais de opressões específicas contra elas.

1.2 – A mulher negra brasileira após a escravização

1.2.1 – A população afro-brasileira no período pós-emancipação

Em 13 de maio de 1888, a princesa Isabel assinou a Lei de Abolição da Escravatura, conhecida como Lei Áurea. Porém, “quando se olha para os processos de colonização das Américas, enfatizando em especial a América Latina, é possível constatar que o Brasil foi o último país da América a abolir o regime escravocrata de negros” (MACHADO; SANTOS, 2022, p. 303). Isto demonstra que a sociedade brasileira não se interessava em desconstruir as políticas escravagistas por conta própria, e, na verdade, um fator externo (pressão das relações comerciais internacionais) foi o responsável pela promulgação desta lei – sobre o qual trataremos mais adiante.

Além disso, a denominada Lei Áurea não responsabilizou o Estado pela vida dos ex-escravizados, que foram abandonados em sua grande maioria em condições insalubres. “A história do Brasil registra com o nome de abolição ou de Lei Áurea, aquilo que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala dos ‘africanos livres’” (NASCIMENTO, 1978, p. 65). Além disso, a cultura brasileira, apesar dessa lei, continuou a olhar pessoas negras de modo discriminatório e a se voltar contra elas com violência. “A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da segregação da sociedade escravocrata e da sua substituição pela sociedade capitalista” (SOUZA, 2021, p. 49). A sociedade capitalista apenas tratou de manter a estrutura social racista, através do projeto de manutenção da pessoa negra nos mais baixos graus da hierarquia social de poder.

As condições mórbidas criadas dentro das senzalas se transpuseram nas condições precárias das favelas e a exploração cruel do sistema *plantation* se transpôs nas mais-valias do trabalho industrial. E isso não foi empreendido naturalmente, na medida em que forças ativas estiveram por trás da preservação desse processo, principalmente as médicas e as jurídicas.

Cabe destacar que, com a abolição da escravidão, o sujeito negro brasileiro passou a ser visto como um conceito classificado pela sua cor, curiosamente de uma forma diferente da era escravista, na qual eles eram classificados por intermédio da sua origem ou em decorrência da sua condição jurídica. Quando os jovens sociólogos analisaram o período pós-abolição, perceberam que o preconceito de cor existia e era manifestado cotidianamente, contribuindo para que a ordem escravocrata continuasse latente na sociedade brasileira. Ou seja, os negros caracterizavam um alvo para a discriminação racial e, conseqüentemente, sofriam desvantagem no que se referia à estrutura socioeconômica do país, considerando a sua relação com os brancos. Esse processo de discriminação racial acaba por limitar as chances de mobilidade na sociedade social, e suas reverberações podem ser percebidas até os dias atuais. (MACHADO; SANTOS, 2022, p. 303-304)

O sistema de oportunidades, então, para pessoas brancas e pessoas negras permaneceu radicalmente desigual. O período pós-escravização, como pontua Gomes (2019), é marcado pelo abandono da população afrodescendente, já que a elite brasileira buscava somente melhorar a imagem do país internacionalmente, ou seja, a preocupação que gerou a abolição não foi baseada em dar melhores condições de vida aos que foram escravizados, mas puramente econômica e política. “O desenvolvimento econômico brasileiro, enquanto desigual e combinado, manteve a força de trabalho negra na condição de massa marginal” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 96). É possível refletir, então, que as relações étnico-raciais entre pessoas brancas e negras permaneceram com muitos dos mesmos marcadores herdados da realidade pré-abolição, principalmente no sentido da desumanização com fins da exploração. Portanto, como pontua Gonzalez (2020[1979]), não é algo casual o fato de que a força de trabalho de pessoas negras no país geralmente esteja associada nos empregos de menores qualificações e remunerações.

A catástrofe humanitária promovida pelos colonialidade construída pelos europeus foi uma das maiores da história, atingindo diretamente pessoas negras em no mínimo três continentes no mundo (África, Europa e América), provendo um verdadeiro genocídio que perdura até os dias de hoje. Segundo o IPEA (2021, p. 49), através de sua mais recente versão do Atlas da Violência publicada em 2021, no Brasil “a desigualdade racial se perpetua nos indicadores sociais da violência ao longo do tempo e parece não dar sinais de melhora, mesmo quando os números mais gerais apresentam queda”. Isto significa que o genocídio das pessoas negras iniciado no século XVI perdura há mais de 500 anos.

Em 2019, os negros (soma dos pretos e pardos da classificação do IBGE) representaram 77% das vítimas de homicídios, com uma taxa de homicídios

por 100 mil habitantes de 29,2. Comparativamente, entre os não negros (soma dos amarelos, brancos e indígenas) a taxa foi de 11,2 para cada 100 mil, o que significa que a chance de um negro ser assassinado é 2,6 vezes superior àquela de uma pessoa não negra. Em outras palavras, no último ano, a taxa de violência letal contra pessoas negras foi 162% maior que entre não negras. Da mesma forma, as mulheres negras representaram 66,0% do total de mulheres assassinadas no Brasil, com uma taxa de mortalidade por 100 mil habitantes de 4,1, em comparação a taxa de 2,5 para mulheres não negras. (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA), 2021, p. 49)

Além disso, outros dados sobre o extermínio histórico e atual de pessoas negras também são alarmantes quando pensamos sobre as pessoas vítimas de violência policial. De acordo com o 17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública, publicado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2023), a população negra em 2022 representou 76,9% das mortes violentas intencionais, 72,2% das vítimas de lesão corporal seguida de morte, 58,5% das vítimas de latrocínio e 83,1% das vítimas fatais de intervenções policiais. O mesmo relatório apresenta, ainda, que, entre os policiais (militares e civis), as maiores vítimas de homicídios intencionais e violentos são os policiais negros, representando 67,3%. Além disso, a taxa de suicídio no Brasil também demonstra que em sua maioria as vítimas são negras. “De 2012 a 2016, a proporção de suicídios entre negros aumentou em comparação às demais raças/cores, subindo de 53,3% em 2012 para 55,4% em 2016. O percentual de suicídios aumentou entre os pardos (2012: 46,2% e 2016: 49,3%)” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2018, p. 23). O risco de jovens negros tirarem a própria vida, então, é maior do que o risco de outros grupos jovens no país.

A gravidade dos dados apresentados acima demonstra o contexto desigual entre pessoas brancas e negras. Para Carneiro (2011), existe no Brasil um esvaziamento de políticas de promoção de igualdade que é responsável por tornar as pessoas negras brasileiras em uma abstração que não consubstancia politicamente, isto é, que não permite o reconhecimento oficial do tamanho da gravidade racial existente no país. Esta falta de implementação de políticas públicas específicas, naquilo que concerne à promoção de igualdade racial, segundo a autora, é o que podemos refletir enquanto resultado daquilo que vamos analisar enquanto *bio-necropolítica* do Estado brasileiro no tópico 1.3.2.

De acordo com Junior (2021), existe uma expressão singular do racismo no Brasil, o que ele intitula de *racismo à brasileira*, e a base de sua formação está tanto na escravização como na manipulação através de táticas discursivas de que este genocídio foi algo suave. Esta é “uma forma de racismo bastante peculiar, pois se trata de um

racismo velado, sutil, evasivo, camuflado e silenciado em que quase ninguém se reconhece como racista e, no entanto, suas vítimas afirmam que ele existe” (MUSSATI-BRAGA, 2015, p. 87). Isto é, na base do racismo brasileiro está a ideia de que não existe racismo em nosso país: de que há, na verdade, uma “democracia racial”.

O racismo científico concebido no século XIX na Europa ganhou uma adaptação nacional, uma vez que em suas origens não poderia coadunar-se com a ideia de miscigenação para servir aos interesses de construção de um projeto nacional que via no negro o entrave a modernização do país. Por fim, Freyre como síntese do processo iniciado com a escravidão em sua obra clássica *Casa grande e senzala* vai contribuir definitivamente para a noção de democracia racial, a obra de Freyre sintetiza uma forma de pensar as relações raciais brasileiras, colocando, principalmente, o intercuro sexual inter-racial como símbolo da não existência de racismo enquanto sistema de privilégios e poder e critério de divisão de riquezas socialmente produzidas (JUNIOR, 2021, p. 64).

A obra de Gilberto Freyre (1900-1987), escritor pernambucano, citada acima, pode ser considerada em diversos aspectos como um verdadeiro desserviço de proporções devastadoras ao conhecimento e ao tratamento das relações raciais no Brasil. Na medida em que considera a miscigenação no país como algo inofensivo e natural, ele desconsidera a estratégia de embranquecimento que visava o extermínio da cor da pele e da cultura negras, e desvirtua-o através de uma nova roupagem: chamando-o de democracia racial.

Freyre cunha eufemismos raciais tendo em vista racionalizar as relações de raça do país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo *morenidade*; não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro. (NASCIMENTO, 1978, p. 43)

Tal falseamento, ou, como atribui o autor citado, tal mistificação, contribuiu de tal forma para que a história de violência sofrida pelos homens e mulheres negros no país fosse invisibilizada, fazendo com que a sua opressão continuasse trabalhando intensamente. “A possibilidade de elaboração das violências do passado e o luto sobre os que se foram [...] implica em se posicionar e afirmar o que numa coletividade conta como humano ou as vidas que contam como vidas” (MUSSATI-BRAGA, 2015, p. 87). O mito da democracia racial provoca confusão naquilo que, sem ele, estaria muito claro para todos os indivíduos: a miscigenação brasileira é fruto de um processo violento (isto é, construído, e não natural) de tentativa de embranquecimento da população. Isto

permite que muitas pessoas continuem afirmando que não há racismo no Brasil e, ao mesmo tempo, apenas algumas delas continuem desfrutando dos privilégios que a estrutura racista as oportuniza. Além disso, produz obstáculos reais para que muitas pessoas negras vivam e elaborem o luto por seus ancestrais violentados e mortos em razão do genocídio do povo negro, dificultando os enfrentamentos.

Na verdade, como aponta Carneiro (2011), a miscigenação racial no Brasil serve a diferentes usos políticos e ideológicos. Primeiro, através do mito da democracia racial “omite o estupro colonial praticado pelo colonizador sobre mulheres negras e indígenas” (CARNEIRO, 2011, p. 66) por trás dessa miscigenação. Segundo a autora, tal omissão concede um grande benefício simbólico a eixos mais próximos ao ideal (branquitude), criando uma verdadeira hierarquia de privilégios, onde o sujeito negro retinto encontra-se no mais baixo patamar e o sujeito branco no mais alto. Esta última promove, de acordo com a filósofa, uma absoluta fragmentação no processo de identidade do negro brasileiro, especialmente com a criação da categoria *pardo*.

Talvez o termo “pardo” se preste apenas a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destroçada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou, simplesmente, não desejam ser o que são. [...] ao contrário do que indica o imaginário social, pretos e pardos (conforme nomenclatura do IBGE) compõem um agrupamento que, do ponto de vista dos indicadores sociais, apresenta condições de vida semelhantes e igualmente inferiores quando comparadas ao grupo branco, razão pela qual se define hoje, política e sociologicamente, a categoria negra como o somatório daqueles que o Censo classifica como pretos e pardos. (CARNEIRO, 2011, p. 67-68)

Isto significa dizer que a miscigenação serve a um propósito ideológico e que, mais que um processo cultural do país, foi e é oriunda de um processo político de destruição da identidade étnico-racial de pessoas negras. “O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças ao processo de miscigenação” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 50), enquanto os estereótipos e as desagregações políticas operam constante e profundamente. Isto não é sem propósito, segundo Carneiro (2011), na medida em que produz uma desagregação ao que poderia ser uma aglutinação de reivindicações por equidade racial no campo político. Por esse motivo, escolhi adotar o termo “negra”, no intuito de alcançar as experiências de mulheres pretas e pardas, e, assim, poder pensar as opressões de um modo não segregador – e se

ou como elas operam de formas distintas a depender da classe, da cor e das normas de gênero⁹.

Assim, o domínio colonialista subvalorizou o genocídio da população negra durante e depois da escravização no Brasil diante da ideia de que existe, após o período escravagista, uma democratização entre os descendentes dos escravizadores e os descendentes dos escravizados - buscando tornar natural aquilo que foi produzido deliberadamente dentro da estrutura colonial. “Portanto, a colonialidade institui identidades e estabelece as proposições de quem deve ou não viver; de quem deve ou não ser lembrada/o; de quais vidas importam” (GONZAGA; CUNHA, 2020, p. 02). Então, ao mesmo tempo que denega as violências sofridas pelas pessoas negras por séculos durante e depois da escravização, a sociedade brasileira recalca a contribuição do negro em sua própria construção, mantendo o projeto político de desumanização e extermínio.

Apesar de estar na condição-base de produzir toda a riqueza do Brasil com o plantio e a colheita da cana-de-açúcar, do café, de algodão, com extração de ouro em minas, com a construção civil, as pessoas negras viram-se desumanizadas pela sociedade brasileira da qual elas faziam parte em sua maioria. Como pontua Musatti-Braga (2015), a nossa escravização marcou não só os corpos com o ferro em brasa para a identificação no momento da venda como também os corpos das gerações futuras através dos discursos que associam esses corpos a sujeitos destituídos de afetos, família e cultura. Ou seja, além da dominação material/física, o colonialismo europeu tratou de dominar também através da religião, da linguagem e da cultura.

O branqueamento poderia ser entendido, num primeiro nível, como o resultado da intensa miscigenação ocorrida entre negros e brancos desde o período colonial, responsável pelo aumento numérico proporcionalmente superior dos mestiços [...] O branqueamento, todavia, não poderia deixar de ser entendido também como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, sobretudo após a Abolição da Escravatura, para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na sua mente, como uma espécie de condição para se “integrar” (ser aceito e ter mobilidade social) na nova ordem social. [...] o branqueamento se refere à adoção pelo não branco de normas, atitudes e valores associados ao universo branco com o intuito de ser reconhecido como detentor de uma identidade racial positiva. Logo, branqueamento significava mudanças comportamentais e culturais por parte dos(as) negros(as), mas também a necessidade de se criar biologicamente intermediários entre pretos e brancos: os pardos. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP), 2017, p. 42)

⁹ Quando consideramos as experiências de mulheres negras trans e travestis.

Dessa maneira, o branqueamento surge através da busca de apagar a negritude do povo brasileiro, seja na pele, na identidade, na religião¹⁰ e/ou na cultura. A miscigenação, então, não pode ser lida como uma tendência natural, mas como uma estratégia construída para a invisibilização e o apagamento de toda uma história, a do povo afro-brasileiro. O pardo foi e é lido socialmente como a passagem/a transformação da negrura para a brancura, segundo o Conselho Federal de Psicologia (CFP) (2017), mas também como o degenerado, o impuro, pela sua ascendência negra, assumindo um lugar paradoxal.

Conclui-se, então, que as pessoas negras testemunham desde 1988, aquilo que Piedade (2017) intitula de *Abolição Incompleta*. “O Brasil não libertou seus escravos, abandonou-os. [...] No Brasil, o racismo e a escravidão não acabaram. Mudaram de nome. Passaram a chamar-se exclusão e pobreza” (BUARQUE, 2003). A seguir, investigar-se-á como os efeitos dessa abolição incompleta manifestam-se na realidade social, política, econômica, e sexual de mulheres negras.

1.2.2 – O contexto da mulher negra no período pós-abolição e na atualidade

Para a mulher negra, essa realidade que investigamos até aqui é tomada por variáveis específicas, pela intersecção existente entre raça e gênero (e, quando pobres, de classe). “As mulheres negras se veem diante dos expedientes racistas e sexistas das instituições públicas e privadas por lhes negarem primeiro trabalho e, depois, o direito humano de serem reclamantes das discriminações sofridas” (AKOTIRENE, 2019, p. 62). A autora pontua que o cruzamento entre o sexismo e o racismo é gerador de vulnerabilidades e de ausência de segurança para as mulheres negras.

Gonzalez (2021) afirma que após o período de abolição a mulher negra continuou a ocupar, assim como no período escravocrata, uma posição fundamental da dentro de sua comunidade, mas esse período também foi marcado por um aumento excessivo de sua jornada de trabalho: dentro de casa e do trabalho.

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadão iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra da sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Isto significou que seu trabalho físico foi decuplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na

¹⁰ “Some-se ao fato de o colonialismo cristão embarcar votos de silenciamento das religiões de matriz africana, evitar o acesso de sacerdotes de candomblé e umbanda ao cumprimento da assistência religiosa às internas - direito previsto na Lei de Execução Penal, que violada, traz solidão e complexidades à saúde da população negra” (AKOTIRENE, 2019, p. 61).

casa da patroa e as suas obrigações familiares. Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar [...]. Acordar às três ou quatro horas da madrugada para “adiantar os serviços caseiros” e estar às sete ou oito horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo. Nos dias atuais, a situação não é muito diferente. (GONZALEZ, 2020[1979], p. 40)

Tais atividades podem explicar a razão por trás dos indicadores sociais, no que concerne à educação e atividade econômica, mostrarem a desvalorização da mulher negra dentro desses campos. “Mesmo nos dias atuais, em que se constata melhorias quanto ao nível de educação de uma minoria de mulheres negras, o que se observa é que, por mais que seja a capacidade que demonstre, ela é preterida” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 41-42). Deve-se pontuar que o preterimento sofrido pela mulher negra é diferente do sofrido pela mulher branca, mesmo que todas elas sofram consequências (ao mesmo tempo similares como distintas) do machismo. Isto precisa ser demarcado na medida em que, como reflete Kilomba (2019), essas intersecções são pensadas não como uma simples sobreposição de camadas, mas principalmente em termos de produção de efeitos específicos, para que assim a realidade e a experiência de mulheres negras sejam teórica e historicamente visibilizadas. Por isso, é necessário conhecer a ferramenta analítica, elaborada pelo Feminismo Negro, chamada de interseccionalidade, que “busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da intersecção entre dois ou mais fundamentos [raça, gênero, classe, sexualidade, etc.] de subordinação” (ROCHA; BRANDÃO; JESUS, 2019, p. 204). Nos aprofundaremos mais sobre esse termo no tópico 1.3.3 deste capítulo.

Vale pontuar que tais consequências operam a nível tanto sociopolítico, enquanto campo externo, como nível psíquico, enquanto campo interno. Vejamos como as estruturas sociais e psíquicas podem operar entre si:

Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca. A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada. (GONZALEZ, 2020 [1979], pp. 42-43)

Este dado social nos faz refletir sobre a rede de desamparos sócio-históricos vividos por mulheres negras, dentro da sua comunidade, do seu trabalho, da sua vida

social, e até mesmo dentro de certos setores de movimentos políticos, como os do movimento negro e do movimento feminista branco. Como pontua Akotirene (2019), “o desprestígio das lágrimas de mulheres negras invalida o pedido de socorro político, epistemológico e policial” (p. 69). Tal desprestígio produz uma série de efeitos psíquicos, que se tornam perigosos para a saúde mental dessas pessoas, um deles sendo o mal-estar. Por esse motivo, vamos pensar nesse ponto do trabalho as especificidades das violências que sofrem as mulheres negras, para começarmos a delinear a imanência entre o social racista, sexista e classista, e o subjetivo, em termos de mal-estar.

Atualmente, a realidade brasileira permanece ostensiva em termos de negligências e violências para com a sua população feminina negra. Compreendemos que o racismo, o sexismo e o classismo, quando se encontram interseccionados, colocam as mulheres negras no mais alto patamar de violências no Brasil e no mundo. Diante de todo esse debruçamento histórico sobre o racismo brasileiro e sobre as opressões vividas por mulheres negras na época escravagista e pós-abolição, podemos iniciar as análises específicas das opressões vividas por elas.

O racismo oriundo da escravização, o sexismo oriundo do patriarcado europeu e o classismo oriundo do capitalismo, são marcadores fundamentais das relações sociais no Brasil e no mundo ocidental. O encontro desses três marcadores é responsável por potencializar o lugar da mulher negra como um lugar repleto de dificuldades de validação, de oportunidades, de inserção social, de segurança, etc., na sociedade. Podemos pensar que o processo colonizador permanece no país por essas três vias e a mulher negra, como aponta Gonzalez (2019[1979]), está no mais alto nível de opressão quando contemplamos esses três marcadores.

De acordo com a mais recente Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), publicada em 2022, mulheres negras são o grupo demográfico com menor participação no mercado de trabalho do país, além de representarem o maior número em taxas de empregos informais.

Independente do período analisado, a taxa de desemprego entre as mulheres negras tem sido bem maior do que as reportadas pelos outros grupos e desde o início de 2018 essas diferenças estavam se ampliando. 22,1% das mulheres negras na força de trabalho estavam desempregadas no 1º tri de 2021 - o dobro da registrada entre os homens brancos/amarelos (10,0%) e muito distante da reportada pelas mulheres brancas/amarelas e homens negros (13,8%). No 1º tri de 2022 a taxa de desemprego entre as mulheres negras apresentou uma forte queda em relação ao 1º tri de 2021, mas permaneceu na

casa dos dois dígitos (16,3%) e distante dos demais grupos demográficos. Os 16,3% representam mais de 4,1 milhões de mulheres negras desempregadas. (FEIJÓ, 2022, p. 01)

A limitação de acesso a oportunidades de emprego de mulheres negras é uma forma de manutenção da opressão, na medida em que o acesso a bens materiais acaba regulando-se pelo crivo da desigualdade racial e de gênero. Isso se traduz em uma realidade em que, por ser uma mulher negra, a probabilidade de encontrar e manter-se em um emprego é mais difícil, e geralmente este está associado a uma baixa remuneração. De acordo com Feijó (2022), ao passo que é possível observar ao longo do tempo uma diminuição das diferenças entre os grupos, as mulheres negras, ainda em 2022, continuam a receber os menores rendimentos médios no país. “Em 2022, ganhavam menos da metade do que os homens brancos ganhavam e equivalente a 60% do rendimento médio das mulheres brancas/amarelas” (FEIJÓ, 2022, p. 01). Esta realidade é aceita com conivência pela sociedade, que não aceita que essas mulheres sequer falem sobre essas questões sem serem taxadas de “raivosas” ou suas demandas serem pomenorizadas pelo termo “mimimi”, que busca manter sua hierarquia de privilégios¹¹ intacta. “As mulheres negras se veem diante de expedientes racistas e sexistas das instituições públicas e privadas por lhes negarem primeiro trabalho, e, depois, o direito humano de serem reclamantes das discriminações sofridas (AKOTIRENE, 2019, p. 62). Tais dados e reflexões comprovam que a discriminação de raça e de gênero é um importante marcador na vida de mulheres negras naquilo que concerne o mundo do trabalho, mas também em outras esferas de sua vida, como veremos a seguir.

Além disso, aliada à deturpação do sistema criminal de justiça e da seletividade da comoção social, a violência sexual contra mulheres negras, segundo Davis (2016[1981]), não foi interrompida pelo advento da emancipação. Para a filósofa estadunidense, ainda se constitui como um imaginário social que mulheres negras são consideradas como presas autênticas, baseado no sistema judicial cuja tradição preserva uma espécie de retorno à época escravagista. No Brasil, isso se converte em dados alarmantes no que concerne à violência sexual contra mulheres negras. Segundo dados do Dossiê Violência Sexual organizado pelo Instituto Patrícia Galvão (2023^a), mulheres negras são mais vítimas de assédio sexual do que mulheres brancas: mulheres pretas

¹¹ Segundo Davis (2016[1981]), a equiparação ocupacional das mulheres negras com o serviço doméstico é um grande vestígio da escravização.

representam 40,5%; mulheres pardas, 36,7%; e mulheres brancas, 34,9%. De acordo com o 17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2023), 56,8% das vítimas de estupro no Brasil eram negras. Estes dados demonstram que a questão racial aliada à questão de gênero provoca uma insegurança sexual na vida de mulheres negras.

A violência que permeia a vida de mulheres negras pode ser vista também através de dados estatísticos sobre violências verbais e físicas e feminicídio. O 17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública do FBSP (2023) aponta, ainda que 61,1% das mulheres vítimas de feminicídio no ano de 2022 eram negras. Além disso, ao investigar sobre violências vividas por mulheres durante e após a pandemia, o FBSP (2021, p. 11) demonstra que “em relação ao perfil racial, mulheres pretas experimentaram níveis mais elevados de violência (28,3%) do que as pardas (24,6%) e as brancas (23,5%)”. Comprova-se, deste modo, que os riscos de sofrer algum tipo de violência e/ou de ser vítima de assassinatos são maiores para mulheres pretas e pardas.

Segundo o Atlas da Violência (IPEA, 2021), apesar dos assassinatos de mulheres terem reduzido em relação a anos anteriores, a desigualdade racial foi um fator de aumento do risco de assassinato contra mulheres negras em relação ao sofrido por mulheres brancas. “Em 2009, a taxa de mortalidade de mulheres negras era 48,5% superior à de mulheres não negras, e onze anos depois a taxa de mortalidade de mulheres negras é 65,8% superior à de não negras” (IPEA, 2021). Além disso, neste mesmo período, o número de mulheres não-negras assassinadas diminuiu em 26,9%. Podemos refletir através destes dados que as políticas públicas direcionadas ao combate da violência contra a mulher não foram eficientes no amparo da população feminina negra, que, ao longo de dez anos (2009-2019), viu o seu risco de ser assassinada aumentar em 17,3%.

Quando pensamos em mulheres negras lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais, a desigualdade racial nos crimes mantém-se em vigência. Segundo a ANTRA (2023), no “Dossiê Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022”, entre 2017 e 2022, a média de mulheres negras trans e travestis assassinadas no Brasil é de 79,8%. Em 2022, 79,8% dos transfeminicídios foram de mulheres negras, de acordo com o documento. É também alarmante o número de subnotificações.

Tem chamado atenção à falta de dados e informações sobre raça e etnia na maior parte das notícias. De acordo com informações do portal Ponte Jornalismo, “o número de vítimas sem identificação de cor nos boletins de

ocorrência explodiu a partir de 2020, após protestos antirracistas por George Floyd e Beto Freitas”. Assim como acontece com os dados de orientação sexual e identidade de gênero, o campo cor e raça é preenchido manualmente pelos policiais na hora do registro de ocorrência, nunca houve uma verdadeira preocupação dos agentes em qualificar essa informação. (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS (ANTRA), 2023, p. 43-44)

A subnotificação é uma forma de invisibilizar os crimes cometidos, corroborando tanto para manutenção de violências contra parcelas específicas da população como com a impunidade em relação aos crimes, como as mulheres negras cis, trans e travestis. O sistema de geração de subnotificações “tem como objetivo principal manipular os dados e as informações a partir da ausência ou omissão desses marcadores” (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS (ANTRA), 2023, p. 43-44). O cruzamento do racismo com o machismo e a transfobia é um fator de perigo real na vida dessas mulheres.

Dessa maneira, as formas de opressão contra as mulheres negras não acabaram com a abolição da escravização. Estas mulheres, como apontam Machado e Santos (2022), ainda vivenciam os reflexos do imaginário social sobre os africanos escravizados, e, em especial, sobre as mulheres negras escravizadas, forjado a partir da herança pejorativa colonial. Os autores afirmam ainda que tais opressões foram, na verdade, reajustadas, mantendo a ordem preconceituosa e também incorporando novas funções.

1.3 – Possíveis reflexões sobre as opressões sofridas por mulheres negras

A Psicologia deve estar ciente do contexto histórico-social do país em que se encontra, para que não reproduza as violências, a partir do seu aporte teórico e prático, oriundas do meio social. Como apontam Guerini e Costa (2018), é de fundamental importância pontuar a articulação existente entre a clínica e a política para a garantia de um posicionamento ético, e para que, assim, a Psicologia Brasileira possa reafirmar o seu compromisso com as minorias invisibilizadas historicamente e com a defesa da democracia. Diante do que condensamos até aqui sobre a realidade brasileira no que concerne a opressões construídas contra uma parcela específica de sua população, a de mulheres negras, nesse ponto do trabalho vamos analisá-las (as opressões) a partir de três campos de pensamento: o psicanalítico, o filosófico e o feminista-negro.

1.3.1 – Reflexões a partir do pensamento psicanalítico

Dentro das investigações da Psicanálise, as relações do indivíduo consigo e com os outros, na dinâmica entre aquilo que Freud (2011[1921]) intitula de atos psíquicos narcísicos e sociais, possuem extrema relevância. Já que na “vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário” (FREUD, 2011 [1921], p. 14), o autor nos aponta que toda Psicologia Individual é também uma Psicologia Social. É importante frisar isto para que os fenômenos sociais não sejam secundarizados ou até mesmo desassociados de um papel fundamental na vida psíquica dos sujeitos. “Há, certamente, uma articulação entre o psiquismo individual e os processos simbólicos culturais, em que a psicanálise tem algo a dizer acerca dos processos inconscientes envolvidos” (ANDRADE, 2018, p. 41). Isto quer dizer que fenômenos sociais são indissociáveis de fenômenos psíquicos, evocando da Psicologia, onde quer que ela esteja operante, um compromisso ético-político. Doravante, ao afirmar a importância de um uso da Psicanálise e da Psicologia baseado em uma responsabilidade com os sujeitos individuais e sociais bem como reconhecer a associação entre a psicologia individual e a psicologia social, iniciaremos a investigação sobre as possíveis contribuições do campo psicanalítico na análise das opressões vividas pelas mulheres negras em nosso país.

Como dito no início desse tópico, o estudo dos fenômenos sociais não ocupa um lugar secundário dentro do saber psicanalítico. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, publicado em 1921, após a Primeira Guerra Mundial e quando o nazismo começa a ganhar força através do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, Freud (2011[1921]) faz importantes contribuições para o estudo das relações de dominação. Inicia a obra apontando para a existência de um instinto social dentro da alma coletiva, também traduzido como instinto de rebanho, que atua em indivíduos pertencentes a uma massa. Para o autor, são indispensáveis o estudo desse instinto e o estudo das formações dessas massas e dos fenômenos psíquicos manifestados por ela.

Freud (2011[1921]) define enquanto massa uma aglomeração que provoca uma certa modificação psíquica no indivíduo influenciado por ela, isto é, com uma capacidade decisiva de influência na vida psíquica. A partir das ideias do psicólogo francês, Gustave Le Bon (1841-1931), presentes em seu livro *A Multidão: um estudo da Mente Popular* publicado em 1895, Freud (2011[1911]) constrói toda uma teoria sobre como os atos psíquicos são contagiados inconscientemente dentro das massas (ao que nos interessa aqui, especificamente, as massas de repressão racial e sexual que oprimem

há centenas de anos mulheres negras no Brasil e no mundo), onde o fundamento inconsciente se torna operante e comum a todos os seus membros em consonância ao desaparecimento completo do sentimento de responsabilidade. Isto significa dizer, segundo o autor, que dentro da massa há uma suspensão das repressões de seus impulsos instintivos inconscientes, causando em seus membros um sentimento de poder invencível, que ficam sujeitos a dois fenômenos: ao da sugestionabilidade e ao do contágio mental.

Então, o comportamento característico de uma massa pode ser dividido (a fins didáticos) em três fatores. O primeiro é o do sentimento de poder invencível, em que, por ser uma massa anônima, o indivíduo com seu fundamento inconsciente operante perde o sentimento de responsabilidade social; isto é, fora da massa, aquele membro poderia até manter sob controle, mas, dentro dela, ele cede ao que Freud (2011[1921], p. 21) define como “tudo de mau da alma humana” que antes se encontrava contido. O segundo fator é o da sugestionabilidade, onde o membro da massa entra em um estado de fascinação similar ao de uma pessoa hipnotizada, ou seja: a consciência, a vontade e o discernimento ficam suspensos, dando lugar a sentimentos e pensamento controlados e determinados pelo hipnotizador, segundo o psicanalista. O terceiro fator é o efeito da sugestionabilidade: o contágio mental. Nele, o membro da massa sacrifica prontamente o seu interesse pessoal em prol do interesse coletivo, onde qualquer ato é contagioso.

Pode-se dizer, então, que a massa é guiada, exclusivamente, pelo inconsciente. Para Freud (2011[1921]), o indivíduo dentro da massa experimenta uma diminuição da sua capacidade intelectual, como se entrasse em um estado de livre devaneio. “Quem quiser influir sobre ela, não necessita medir logicamente os argumentos; deve pintar com as imagens mais fortes, exagerar e sempre repetir as mesmas coisas” (FREUD, 2011 [1921, p. 27). Podemos constatar isso na Alemanha nazista, um dos contextos da obra, mas também atualmente com a onda política brasileira denominada bolsonarismo, representação do racismo e do patriarcado históricos, onde a massa se complexificou ainda mais através de seu anonimato por trás de imagens de fundo verde e amarelo dentro e fora da internet propagando ódio contra as minorias políticas. Essa similaridade entre o governo bolsonarista e o governo nazista pode ser vista na seguinte passagem da obra freudiana, onde Jair Messias Bolsonaro e Adolf Hitler encarnariam os heróis, os líderes da massa:

Como a massa não tem dúvidas quanto ao que é verdadeiro ou falso, e tem consciência da sua enorme força, ela é, ao mesmo tempo, intolerante e crente na autoridade. Ela respeita a força, e deixa-se influenciar apenas moderadamente pela bondade, que para ela é uma espécie de fraqueza. O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência. Quer ser dominada e oprimida, quer temer os seus senhores. No fundo inteiramente conservadora, tem profunda aversão a todos os progressos e inovações, e ilimitada reverência pela tradição. (FREUD, 2011[1921], p. 27).

Ao refutar o progresso em nome da tradição, a violência aparece quase como uma exigência em nome da defesa de sua autoridade. A massa nazista e a massa bolsonarista têm isso em comum, um senhor branco para incorporar todo o ódio à diferença. “[...] parece faltar aos eleitores e ao presidente: um enfraquecimento do intelecto explícito, com um ataque dirigido à racionalidade e a todas as instituições que a representam – a ciência, a universidade e a educação em geral, a cultura” (CORRÊA, 2020, p. 18). Por estar pronta para ir rapidamente aos extremos, de acordo com Freud (2011[1921]), a incerteza dentro da massa logo é tomada como certeza e a violência aparece como resposta a partir de uma simples antipatia que rapidamente se torna um ódio selvagem. E é isso que vem acontecendo com os povos originários, com o povo negro, com as pessoas LGBTQIAP+ e com as mulheres em nosso país. Isto sinaliza para a existência de um processo chamado *narcisismo das pequenas diferenças*, “processo sociocultural que envolve todos os grupos humanos e que se volta contra esses próprios grupos, no contato com outras sociedades” (ANDRADE, 2018, p. 41). A agressividade pode manifestar-se sob novos contornos, como afirma Freud (2011[1921], p. 55), em forma de “ódio a uma pessoa ou instituição determinada poderia ter efeito unificador e provocar ligações afetivas semelhante à dependência”, o que o autor chama de ligações libidinais que são características às massas. O fundador da Psicanálise afirma ainda, sobre esta questão, que se com pessoas amadas o sujeito pode desenvolver certas antipatias, o que chama de ambivalência afetiva, com pessoas desconhecidas e com diferenças maiores a antipatia resulta numa aversão que o autor interpreta como difícil de superar. O marcador racial aparece na análise freudiana dos fenômenos das massas psicológicas com um importante elemento de funcionamento do ódio às diferenças das mesmas.

Etnias bastante aparentadas se repelem, o alemão do sul não tolera o alemão do norte, [...] o gaulês pelo germano, do ariano pelo semita, do branco pelo homem de cor. [...] Nas antipatias e aversões não disfarçadas para com estranhos que se acham [que convivem ou se encontram] próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si [...]. Não sabemos por que uma suscetibilidade

tão grande envolveria justamente esses detalhes de diferenciação; mas é inegável que nesse comportamento dos indivíduos se manifesta uma prontidão para o ódio. (FREUD, 2011[1921], p. 57)

Este ódio é limitado ao indivíduo diferente, àquele que não pertence à massa, já que dentro dela toda a intolerância desaparece¹² devido a ligação libidinal repleta de energia entre os seus membros, de acordo com o autor. O narcisismo das pequenas diferenças, então, “com intuito de manter a coesão grupal, refere-se ao movimento de reprimir o ódio no interior do grupo e encaminhá-lo para aqueles que não pertencem à coletividade” (GUIMARÃES; CELES, 2007, p. 343). Pode-se refletir que é, deste modo, em nome da branquitude, dos valores cristãos, da família tradicional brasileira, que a violência da grande massa de repressão racial e sexual que existe no país opera contra pessoas negras. “No par complementar aos cristãos e aos europeus, eles estariam no lugar do estranho, do outro de quem se distanciar, objeto no qual investir o pulsional destrutivo” (ANDRADE, 2018, p. 2018). Uma moralidade é criada a partir desde processo sociocultural.

A moralidade da massa permite com que, como descreve Freud (2011[1921], p. 27), “todos os instintos cruéis, brutais, destrutivos, que dormitam no ser humano, como vestígios dos primórdios do tempo, são despertados para a livre satisfação instintiva”. Assim, quando os dados irrefutáveis de que mulheres negras são as maiores vítimas de feminicídio, de exploração de trabalho e sexual, e quando a sociedade brasileira denega esta realidade, em nome da sua tradição racista e misógina, estes dois elementos (raça e gênero “inferiores”) unem de maneira libidinal os membros da branquitude. Isto acontece porque, como diz Freud (2011[1921]) sobre as massas, o irreal tem vantagem (primazia) sobre o real, a verdade não importa para elas. Contanto que a estrutura social que privilegia pessoas brancas, especialmente os homens brancos e ricos, continue operando com este mesmo propósito, para a branquitude, massa de repressão racial e sexual, não é importante distinguir aquilo que é real e aquilo que é irreal, aquilo que é verdade e aquilo que não é. É o que a psicóloga e psicanalista Cida Bento (2022) nomeia de pacto narcísico da branquitude. Nele, aquilo que é real (desigualdade racial) é mascarado pelo irreal (discurso de diversidade e de equidade) – um pacto silencioso, que gira em torno da perpetuação de privilégios para um único setor racial e sexual do país.

¹² Como apontam Guimarães e Celes (2007), a não-aceitação da diferença dentro da massa implica no reconhecimento da diferença somente no que é externo à massa.

As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistemas de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transformação atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios. (BENTO, 2022, p. 18)

Existe, assim, uma verdadeira maquinaria que sistematiza a negação e o silenciamento enquanto estratégias de manutenção das relações de dominação de raça e gênero. A massa de opressão racial e de gênero opera em nome do acordo e não da oposição, como aponta Freud (2011[1921]): um acordo em nome do amor entre os seus membros. Isto quer dizer que, como já apontamos, existe uma ligação libidinal entre os membros de uma massa enquanto essência de sua formação. O autor define essa ligação libidinal como um mecanismo de ligação afetiva a uma outra pessoa, chamado de identificação, que, segundo Guimarães e Celes (2007), acontece a partir do laço libidinal entre os membros entre si e com o líder, onde depositam o seu ideal de Eu. Uma característica da identificação é a sua ambivalência, “pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação” (FREUD, 2011[1921], p. 61). Isto quer dizer que a identificação só se desenvolve a partir de um modelo, ora digno de amor ora de ódio, e este mecanismo busca configurar o Eu à semelhança deste modelo. Nela, o Eu adotará as características (os sintomas) do objeto, segundo Freud (2011[1921]).

Assim, este tipo de identificação que acontece dentro de uma massa pode produzir efeitos perigosos para aqueles considerados diferentes. “Os investimentos libidinais no grupo garantem a preservação do indivíduo a expensas duma presteza em odiar e agressivamente rejeitar o outro ou aquilo que é diferente” (PENNA, 2021, p. 18). O componente narcísico aparece então como um enlaçamento da libido da massa e a tendência à agressividade contra o sujeito não-pertencente ao mesmo grupo.

De acordo com *Psicologia das massas e análise do eu*, os elementos que a caracterizam são identificações fortes com os iguais e submissão também muito intensa a um líder ou a uma ideia, diante dos quais se tem “sede de obediência”. Trata-se de ligações amorosas, libidinosas, em primeiro lugar com o líder, que pode ser substituído por uma ideia, e, depois, com os iguais. O amor pelos membros do grupo, da massa, por sua vez, tem como contrapartida o que posteriormente Freud vai chamar de narcisismo das pequenas diferenças, quer dizer, o ódio pelos diferentes. A união do grupo e a

fortificação de seus laços amorosos se faz por meio da expulsão do ódio para um objeto externo ao grupo. (CORRÊA, 2019, p. 21)

É justamente onde entra a associação entre o narcisismo, a branquitude e a massa psicológica. “Esse pacto narcísico da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’, o ‘universal’. Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito” (BENTO, 2022, p. 18). Isto demonstra uma parte de, como aponta Fanon (2008[1952]), as relações nativo-colonizador, dentro da trama colonial, regem fenômenos psicológicos. No imaginário de sociedades colonizadas pelos europeus, o branco é o único modelo possível de beleza, de bem-estar, de sucesso, de consumo. “Para alguns brancos (e outros que assim se supõem), parece só haver um jeito suportável de ser negro: aquele ligado ao fracasso, à vulnerabilidade, ao servilismo, à dependência e à inferioridade introjetada” (CARNEIRO, 2011, p. 124). Ao que nos parece, é apenas nessa posição que homens e mulheres negras são tolerados, mas nem assim esta posição serve de garantia de proteção à vontade de extermínio oriunda do pacto narcísico entre brancos. “Outro indesejado, o negro é diferenciado nesse discurso, para servir como referência negativa da recusa e distanciamento identitário: o que o torna objeto de racismo, então, constitui-se como um código [...] construído ao longo de séculos” (ANDRADE, 2018, p. 40). Este código é o que preserva a ligação libidinal ao ideal eurocêntrico e o que desumaniza qualquer *outro* que se afaste deste ideal. O aspecto subjetivo, então, quando investiga-se o problema da colonização, de acordo com Fanon (2008[1952]), é tão importante quanto a intersecção dos aspectos objetivos e históricos.

Assim, o estudo das massas psicológicas contribui para a análise das opressões vividas por mulheres negras empreendidas por uma massa racista e machista existente no Brasil, na medida em que elas representam o exato oposto em termos de raça e de gênero daquilo que é considerado o modelo brasileiro de poder social. “As mensagens propagadas pelo racismo impregnam a fonte narcísica do sujeito e permanecem ali à espreita, secando-na, mostrando sua incapacidade, sua fragilidade” (SANTOS; ALMEIDA; MATOS, 2018, p. 225). As massas repletas de racismo e machismo posicionam-se diante da mulher negra como seu completo oposto, produzindo discursos que buscam colocá-la em um lugar de inferioridade.

Por último, a questão econômica da psicologia das massas entra como um analisador importante na análise das opressões contra mulheres negras. O psicanalista Wilhelm Reich (2001[1933]) aborda a associação entre a estrutura psíquica e as

questões socioeconômicas, em seu livro *Psicologia de massas do fascismo*. De acordo com Notari (2021), Reich buscou refletir sobre o fenômeno de massas a partir da relação existente entre sexualidade e política, a partir de seus conhecimentos clínicos sobre a relação entre a teoria marxista e a teoria freudiana da vida psíquica. A psicologia de massas, segundo Reich (2001[1933]), se trata de um estudo especializado dos processos psíquicos comuns a um certo grupo excluindo as diferenças pessoais. O autor foca na ideologia desse grupo e nas funções dessa ideologia: refletir o processo econômico da sociedade e inserir tal processo nas estruturas psíquicas dos membros dessa sociedade. A ideologia social é, para Reich (2001[1933]), uma força ativa, um poder material.

Se no berço da ideologia colonialista se encontram três braços (o racismo, o machismo e o classismo), o fascismo flerta com fontes muito similares. Tendo como base um Estado autoritário, a ideologia fascista defende a submissão dos indivíduos ao seu regime, através de certas instituições.

esse fenômeno ocorre na vivência das instituições que formam as pessoas, em seu psiquismo: a primeira a família, a segunda a sexualidade e a terceira a sexualidade infantil na relação pai-filho, e, por fim, o código moral no ser humano, não oriundo de origem divina e da igreja, mas da educação dada pelos pais e pelos seus representantes na infância. (NOTARI, 2021, p. 30)

Então, compreender a formulação de estruturas de opressão de raça, de gênero, de sexo e de classe, seria considerar uma ampla rede de fatores de repressão sexual difundida pelas instituições citadas acima. Segundo a teoria reichiana, portanto, existe uma conexão entre a repressão sexual e a exploração humana. A primeira dessas instituições a funcionar com este fim seria a família autoritária. “O contexto familiar é o lugar primeiro em que a ação constituinte do ideal do ego de desenrola” (SOUZA, 2021, p. 68). É na família e na Igreja que se empreende a inibição moral da sexualidade com o objetivo de transformar o indivíduo em submisso ao regime autoritário, adaptando-o e ajustando-o. Compreende-se que essa repressão sexual trata de alienar o sujeito de seu próprio desejo, produzindo contradições baseadas no medo, na obediência e na docilidade. “O resultado é o conservadorismo, o medo da liberdade; em resumo, a mentalidade reacionária” (REICH, 2001[1933], p. 29). Destarte, a alienação do próprio desejo e a operação psíquica conservadora podem ser compreendidas enquanto complementares.

O estrangulamento da própria satisfação gera no indivíduo aquilo que o autor chama de interesse secundário - uma forma de força secundária. “A agressão natural transforma-se em sadismo brutal, que é um importante elemento da base psicológica de massa das guerras” (REICH, 2001[1933], p. 29). A partir de uma sexualidade reprimida, o discurso de ódio contra as minorias ganha força e se torna cada vez mais complexo quando raça, gênero e classe se encontram associados. Assim, para o autor, seria este o efeito da ideologia sobre a base econômica (que é sexual e social): a partir da inibição da sexualidade se produz uma alteração na estrutura do indivíduo oprimido economicamente a tal ponto que ele sente, pensa e age de forma contrária aos seus próprios interesses. “Dado o caráter pulsional dessa sexualidade, ela investe sobre objetos que permitirão – como no modelo do narcisismo das pequenas diferenças, mas numa escala intrapsíquica –, entender a relação do eu e suas defesas com o ataque pulsional por ele sofrido” (ANDRADE, 2018, p. 42). O autor afirma ainda que quanto mais a pulsão estiver desligada mais o Eu a investirá narcisicamente fora de si, seja no objeto de amor ou seja no objeto recorrente daquilo que o autor chama de *destrutividade inerente ao sexual desligado*. E é assim que o inconsciente opera dentro das massas fascistas.

Desse modo, é possível vislumbrar nos discursos de ódio, algumas premissas reichianas, em termos de realidade brasileira, tais como: a família como núcleo e base da sociedade, a ideia de nação, vinculado ao sentimento nacionalista/pátria, a ideia de um líder autoritário, o qual conduzira essa nação e sociedade, devidamente unificadas, com intenso sentimento emocional no tripé (família, sociedade, nação), lastreada na base da estrutura hierárquica familiar, em que o nacionalismo do líder (herança nacional) que personifica a nação, encarnando esse sentimento psicológico das massas, contidos no ideário do fascismo nacional socialista alemão. (NOTARI, 2021, p. 35)

No Brasil e em grande parte das colônias ocidentais, são estas as instituições responsáveis pelo sentimento psicológico de destruição das massas. Quando a vereadora Marielle Franco, mulher negra, foi assassinada em 2018 a tiros, cuja violência policial bruta dentro das comunidades ela denunciava e enfrentava no Rio de Janeiro, a comoção e a vontade de justiça foram seletas. “Como escreveu o músico e poeta Arnaldo Antunes, ela foi assassinada e reassassinada quando políticos eleitos deputados e governador do estado do Rio destruíram uma placa de uma rua que levava seu nome” (ALARCÃO, 2019, p. 235). Este crime serve como representação do descaso e do recalque com a dor vivenciada rotineiramente por famílias negras que perdem seus

filhos para a violência e a corrupção policiais, e revela a intenção por trás do assassinato de uma mulher negra que não se calou diante da própria opressão e da violência contra as minorias. Como pontua Bento (2022), o crime brutal operou como um divisor de águas, na medida em que obrigou a sociedade brasileira a enxergar-se como conservadora, violenta e conivente com as opressões oriundas das elites que sustentam a tiros o pacto narcísico da branquitude. Denunciou também como o recalque brasileiro, como aponta Andrade (2018), é organizador psíquico do racismo brasileiro.

Desse modo, a Psicanálise contribui com a problemática a partir de suas discussões sobre o envolvimento de processos psíquicos inconscientes em processos culturais de preconceito e violência. O racismo (assim como o machismo e o classismo) fazem parte do imaginário social brasileiro que produz efeitos tanto em sujeitos brancos como em sujeitos negros. O pacto narcísico da branquitude faz suas interferências em ambos. Segunda Souza (2021), o modelo racista e o modelo capitalista permeiam a formação do Ideal do Eu de sujeitos brancos e negros no Brasil, ou seja, este ideal se funda em uma dupla opressão: de cor e de classe. Os efeitos nos sujeitos negros discutidos pela psicanalista são vários e na base deles está uma tensão: Eu negro x Ideal de Eu constituído predominantemente pelos ideais brancos. Dentre eles, está a melancolia, quando o Eu sucumbe diante da irrealização¹³ do ideal do Eu. “A distância entre o ideal e o possível cria um fosso vivido com efeito de autodesvalorização [...]. O negro que elege o branco como ideal do ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica” (SOUZA, 2021, p. 73-77). Outro efeito possível é voltar-se para si, para a sua potencialidade e pela força de sua ancestralidade: “um novo ideal de ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses” (SOUZA, 2021, p. 77). Sobre esses dois efeitos, discutiremos de modo mais aprofundado no segundo e no terceiro capítulo.

1.3.2 – Reflexões a partir do pensamento filosófico

Em consonância aos estudos das massas de dominação, o pensamento filosófico nos proporciona um novo instrumento de análise, chamado de *bio-necropolítica*. Este termo foi criado pela professora de linguística e de relações étnico-raciais, Fátima Lima (2018), sendo uma junção entre a noção de biopoder do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) e a noção de necropolítica do filósofo camaronês Achille

¹³ “Ser branco lhe é impossível” (SOUZA, 2021, p. 73).

Mbembe (1957-atual). A partir dessas duas noções acopladas, pensaremos sobre as relações de poder sociorraciais responsáveis pela opressão histórica das quais mulheres negras são vítimas.

Em 1976, foram publicados os livros *História da Sexualidade I: a vontade de saber* e *Em Defesa da Sociedade* (este resultado do Curso no *Collège de France* ministrado entre 1975-1976). Neles, Michel Foucault traz importantes contribuições aos estudos sobre os mecanismos e as relações de saber e de poder. Nestas obras, o filósofo francês aborda sobre os instrumentos de análise chamados de *soberania*, *disciplina* e *biopoder*, aplicados ao *dispositivo da sexualidade*, como modos de gestão da vida no mundo contemporâneo. A soberania, para ele, está diretamente ligada ao direito exercido pelo soberano sobre a vida e a morte. “O direito que é formulado como “de vida e morte” é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 127), mas na modernidade assume um caráter ainda mais devastador, na medida em que se tornam legítimos massacres e holocaustos justificados na necessidade de sobreviver baseada na aniquilação de populações inteiras - descrito pelo autor como, agora, um poder de causar a vida ou de devolver à morte. Segundo o filósofo francês, o princípio de estratégia dos Estados de “poder matar para poder viver” se expande para além da dimensão jurídica da soberania e passa a operar dentro da dimensão biológica das populações. “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 129), cuja base seria a própria produção do inimigo, bem como a extinção dele.

Este modo de exercer poder através da sujeição dos corpos e do controle populacional, segundo o autor, se constrói entre os séculos XVII e XVIII, baseado primeiramente numa “anatomopolítica” disciplinar através do adestramento dos corpos transformados em úteis e em segundo lugar numa “biopolítica” através de controles reguladores dos processos biológicos. A anatomopolítica, então, consistiria no conjunto de estratégias que investem “na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 130); já a biopolítica consistiria em intervenções e mecanismos de controle a partir do “suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 130). Assim, um lado procura produzir corpos ativos dentro da economia e o outro corpos dóceis dentro da política.

Estes dois polos formam o *biopoder*, indispensáveis à lógica capitalista de controle e de produção, segundo o filósofo. Foi a partir da lógica do biopoder que os métodos de sujeição, de segregação e de hierarquização sociais tais quais conhecemos hoje se ergueram:

foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; [...] O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento. (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 131-132)

É a partir deste investimento que uma moral ascética é construída. Este seria um novo tipo de moral, baseada na desqualificação do corpo, que emergiu da introdução dos fenômenos pertencentes à vida humana na ordem do saber-poder e no campo das técnicas políticas, de acordo com o filósofo. Ele afirma que os processos da vida passam a ser modificados e controlados - e o biológico passa a refletir no político. “É o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 133). Desse modo, afirma o autor, as tecnologias políticas passam a se ocupar das condições da existência dos indivíduos: a saúde, a alimentação, a moradia, entre outros.

A produção de normas, através da lei jurídica, também está presente nas tecnologias do biopoder. “A lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 134). Assim, dentro dos controles reguladores encontra-se a correção, principalmente daqueles que resistem às normas estabelecidas pelo biopoder - normas estas que recaem seja anatomopolítica ou biopoliticamente sobre o sexo. Para Foucault ([1975-1976]), o sexo se tornou um importante foco dentro da disputa política. Foi criada aquilo que chama de *tecnologia do sexo*, uma série de táticas que captura, esmiúça, analisa a sexualidade, tornando-a objeto de intervenções econômicas e políticas e também de campanhas ideológicas. A

criação do *dispositivo da sexualidade* segue o objetivo de disciplinarização e regulação dos corpos, dos sujeitos, da população. Através da transformação da sexualidade em objeto e alvo, “os mecanismos de poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 137). A sociedade contemporânea exprime a sexualidade a partir de uma sucessão de mecanismos normatizadores, disciplinares e regulamentadores, que produzem um saber e um sentido - uma “verdade” - sobre os corpos, mais especificamente dirigidos à infância, às mulheres, aos não-caucasianos.

Naquilo que podemos pensar enquanto contribuição nas discussões de gênero, Foucault (1999[1975-1976]), faz duras críticas à participação da Medicina e da Psicanálise¹⁴ nestas produções de verdade a partir do sexo. Este foi transformado em um significante único e significado universal de captura do desejo, do prazer, das sensações e das funções biológicas, segundo ele. No que concerne ao gênero, uma das críticas que ele aponta como resultado dessa leitura do sexo, transformado em instância de lei e de interdição, consiste naquilo que ele define como histerização da mulher - processo este em que o corpo feminino é transformado em objeto de estudo (saber-poder) por cientistas em sua maioria homens.

no processo de histerização da mulher, o "sexo" foi definido de três maneiras: como algo que pertence em comum ao homem e à mulher; ou como o que pertence também ao homem por excelência e, portanto, faz falta à mulher; mas, ainda, como o que constitui, por si só, o corpo da mulher, ordenando-o inteiramente para as funções de reprodução e perturbando-o continuamente pelos efeitos destas mesmas funções: a histeria é interpretada, nessa estratégia, como o jogo do sexo enquanto "um" e "outro", tudo e parte, princípio e falta. (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 142)

Isto é, o homem é lido como todo e a mulher como falta, revelando, a meu ver, a presença de uma marcação social (machismo/patriarcado) dentro de formulações sobre o sexo. A ideia defendida, então, é a de que a noção de sexo estabelecida ainda na infância baseia-se naquilo que está presente (pênis) e aquilo que está ausente (falta do pênis) - como se a vagina fosse ausência e não presença. “Constituiu-se a ideia de um sexo marcado pelo jogo essencial da presença e da ausência, do oculto e do manifesto”

¹⁴ Apesar de reconhecer o papel importante da psicanálise freudiana enquanto um contramovimento às teorias de degenerescência e ao fascismo.

(FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 142), sinalizando a presença patriarcal na construção do conhecimento. A mulher é lida a partir de um lugar de não-todo, de falta, de resto - até mesmo de nada -, dentro do dispositivo da sexualidade, numa espécie de transposição de tradição patriarcal da sociedade para as instituições de saber. Assim, o corpo feminino, através da biopolítica sexual que é dominada por homens, sofre uma série de taxações, de controles e de patologizações – sendo transformado em um corpo considerado submisso, histórico, no “sexo mais frágil”. Esta é uma herança daquilo que Davis (2016[1981]) descreve como supremacia masculina, que por meio de uma série de mecanismos que buscam produzir uma noção da condição feminina aliada à passividade e fraqueza.

No que podemos pensar na contribuição para pensar os efeitos do racismo, Foucault (1999[1975-1976]) pensa a eugenia como uma das produções de verdade que emergem a partir dos mecanismos do biopoder. O ideal de “sangue puro” do nazismo e de “embranquecimento através da miscigenação” da colonialidade encontram-se em consonância dentro das técnicas disciplinares do biopoder. Afinal de contas, como aponta Mbembe (2018), essas técnicas representadas pela eugenia vinham do mesmo lugar, Europa ocidental, dividindo-se em: darwinismo social; regulamentações médicas, subjugação do corpo; teorias sobre raça, hereditariedade e degeneração. O que produz essa hierarquização racista: de um lado, arianos, de outro, judeus; de um lado, europeus, de outro, africanos e indígenas; de um lado, o poder viver, de outro, o poder matar.

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 139)

O racismo é base para as teorias eugenistas e surge como produtor de sentido, baseando-se na ideia de um tipo de sangue superior; justificando o genocídio sistemático dos “corpos que não faziam sentido”. Para o filósofo francês, ele está desassociado de uma relação de guerra, pois é construído na verdade a partir de uma relação biológica. “A morte do outro, da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai fazer a vida mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 305). É o racismo, então, o responsável por assegurar a função assassina do Estado que funciona de acordo com o biopoder, segundo o autor.

Acrescenta que este assassinato não implica somente em provocar a morte do corpo físico, mas uma morte política: o risco multiplicado de morte para uns. Tal soberania e o seu poder não seriam possíveis sem o racismo. Anteriormente ao Holocausto, Foucault (1999[1975-1976]), nos aponta que o racismo é um primo da colonização¹⁵, do genocídio colonizador, onde a criação da categoria de raça elege uma raça como representação de perigo biológico. Mbembe (2018), inclusive, expande esta constatação afirmando que a escravização pode ser considerada, na verdade, uma das primeiras formas de manifestação da experimentação biopolítica.

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite o biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza. (FOUCAULT, 1999[1975-1976], p. 309)

O racismo presente no saber-poder da Modernidade é originalmente, então, uma forma de manutenção da velha soberania. “Uma das heranças da escravidão foi o racismo científico do século XIX, que dotou de suposta cientificidade a divisão da humanidade em raças e estabeleceu hierarquia entre eles” (CARNEIRO, 2011, p. 16) - uma hierarquia de poder, que tem implicações diretas nas questões de vida e de morte. Para Mbembe (2018), a soberania seria justamente o direito de matar, que se baseia numa produção de um inimigo comum e fictício. Segundo Lima (2018), o autor amplia a discussão ao trazer os elementos da colonialidade (marca nas relações sociorraciais) no que se trata da gestão da vida através da morte. “A conquista colonial revelou um potencial de violência até então desconhecido” (MBEMBE, 2018, p. 32), sendo verdadeiramente eficaz enquanto uma formação de terror. Para o filósofo camaronês, a base normativa de direito de matar está presente nos estados de exceção a partir dessa noção ficcional de um inimigo (produzido) que apela a um senso de emergência, tendo como fruto justamente a formulação foucaultiana de divisão entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. “Esse controle pressupõe a distribuição da espécie

¹⁵ Mbembe reflete sobre tal questão comentando sobre a ligação entre a modernidade e o terror. “As premissas materiais do extermínio nazista podem ser encontradas no imperialismo colonial, por um lado, e, por outro, na serialização de mecanismos técnicos para conduzir as pessoas à morte” (MBEMBE, 2018, p. 21).

humana em grupos [...] e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) ‘racismo’” (MBEMBE, 2018, p. 17). Isto, de acordo com o autor, é responsável por produzir a percepção da existência do outro que é diferente, enquanto um imaginário da soberania moderna, como um perigo absoluto, uma ameaça mortal, cuja única garantia de reforço do potencial da vida e da segurança seria a sua eliminação biofísica - uma “guerra legítima”.

Para o filósofo camaronês, os estereótipos racistas aliados ao florescimento do racismo de classe, nas últimas etapas da Modernidade, foram responsáveis pela transposição do racismo dos conflitos sociais aos conflitos industriais. Isto quer dizer, segundo o autor, que aqueles que eram considerados apátridas dentro das classes trabalhadoras do mundo industrial foram associados aos “selvagens” do mundo colonial. Esta é a produção de um inimigo em comum em termos de raça, responsável por gerar efeitos graves ao eleito ao cargo de inimigo.

Mbembe (2018) afirma, ainda, que a modernidade foi responsável por inovar as suas tecnologias de assassinato, eliminando a partir dessa inovação um enorme número de indivíduos em um curto espaço de tempo. “Ao mesmo tempo, uma nova sensibilidade cultural emerge, na qual matar o inimigo do Estado é um prolongamento do jogo. Aparecem formas de crueldade mais íntimas, sinistras e lentas” (MBEMBE, 2018, p. 22). O inimigo do Estado nunca é o homem branco - vide o caso do ex-parlamentar brasileiro Roberto Jefferson, que fez disparos de fuzil contra policiais federais, e não foi vítima da força repressiva do estado em resposta. O mesmo caso não se aplica para homens e mulheres negros e pobres. Esta é uma realidade que escancara aquilo que Mbembe (2018) nomeia de *necropolítica*.

A necropolítica consiste no modo contemporâneo de subjugar a vida ao poder da morte, tendo como objetivo a destruição máxima de uma parcela específica da sociedade, de acordo com o autor. O colonialismo tratou de construir novas relações espaciais, a partir da afirmação da demarcação e do controle dos corpos e dos terrenos geográficos, responsável por criar imaginários dentro das sociedades que tinham os “vencedores” e os “vencidos”. “Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania” (MBEMBE, 2018, p. 39). A desigualdade se torna a base do poder necropolítico. Assim, um certo imaginário vai sendo construído, onde há vidas que importam mais e vidas que importam menos;

violências que geram comoção e outras que não. Um assassinato de uma pessoa branca e rica da Zona Sul do Rio, por exemplo, é lida socialmente de um modo distinto de um assassinato de uma pessoa preta e pobre na favela (a exemplo dos casos cotidianos de extrema violência militar¹⁶). Trata-se da ampliação contemporânea das fronteiras criadas pela colonização, bem como uma transposição do terror, como aponta Mbembe (2018), produzido pelo Estado escravista ao regime colonial contemporâneo.

Assim, nos contextos brasileiros, o poder necropolítico se faz visível no sistema carcerário, na população em situação de rua, nos apartheids urbanos nas grandes e pequenas cidades brasileiras, em dados relevantes, no genocídio da população negra que em sua maioria é jovem e masculina, na eclosão dos grupos de justiceiros, nos hospitais psiquiátricos, nas filas das defensorias públicas, nas urgências e emergências hospitalares, entre tantos outros lugares. (LIMA, 2018, p. 28)

Pensar em *necropolítica* em associação aos mecanismos de regulação do biopoder implica em expandir as reflexões sobre as opressões, descentralizando a sua análise dos contextos europeus e ampliando-o para as demais regiões, de acordo com a autora. “O processo de colonização e neocolonização e, conseqüentemente o extermínio das populações indígenas, dos povos autóctones e o sequestro e escravização dos povos de Áfricas passam a ser o centro do debate bio-necropolítico” (LIMA, 2018, p. 26). E é isto que vemos na realidade atual: uma perpetração da violência colonial em corpos e espaços específicos que, como reflete Mbembe (2018), consiste em experimentar uma condição continuada de *viver na dor*. Para Lima (2018), o genocídio da população negra é constituído hoje como uma das grandes características de uma bio-necropolítica à brasileira, forjada formações históricas e hoje constituinte da nação.

Quando pensamos na opressão de classe, de raça e de gênero, a partir das reflexões foucaultianas e mbembianas em associação aos dados históricos e estatísticos expostos nesta pesquisa, compreendemos que a mulher negra se encontra enquanto maior alvo da violência sistematicamente produzida pela soberania do bionecropoder do

¹⁶ Podemos refletir com Mbembe (2018) que a polícia no Brasil se tornou uma máquina de guerra, apropriada pelo Estado brasileiro enquanto um instrumento da necropolítica do Estado. Segundo o autor, essas máquinas são “constituídas por segmentos de homens armados que se dividem ou se mesclam, dependendo da tarefa e das circunstâncias” (MBEMBE, 2018, p. 54) e operam “mediante capturas ou depredações e pode até mesmo cunhar seu próprio dinheiro” (MBEMBE, 2018, p. 55), vide a complexa formação das milícias e das facções criminosas no Rio de Janeiro, financiadas pelo mesmo Estado, que representaria uma consequência secundária da criação desta máquina de guerra. Sobre isso, o autor aponta que “máquinas de guerra (nesse caso, milícias ou movimentos rebeldes) tornam-se rapidamente predadores extremamente organizados, que taxam os territórios e as populações que os ocupam” (MBEMBE, 2018, p. 58). Podemos compreender que estas máquinas de guerra fazem parte daquilo que o autor chama de novas tecnologias de destruição, de massacre.

Estado brasileiro. Como aponta Sueli Carneiro (2011), é o biopoder que permite à sociedade livrar-se daqueles que julga indesejáveis e a política de extermínio defendida por este poder, com conivência social, cada vez mais se instalar no Estado brasileiro. Concluímos, então, com a reflexão de que, a partir do processo de tríplice discriminação sofrida por mulheres negras dentro do modo de soberania brasileira, elas sofrem violências estruturais: em sua raça, são vistas como sangue impuro a ser dizimado, animalizadas, já que o ideal humano em sociedades colonizadas pela Europa é o da branquitude; em seu gênero, são vistas como histéricas, frágeis, abjetos, com a expectativa patriarcal de submissão e servidão; e, em sua classe, quando pobres, vistas como apátridas, selvagens e vítimas a serem espoliadas por empregadores autônomos ou institucionais. No entanto, a luta histórica e ancestral de mulheres negras comprova os enfrentamentos seculares contra as tecnologias genocidas do bionecropoder do Estado brasileiro. Se pretendemos construir uma ética profissional livre de racismo e sexismos, que contribuía para emancipações e não aprisionamentos, é necessário compreender como as opressões funcionam, como podem incidir na ciência, para que, primeiro, não as repitamos, e, segundo, possamos combatê-las a partir de nossos conhecimentos.

1.3.3 – Contribuições do pensamento feminista negro

É possível refletir que o pacto narcísico da branquitude, cuja ideologia dessa massa é o ódio e a vontade de destruição do diferente, como um motor dentro das engrenagens do bionecropoder soberano no Brasil. Os seus operadores racismo, machismo e sexismo, quando interseccionados, oferecem pontos de partida de análise, sobretudo dentro do campo de saber do Feminismo Negro, movimento político de teoria e práxis críticas (com vistas à mudança social através da erradicação das desigualdades de raça, classe, gênero, etnia, etc.) a partir de epistemologias decoloniais, antirracistas, feministas e anticapitalistas. O Feminismo Negro, assim, reflete sobre os efeitos da intersecção de opressões, na medida em que concebe que “o cruzamento do racismo e [do] sexismo geram vulnerabilidades e ausência de seguridade social para mulheres negras” (AKOTIRENE, 2019, p. 63). A *interseccionalidade*¹⁷ trata-se, então, de uma lente analítica e metodológica.

¹⁷ Termo criado em 1989 pela professora de Direito e defensora dos direitos humanos, Kimberlé Crenshaw, em seu artigo originalmente publicado em inglês, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist*

[...] o termo demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, sexismo e violências correlatas se sobrepõem, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras. Conforme dissemos, é o padrão colonial moderno o responsável pela promoção dos racismos e sexismos institucionais contra identidades produzidas durante a interação das estruturas, que seguem atravessando os expedientes do Direito moderno. (AKOTIRENE, 2019, p. 59)

Trata-se então de investigar e de intervir, de modo crítico, sobre a localização interseccional de mulheres negras e suas vulnerabilizações, discriminações e marginalizações dentro da estrutura moderna colonial, de acordo com a autora. As mulheres negras se tornaram um dos maiores alvos da colonialidade bio-necropolítica sustentada até hoje pelo Estado brasileiro. Segundo a filósofa e feminista negra Djamila Ribeiro (2019), por não serem brancas e nem homens, ocupam um lugar demasiadamente custoso em sociedades em que a soberania branca e masculina se faz presente. A autora afirma que esse peso excessivo surge em forma de uma dupla falta: elas representam a antítese da branquitude e da masculinidade. Isto para Kilomba (2019) se transcreve na perda da condição de sujeito dessas mulheres. “Mulheres negras, nessa perspectiva, não são nem brancas e nem homens, e exerceriam a função de *Outro do Outro*” (RIBEIRO, 2019, p. 38). Isto não é constatado para gerar uma competição de quem é mais oprimido, mas é para sair do abstrato para se pensar o concreto. “As interseções das formas de opressão não podem ser vistas como uma simples sobreposição de camadas, mas sim como a produção de efeitos específicos” (KILOMBA, 2019, p. 98), que aparecem, inclusive, nos dados que trouxemos nos primeiros tópicos deste capítulo.

Assim, a categoria de “raça” não pode ser separada da de gênero quando pensamos os efeitos políticos e subjetivos em sociedades racistas e machistas como a brasileira. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo. “O mito da mulher negra disponível, o homem negro infantilizado [...] bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e “raça” interagem” (KILOMBA, 2019, p. 94). Portanto, quando investigamos as formas de opressão em

sociedades notadamente racistas e sexistas (vide os índices de violências, desigualdades socioeconômicas, assassinatos), não podemos dissociar *raça* e *gênero*.

Desse modo, a interseccionalidade pode ser utilizada uma teoria e uma práxis críticas que pode ser utilizada por todos que, dentro das instituições (familiares, escolares, de ensino acadêmico, empresas, religiosas, etc.) ou fora delas (por exemplo, os movimentos sociais), rejeitam e/ou buscam corrigir os problemas sociais originários de uma estrutura desigual complexa, segundo Collins & Bilge (2021). Dentro da Academia, configura-se como uma forma legítima de investigação crítica, na medida em que, a partir de suas proposições ético-políticas, parte da consideração das relações desiguais de poder como seu meio de análise e intervenção. “O pensamento crítico certamente não se limita à academia, assim como o engajamento político não se encontra apenas nos movimentos sociais ou nos movimentos sociais comunitários (COLLINS; BILGE, 2021, p. 52). Assim, naquilo que concerne à pesquisa intelectual acadêmica a interseccionalidade se constitui enquanto ferramenta analítica, auxiliando na compreensão das violências em cruzamento, onde as encontramos, e em seus efeitos.

Um dos maiores nomes do Feminismo Negro no Brasil, a filósofa Lélia Gonzalez (2020[1979]), pensando sobre as questões socioeconômicas e, assim, de trabalho, pontua que o que se observa em relação à mulher negra, por melhor que seja a sua capacidade e a sua formação profissional, ela é por vias de regra preterida. Na sociedade brasileira, segundo a autora, cria-se uma série de códigos¹⁸ de seleção racial que buscam excluir as mulheres negras da participação ativa no processo de desenvolvimento econômico e social, buscando promover a internalização da inferioridade e da subordinação por meio da produção de falta de novas possibilidades. “Na medida em que há uma divisão racial e sexual do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como sobre seu lugar na força de trabalho” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 56). Este processo é altamente denegado pela sociedade brasileira.

A filósofa brasileira faz críticas necessárias ao feminismo branco, ao apontar como este é também responsável por essa tentativa de neutralizar e secundarizar as questões da desigualdade racial - o que mostra que o pacto narcísico da branquitude

¹⁸ “Quando nos anúncios de jornais, na seção de oferta de empregos, surgem expressões tais que “boa aparência”, “ótima aparência” etc., já se sabe seu significado: que não se apresentem candidatas negras, não serão admitidas” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 57-58). Apesar de constatarmos uma expressiva melhora nesse quesito de 1979 para 2022, essa denúncia ainda permanece atual em diversas regiões do país.

envolve homens e mulheres brancos. A sua crítica a este feminismo envolve o fato de que “a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 43), mostrando que não é sem motivo essa tentativa de certos setores do feminismo branco de reduzir as demandas legítimas de mulheres negras a meros revanchismos emocionais. Como denuncia hooks (2019), a discriminação sexual do imperialismo racial branco pode até ter impedido mulheres brancas de desempenharem o papel dominante em sua disseminação, mas não as impediu de não só absorver como defender e apoiar a ideologia racista, isto é, de ocuparem a posição de opressoras racistas. Isso resulta no fato de que esses setores acabam ressoando a mesma técnica do patriarcado que criticam, na medida em que excluem o grupo, tornando-o em objetos sem direito à própria voz e buscando falar por eles de acordo com seus interesses¹⁹. É o que Gonzalez (2020[1979]) descreve enquanto reação das feministas brancas quando mulheres negras não mais aceitam os papéis sociais que as feministas, juntamente aos seus pares (homens brancos), atribuem a elas como naturais: domésticas, prestadoras de serviços gerais, merendeiras, babás, “mulatas”²⁰ (no sentido de objetificação).

Desse modo, há um desencontro racial entre mulheres brancas e mulheres negras que faz com que as primeiras se alinhem não às segundas (onde o racismo prevalece), mas aos seus pares, alinhados na opressão das mulheres negras. “Teoricamente, o status legal da mulher branca no patriarcado pode ter sido o de ‘propriedade’, mas ela não era subjugada à desumanização e brutal opressão que era o destino dos escravizados” (HOOKS, 2019, p. 204). O critério que entra nessa tentativa de pormenorizar a questão racial dentro do movimento é o de continuar a superexploração de mulheres negras, buscando permanecê-las “numa situação de sujeição, de dependências das famílias de classe média branca” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 42). A mulher branca, nesse sentido, buscaria a igualdade de direitos aos homens brancos, mas a permanência da estrutura *bio-necropolítica* que destrói homens e mulheres negros no Brasil e no mundo – marcação do pacto narcísico da massa da branquitude.

¹⁹ “É útil falar em *racismo* genderizado para se referir à opressão racial sofrida por mulheres *negras* como estruturada por percepções racistas de papéis de gênero” (KILOMBA, 2019, p. 99).

²⁰ A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do ‘rebolado’, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 59). Apesar de ser incômodo este pensamento, a autora brasileira se refere através do termo à manipulação e a exploração de cunho social, sexual e econômico, das quais muitas mulheres negras jovens de origem humilde são vítimas.

Pois aí se vê o quanto as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor, também discriminado, que não se apercebe de que, no seu próprio discurso, estão presentes os velhos mecanismos do ideal do branqueamento, do mito da democracia racial. Nesse sentido, o atraso político dos movimentos feministas brasileiros é flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. Também aqui se pode perceber a necessidade de denegação do racismo. O discurso é predominantemente de esquerda, enfatizando a importância da luta junto ao empresariado, de denúncias e reivindicações específicas. Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. (GONZALEZ, 2020[1979], p. 43)

É por essa razão que a interseccionalidade precisa ser conhecida e difundida enquanto concepção e instrumento também dentro dos movimentos sociais que lutam contra as desigualdades. “Quando ausentes os letramentos interseccionais para as abordagens feministas e antirracistas, ambos reforçam a opressão combatida pelo outro, prejudicando a cobertura dos direitos humanos” (AKOTIRENE, 2019, p. 65). O viés interseccional oferece meios pelos quais ambos os movimentos conseguem enxergar de modo mais aguçado e sensível as opressões que vivem e as que não vivem mas que gostariam de erradicar. Por exemplo, como aponta Ribeiro (2019), entender que dentro da dinâmica da desigualdade racial homens negros se encontram diante de expedientes de racismo, ocupando posições inferiores às de mulheres brancas na pirâmide social. E, quando pensamos em mulheres negras em relação a homens negros e mulheres brancas, dentro da dinâmica da desigualdade sexual e racial, a autora nos aponta que as primeiras ganham menos do que todos. Por isso, é importante pensar conceitos que pensam e reflitam sobre as experiências particulares de mulheres negras com as tragédias que afligem, histórica e atualmente, as suas experiências vividas.

Para Oyěwùmí (2021[1997]), o conceito feminista de “sororidade” representa, na verdade, uma *sororarquia*, definida como uma hierarquização ocidental baseada na experiência de mulheres ocidentais, com foco na definição biológica de gênero, excluindo as experiências de mulheres de outras regiões, culturas, e/ou que não se enquadram na diferença cisnormativa dos sexos. A autora reflete que o feminismo ocidental (ou branco), ao construir a definição de “sororidade”, coloca as experiências e o ponto de vista de mulheres ocidentais em primeiro lugar, não apreciando as contribuições e as vivências de mulheres feministas africanas, latino-americanas e asiáticas.

As sutilezas sobre a relação entre gênero e sexo, o debate sobre essencialismo, os debates sobre as diferenças entre as mulheres e a preocupação com a inclinação/combinção de gênero que caracterizaram o feminismo são, na verdade, versões feministas do extenso debate sobre natureza versus criação, inerente ao pensamento ocidental e à lógica de suas hierarquias sociais. Essas preocupações não são necessariamente inerentes ao discurso sobre a sociedade como tal, mas são uma preocupação e uma questão de uma especificidade cultural. A partir de uma abordagem transcultural, o ponto mais interessante é o grau em que o feminismo, apesar de sua postura local radical, exibe as mesmas características etnocêntricas e imperialistas dos discursos ocidentais que buscava subverter. Isso colocou sérias limitações à sua aplicabilidade fora da cultura que o produziu. (OYÉWÚMÍ, 2021[1997], p. 64)

É possível concluir, a partir desta crítica, que na base da elaboração do conceito de sororidade está a experiência de mulheres brancas, cis, europeias ou eurodescendentes. Desse modo, o feminismo ocidental ou branco pode ser considerado excludente.

De acordo com a letróloga e feminista preta, Vilma Piedade (2017), aquilo que conecta mulheres negras está para além da sororidade, é o que a autora denomina de *Dororidade*, outro conceito importante quando consideramos refletir sobre o aspecto sociorracial, em todas as suas dimensões, do mal-estar de mulheres negras. “Dororidade trata no seu texto, subtexto, das violências que nós [mulheres, em geral, e mulheres negras, sobretudo] atingem, a cada minuto” (PIEADADE, 2017, p. 14). Nesse ponto, cabe sinalizar que o conceito pode ser visto a partir de uma dupla representação, na medida em que “além de representar a aliança entre mulheres pretas, dado que o racismo que as atinge demanda a necessidade de marcar essa condição, representa também as situações de silenciamento, posicionamento na estrutura social, de vulnerabilidade, de violência” (COSTA, 2021b, p. 95). O conceito *dororidade* é ao mesmo tempo conexão e denúncia.

Este novo conceito feminista é uma forma de demarcar que a sororidade não dá conta da pretitude, segundo a autora, e que, ainda, a dor, diante do machismo, é agravada a depender da dor da pele. “Quanto mais preta, mais racismo, mais dor” (PIEADADE, 2017, p. 17). E, nesta reflexão econômica, a autora justifica essa comparação *mais escuro-mais racismo-mais dor* em associação a *mais perdas*.

Sororidade une, irmana, mas Não basta para Nós – Mulheres Pretas, Jovens Pretas. Eu falo de um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela inviabilidade do Não ser, sendo. Dororidade carrega no seu significado a dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo. Contudo, quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, tem um agravamento nessa dor. A Pele Preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a Carne Preta ainda

continua sendo a mais barata do mercado. É só verificar os dados... [...] Tem uma dor constante que marca as Mulheres Pretas no cotidiano – a dor diante de uma perda. E nesse jogo cruel, quem perde mais? Quem está perdendo os seus filhos e filhas? Todos pretos. Todas pretas. (PIEIDADE, 2017, p. 17-18)

Esta dor, questão inerente ao conceito de *dororidade*, tem origens nas partes da história da população negra que este trabalho cartografou. A autora afirma que, ao pensar em *dororidade*, a dor cunhada pela escravidão marca profundamente a vivência de pessoas negras. Para ela, a escravização, que veio junto com a colonização, foi responsável pela violação dos direitos, dos idiomas, da cultura, da religião, dos valores civilizatórios da População Negra; por inventar que “Nós, Pretas e Pretos, somos mais ‘resistentes’ à dor. E, Resistir, verbo na sua forma infinitiva, é o que fazemos, todo dia, toda hora, frente ao Racismo – filho dileto do processo escravocrata e da colonização” (PIEIDADE, 2017, p. 19). Desse modo, a dororidade investe-se enquanto um conceito-denúncia, em específico, ao movimento feminista branco excludente, na sua hierarquia de gênero, na sua falha (ou escolha?) em não contemplar o enfrentamento do racismo e os seus efeitos dentro do conceito de sororidade, nem de sua luta, e na ausência acentuada de enegrecimento do movimento; e, em geral, à branquitude, na criação das desigualdades por meio do racismo, do machismo, dos privilégios.

Outra ferramenta teórico-metodológica que vem sendo amplamente discutida pelo Feminismo Negro é o de *lugar de fala*. Como aponta Ribeiro (2019), a discussão do *lugar de fala* demarca uma questão de contradiscurso, de interrupção daquilo que é considerado como um regime de autorização hegemônico em termos de racismo e sexismo. Pensa-se o discurso “não como um amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle” (RIBEIRO, 2019, p. 55). Então, discutir sobre *lugar de fala* é apontar uma marcação de entendimento das realidades hegemônicas que até o momento eram consideradas naturais. Trata-se de um debate estrutural, pois, segundo a autora, evoca a reflexão sobre o impedimento de acesso de homens e mulheres negros dentro de determinados espaços, como o da produção de saber, da epistemologia, o da comunicação – impossibilitando que estes indivíduos tenham voz, que eles existam. Se a colonialidade autoriza, por meio de seu pacto narcísico, somente a fala a alguns sujeitos, para Piedade (2017), o *lugar de fala* se expressa como um lugar de pertencimento. “Falo desse lugar como Mulher Preta. Ativista. Feminista. Mas também falo do lugar das minhas Ancestrais.

Lugar marcado pela ausência histórica. Lugar-ausência designado pelo Racismo” (PIEIDADE, 2017, p. 17). O *lugar de fala* se coloca, então, como demarcação de um lugar que sempre existiu, mas que foi invisibilizado pela colonialidade ao longo dos séculos.

De acordo com Ribeiro (2019), é comum encontrar um certo incômodo de pessoas brancas em ouvir pessoas negras, em especial mulheres negras, falarem sob seus pontos de partida, “por conta do incômodo que as vozes silenciadas trazem, do confronto que é gerado quando se rompe com a voz única” (RIBEIRO, 2019, p. 78). Podemos refletir, então, que o pacto narcísico entre homens e mulheres brancos, oriundo da colonialidade, é responsável por querer manter a estrutura hegemônica de invisibilização e de apagamento do *lugar de fala* de mulheres negras e seus pares, com o intuito de manter a sua hierarquia de privilégios sociais. O estudo do *lugar de fala*, dessa maneira, possibilita caminhos de ruptura das opressões estruturais que vêm impedindo histórica e socialmente membros de grupos minoritários de falar e exercer à sua própria humanidade.

A sociedade brasileira, como denuncia Gonzalez (2020[1979]), é uma sociedade que tem dentro de sua estrutura duas divisões do trabalho, a racial e a sexual, sendo responsável por compreender mulheres negras trabalhadoras como mão-de-obra de segunda categoria. Dentro de suas divisões sociais, educacionais, econômicas, institucionais, de lazer, de estética, o racismo e o sexismo se encontram como importantes daquilo que a filósofa chama de sustentáculos da ideologia dominante, sujeitando essas mulheres uma intensa carga de discriminação e de sofrimento psíquico. “A dimensão racial nos impõe uma inferiorização ainda maior, já que sofremos, como as outras mulheres, os efeitos da desigualdade racial” (GONZALEZ, 2020[1979], p. 109). Quando a Academia e as instituições dão visibilidade a essas pautas e as analisam sob uma perspectiva interseccional, segundo Ribeiro (2019), é possível acabar com as análises simplistas e universalizantes, na medida em que a invisibilização mata, como Foucault (1999[1975-1976]) e Mbembe (2018) nos ajudam a refletir, através de uma *bio-necropolítica* associada ao pacto narcísico da branquitude; e é possível que repensem os seus próprios papéis sociais, a fim de não se tornarem espaços de reprodução e manutenção dessas violências.

O pensamento feminista negro, por meio dos debates de interseccionalidade e de lugar de fala, se trata de um desenvolvimento de uma crítica pós-moderna, segundo Kilomba (2019). Este pensamento contribui para as nossas reflexões não no sentido de

pura classificação das opressões de raça e gênero²¹. Como nos aponta a psicóloga portuguesa, ele é, na verdade, responsável por trazer visibilidade às experiências das mulheres negras e poder pensar, assim, em caminhos contemporâneos como respostas às perspectivas colonialistas, com agendas ao mesmo tempo sexistas, racistas e capitalistas. Precisamos saber sobre como essas opressões se construíram ao longo da História para pensar quais são os seus efeitos atuais na vida das minorias oprimidas e como construir novos caminhos em que essas opressões sejam erradicadas da estrutura social.

²¹ “Seria preciso entender as categorias de raça, de gênero, de sexualidade como elementos de estrutura social que emergem como dispositivos fundamentais que favorecem desigualdades e criam grupos em vez de pensar essas categorias como descritivas da identidade aplicadas aos indivíduos” (RIBEIRO, 2019, 61).

2. OS ASPECTOS PSÍQUICOS DO MAL-ESTAR DE MULHERES NEGRAS

Como exposto na primeira parte deste trabalho, as mulheres negras, desde a invasão colonial até os dias atuais, foram vítimas de uma exploração de seus corpos. A partir de uma estrutura social racista e patriarcal, estas mulheres se encontram em condições sócio-históricas desafiadoras ao seu bem-estar e à sua saúde mental. Em uma cultura repleta de violências e desigualdades de raça e de gênero, torna-se importante investigar as possibilidades de mal-estar vivenciado por mulheres negras. Assim, tendo em vista que “as formas de estruturação do sujeito se evidenciam melhor pela captação de suas formas de padecimento” (BIRMAN, 2022, p. 55), investigaremos neste trabalho o mal-estar e as suas vicissitudes quando consideramos a constituição subjetiva de mulheres negras. O termo *mal-estar* será trabalhado neste capítulo a partir de contribuições do pensamento psicanalítico freudiano, mas também com base em atualizações possíveis a partir de uma articulação com a psicanálise contemporânea e o feminismo negro.

2.1 – O mal-estar para a Psicanálise

Ao se investigar em dicionários, é possível encontrar variadas definições para o termo “mal-estar”, indicando-o como um estado de inquietação, de insatisfação, de ansiedade, de indisposição, de desassossego, entre outros. Ao tratar a problemática a partir de uma leitura psicanalítica, este termo encontra contornos ainda mais complexos. Isto acontece porque, como nos aponta Birman (2021), o mal-estar para a Psicanálise está inscrito dentro do campo da subjetividade, isto é, sujeito e mal-estar não podem ser discutidos de modo separado. “Enquanto contraponto de um suposto bem-estar, o mal-estar é a matéria-prima sempre recorrente e recomeçada para a produção de sofrimento nas individualidades” (BIRMAN, 2021, p. 15). Assim, não existe mal-estar sem a presença de sofrimento e, dentro de um mundo de cultura, é quase impossível para o sujeito vivente que ele também não seja um sujeito sofrente.

Em sua obra “O Mal-estar na Civilização”, publicada em 1930, Freud (2010[1930]) associa o mal-estar vivido pelos sujeitos de cultura a uma dificuldade de ser feliz. Esta dificuldade está ligada às impossibilidades com as quais o nosso julgamento não hesita, sendo elas: a imensidão da natureza; a fragilidade do corpo humano; e, principalmente, a insuficiência de satisfação oriunda das normas sociais que regulam as relações em sociedade. A cultura, segundo Freud (1930), impõe sacrifícios às pessoas que nela vivem. Isto nos ajuda a compreender, segundo o autor, a dificuldade

do sujeito em ser feliz dentro desse mundo de civilização, que desloca o ser humano “do registro da *natureza* para o da *cultura*” (BIRMAN, 2022, p. 57).

Como nos aponta Bauman (2022[1997]), a civilização ou a sociedade moderna (para o autor, ambas representam o mesmo) se erige a partir de uma renúncia ao instinto do ser humano, tolhendo a sua sexualidade e a sua agressividade. “O princípio de prazer está aí reduzido à medida do princípio de realidade, e as normas compreendem essa realidade que é a medida do realista” (BAUMAN, 2022[1997], p. 08-09). Para o escritor polonês, dentro da civilização, o sujeito faz uma troca onde perde algo (a liberdade de agir de acordo com os próprios impulsos) e ganha algo (ordem, limpeza e beleza) - troca esta que precisa acontecer de modo coercitivo, obrigando o ser humano a se tornar sujeito de (ou à) cultura, e que, portanto, provoca alguns sofrimentos no lugar de outros. “Dentro da estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar” (BAUMAN, 2022[1997], p. 09). Desse modo, a felicidade plena dentro de uma cultura que regula (ou seja, impõe restrições à satisfação de desejo) o indivíduo e as relações sociais aparece como uma utopia, sendo possível experimentá-la na verdade em forma de *flashes*, em forma de passagem.

“Aquilo a que chamamos de ‘felicidade’, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isso resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição” (FREUD, 2010[1930], p. 30-31).

A nossa constituição subjetiva depende do encontro com a alteridade, isto é, das nossas relações sociais. Como refletem Souza e Vidal (2017), desde o nascimento do indivíduo, o mal-estar que advém do descompasso da relação do sujeito com o seu outro semelhante exerce uma função fundamental naquilo que chamam de edificação do Eu. “O eu, como o envoltório que concede ao corpo unidade e forma integralizada, constitui-se na relação com o outro, numa operação em que o sujeito se subtrai do campo onde se permitiu alienar” (SOUZA; VIDAL, 2017, p. 131). Para a Psicanálise, o encontro com o outro será sempre uma experiência conflituosa, traumática.

Desse modo, como nos aponta a Psicanálise, as possibilidades de felicidade do sujeito de cultura estão sempre são restringidas pela sua própria constituição e o mal-estar decorre daquilo que Birman (2022) define enquanto um conflito insuperável. Segundo o autor, o mal-estar seria “o signo privilegiado e a caixa de ressonância daquilo

que se configura nas relações do sujeito consigo mesmo e com o outro, revelando, assim, as coordenadas cruciais que seriam constitutivas da experiência psicanalítica” (BIRMAN, 2022, p. 55) e para Bauman (2022[1997]) o mal-estar pode ser considerado enquanto uma marca registrada do advento da sociedade moderna que produz concomitantemente *excesso de ordem* e *escassez de liberdade*. “O mal-estar está tanto em uma vida feita de cercamentos determinados (construções culturais, leis, formas sociais e condomínios) quanto na experiência do aberto indeterminado, como no deserto” (DUNKER, 2015, p. 198-199). Assim, podemos investigar os modos de estar (ou modos de subjetivação ou modos de ser) a partir de seus modos de mal-estar (ou modos de sofrer), que aprendemos com a Psicanálise que são intransponíveis, imanentes à existência humana.

Dunker (2015) aprofunda também quando aborda sobre o destino da agressividade que mencionamos acima enquanto tolhida dentro do mundo cultural, bem como a sua relação com o mal-estar, fundando a consciência moral ou Supereu²². Para o autor, o mal-estar pode ser descrito como a experiência de reenvio da agressão que seria exercida em outros para o próprio eu. A partir disso, é formulado a consciência moral, chamada de supereu, responsável justamente por “exercer sobre si a mesma severidade agressiva que o eu exerceria contra os outros” (DUNKER, 2015, p. 203). As consequências disso para as experiências de mal-estar convertem-se em culpa e angústia, sobre as quais nos debruçaremos mais abaixo.

Com o advento da Contemporaneidade, a subjetividade se vê diante de novos símbolos. Segundo Birman (2022), a contemporaneidade provoca nos sujeitos um abalo em suas certezas, na medida em que dentre suas características está o bombardeamento de acontecimentos responsáveis por desorientá-los e impossibilitá-los de se regularem ou de anteciparem estes acontecimentos. O imprevisível toma vez e “o efeito mais evidente disso, no sujeito, é a vertigem e a ameaça do abismo” (BIRMAN, 2015, p. 07) - efeito este que, segundo o autor, reverbera (1) no registro do desejo e (2) na expectativa de um futuro possível. Nas sociedades contemporâneas, então, a constituição subjetiva se depara muito mais com a dimensão do espaço do que com a dimensão do tempo, isto é, naquilo que Birman (2022) reflete enquanto espacialização da experiência psíquica e perda de potência da temporalização na existência.

²² “O Super-eu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do Eu e de julgar, exercendo uma atividade censória” (FREUD, 2010[1930], p. 109).

A partir disso, o psicanalista brasileiro afirma que no contexto contemporâneo se constituiu a cultura do narcisismo, onde a problemática da imagem se complexifica, que se converte em uma espécie de sociedade do espetáculo responsável por introduzir novas modalidades de sociabilidade. A liberdade individual, segundo Bauman (2022[1997]), se tornou um valor de referência aos demais valores que tinham grande peso na sociedade moderna, beleza, pureza e ordem, que não se perderam no caminho de transição dos tempos modernos para os tempos contemporâneos. “Agora, todavia, eles devem ser perseguidos - e realizados - através da espontaneidade, do desejo e do esforço individuais” (BAUMAN, 2022[1997], p. 10). O campo da imagem aparece, assim, dentro da sociedade contemporânea, como aquele em que o sujeito busca performar a sua liberdade individual.

Os laços sociais se restringiriam então ao campo da imagem, de maneira que a cena social se reduziria à retórica do narcisismo. Seria a produção e a exaltação desenfreada das imagens de si mesmo, para o deleite do outro, num campo sempre imantado pela sedução, o que passaria a dar as cartas do jogo na estética performática do espetáculo. (BIRMAN, 2022, p. 55)

Não obstante, entendemos que a Contemporaneidade promove uma profunda tensão naquilo que o autor nomeia de coordenadas constituintes do sujeito, produzindo novas formas de mal-estar. Se na modernidade, o mal-estar do sujeito advinha do fato deste abrir mão de sua liberdade em nome da sua segurança, na pós-modernidade, os seus mal-estares “provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais” (BAUMAN, 2022[1997], p. 10). A busca pela felicidade toma conta do lugar antes ocupado pela busca por segurança, o que nos mostra que, se por um lado, o jogo de renúncias continua ativo dentro da cultura, por outro, da modernidade para a contemporaneidade aquilo que o sujeito escolhe renunciar (ou o mal-estar que consegue sustentar) mudou. No entanto, como ressalva o escritor polonês, esta reavaliação pode até ser um momento estimulante, mas não são uma garantia necessariamente de piora ou melhora dos estados de satisfação. Assim, podemos refletir enquanto um fato que os modos de subjetivação e de mal-estar na sociedade moderna pensados por Freud ganharam novos contornos na sociedade contemporânea.

Compreendemos com a discussão até aqui que o mal-estar se refere ao produto psíquico de uma condição de imanência entre a produção social e a produção subjetiva, criada a partir da existência de um mundo de cultura que força renúncias, sendo

permeado por uma série de outros elementos indissociáveis à sua formação, aos quais trataremos aqui enquanto seus respectivos correlatos. Estas categorias serão destrinchadas de forma detalhada nos tópicos a seguir.

2.2 – Terminologias correlatas ao conceito de mal-estar

2.2.1 - Trauma, sintoma, sofrimento e dor

Partindo do ponto em que é necessário que para que um sintoma psíquico seja formado uma cena traumática tenha acontecido na vida do sujeito. Desse modo, um sintoma é sempre uma reminiscência, de algo que marcou o sujeito, um acontecimento que volta sob uma certa manifestação psíquica ou psicossomática. O trauma se torna patológico, como nos apontam Macedo & Werlang (2007), quando se apresenta uma impossibilidade de representar o que ocorreu. “Ao mesmo tempo que busca proteger-se dessa maneira, o sujeito denuncia sua fragilidade psíquica” (MACEDO; WERLANG, 2007, p. 97). Um sintoma só se manifesta, então, a partir do recalçamento de uma cena traumática que retorna enquanto uma satisfação substitutiva. Para a literatura psicanalítica, o sintoma é a expressão de um conflito inconsciente.

O mal-estar não deve ser considerado como um sintoma, mas estão inter-relacionados. Segundo Dunker (2015), o sintoma seria uma espécie de camada de poeira que recobre algo, o que quer dizer que ele impede o contato direto ou indireto com a verdade. Para o autor, o mal-estar trata desta verdade que o sintoma. Assim, ao lado da diagnóstica do sintoma encontra-se a diagnóstica do mal-estar (este configurando-se enquanto uma dificuldade de se inscrever na linguagem), aliadas ao diagnóstico clínico tido como base para a direção do tratamento psicanalítico, de acordo com Dunker (2015).

O mal-estar e o sofrimento também são elementos distintos, mas que se associam em um determinado aspecto que a vida social sempre traz: a impossibilidade. De acordo com Freud (2010[1930]), o sofrimento ameaça em três esferas, que seriam o próprio corpo do sujeito (em sua fragilidade), o mundo externo (a força destruidora da natureza) e as relações sociais (os vínculos humanos impactados pelas normas sociais). Esta última é importante de ser pontuada, na medida em que o sofrimento, como reflete Dunker (2015), é uma patologia que advém do social e somente depois se converte em sintoma. O psicanalista afirma que o sofrimento surge de experiências de impossibilidade: “mostra-se sempre ou como sentimento de perda de poder

(impossibilidade de fazer reconhecer o próprio desejo) ou como expectativa irrealizada de liberdade (impossibilidade de reconhecer o próprio desejo” (DUNKER, 2015, p. 192). Dessa maneira, o sofrimento que mais solapa os indivíduos é aquele que advém das suas relações sociais.

O mal-estar, por sua vez, se trata de um tipo de sofrimento que exprime uma posição (estar), de acordo com o autor, que o sujeito não consegue nomear ou designar propriamente. Para o autor, a sua natureza é considerada indissociável da relação do sujeito com o outro. Enquanto o sofrimento, como o próprio nome sugere, surge a partir de uma passividade, o mal-estar surge enquanto um lugar para além de ativo ou passivo, como uma dimensão “inerente às relações entre existência e verdade” (DUNKER, 2015, p. 193). Tal inerência advém do fato desta impossibilidade do sujeito não conseguir nomear precisamente (entrar em contato real com a verdade) isto que lhe aflige (sua própria existência num mundo social que evoca contenções de seu desejo, isto é, um mundo que provoca deslocamentos). “O mal-estar não é apenas uma sensação desagradável ou um destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora do lugar” (DUNKER, 2015, p. 196).

Apesar de não serem considerados de modo exato o mesmo fenômeno psíquico, o mal-estar, o sintoma e o sofrimento podem ser considerados correlatos.

[...] de um lado, há o mal-estar corporal como *sintoma* e, de outro, o mal-estar moral como experiência coletiva ou individual de *sofrimento*. Contudo, toda a força e a originalidade da noção de *mal-estar* residem no fato de que ela engloba tanto o sofrimento quanto o sintoma, mas não se reduz a nenhum deles. (DUNKER, 2015, p. 196).

Desse modo, podemos compreender o mal-estar como uma experiência cujos trauma, sintoma e sofrimento lhe são imanentes. Afinal de contas, sem estes três elementos ele não se formaria enquanto tal. No entanto, outro elemento psíquico surge dentro da problemática exigindo uma diferenciação em relação aos demais: a dor. A dor, o sofrimento e o mal-estar são três termos que comumente se apresentam como sinônimos. Apesar de permearem a experiência do sujeito em uma dimensão similar, isto é, diante do confronto com as impossibilidades, não se referem exatamente ao mesmo processo.

É também comum encontrar definições que afirmam que a dor se refere à intensidade de um afeto desprazeroso, o sofrimento à frequência de uma certa dor, e o mal-estar às formas de sofrimento oriundas da relação do indivíduo consigo, com o

mundo externo e com a alteridade. Segundo Freud (2010[1930]), em relação ao sofrimento do próprio corpo e do mundo externo, o sofrimento mais doloroso é aquele que advém da relação com outros indivíduos. É justamente sobre esta questão que Birman (2022) se debruça para aprofundar a diferenciação entre dor e sofrimento, onde a primeira se constitui a partir do solipsismo e a segunda da alteridade.

A dor é uma experiência eminentemente *solipsista*, restringindo-se o indivíduo apenas a si mesmo, não revelando qualquer dimensão *alteritária*. A interlocução com o outro fica assim coartada na dor, que se restringe ao murmúrio e ao lamento, por mais intensa que seja a dor em questão. Daí a passividade que sempre domina o indivíduo quando algo dói, esperando que alguém tome uma atitude em seu lugar. [...] Em contrapartida, o sofrimento é uma experiência eminentemente alteritária. O outro está sempre presente para o sujeito sofrente, a quem este se dirige com o seu apelo. (BIRMAN, 2022, p. 140-141)

Assim, enquanto a dor refere-se ao processo pelo qual o indivíduo se fecha em si e impossibilita, desse modo, uma movimentação diante de uma certa experiência, provocando uma certa paralisação; o sofrimento seria justamente, através de seu apelo ao outro, a possibilidade de simbolizar uma certa experiência. Segundo Birman (2022), é justamente nesse apelo que o sujeito consegue transformar de forma efetiva a dor em sofrimento. Para o psicanalista, o sujeito na contemporaneidade vivencia o seu mal-estar principalmente a partir da dor, e não do sofrimento. Isto acontece, segundo ele, pelo fato da subjetividade contemporânea, como já abordamos antes, se constituir de modo preponderantemente narcísico. “Na cultura do narcisismo triunfante, as insuficiências não podem jamais existir e ser exibidas, já que essas desqualificam a subjetividade, que deve ser, antes de tudo, autossuficiente” (BIRMAN, 2022, p. 141). E é justamente a partir dessa busca desenfreada pela autossuficiência que atualmente o sujeito padece, isto é, experimenta mal-estar.

2.2.2 - Culpa, angústia e desamparo

A figura fundamental do mal-estar, de acordo com Dunker (2015), é a angústia. A culpa inconsciente, por sua vez, seria o seu maior correlato, segundo o psicanalista. Ele pontua que o sentimento de culpa surge a partir de uma tensão entre o supereu e o eu, e a angústia surge enquanto um polo desse sentimento. Segundo Freud (2010[1930]), o sentimento de culpa não está atrelado somente a uma violência cuja passagem ao ato aconteceu, mas também a uma violência que surge apenas como intenção. Nesse ponto, entramos na relação entre a agressividade, a culpa e a angústia.

Para o fundador da Psicanálise, a agressividade é uma tendência pulsional. Devido às renúncias demandadas pelo mundo de cultura, o sujeito neurótico encontra satisfações substitutas aos desejos sexuais que não podem ser plenamente realizados que, como já aprendemos, levam o nome de sintomas. “Quando uma tendência instintual [pulsional] sucumbe à repressão [ao recalque], seus elementos libidinais se transformam em sintomas, seus componentes agressivos, em sentimento de culpa” (FREUD, 2010[1930], p. 113). É por meio da culpa que a cultura consegue progredir enquanto tal e o preço disso para o sujeito, segundo o autor, é a perda da felicidade, é o mal-estar. Para a psicanálise freudiana, a necessidade de castigo aparece de modo inconsciente enquanto uma expressão do sentimento de culpa, enquanto angústia. A culpa deve ser compreendida, segundo Freud (2010[1930]), como uma variação da angústia.

De algum modo a angústia se acha por detrás de todo sintoma, mas ora reivindica ruidosamente para si a consciência inteira, ora se oculta de modo tão perfeito, que nos vemos obrigados a falar de angústia inconsciente ou - se quisermos ter uma mais limpa consciência psicológica, já que a angústia é em princípio uma sensação - de possibilidade de angústia. E por isso é fácil conceber que também a consciência de culpa produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permaneça inconsciente ou venha à luz como um mal-estar, uma insatisfação para a qual se busca outras motivações. (FREUD, 2010[1930], p. 108)

Talvez justamente por se encontrar entre as tensões entre Eu, Supereu e o inconsciente, que o sentimento de culpa e a sensação de angústia que permeiam o mal-estar não sejam de fácil, ou às vezes possível, acesso à consciência. Dunker (2015) define então o mal-estar como um fracasso ou “uma dificuldade de nomeação - é quando não se percebe a culpa que a experimentamos como mal-estar” (DUNKER, 2015, p. 205). A partir de sua correlação com a culpa e a angústia, oriundas da formulação de um Supereu que representa a autoridade moral, o mal-estar só pode ser compreendido a partir da existência de uma relação entre o Eu e o mundo cultural externo e internalizado, isto é, o mal-estar só é possível a partir da imanência entre a produção subjetiva e a produção social. Na medida em que o Supereu é a instância psíquica responsável por articular “a autoridade com o poder, o processo civilizatório com o processo de cultura, nossa obediência na esfera dos laços amorosos de família e nossa obediência na esfera moral-jurídica” (DUNKER, 2015, p. 208), o mal-estar só se constitui enquanto tal a partir do conflito entre as demandas do Eu e as demandas do mundo externo que são introjetadas. Essa articulação é responsável pela construção

daquilo que o autor define como um sistema simbólico de nomeação, cujo mal-estar consistiria justamente no fracasso ou na falha deste sistema.

Outro correlato central à noção de mal-estar é a noção de desamparo. Estes dois conceitos estão completamente imbricados quando os investigamos sob a ótica da psicanálise freudiana. Segundo Birman (2021), o conceito de desamparo é aquele através do qual Freud (2010[1930]) sinaliza a posição de fragilidade estrutural do sujeito, a partir da relação entre a sua “corporeidade, às ameaças da natureza e aos horrores gerados nas relações ambivalentes com os outros” (BIRMAN, 2021, p. 38). Em outras palavras, o desamparo é constituinte da experiência do sujeito na medida em que a fragilidade do seu corpo diante da imensidão ameaçadora da natureza e a supressão dos seus impulsos sexuais e agressivos colocam-no diante de sua finitude e de sua mortalidade, isto é, a sua individualidade humana passa a ser na verdade subjetividade humana.

O que caracteriza essa posição da subjetividade é o reconhecimento de que ela é insuperável [...]. Vale dizer, o registro psíquico do desamparo é algo de ordem *originária*, marcando a subjetividade humana para todo o sempre, de maneira indelével e insofismável. Enfim, o sujeito é desamparado por vocação [...]. (BIRMAN, 2021, p; 39-40)

O desamparo é, então, uma marcação psíquica inerente à condição de subjetividade humana. No entanto, pela sua relação com a experiência de sofrimento, Birman (2022) nos aponta que o desamparo é quem possibilita ao sujeito que ele se movimente diante do próprio desejo, isto é, o desamparo cria as condições para o movimento desejante. O próprio Freud (2010[1930]) afirma que este desamparo que produz o sofrimento “nos mostra à nossa atividade a direção que deve tomar” (p. 43),

2.2 – Uma análise do mal-estar de mulheres negras

Pode-se compreender o mal-estar enquanto formas de sofrimento cujos efeitos psíquicos encontram dificuldades em serem nomeados. Deste modo, observa-se que as formas de sofrer são oriundas de um sentimento de não-pertencimento diante das impossibilidades e insuficiências derivadas do mundo de cultura, e são experiências que contemplam os indivíduos em geral. No entanto, quando se investiga as experiências de sujeitos inseridos, como as mulheres negras, em uma cultura racista e patriarcal novos delineamentos se manifestam.

A cultura ocidental, dentro das suas heranças históricas, dos seus discursos, de suas simbologias e da manutenção de suas tradições, tem em sua base de formação mecanismos de poder desiguais. Ao considerar-se a interseccionalidade de opressões, a mulher negra, sobretudo a mulher preta retinta, encontra-se em um dos lugares mais vulneráveis. Se a realidade social é perpassada por racismo, sexismo e classismo, e se o mal-estar é justamente o sentimento de perda de lugar ou de estar fora de um lugar em que a sua própria descrição é permeada por uma profunda dificuldade, as mulheres negras são sujeitos que ao longo dos séculos existem e resistem a partir de severos desafios à sua constituição subjetiva.

2.3.1 – A dimensão colonial do mal-estar: o cruzamento de racismo e machismo

Para Abreu e Sousa (2020), é notável a relação que existe entre o racismo e o trauma. Eles afirmam que as violências simbólicas e físicas advindas do racismo traumatizam a experiência subjetiva das pessoas negras e que, por exemplo, a escravidão junto de seu simbolismo é uma cena traumática. Farias (2018) afirma, ainda, que podemos considerar o racismo como da ordem do traumático na medida em que ele promove rupturas de possibilidades reais e simbólicas, provocando empobrecimento de destinos possíveis para o pulsional.

A escravização, o colonialismo e o racismo cotidiano necessariamente contêm o trauma de um evento de vida intenso e violento, evento para o qual a cultura não fornecesse equivalentes simbólicos e aos quais o sujeito é incapaz de responder adequadamente porque, como Claire Pajaczkowska e Lola Young (1992, p. 200) argumentam, “a realidade da desumanização do povo *negro* é aquela que não há palavras adequadas para simbolizar”. Além disso, dentro da combinação de narcisismo *branco* e negação, a capacidade de encontrar equivalentes simbólicos para representar e descarregar tal realidade violenta torna-se bastante difícil. (KILOMBA, 2019, p. 214)

Trata-se de um processo de dupla negação: a do *ser negro* e a do racismo. Segundo Carneiro (2023), este último, a partir da construção do dispositivo de racialidade, é responsável por construir o outro como não ser (os negros e a sua negritude) como fundamento do ser (os brancos e a sua branquitude). Assim, se as formas de ser se cruzam com as formas de sofrer, pretendemos analisar como é se constituir subjetivamente sendo uma mulher negra em uma sociedade que adoece por meio de sua raça e de seu gênero.

A produção social racista e patriarcal em articulação com a produção subjetiva de mulheres negras provocam efeitos na produção de significados e sentidos na vida dessas mulheres. Se estas opressões se originam a partir da ideologia colonialista, é possível refletir que o mal-estar de mulheres negras tem uma dimensão colonial, na medida em que, como aponta Faustino (2019), é do lugar de desorganização subjetiva que os sujeitos negros chegam ao “Novo Mundo”. O autor traz uma reflexão crítica sobre o próprio processo de sociabilidade brasileira que imprime aos sujeitos negros um *ethos* de exclusão, em que as elites brancas ao mesmo tempo que possuem a maior concentração de terras, rendas e cidadania, negam violentamente a existência da negação de direitos à população negra.

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. [...] A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatórios incompatível com as propriedades biológicas de seu corpo. Entre o ego e seu ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor às custas de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio mental. (COSTA, 2021[1982], p. 25)

Dessa maneira, o racismo enquanto elemento estrutural das sociedades, tanto no contexto brasileiro como em outros contextos, é responsável por propagar mensagens que “impregnam a fonte narcísica do sujeito e permanecem ali à espreita, secando-na, mostrando sua incapacidade, sua fragilidade, sua passividade originária radical frente ao outro” (SANTOS; ALMEIDA; MATOS, 2018, p. 225), produzindo aquilo que os autores definem enquanto *marcas devastadoras na construção da identidade e na constituição do narcisismo de pessoas negras*. Doravante, buscamos com este trabalho uma Psicologia e uma psicanálise em articulação com o compromisso clínico de ouvir o sujeito, mas também de se posicionar de um modo ético-político para não repetir opressões sociais dentro e fora do setting analítico. O estudo do racismo e de suas reverberações na constituição subjetiva é um aliado neste propósito.

Freud (1914) nos diz da necessidade da construção do eu ideal e a incessante busca ao seu retorno para a sobrevivência psíquica do sujeito. Dessa maneira, o eu ideal é construído através de elementos sociais. O racismo na esfera social é estrutural e visa garantir a manutenção de certos jogos de poder através da dominação dos corpos dos sujeitos. O racismo como dispositivo micro e macro político de dominação e segregação não interessa à psicanálise apenas pelos seus efeitos na clínica. Torna-se necessário à psicanálise, como

dispositivo que por excelência afirma o caráter contingente e libidinal da constituição dos sujeitos, se posicionar sobre os nefastos efeitos políticos e clínicos que uma sociedade estruturalmente racista e patriarcal produz. (SANTOS; ALMEIDA; MATOS, 2018, p. 227)

Podemos refletir que a construção do eu ideal (ou ego ideal²³) de mulheres negras perpassa por uma realidade social recheada daquilo que nomeia-se *racismo patriarcal*. O sujeito mulher se vê diante de uma ideologia que busca demarcar um lugar de inferioridade e fragilidade e o sujeito negro diante de “uma ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido” (SOUZA, 2021[1973], p. 65). Numa cultura que há séculos idealiza e privilegia a masculinidade branca, a partir da herança colonial europeia, a mulher negra se vê diante de uma produção social que busca colocá-la e fixá-la em uma posição antagônica. “O cruzamento do racismo e sexismo geram vulnerabilidades e ausência de seguridade social para mulheres negras” (AKOTIRENE, 2019, p. 63), produzindo graves ameaças à sua existência tanto orgânica como psíquica. “O que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados” (GONZALEZ, 2020, p. 43). Estas vulnerabilizações acontecem tanto no território externo, a realidade à sua volta, como no território interno, a sua realidade psíquica, produzindo adoecimentos particulares a essas mulheres em específico. Desse modo, considerando enquanto imanentes a produção social e a produção subjetiva, investigaremos como opera esta imanência especificamente diante do *mal-estar da mulher negra*.

O lugar do sujeito negro não é o mesmo do sujeito branco, brada a branquitude. “No inconsciente coletivo do *homo occidentalis*, o preto, ou melhor, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome” (FANON, 2008[1952], p. 161). Este termo criado ironicamente pelo psiquiatra antilhano reflete a operacionalização colonial em tratar como natural aquilo que, na verdade, é naturalizado, construído – ou seja, denegar o caráter processual, ativo, intencional. O Ocidente é branco? A África não fica no Ocidente? Os milhões de negras e negros que vivem nas Américas e na Europa não são ocidentais? O critério é geográfico ou

²³ “O ego ideal, instância regida pelo signo da onipotência e marcada pelo registro do imaginário, caracteriza-se pela idealização maciça e pelo predomínio das representações fantasmáticas” (SOUZA, 2021[1973], p. 64). A autora afirma, ainda, que o eu ideal é justamente o modelo através do qual o indivíduo se constitui: aquele responsável por recuperar “o narcisismo original perdido, ainda que seja através de uma mediação: a idealização dos pais/substitutos e ideais coletivos” (SOUZA, 2021[1973], p. 64)

político? “A naturalização do lugar social do negro e da negra nessa lógica discursiva os inscreve, no imaginário e nas relações sociais, sob o signo da inferioridade, inclusive apagando qualquer traço intelectual, para manter seu destino social de servir” (ROSA; BINKOWSKI; SOUZA, 2019, p. 88). O epistemicídio faz parte dos grandes genocídios – vide as torturas cometidas contra pessoas negras que falavam ou cantavam em língua materna dentro das fazendas, com o intuito de apagar as transmissões culturais e intelectuais que existiam para dizer que nunca existiram; vide as queimas de livros nas praças durante o nazismo; vide a precariedade do sistema de ensino público.

Na colonialidade contemporânea, é programado e esperado socialmente de mulheres negras, a partir do mencionado cruzamento de ideologias racistas, sexistas e classistas, que elas assumam uma espécie de *servitude*, uma atitude “natural” de servir. Isto é esperado de homens e mulheres brancas (inclusive as feministas liberais), e de muitas de suas famílias. Esta expectativa é o que Davis (2016[1981]) qualifica como uma situação econômica desesperadora vivida por mulheres negras: “elas realizam o pior de todos os trabalhos e são ignoradas” (p. 105). Além disso, quantas mulheres negras caminharam em ruas de bairros nobres, sendo elas residentes ou visitantes, e escutaram “você é empregada onde aqui?”. A trava, a dor, o ódio, diante de vivências desoladoras como essa, podem nos ajudar a compreender a energia por detrás do mal-estar dessas mulheres – tanto a energia investida na pergunta que corta como a de ser cortada desse modo.

Inobstante, Gonzalez (2020) pontua sistematicamente que a mulher negra é alvo de um processo de tripla discriminação, e os produtos psíquicos não são menos devastadores. Como afirma o psicanalista Frantz Fanon (1952/2008, p. 28), “só há complexo de inferioridade após um duplo processo: - inicialmente econômico; em seguida pela interiorização [...] dessa inferioridade”. A dimensão colonial, pois, é inegável quando se contempla o mal-estar de mulheres negras, e do mesmo modo quando pensamos sobre os seus traumas.

Viver numa sociedade que foi colonizada é carregar o traço da colonialidade deformando o simbólico e o inconsciente coletivo, como um nó traumático que desafina os fluxos, os movimentos, as relações, afetando os processos de subjetivação, corrompendo o tecido social. O trauma colonial possui pilares estrutural, histórico, cotidiano, institucional, por onde está enraizado o sexismo, o racismo (KILOMBA, 2019). O colonialismo interno (DE OTO; CATELLI, 2018) é um dos pés de sustentação da colonialidade. (TOLENTINO, 2021, p. 114)

A vida psíquica de pessoas brancas e negras, em territórios colonizados, permeia-se pelo aspecto colonial, mas que os aloca em posições distintas: senhores e escravizados; vitoriosos e perdedores; superiores e inferiores; fortes e fracos; ricos e pobres; inteligentes e ignorantes; belos e feios; abençoados e amaldiçoados. É o que como Souza (2021[1983], p. 56) denomina de mito negro: “diferente, inferior e subalterno ao branco”. “O mito esconde como que por camadas o real [opera] para produzir o ilusório, negando a história, para que esta seja transformada em ‘natureza’” (SILVA, 2017, p. 275). A partir desse mito, pode-se conceber o desejo de embranquecimento da qual a psicanalista trata em *Tornar-se Negro*, de como pode ser adoecedor quando o ideal do sujeito negro é branco. “O negro acreditou no conto, no mito, e passou a ver-se com os olhos e a falar a linguagem do dominador” (SOUZA, 2020[1983], p. 60). O mito racista revela a assimetria racial, por si só, adoecedor. Ao interpretar o racismo como uma ferida narcísica marcada em pessoas negras, é impossível abordar a saúde mental destas pessoas sem considerar as violências as quais foram e são expostas no cotidiano. “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca” (FANON, 2008[1952], p. 125). É o que a psicanalista Nogueira (2021) intitula de inumanização do negro, que atravessa estes sujeitos a partir de representações depreciativas do seu corpo e da sua imagem. O dispositivo de racialidade, como menciona Carneiro (2023), é o responsável por demarcar de modo maniqueísta o mal e o bem entre as raças. Esta demarcação serve para sujeitos brancos e para sujeitos negros, distinguindo a forma de padecer de cada um – enquanto muitas pessoas brancas se veem diante de questões de vida, muitas pessoas negras, como mostram as estatísticas, em especial mulheres negras, se veem lançadas diante de questões de morte (não só em seu sentido de finitude da vida).

O mal-estar de mulheres negras está relacionado com a história desses sujeitos (tanto a individual como a ancestral), com a retirada da sua condição de humanidade, do seu sentimento de pertencimento (NOGUEIRA, 2021). Portanto, é colonial, é racial, é de gênero, é de classes, mas é também se origina da leitura limitante constantemente através dessas lentes. A potência de ser uma mulher, de ser uma mulher negra, de ser uma pessoa, com afinidades, particularidades, gostos musicais, talentos, planejamentos, sonhos, é muitas vezes ofuscada pelo olhar do outro que a reduz à sua cor de pele, às suas feições, ao seu gênero. O corpo, a afetividade, a sexualidade, a maternidade, as relações, a mulheridade, todavia, são os principais elementos que sofrem estes tipos de reduções, estereótipos, que repercutem nas suas vidas física e psíquica. “Não é

incomum o sentimento que nós, negros, experimentamos de nunca sermos suficientemente bons nas relações ou funções [...] depositários que somos do desejo de pais que projetaram em nós o sujeito que foram impedidos de ser” (NOGUEIRA, 2021, p. 106). A partir das reflexões de Martins (2023), é possível pensar que este processo se trata de um aprisionamento, que vai do corpo à mente, e não somente dentro dos cárceres físicos; que provoca, cicatrizes sociais e subjetivas. O mal-estar de mulheres negras pode ser pensado, então, como uma cicatriz, ou ferida, psíquica e social diante de uma realidade injusta e violenta, que, a partir do impacto na construção da identidade e na formação da constituição psíquica, como aponta Martins (2023), cristaliza sentimentos de inferioridade, de não-pertencimento.

2.3.2 – Considerações sobre o mal-estar de mulheres negras

Refletimos até aqui que, como nos aponta a Psicanálise, a constituição subjetiva depende da relação com os outros e que, pela existência de um mundo de cultura, o mal-estar é uma experiência que é indissociável deste. Portanto, “a violência do racismo, preponderantemente ocultada e invisibilizada, tem também efeitos violentos para a constituição psíquica de sujeitos negros” (FARIAS, 2018, p. 105). Em uma realidade social que, como nos aponta Gonzalez (2020), produz um processo de tripla discriminação (raça, gênero e classe) contra mulheres negras, a subjetividade dessas mulheres passa por desafios violentos em sua constituição.

Se consideramos o mal-estar como oriundo das renúncias exigidas pelo mundo de cultura, encontramos novas formas de mal-estar quando consideramos uma cultura que oprime uns e privilegia outros pelo filtro do racismo patriarcal. “As imagens das [mulheres] negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual” (PACHECO, 2013, p. 23). Em um país, como o Brasil, cujos maiores índices de feminicídio, de desemprego e atividades profissionais de baixa remuneração, cuja objetificação e hipersexualização maciças, se direcionam a mulheres negras, não nos parece inválido inferir que a saúde mental dessas mulheres e as suas possibilidades de felicidade e de bem-estar estejam comprometidas. De acordo com Farias (2018), uma vez que a vida psíquica se fundamenta no reconhecimento do outro, a exclusão é uma ameaça subjetiva. “Assim, além da ameaça real à sobrevivência, encontramos também a ameaça à existência subjetiva” (FARIAS, 2018, p. 107).

Da baixa autoestima, da “síndrome de impostora”, do medo das relações afetivas e da solidão, aos transtornos psiquiátricos: todas estas possibilidades de sofrer mostram

uma face do mal-estar experienciado por mulheres negras neste contexto em que o racismo e o machismo incidem diretamente sobre a sua identidade, sobre a forma como elas se constituem enquanto sujeitos na cultura. Em específico, quando trabalhamos com a mulheridade negra, percebe-se, como pontua hooks (2019), que há mitos e estereótipos frutos de esforços difundidos com o intuito de continuar desvalorizando a identidade feminina negra, o que para a autora dificulta a construção de um autoconceito positivo. Posto isto, ao explorar *como é ser e como é sofrer como uma mulher negra* numa sociedade desigual há repercussões importantes de serem pontuadas.

Em uma pesquisa realizada pela cientista social Pacheco (2013) com mulheres negras ativistas e não-ativistas, naquilo que concerne às suas histórias, trajetórias e escolhas afetivo-sexuais, determinados resultados nos apontam para uma realidade afetiva desafiadora. Algo em comum com as experiências afetivas e sexuais entre todas elas, tanto ativistas como não ativistas, independente da classe social, foi exposto naquilo que externamente se traduz em discurso como “*aquele lugar não era para a gente*” que incide internamente como a “desvalorização de sua autoestima negra interpretada e vivenciada através da violência do corpo: nega feia/branca bonita” (PACHECO, 2013, p. 348). A violência do racismo patriarcal presente na produção social se converte em autoagressividade na produção subjetiva de mulheres negras, onde o mal-estar delas foi vivenciado de modo ora similar ora diferente, isto é, ora em uma dor paralisante ora em um signo de libertação.

O imaginário social que coloca mulheres brancas como aquelas que servem para casar, mulheres negras de pele clara para o sexo e mulheres pretas para o trabalho (ditado mencionado em obras populares, como *Casa Grande & Senzala* (Gilberto Freyre, 1933) e *O Genocídio do Negro Brasileiro* (Abdias no Nascimento, 1978)), oriundo da ideologia colonial, se presentifica na história ancestral e na história de suas existências atuais. O preterimento aparece recorrentemente como um produtor de mal-estar na vida da mulher negra, já que, como reflete Ribeiro (2019), a mulher negra representa a antítese de masculinidade e de branquitude, dificultando que ela seja vista enquanto um sujeito. “O olhar tanto de homens brancos e negros, quanto de mulheres brancas, confinaria a mulher negra a um local de subalternidade muito mais difícil de ser ultrapassado” (RIBEIRO, 2019, p. 43). Isto significa que nascer mulher negra em uma sociedade cujos modelo e poder são brancos é estar localizada diante de expedientes violentos, do que provocam dores sociais e psíquicas.

Piedade (2017) reflete que, se àquilo que une mulheres em ideais de irmandade o feminismo branco intitula de Sororidade, o que une mulheres negras é a dor histórica, se tratando, então, de Dororidade. “Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é Preta” (PIEIDADE, 2017, p. 16). Este novo conceito reflete, de acordo com a autora, um fardo antigo conhecido pelas mulheres, uma dor agudizada pela cor da pele negra, o que significa dizer que quanto mais preta for a mulher mais racismo sofrerá, mais dor vivenciará. É um termo que demarca um sofrimento, fruto de violências morais, físicas, emocionais; que reflete sobre a dor diante da escravização, diz a autora, que deixa marcas que são vivenciadas até hoje, sobre a dor da perda constante dos filhos de homens e mulheres negros. “São muitos tons de Pretas. Entender por que razão determinados grupos estão mais expostos a trabalhos mais pesados, doenças, moram em bairros periféricos, acessam menos serviços, recebem salários menores, possuem baixa escolaridade” (PIEIDADE, 2017, p. 24). O mal-estar de mulheres negras é forjado a partir de dores e violências específicas, em especial as do racismo.

[...] há uma dupla representação do que é a Dororidade. Ela além de representar a aliança entre mulheres pretas, dado que o racismo que as atinge demanda a necessidade de marcar essa condição, representa também as situações de silenciamento, posicionamento na estrutura social, de vulnerabilidade, de violência e de tantas outras formas de opressões determinadas historicamente pelo racismo. (COSTA, 2021, p. 95)

A dor é intensidade. E o mal-estar da mulher negra se erige a partir de vivências de uma intensa dor, e, como já pontuado, para a psicanálise freudiana, não há sofrimento mais acentuado que o daquele advindo das relações com os outros. No Brasil e outros país colonizados, mulheres negras vivenciam a dor de ser mulher em uma sociedade misógina que é extremamente agudizada pela dor de ser negra em uma sociedade racista. O sofrimento racial, agudiza, podendo até mesmo transcender²⁴, o sofrimento de gênero – não é sem razão que o feminismo branco²⁵ ganhou mais espaço

²⁴ Como sinaliza Piedade (2017), o componente racial tem como principal marca a desigualdade, isto é, “a desigualdade no Brasil é referendada na questão racial” (p. 19).

²⁵ Sobre tal questão, cabe aqui uma interessante reflexão de Lélia Gonzalez (2020) sobre como o feminismo branco minimiza a questão racial e os efeitos que esta tem na experiência de mulheres negras, principalmente as que enfrentam falta de perspectiva quanto ao futuro profissional, como as empregadas domésticas. “A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da inferioridade, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada” (GONZALEZ, 2020, pp. 42-43). A autora refletiu isto na década de 1970, mas é super atual visto que o feminismo branco não se preocupou em emancipar mulheres negras; preocupando-se, na verdade, em ocupar os mesmos lugares

na sociedade brasileira do que o feminismo negro. Sobre isto, Bento (2022) discute a diferença de acessos de mulheres brancas e negras no processo de seleção de trabalho, onde a consideração da vestimenta, do tipo de cabelo, de uma candidata se torna critério “para definir sua adequação ou não a uma posição de liderança [que] expõe o ‘sistema meritocrático’ que gera preferência por mulheres brancas e exclusão de mulheres negras para funções mais qualificadas” (BENTO, 2022, p. 107). O perfil correto é o perfil europeu. “Vai ser o racismo o alicerce desse sistema hierárquico que reparte a humanidade entre inferiores e superiores através de algumas marcas e, no caso brasileiro, essa marca está estabelecida pela cor da pele” (PASSOS, 2020, p. 117). O racismo está presente na direita, na esquerda, no comunismo, no fascismo, nas ruas, nos consultórios, nas lojas e nos shoppings, na Psicologia e na Psicanálise, entre outros. Pode-se refletir que o racismo, se trata, então, de um marcador agravante nas cenas traumáticas, na produção de sintomas, no sofrimento psíquico, no mal-estar de mulheres negras.

Tornar-se negro, de acordo com Farias (2018), é um desafio extremamente doloroso, “desafio de se constituir em uma sociedade na qual o referencial é sempre branco” (FARIAS, 2018, p. 105) e a sua dor é sempre diminuída, negligenciada e invisibilizada. Tornar-se mulher negra é ver o mesmo expediente racista que tortura, encarcera e mata de modo genocida seus filhos e filhas articular-se com o expediente patriarcal que espera de mulheres um papel de serventia e subjugação; isto é, de constituir-se psiquicamente diante de um sistema hegemônico que busca lhe destituir de sua condição humana, de sua condição subjetiva. O mal-estar, enquanto a caixa de ressonância daquilo que é encoberto pelo sintoma, quando experimentado pela mulher negra, pode indicar algumas possibilidades, dentre elas: a do padecimento diante de uma realidade racista patriarcal ou a de saídas emancipatórias dos modelos de branquitude (o que veremos no terceiro capítulo deste trabalho).

de poder que antes eram liderados somente por homens brancos. O que analisamos no primeiro capítulo sobre o termo intitulado pela psicanalista Cida Bento (2022) pacto narcísico da branquitude explicaria, então, de modo adequado do que se trata e o que intenta a neutralização feminista das discussões sobre discriminação racial sobre a qual Gonzalez (2020) aborda. Isto explica também a maior aceitação social das demandas de mulheres brancas. Amplia-se a discussão, ainda, quando nos voltamos à recusa de feministas liberais a acolher e contemplar, na contemporaneidade, as experiências de mulheres trans e travestis, bem como as violências que estas sofrem no país que mais as mata em todo o mundo, sendo rechaçadas pelo mesmo movimento que se diz lutar pelos direitos das mulheres. A cisheteronormatividade, aliada ao racismo, também coloca mulheres trans e travestis em situações de extrema vulnerabilidade social e psicológica.

2.3.3 – Possíveis saídas emancipatórias

Inicialmente, é necessário afirmar que as saídas emancipatórias contemplam as experiências de sofrimento, de mal-estar psíquico, mas não pretendemos encerrar a existência de pessoas negras a somente tormentos, dores, violências. Trata-se de um recorte da realidade e não da realidade como um todo. Cabe pontuar também, como aponta a psicanalista Afonso (2018) a partir da fala de sua analisanda (uma mulher negra, de classe média e com ensino superior), nem todos os sujeitos negros cedem à ideologia da branquitude, do embranquecimento, nem todos os sujeitos negros permitem serem calados, “há busca pelo próprio valor, pelo amor próprio, por outras identificações” (AFONSO, 2018, p. 09). Cabe pontuar, então, que a experiência de muitas mulheres negras, a depender de suas histórias de vida, dos seus ambientes, pode não perpassar pelas dimensões de mal-estar aqui delineadas. Desta maneira, as saídas emancipatórias sobre as quais refletiremos se tratam das experiências de mulheres negras que ainda não conseguiram, segundo Afonso (2018) romper o seu silêncio, que, como define Fanon (2008[1952]), assim como muitos de seus pares, adotaram a brancura como ideal de perfeição; cujas potencialidades foram adormecidas pelo parasitismo do racismo patriarcal, o que Souza (2021[1983]) compreende como uma espécie de *enclausuramento da posição de liberta*.

A descoberta de ser negra é mais do que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal depois do trabalho de se descortinar muitos véus.) Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. Aqui esta experiência é a matéria-prima. [...] É ela que, articulada com experiências vividas por outros negros e negras, transmutar-se-á num saber que – racional e emocionalmente – reivindico como indispensável para negros e brancos, num processo real de libertação. (SOUZA, 2021[1983], p. 46)

Nesta pesquisa, inclusive, resgato a minha negritude (mestiça, embranquecida, óbvia para uns e questionada por outros) através da busca de conhecimento que muitos profissionais da Psicologia não empreendem; entro em contato com as dores vividas ao longo da história pelas minhas ancestrais e que doem em mim também (em forma de calafrios, de lágrimas, de dores até mesmo físicas no peito e no estômago), e que se transformam em palavras que procuram justiça, esclarecimento, conhecimento, acolhimento, cuidado, novas histórias e direções. Pego-me lembrando das qualificações como “você não é negra, você é morena cor de jambo”, do mais comum

“elogio” ouvido na minha adolescência, “você não é feia, você só tem uma beleza exótica”, do apelido de “pretinha” na família materna, criado por um tio branco com filhos loiros dos olhos azuis, que me faz questionar se o desconforto que eu sentia não se tratava do nome em si mas do que ele significava por quem o dizia, qual era a sua intenção, do lugar em que este apelido me colocava ao pedir que eu realizasse uma tarefa (o enfático “pretiiiiinha, eeeeeei, pretinha” gritado de longe a todos os pulmões me estremece mesmo já adulta, psicóloga, pesquisadora – digo isto porque minha pesquisa não é sem isto). “Escrever é tomar a palavra, enfrentar a morte. Há um ponto tenso entre a necessidade da memória e o desejo de esquecimento. Relembrar traz dor, mas também libertação” (AFONSO, 2018, p. 14). Busco honrar as dores das mulheres negras da minha família, as que conheço e as que desconheço, e todas as outras famílias. Além disso, na pesquisa, durante as leituras e a escrita, também encontro-me diante de experiências que a “pardice” jamais me permitiu vivenciar/sofrer e de privilégios que a miscigenação em minha família me proporcionou. Diante desse lugar, busco assumir o compromisso ético de não falar por outras mulheres negras, em especial as pretas, mas, na verdade, reverberar as suas falas já ditas, como a de Vilma Piedade (2017), de *quanto mais preta, mais racismo, mais dor*, e abrir espaços para que falas que precisam deles venham a ser ditas.

A partir da articulação entre os saberes da Psicanálise e do Feminismo Negro, conseguimos pensar que alguns caminhos para as possíveis saídas emancipatórias desta realidade. O primeiro deles pode ser iniciado a partir daquilo que Souza (1983/2021) nomeia de construção de um novo ideal de Eu. Para isso, é fundamental que se conheça do que se trata o atual ideal e a serviço de quem este se encontra. Ao rejeitar o modelo que lhe coloca como diferente, exótica, incapaz, desvalorizada, cria-se espaços para “um novo ideal do ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a história” (SOUZA, 2021[1983], p. 77). Um ideal que parta de si, das suas vivências e dos seus semelhantes.

Uma das formas de desalienação das próprias opressões é através da educação. Uma filosofia antirracista, anticolonial, antipatriarcal, anticapitalista, é base para a luta e a militância política. As mulheres negras podem encontrar nessa articulação política “o meio de recuperar a autoestima, de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar” (SOUZA, 2021[1983], p. 77). Desse modo, a branquitude perde o seu lugar de modelo, de referência, de ideal, e o amor autêntico das mulheres negras consigo e entre si, enquanto verdadeira cura, toma o seu lugar e produz novas possibilidades. Urge “o

deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam elas de raça, de gênero ou de classe, para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade” (RIBEIRO, 2019, p. 43). Ao reconhecerem e demarcarem seus territórios através de suas autodefinições, aponta a filósofa, as mulheres negras deixam de ocupar esse lugar de outro/antítese do homem branco, transcendendo a norma colonizadora e criando aquilo que Gonzalez (2020) nos aponta, “no momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito” (p. 44), como uma nova razão.

Esta nova razão também pode ser construída, além dos espaços de luta política, através de espaços psicoterapêuticos ou psicanalíticos. De acordo com Gaiarsa (2013), a análise pode ser um processo de emancipação. Os fenômenos culturais interessam à clínica, na medida em que é impossível considerar a formação de um sintoma psíquico sem a vida do sujeito na cultura. Considerando que todo sintoma tem um sentido, que é o de revelar um acontecimento traumático recalcado, e, dentro de cultura desigual também, pode revelar a dor subjetiva de precisar seguir adiante mesmo diante da impotência de transformá-la, ao menos externamente, de modo rápido e abrangente. “E começa, iconoclasta, a demolir os mitos” (SOUZA, 2021[1983], p. 97). Para que os caminhos dentro da análise sejam libertadores, Afonso (2018) afirma como podem sê-lo a partir de um “processo que envolve vencer o silêncio, enunciar a denúncia, construir o testemunho e criar novos sentidos para si mesma” (p. 18). Destarte, se o mal-estar se trata de sofrimentos de nomeação desafiadora, falar, associar, em um ambiente livre de julgamentos de quem está disposta(o) a escutar, mesmo que doloroso, pode ter como resultado elaborações sobre esse mal-estar, os seus significados, os seus sentidos, os seus efeitos, as superações possíveis, e, como dito, a construção própria de um novo saber, de um novo ideal, de uma nova razão.

MÉTODO

Delineamento

A pesquisa é de natureza qualitativa e de caráter exploratório por intermédio de entrevistas semiestruturadas.

Participantes

Participaram desse estudo um total de cinco (05) mulheres autodeclaradas negras, maiores de idade, residentes do município de São Luís (MA), e que se disponibilizaram a assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Apêndice A).

Nomes fictícios das participantes	Autodeclaração	Idade	Profissão
Carolina	Preta	28	Advogada
Milena	Preta	38	Cabelereira, manicure e depiladora
Luzia	Preta	23	Servidora Pública
Maria Sofia	Parda	19	
Luísa	Preta	4	Psicóloga e vendedora

Quadro 01 – Dados das participantes

Materiais

Os materiais utilizados foram:

- 1) 02 (dois) gravadores (um de celular e o outro do notebook);
- 2) uma folha com as perguntas semi-estruturadas.

Procedimento

As entrevistas foram realizadas individualmente, através de plataformas digitais (04 participantes) e presencialmente (1 participante), sob o critério de disponibilidade das participantes; gravadas; e seguiram um roteiro de perguntas (ver Anexo B), com um total de 07 perguntas, em que as quatro (04) primeiras visam investigar as situações de discriminação vividas bem como o mal-estar gerado por estas, e as três (03) últimas buscam compreender como elas imaginam uma mudança nessa realidade e de que

modos podem descrever os caminhos que lhe causam bem-estar. Por ser do tipo semiestruturada, algumas novas perguntas surgiram fora do roteiro.

Análise de dados

A análise de dados aconteceu através de referenciais da Psicanálise e do Feminismo Negro, considerados importantes vetores de implicação ético-política da Psicologia, na sua dimensão clínica e social. As fontes para a revisão bibliográfica foram livros, artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, teses e dissertações, anais de eventos científicos nacionais e internacionais. As principais plataformas digitais utilizadas para coleta de periódicos foram: PePSIC, Scielo e Google Acadêmico.

Considerações éticas

Foram considerados alguns riscos às dimensões emocionais das participantes, na medida em que as participantes da pesquisa possivelmente entrarão em contato com partes da sua vida que envolvem violências, lembrando de certas dores e/ou tomando pela consciência sofrimentos que até então eram inconscientes.

A pesquisa não oferece benefícios individuais diretos, mas pode oferecer benefícios indiretos, na medida em que mulheres negras pensam as violências e o mal-estar causado por elas, podendo fazer algo a respeito (seja individualmente, procurando uma psicoterapia, por exemplo; seja coletivamente, agenciando-se em movimentos sociais); e benefícios sociais, na medida em que produz conhecimento sobre as dores de mulheres negras, que pode ser bem utilizado tanto pela sociedade civil como pela instituições acadêmicas, e que pode gerar micro e macropolíticas no sentido do diagnóstico do problema, de sua prevenção e de seu tratamento, e, assim, produzir efeitos a níveis psicológicos, físicos, educacionais, políticos e sociais.

O projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Maranhão, através da Plataforma Brasil, obedecendo os critérios éticos exigidos em pesquisas realizadas com seres humanos e as normas estabelecidas pela resolução nº 510/2016 da Comissão Nacional de Saúde, CAAE 64817622.3.0000.5087. A aprovação aconteceu no dia 25 (vinte e cinco) de setembro de 2023.

Estima-se que a pesquisa "O mal-estar da mulher negra: um percurso pelos aspectos sociais aos aspectos psíquicos" contribuirá para uma melhor concepção dos fenômenos de violências contra essas mulheres e como eles produzem uma série de

sequelas psíquicas que resultam em mal-estar – tendo desfecho relevante para mulheres negras, para a sociedade em geral, para as áreas de Psicologia e da Psicanálise e das instituições de saber e civis em geral, na medida em que oferece um arcabouço teórico importante para pensar e tratar a problemática.

.3. O MAL-ESTAR DE MULHERES NEGRAS: RESULTADOS E DISCUSSÃO

O racismo é uma opressão que, quando articulada com o machismo, fortalece os riscos à vida social e psíquica dessas mulheres. Considerando que, como aponta Dunker (2015), o mal-estar não se trata de uma simples negação de bem-estar, mas do próprio estar, de uma negação de estar, de uma impossibilidade de estar, é fundamental investigar o mal-estar de mulheres negras como um produto social e psíquico oriundo de uma cultura racista e patriarcal. Para isso, torna-se fundamental pensar este objeto de pesquisa retomando às experiências de racismo e machismo vivenciados por essas mulheres.

Os primeiros lugares onde acontece a socialização humana são a família e a escola. De acordo com Souza (2021[1983]), as famílias representam um lugar privilegiado na história de pessoas negras, pois “suas palavras têm estatuto de verdade e força de lei, e seus projetos não realizados são o destino dos descendentes” (p. 67). A ancestralidade apresenta-se como um forte balizador na existência de sujeitos negros, na medida em que, segundo a autora, é através das figuras ancestrais que estas pessoas interiorizam as exigências e os ideais a serem cumpridos. Torna-se relevante pontuar que a depender da história de vida, da classe social, do nível de consciência racial, e de diversos outros fatores, estas exigências e ideais podem variar de família para família. Vejamos o caso de Luísa.

Assim, eu sou de uma família de classe média. A minha mãe é médica. Então, como diria Neusa Santos, mamãe é embranquecida, por ter ganhado dinheiro, por ter ascendido socialmente. Então, eu estudei numa escola de gente branca, de gente de classe média, eu era uma exceção. Então, eu sempre me esforcei, e eu vou usar esse termo, é o termo que mais uso na minha vida, eu acho, me esforçar, para ser a melhor em tudo, porque somente assim eu destacaria, né? Essa era a sensação. [...] A minha mãe foi a primeira a se formar. Então tem uma visão diferente sobre ela e que respinga em mim, entende? Positivamente. E, que, talvez, me impeça de ver mais coisas, porque realmente eu consigo hoje ver tudo o que a gente pode, entende? Mas eu vejo que é diferente para as minhas primas, que não têm mães médicas. Eu nem vou falar que eu sou psicóloga, né? Outras primas formadas também, mas que não têm esse componente socioeconômico envolvido. (Luísa)

O registro socioeconômico é um divisor entre as experiências de mulheres negras ricas, de classe média e de classe pobre, como aponta Luísa. Em razão disso, reflete-se que a ascensão socioeconômica de pessoas negras as coloca dentro de um lugar cuja cultura brasileira, e a de outras sociedades pós-coloniais, acostumou-se a ser branco. Como disse Luísa, o seu lugar era o de exceção, o que produziu isto que ela

intitula de sensação de necessidade de se sobressair, provavelmente para não ser reduzida a esse lugar e também para sentir-se pertencente – e como já pontuamos o pertencimento, ou a falta dele, tem tudo a ver com o mal-estar. Para mulheres negras e pobres, como veremos a seguir, os efeitos são ainda mais severos, devido ao cruzamento de três grandes opressões, isto é, a mais uma barreira discriminatória: a classe social. “A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo [e mulheres negras das opressões que as cercam], seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar esse corpo” (COSTA, 2021[1982], p. 31). O racismo, em especial, dentro e fora de espaços elitizados, produz uma série de registros responsáveis por adoecer esse sujeito. Como aponta a entrevistada Luísa, “os meus medos sempre ultrapassaram a mim, têm muito de fantasia pra além do sofrimento real vivenciado por mim”.

A experiência de ser outro do Outro provoca em muitas pessoas negras um constante medo do que pode acontecer (isto que a entrevistada nomeia como fantasia), o que fomenta também um constante contato com a angústia, que, como vimos, é uma figura fundamental do mal-estar, e com o desamparo, ambos frutos de uma tensão entre o Eu (negro) e o Supereu (o qual não escapa da incidência do racismo). E esta tensão, para muitas mulheres negras, inicia-se na escola e estende-se a outros espaços, como o trabalho, o transporte, o lazer.

Eu me lembro de escola, quando eu era pequena, né? Tinha essa questão da cor. Falavam da minha cor, da pele preta, do cabelo, dos traços mesmo afrodescendentes, né? E estando já mais velha, eu tava estudando na sala, uma pessoa [de fora] chegou e falou para mim... Eu abri a porta e falou assim “é você que é a secretária?”. Em uma conversa também, a pauta era negra, um homem falou “nossa, eu não gosto de me relacionar com pessoas, com mulheres retintas”. Ele usou esse termo. “Não gosto. Eu gosto de mulher branca e tudo”. Recentemente também, eu fui gerente de hotel, né? Eu trabalhava em hotel. Tive que abordar uma pessoa branca, que ela tinha que voltar para a suíte dela, que a gente já tinha encerrado. E ela falou assim para mim (ficou desapontada de ter que voltar, né? Para a suíte)... E aí ela foi racista, porque ela foi e falou assim “cadê aquela moça branca, então, para ela poder falar comigo?”. Dentro dos relacionamentos, também passei. Tenho a parte escura da minha virilha, né? Então, eu já vivi muitas situações racistas sim. (Carolina)

A primeira foi no âmbito público, no serviço público. Eu tava defendendo uma pessoa LGBT, porque a colega tava sendo bem homofóbica. E ela perguntou assim “o que que eu queria argumentando ali se eu era negra?”. Aí eu lembro que aquilo doeu bastante. Fora os outros estresses que a gente tem, de pegar ônibus, de morar distante do trabalho, para ganhar salários bem baixos, né? Eu lembro que isso doeu bastante. Eu nunca esqueço disso. A pessoa me pediu desculpa depois, mas só que ela não tem noção, né, como isso dói. (Luzia)

Bom, eu tenho um histórico grande em estar em grupos diferentes de mim dentro de escolas. Tipo, eu não tive muitas situações tão diretas, mas de piadas, brincadeiras de roda, amigos, falando de aparência [neste momento, a entrevistada embargou a voz, começou a chorar]. Não é nada de “você é desse jeito”, mas “a outra pessoa é melhor”, sabe? Então, essa coisa assim nunca foi nada direto, mais mascarado, eu acho. (Maria Sofia)

Foram muitas experiências, por exemplo, escolares, de listas de beleza, né? E muitas vezes, eu estava... Às vezes eu nem tava tão lá embaixo, mas as vezes que eu estava lá embaixo contaram muito mais, né, do que as vezes em que eu não estava lá embaixo nessa lista, lá embaixo, nas últimas. Mas isso de a gente ir ao supermercado, coisas simples, né, e eu vou falar sempre de uma sensação, porque ninguém pode provar que as pessoas estavam fazendo isso... Mas uma sensação de estar sendo seguida, mesmo por funcionários que me viam todas as semanas fazendo supermercado, né? Então, isso era uma coisa que... Isso ainda é uma das coisas que mais me incomodam! Então, até o modo como eu me visto trabalha em prol de que as pessoas não me confundam. Então, é essa sensação de ser confundida com alguém que... Com uma coisa ruim, né? Com, não sei, com alguém que vai roubar, com alguém que vai, sabe, fazer algum mal, alguma coisa assim. Eu sempre tive essa preocupação, talvez até por influência da minha mãe, mamãe é toda cocotinha assim, sabe? Tem isso também. Mas pra além disso tem a ver com essa impressão que eu sempre tive e que, claro, dialoga totalmente com as experiências das pessoas que eu conheço que falam das mesmas coisas, né? E aí eu to falando só das mulheres. Então, essas são experiências difíceis que eu passei e passo sempre por ser preta. [...] Então, essa sensação de estar sempre na defensiva, sempre utilizando recursos compensatórios. Tu não vai me ver com coisas que tu vê todo mundo. Tu não vai me ver desarrumada por aí. Hoje tu até consegue, mas por muito tempo tu nunca me veria desarrumada, com uma roupa... Por exemplo, hoje eu uso roupas baratas. Taí. Vou dar um exemplo. Mas tu por muito tempo não me veria com roupas baratas, porque eu não poderia ser confundida, entende? Então, é uma sensação de que eu preciso pintar uma imagem. É muito sofrido não ser a gente, sabe? É como se não tivesse espaço pra autenticidade. (Luísa)

Desse modo, dentro dos espaços não poder manifestar-se como se verdadeiramente é, como afirma Luísa, sem a possibilidade de não sê-lo, é uma negação de ser, uma negação do Eu, e também de todas as referências negras, como a família, com quem há profunda ligação afetiva. Kilomba (2019) afirma que isso tem a ver com a posição muito difícil em que mulheres negras são colocadas numa sociedade onde existe uma supremacia branca, por não serem homens e brancas, representando uma espécie de carência dupla. Nessa localização, a autora reflete que as mulheres negras só podem ser o outro, exercer a função de “outro” do outro, como se nunca pudessem ser si mesmas.

Assim, é possível afirmar que o racismo provoca dores de dupla intensidade, pois é ao mesmo tempo uma dor vivida e uma dor compartilhada. Tanto mulheres como homens negros têm histórias para contar do que aconteceram tanto consigo mesmos como com os seus familiares e amigos negros.

Eu acho que outra situação foi quando... Foi com um igual meu, que foi o meu irmão. Ele tava correndo no Viva, uma pracinha de onde eu moro, aí o cara foi lá e disse assim “ele tá indo lá fazer o assalto”. Gente, isso doeu num nível... O meu irmão, ele é uma das pessoas mais humanas que eu conheço e nunca teria coragem de fazer mal para alguém. E ele só julgou ele, porque ele é um cara de pele negra, com cabelo cacheado e tava correndo. Eu fiquei muito, muito mal. (Luzia)

Eu tenho os meus irmãos, então não tem como [não falar dessas experiências], um é pardo, bem clarinho, e o outro é negro retinto como eu, até mais. E eu sou a do meio, então tem experiências que são desconfortáveis pra mim enquanto futura mãe, sabe? Embora eu tenha sido mãe, mas, assim, da época que eu sentia isso, né, a sensação de que os meus filhos vão passar por isso. Então, o meu irmão mais velho, ele era muito danado, assim, sabe? Às vezes ele pegava o carro escondido, saía de madrugada, essas coisas. Então, a gente sempre teve a preocupação dele fazer tudo correto, nunca ser confundido. Essa é uma frase que a gente cita tanto: nunca ser confundido, nunca ser confundido. Então, mamãe com os carrões lá dela... Não eram carrões, mas, assim, eram carros de classe média, né? E um preto sem camisa, tatuado, dirigindo. Isso era uma coisa que nos preocupava muito, dele ser confundido. Então, como eu intervi muito mais no meu irmão mais novo, na vida do meu irmão mais novo, o meu irmão mais novo hoje não sai sem camisa, por exemplo. Isso parece muito pouco, né, já que eu vejo todo mundo correndo sem camisa por aí. Ele sai pra correr, ele sai com camisa, entende? Porque ele não pode ser confundido, por ninguém, nem pelos cidadãos, nem pelos policiais, entende? Então, essas são coisas que me marcam profundamente. (Luísa)

A internalização da diferença a partir da regulação do Outro branco e de que se deve tomar cuidado para que “não seja confundido”, o estado tenebroso de alerta, a ponto de ter que andar com os documentos e as notas fiscais dos pertences que porta, a vontade de dizer o meu irmão é do bem e ele só quer ter o direito de ir e vir em paz, o cuidado para andar “bem vestida(o)” e não ser, como teme e afirma repetidamente Luísa, confundido, são algumas das marcas da cena traumática racista vivenciada por pessoas negras. O perigo do racismo reside no fato de que ele se trata de um processo de sujeição psíquica, como aponta Afonso (2018), que adoce de maneiras distintas tanto os sujeitos negros que cedem ao ideal de Eu branco como sujeitos negros que buscam, através de outros ideais, outras identificações, o amor e o valor próprios. Isto porque o racismo é não só uma violência adoecedora, mas porque ele é a verdadeira doença.

Se ser negro é tornar-se negro e constituir-se diante destes expedientes, como nos diz Souza (2021[1983]), de massacre dos seus antepassados, das suas perspectivas, dos seus valores, da sua identidade, ser mulher negra é tornar-se mulher negra diante do encontro desse pano de fundo traumático do racismo com o pano de fundo traumático do sexismo, que fundou o imaginário até hoje vigente da mulher negra: pardas para transar, pretas para trabalhar. Se a submissão da mulher branca foi durante muito tempo a falta de escolha para o casamento e privação do trabalho ao lado do seu par masculino,

que é uma violência de fato, para a mulher negra a submissão durante muito tempo foi ver o seu corpo significado ora como objeto ora como animal, vítimas constantes de estupros de senhores e feitores, e testemunhar inúmeras violências acontecerem com os seus pais, os seus irmãos, os seus filhos, o seu útero, o seu trabalho, sem direito a herança, bens, terras, educação, vida e morte dignas. Doravante, tornar-se mulher negra assume contornos demasiado diferentes, tanto na negritude como na mulheridade, o que não deve sinalizar uma competição de dores, do que dói ou em quem dói mais, mas que o encontro das violências raciais com as violências de gênero a colocam no mais alto patamar de vulnerabilidades sociais e psicológicas.

No meu último relacionamento, o meu ex-marido, ele era muito machista. Ele achava que, tipo, quando eu comecei... Na verdade, eu sempre trabalhei, de n's profissões. Então, assim, ele acabava que... Não sei se eu posso declarar isso machismo, mas eu era esposa, né? Ele me taxava esposa nos momentos da precisão, né, quando dava um problema no carro, quando faltava mercearia, quando cortavam a luz – aí eu era a esposa. Ou seja, eu trabalhava, então eu tinha que arcar também com as despesas. E lá no caso desse relacionamento era quase que integral. O dele era pra ele e o meu era pra gente, né? É tão tal que eu esqueci de mim, do meu santuário. E eu encaro isso sim como machismo da parte dele, porque na verdade teria que ser um conjunto eu e ele, né? Quando eu tinha, nós tínhamos; quando ele tinha, ele tinha. Então, eu acho que não é assim. E aí eu passei ainda treze anos dentro desse relacionamento. Eu saí de lá muito ferida, muito magoada. Mas eu sobrevivi. Saí de lá só com meus dois filhos. Separação de nada, não tinha nada, a gente só morava junto. Aí não deixou eu trazer nada de lá praticamente. No dia que eu fui buscar as caminhas das criança, o básico, ventilador, ele disse que não, que lá não tinha nada. “Então, o neném vai ficar dormindo no chão? Como é que vai ser?”, eu falei. Eu não sou de briga. Às vezes, quando eu vou procurar os meus direitos, eu acabado engulindo muito sapo. Tipo, passar, tentar apaziguar a situação, não magoar o outro lado, mas o meu tá fodido, né? Então, eu acabo que me deixo muito de lado, o que deve ser feito pra não magoar as pessoas. E eu sempre a me magoar, toda vez, a sempre sair ferida toda vez. [...] Eu compreendo no momento em que uma pessoa me exclui. Por exemplo, no trabalho. Tem clientes que adentram no local, né, e “ah, eu quero arrumar a minha unha”, por exemplo. E quem está disponível sou eu, né, a pretinha. “Mas fulana num já vai terminar?”. A branca, a loira, a parda. Por que não comigo, hum? Aí às vezes eu imagino que seja pelo fato de eu ser negra, né? Isso é complicado. Só que eu levo de boa. Mas dói, sabe? Dói! É isso. De eu ser excluída. Uma vez eu tava no ônibus vindo pra casa, aí eu tava com o meu bebê no colo, sacola de supermercado, bolsa. Aí tinha dois rapazes numa cadeira, ocupando as cadeiras, né? Aí do meu lado tinha uma moça bonita, nova, jovem. Aí ele pegou, levantou e deu a cadeira pra ela, e não pra mim, entendeu? E aí meio que ele se esquivava assim, o ônibus lotado, pra não se triscar em mim. Aí eu até falei pra ele: “ó, eu não tô suja, e nem fedendo a cocô. Se o senhor não quiser triscar em mim, o senhor desça do ônibus ou então o senhor mude de local, porque é complicado o senhor estar dentro de um coletivo, perto de uma pessoa negra e não querer ficar perto dela”. “Não, eu não to falando nada, eu não tô fazendo nada”. Só que eu também não sou muito de procurar, mas nesse dia eu fiquei chateada. É tão que a moça mesma pegou e se levantou, e disse: “não, o senhor tá sim agindo de má fé, porque ela tá com criança de colo, ela tá cheia de sacola. Por que o

senhor não deu assento pra ela e deu pra mim? Eu não melhor do que ela". Aí isso gerou um barraco dentro do ônibus. Aí apareceu logo puta, veado, sapatão. Dentro do BR, mermã, 135. Pense. E é assim. É exclusão, o preconceito, o racismo, pra mim, é isso. É quando você tá ali, tá fazendo uma atividade, um exercício, ou qualquer função, e as pessoas meio que te excluem. É como se olhassem pra você e você não tivesse ali. (Milena)

Tem um cara lá, ele é um igual, é o que posso dizer, né, um homem negro, bem retinto. E ele simplesmente me expulsou do carro porque eu falei assim: "olha, fulano de tal, tu não vai ficar com essas brincadeirinhas sem graça". Aí ele do nada surtou e falou: "ah, então sai da porra do meu carro agora, que eu não quero que tu fique no meu carro". Do nada. Eu ia precisar da carona e simplesmente o colega que tava na frente não fez nada, ficou apático, porque ele não queria perder a carona dele. Isso foi uma coisa que me machucou muito na época, mas eu fiz bastante terapia, conversei muito com as minhas irmãs, e passou. Mas na época foi bem dolorido, né? [...] A gente fica numa situação de aprovação, a gente fica tentando todo tempo, querendo ser aprovada, pra tá naquele ambiente. Parece que a gente não pertence. A gente fica nessa situação de não pertencimento, porque a gente tá naquele local de poder, é como se fosse uma disputa, e o homem não quer te deixar tá naquele local de poder, que ele sente como se tu fosse lá roubar as coisas que ele conquistou. Mas pra gente é muito mais difícil, a gente tem muito mais barreiras, a gente merece tá naquele local. E hoje eu vejo isso: eu mereço tá naquele local, eu mereço estar em locais ótimos, a gente merece conquistar os espaços. Então, eu acho que é uma luta constante, coisa que homem, eles querem já se manter e não entender que o machismo também afeta eles, no sentido de eles não se entenderem. E eu acho que é uma luta pra gente de chegar nesses locais e os homens, a maioria, né, não quererem abdicar de certos privilégios. (Luzia)

Eu acho que tem a ver muito sobre o quanto eu posso alcançar. Por exemplo, eu acho que as situações que eu mais vou falar são em escolas, que eu vou lembrar. Então, por exemplo, se eu faço alguma coisa, se eu consigo aprender alguma coisa mais rápido que um menino, parece muito mais espantoso por ser eu, mulher, aprendendo uma coisa muito mais rápido, respondendo mais rápido, ou me intrometendo mais em alguns assuntos. Eu sentia uma estranheza maior quando era eu, por ser mulher. (Maria Sofia)

As vivências relatadas por Milena, Luzia e Maria Sofia demonstram como podem ser as vivências de mulheres negras dentro de uma cultura construída a partir de desigualdades raciais e de gênero. Milena afirma que o marido só a chamava de esposa quando precisava de seu trabalho, de sua dedicação, e, quando se separou, a colocou no mesmo lugar devastador para toda mulher, principalmente mães, o não-lugar. Maria Sofia e Luzia apontam que diante de uma sociedade em que homens se localizam majoritariamente nos lugares considerados ótimos, e ajam de forma a se manter dentro desse privilégio, construindo disputas, e muitas vezes optando pela violência e a subjugação. Se a impossibilidade, a negação de estar transpõe-se em mal-estar, a negação de ser é a própria desumanização. De geração em geração, de acordo com Gonzalez (2020), vinculou-se sistematicamente a imagem de mulheres negras a estereótipos de servilismo, em especial o sexual e o profissional (a "mulata sexual" e "a

mãe preta”, a trabalhadora mal remunerada que deve cuidar exaustivamente dos seus filhos e dos filhos dos outros). A afetividade e a solidão da mulher preta são temas de muitos estudos e pesquisas por justamente denunciar uma dor compartilhada por milhões delas ao testemunharem, como no caso de Milena, a escolha de mulheres brancas e pardas nos lugares de trabalho e de relações afetivas.

Todavia, há experiências em que o patriarcado e as suas respectivas exigências machistas produzem outros efeitos. Analisemos o caso de Luísa e de sua família, que, como já vimos, pertencem à classe média alta.

Eu venho de uma família matriarcal, e, na minha família, tem mulheres extremamente fálicas. E certamente eu sou uma delas – assumidamente sou uma delas, na verdade, não que isso seja bom, mas assumidamente eu sou. Então, a gente tem posturas muito... A gente tem muita energia masculina, sabe? Então, a gente, na minha família, – eu vou falar a gente, porque a gente todas somos assim – a gente tem uma postura muito de não aceitar ser vista como menor por ser mulher. Eu nem botei a questão da raça. Mas o fato de ser mulher, a gente tá sempre um jeito de quebrar as barreiras, e, assim, chega a ser meio doente isso, né? Chega a ser uma postura doentia da minha família como um todo, não sei se é só na minha família, provavelmente não, porque a gente vê isso em outros lugares. Mas uma necessidade de se afirmar o tempo todo enquanto mulher capaz, porque a gente sempre tem essa impressão de que... E aí, eu posso, pela experiência das minhas primas, digamos assim, a gente consegue ver o quanto que a questão socioeconômica conta também, né? Porque elas sofreram coisas muito piores do que eu passei. Eu consigo, desde muito pequena, que eu sou muito, digamos assim, eu sou o suficiente, uma afirmação de que eu sou suficiente, porque elas passaram por mais situações de pessoas dizendo que elas não eram, entende? Então, a questão socioeconômica contava muito, juntando com a questão do gênero, né? [...] ? Assim, isso são coisas que eu recordo, assim, porque eu acho que eu não tenho olhos para ver – não é olhos para ver – eu não tenho, talvez, paciência, não sei, pra considerar esses preconceitos relacionados ao gênero, para além desses, entende? E aí tá sempre misturado com questões – impressões, né? – socioeconômicas, enfim, e de raça, que são as que me marcam muito mais. Mas, na família, é difícil, porque é uma situação na minha casa que é muito diferente da maioria das famílias. [...] Então, eu vejo que isso é muito diferente por ser uma família matriarcal e ela a primeira mulher com dinheiro na família conta para que eu apague mesmo – ou apague ou tente não ver esses preconceitos relacionados especificamente ao gênero. (Luísa)

Você acha que o racismo fala muito mais com a sua experiência de sofrer do que o machismo? (Entrevistadora)

Com certeza. Mas, assim, com certeza mesmo. Embora o machismo a gente veja em todos. Eu me casei com um homem machista, claramente machista, em todos os níveis de machismo. E por alguma razão eu aceitei me casar com ele, né? Vendo todos esses efeitos importantes, mas tem razões pra isso também. Eu tenho os porquês pra casar, né? Porque se eu ficasse esperando o homem perfeito, mulher... Eu fiquei esperando, eu achei um. Não queria um perfeito. Eu queria um imperfeito. Mas a gente passa por isso todos os dias. Sinceramente, eu acho que a gente naturaliza os machismos, porque a gente se incomoda, a gente reclama, a gente ensina. Que a gente tem que perder tempo ensinando, né? Ensinando geral, ensinando padrasto, ensinando irmão, ensinando marido, ensinando a filha, né? A gente perde um tempo nisso ensinando a mãe e cuida pra não reproduzir, embora a gente também

reproduza. Mas certamente o racismo me atravessa muito mais, com muito mais dor, muito mais mesmo. (Luísa)

Ao construir um novo referencial, como o matriarcado, como o contato desde criança com a mulher negra no poder, Luísa relata que o seu contato com o machismo é mais suportável. E, em contrapartida, o racismo ainda é da ordem do insuportável, de um atravessamento mais notado e mais doloroso. Além disso, reflete-se que o fator socioeconômico, já mencionado, é um ponto de partida fundamental para construir novos referenciais e caminhos, pois com a estabilidade financeira há a possibilidade de abrir outras portas e sem ela a preocupação com sobrevivência torna-se prioritária em relação à vivência, como vemos no relato de Milena.

Olha, eu já to com 38 anos de idade, vou fazer 39, eu venho de um histórico de vida bem... Que daria uma minissérie, teria bilheteria demais. Só que, assim, a minha história não é muito diferente da maioria das mulheres hoje, que vivem solteiras, que tem que trabalhar para fora, tem que ser pai, tem que ser mãe, tem que ser dona de casa, tem que ser psicóloga, tem que ser amiga, tem que ser professora, tem que ser médica, tudo ao mesmo tempo. Aí nesse intervalo tem que cuidar de si, da saúde mental. Tem hora que o mundo desaba, aí você tem que se mostrar forte, porque você tem vidas ali do lado que dependem de você e você tem que tá forte, tem que aparentar estar forte pra que eles não se afetem com a sua situação. [...] Tem dia que chega a ser entediante um domingo à tarde, eles [os dois filhos] quererem ir tomar um banho bem aqui na praia e eu não ter R\$ 8,40 para pagar duas passagens de transporte coletivo, né? E quando tem... Sair com criança, eles vão querer uma água mineral, uma água de coco, daqui a pouco aparece o pirulito ou o picolezeiro, vai aparecer tanta coisa. (Milena)

A falta de dinheiro, por este representar um dos principais meio de subsistência, pode ser considerada um desregulador social e emocional, pode produzir sintomas. Não poder possibilitar acessos aos seus filhos, considerados simples para tantos, é um fator que pode desencadear adoecimentos. A discrepância de relatos entre Milena e Luísa desvela como as experiências de mulheres negras são múltiplas e variam de acordo com diversos recortes.

Um recorte de extrema relevância é pontuar que, como notou-se com esta pesquisa, há também diferenças nas vivências relatadas por mulheres pretas e por mulheres pardas, como Maria Sofia. As mulheres pardas, por serem negras de pele clara, têm a sua inscrição na negritude e na branquitude e, por consequência, experiências que lhe conferem certos privilégios, enquanto pessoas mais claras do que pessoas pretas, e certas violências, enquanto pessoas mais escuras que pessoas brancas. Apesar desta pesquisa buscar superar a ótica colorista colonial, procura também

demarcar as diferenças de tratamentos, de oportunidades, aspirando o rigor ético e justo diante das múltiplas experiências advindas da tensão racial produzida pela colonialidade. Uma delas é a miscigenação, sobre a qual já abordamos a origem, e a existência de pessoas pardas, que também sofrem, mesmo que em muitos pontos diferentemente de pessoas pretas, racismo.

Eu acho que, quando eu vejo no jornal, coisas assim, que aconteceram com pessoas parecidas comigo, mas que não foram tão agressivas, eu acabo pensando se comigo eu devesse falar sobre, porque comigo... Não parece tão agressivo quando aconteceu comigo. Mas ao mesmo tempo, quando eu noto alguma coisa, me fere, só que eu não sei se eu devo perder o tempo das pessoas falando sobre isso, porque eu não sei se é tão importante como algumas coisas que já aconteceram com outras pessoas. Então, eu acho que, essas diferenças sobre qual é a dor mais importante, o que a gente deve falar, isso me impede muito de falar de coisas que eu já passei. (Maria Sofia)

É possível refletir que esse silenciamento da própria dor narrado por Maria Sofia advém do sucesso das estratégias de silenciamento colonial (racista e patriarcal). E permito-me inferir que há algo nesse calar-se diante dos racismos sofridos que tem a ver com a dor de transição entre as raças. Como uma pesquisadora que é uma mulher parda, há um desafio oriundo de ser concomitantemente pesquisadora e objeto, e devo pontuar também a existência da dor de mulheres pardas, que muitas vezes calam a própria dor por estar num lugar de limbo existencial. Há uma contrariedade psíquica em não ser tão clara e nem tão escura, o que Rocha (2023) retrata como vivência dual tanto de pertencimento como de não-pertencimento dentro da etnia negra. Então, para onde ir? Para quem se confidenciar?

Por essa razão, escolhi inserir a mulher parda na pesquisa que, ao passo que é basilar pontuar que estão em situação de privilégio quando consideramos a experiência de mulheres pretas, é relevante sinalizar que também experimentam um sentimento de não-pertencimento difícil de ser nomeado, o mal-estar: primeiro, por transitarem entre as duas raças, segundo, pela sensação de não-lugar oriunda dessa transição, e terceiro, por todas as questões aqui já tratadas como sofrimentos oriundos do cruzamento de opressões. Por isso, é fundamental a desalienação e a consciência raciais como caminhos a serem traçados por mulheres (e homens) pardas, plurais na graduação de cor, na textura do cabelo, nos traços étnicos, para que não deixem que outras pessoas, seja em situação de privilégio desvantagem, invalidem a sua existência e a validade da sua fala; e para que não se identifiquem a partir do ideal de Eu branco e reproduzam violências contra pessoas pretas a partir desta desorganização identitária. Não serem

pretas não as fazem brancas, e que, por serem negras, ainda estão expostas a mais riscos de violências do que indivíduos brancos, como estupros, feminicídios, encarceramentos em massas, como discutido no primeiro capítulo deste trabalho.

Desse modo, nota-se que a miscigenação gera desdobramentos psíquicos tanto para mulheres pardas como para mulheres pretas, como é o caso de Luísa, que se viu questionada se era babá do próprio irmão, por este ser pardo. Para Luísa, o significado criado por ela em torno de pessoas pardas gira em torno da total aversão, do medo e do trauma. O lugar de mulher parda para ela, subjetivamente, também é um não-lugar, como vemos abaixo.

Eu vivo ainda um eterno medo, né? Eu namoro e casei, na verdade, moro junto... Enfim, casei com um homem negro. E óbvio, não poderia ser diferente no meu ponto de vista. Então, eu sempre tenho muitos medos, sabe? Primeiro esse, dele ser confundido e do que ele vai ensinar. Ele tem uma filha, de onze anos, a minha enteada. Então, medo do que ele como pai é capaz de transmitir a ela. Tudo é uma preocupação. Não tem medida. Tem umas coisas que têm muito a ver com esse sofrimento vivenciado por mim. Minha mãe se casou com um homem branco. Então, eu tinha muito receio de me casar com um homem branco e ter um filho... Pardo. Como o meu irmão nasceu. Porque eu não saberia como educar uma criança parda, entende? Então, os meus medos ultrapassam o que eu vivo, tu tá entendendo? Eu não sei nem se eu vou ter filhos. Eu não sei nem se eu posso ter filhos. Então, os meus medos relacionados a isso sempre ultrapassaram a minha geração, sempre fiquei pensando: eu consigo educar uma mulher branca... Oh, ó. Eu consigo educar uma mulher negra, mas será que eu consigo educar, e aí é um problema, educar um homem pardo, entende? Eu nunca pensava numa mulher parda, né? Eu sempre achava que ia nascer uma Luísa bem pretinha. Eu sempre achei. Criações da nossa cabeça, né? Então, sempre ultrapassaram a minha geração. Então, como é que vou criar essa criança nessas condições, nessa realidade? [...] Já me relacionei com homens mais claros, de descendência negra, claro, de ascendência negra, homens pardos de pele clara, mas sempre com medo. Se eu engravidar vai nascer uma criança de pele clara e eu não sei o que fazer com isso, né? Então, esses medos que eu consigo falar deles eles me mobilizam de forma a criar fantasias em mim.

Para Luísa, as pessoas pardas não são negras. Quando considera-se esta formulação enquanto pessoal, subjetiva, que parte da sua história de vida, compreende-se que a questão está para além de refutar ou de reafirmar: a elaboração de Luísa erige-se das suas próprias experiências traumáticas diante do pardo. Além disso, devido à construção social em torno da negritude ser marcada justamente pelo lugar do “não ser”, tanto a diferença como tensão étnico-racial entre pretos e pardos divide setores do movimento negro há décadas. No discurso de Luísa, ao pensar na pele parda, o termo “ser confundido”, recorrente em suas falas, assume a função de fazê-la regredir à sua

própria opressão, isto é, o “ser confundido” que antes se convertia na experiência dos irmãos torna-se a própria experiência de ser confundida, como vemos abaixo.

E isso também na questão ainda de ser confundida, sempre ser confundida com a mulher que limpa, com a babá. Como eu disse, o meu irmão é bem clarinho, então ser confundida com a babá do meu irmão. Se eu saísse com o meu padrasto, entende? (Luísa)

Por mais que ela seja uma mulher cuja mãe é médica, use roupas e pertences de marcas caras, tenha mais condições do que as primas cujas mães não são médicas, tenha bons empregos, como relata, a sociedade a coloca num lugar muito difícil para pessoas pretas diante de pessoas brancas e pardas: o lugar de inferioridade, o lugar de subalternidade, como pontuamos constantemente, o lugar de outro do Outro. Por isso, o (des)encontro de relatos de Luísa e de Maria Sofia nos coloca diante de algumas reflexões. A primeira é que de as noções e visões de mundo são plurais, portanto, por mais que pareça óbvio afirmar, pessoas negras interpretam a sua racialidade e o mundo de formas particulares²⁶. A segunda delas é que mulheres pretas sofrem racismo em uma graduação distinta de homens pretos e pessoas pardas, já que como aponta Rocha (2023), a diferença não é somente fenotípica e sim da gravidade do nível de discriminação à qual estão expostas. A terceira delas é que sujeitos pardos, como Maria Sofia, precisam encontrar outras formas de significação para a sua negritude diferentes das do limbo existencial, que, mesmo ciente de que a violência contra mulheres pretas assume desdobramentos mais graves, mesmo que outras pessoas negras não os reconheçam e não os acolham dentro de alguns entendimentos, não a paralisem de falar sobre a sua dor, sobre o seu mal-estar.

Adiante, o mal-estar da mulher negra pode ser refletido por algumas correntes de pensamento, como a da Psicanálise e a do Feminismo Negro. Como aponta Freud (2010[1930]), o mal-estar tem a ver com a relação com os outros, com o mundo, e tem a ver, como aponta Dunker (2015), com a experiência coletiva ou individual de sofrimento por estar fora de lugar, que remete à ausência de pertencimento. O mal-estar da mulher negra foi refletido até aqui, então, como um produto da imanência entre a produção social e a produção subjetiva diante de uma cultura racista e patriarcal. No entanto, se neste terceiro capítulo, já trouxemos o que as participantes tiveram a dizer sobre os aspectos sociais e subjetivos das violências que sofreram, pretende-se

²⁶ “Seres humanos não deveriam ser pensados da mesma forma, pois isso seria destituir-lhes de humanidade” (RIBEIRO, 2019, p. 37).

enriquecer a definição a partir do elemento subjetivo, a partir do que as participantes desta pesquisa têm a dizer do que se trata o mal-estar da mulher negra.

Não só mal-estar, mas provocaram danos psicológicos muito graves, que eu só consigo falar sobre eles agora depois que eu fiz terapia. Mas me causaram mal-estar, obviamente, e me trouxeram muitos danos, com certeza. (Carolina)

Entrevistadora: Você se sentiria confortável em descrever como é esse mal-estar, que danos são esses?

É de você se sentir inferior, obviamente, você se sentir muito diferente, você se sentir como se você fosse... Por que? O que faz a sociedade admirar um branco? Por que esteticamente admirar um branco e não um preto? Então, isso são dúvidas, inquietação, de não-aceitação. Então, são esses os sentimentos. Hoje, por exemplo, eu sou advogada, consigo andar em vários níveis de sociedade, né? Eu vejo que às vezes incomoda as pessoas eu estar ali, né? E pra minha idade, modéstia parte, eu consegui muitos feitos que as pessoas esperariam de pessoas brancas, né? Ter um escritório, um carro, trabalhar na mesma parte que a elite branca, né? Então as pessoas ficam meio assim, com esse incômodo, né? “Meu deus, essa mulher negra, isso, isso”. Incomoda, né? Então é isso. (Carolina)

Sim. Produziram sim. Deixaram feridas. Assim, por exemplo, na situação que a moça chegou pra arrumar a unha e eu tava lá. Na hora, eu tentei ser educada, sorrir, ofereci um cafezinho, mas aí quando eu cheguei em casa, aí eu fiquei me questionando: poxa, mas por quê? Se eu trabalho também. A gente acabava que fica se questionando. (Milena)

É difícil. A gente não é muito ensino a explicar a dor, a descrever, a lidar bem com a dor. Mas eu vou tentar aqui formular alguma coisa. É difícil. São situações que a gente fica de mãos atadas muitas vezes. O poder público se mostra muito omissivo. Às vezes, tu olha prum lado, tu olha pro outro. (Luzia)

Sim, porque mesmo quando essas situações passaram e novas situações aparecem, mas que não tem as mesmas barreiras, tipo, explícitas, eu mesma coloco essas barreiras em mim, me causa mal-estar por isso. O meu mal-estar é muito mais, eu não sei, é muito mais sobre comparação maior com as pessoas, sobre como eu devo me portar, ou em que lugar eu sou mais aceita, e em que lugares eu não sou. Esse é um mal-estar constante, porque mesmo quando me abrem portas, eu já não me sinto inclusa, eu mesma já me excluo em alguns momentos. E isso me causa mal-estar, porque parece que eu me impeço de viver ou de falar várias coisas quando não é uma outra pessoa que falando exatamente pra mim que eu não posso. (Maria Sofia)

Nossa. Como descrever? Talvez, han. Gente, automaticamente eu pensei nos meus irmãos. Gente, como eu vou descrever isso? Como descrever uma dor? Eu não consigo descrever. Gente, que coisa estranha. Eu que falo tudo no detalhe. Gente, que pergunta capiciosa, que pergunta difícil de descrever mesmo. Como descrever essas dores? Pra além do desconforto, eu vou falar as palavras que vierem. Eu vou falar do desconforto claro, assim. Meu Deus do céu. É uma sensação de que as pessoas não conseguem nos ver tal como somos, porque não é uma invisibilidade nessa hora, é uma visibilidade toda pós-véu. Um véu que separa a gente do olhar das outras pessoas. E esse véu é isso, essa construção social racista das pessoas, essa educação racista, essa educação machista, e esses véus. As pessoas só conseguem me ver através deles, entende? No fim das contas, como eu sempre vivi muito defensiva certamente o meu olhar também tem esse véu, né, pra me defender. Então, essa sensação de estar sempre na defensiva, sempre utilizando recursos compensatórios. Tu não vai me ver com coisas que tu vê todo

mundo. Tu não vai me ver desarrumada por aí. Hoje tu até consegue, mas por muito tempo tu nunca me veria desarrumada, com uma roupa... Por exemplo, hoje eu uso roupas baratas. Taí. Vou dar um exemplo. Mas tu por muito tempo não me veria com roupas baratas, porque eu não poderia ser confundida, entende? Então, é uma sensação de que eu preciso pintar uma imagem. É muito sofrido não ser a gente, sabe? É como se não tivesse espaço pra autenticidade. É muito mais difícil ser a gente. Então como é que eu descrevo isso que eu acabei de falar, né? Eu acho que é uma sensação de não poder se mostrar, me mostrar, né, tal como eu sou, porque não é só pra mim. Eu não sei. (Luísa)

Danos, feridas, comparação, inferioridade, evitação, exclusão, um véu que separa: estes foram alguns dos signos presentes ao perguntar para estas mulheres como pensam o seu mal-estar e que nos permitem, a partir de suas falas, expandir o conceito de mal-estar da mulher negra. Desse modo, a partir do que consideramos enquanto aspectos sócio-históricos e subjetivos e das falas das entrevistadas, definimos o mal-estar da mulher negra como um sofrimento histórico de não-pertencimento, de desafiadora descrição, permeado por danos psicológicos, como a comparação, o sentimento de inferioridade, a evitação de situações, por feridas narcísicas no processo de constituição subjetiva dessas mulheres, articuladas ao véu desagregador dos processos coloniais cruzados, a saber o racismo e o machismo. O mal-estar da mulher negra é uma forma de sofrimento proveniente de uma cultura que a destitui do lugar de humanidade, com base em sua raça e em seu gênero. Assim, além dos sacrifícios subjetivos exigidos a todos os sujeitos que se constituem subjetivamente num mundo de cultura provocadores do mal-estar inerente à experiência de humanos em um mundo de cultura, as mulheres negras enfrentam ainda mais obstáculos psíquicos e sociais por serem mulheres e por serem negras.

Com a pesquisa, descobriu-se um elemento novo, inesperado, e possivelmente agravante, desse mal-estar: a desesperança. Quando feita a pergunta sobre como elas pensam que as discriminações contra elas podem acabar, todas as participantes responderam que não acreditam no fim dessas violências, algumas acreditando que nunca irão acabar e outras que, se acabar, vai ter que levar muito tempo.

Como você imagina uma sociedade onde não há discriminação contra mulheres negras? (Entrevistadora)

Eu acho que não existe isso, de a gente sair e não se preocupar. Não imagino. Infelizmente. Eu gostaria, mas não imagino uma sociedade assim. (Carolina)

Isso você imagina de uma forma permanente ou mais de uma forma a curto prazo? (Entrevistadora)

Eu imagino de uma forma permanente. (Carolina)

Então você não acredita que as discriminações podem acabar? (Entrevistadora)

Não, não acredito. É mesmo algo que perdura. Você pode dar o remédio, o remédio é o conhecimento. Mas o racismo é cultural nas sociedades. Acredito que a gente vai continuar. Acredito que não vai acabar. A gente vai investindo, mas sabe aquela coisa invisível? Vai continuar. Acredito que daqui a trinta, quarenta anos, a gente vai ter vários progressos, mas o racismo sim, ele vai existir, mas guardado. (Carolina)

Acho que não. Acho difícil, porque eu tive uma criação. A minha mãe teve uma criação. De geração em geração, as coisas ao invés de melhorar, parece que só piora. Só piora. Eu acho difícil acabar. E os pretinhos continuam nascendo, os pardos continuam nascendo, mas a sociedade continua crescendo absurdamente com uma mente... Meu Deus do céu. A questão de aceitação, eu acho difícil mudar, melhorar. Melhorar, talvez. Acabar não. Acho que não. (Milena)

Parece muito estranho demais. Parece que vai mexer com várias coisas, porque não é só a crítica contra a mulher ou impedir a gente de ir a vários lugares, mas é de muito tempo. Então, seria maravilhoso, mas parece muito distante. Acho que pode diminuir bastante, principalmente por conta da visibilidade que vem tomando cada vez mais e que mais pessoas sabem que discriminar, que ser ofensivo, é errado, mas acho que é mais fácil acabar com as discriminações que são mais explícitas do que aquelas sutis, aquelas dos olhares. Eu acho que essas são mais difíceis de acabar. (Maria Sofia)

Acho que acabar é um termo forte. Acho que reduzir, diminuir. Acabar eu acho difícil. O Brasil é ainda um país muito racista, muito mesmo. Do ponto de vista do nosso cenário político, eu acho que acabar... Agora não. O Brasil ainda tá se recuperando dum governo genocida, do governo Bolsonaro. Então, agora que a gente tem a ministra da parte racial. Então, tá melhorando, mas acabar... Eu acho que ainda tem muita coisa pra fazer, estudos africanos nas escolas, né? Acho que isso falta bastante, é uma matéria muito negligenciada. Não só estudos africanos, mas indígenas, que é o berço da história brasileira. Então, a gente ainda vê muito a história da branquitude. (Luzia)

Luísa também seguiu nesta mesma linha, mas com pensamentos ainda mais pessimistas, na medida em que insere como muitas pessoas negras também são reprodutoras do sistema que as oprime, inclusive ela mesma.

Não. Definitivamente não. Teria que morrer todo mundo e nascer de novo. É muita luta pra que a gente chegue nesses níveis. As coisas acontecem e as mulheres negras nem são consideradas. Então, eu acho que é muito difícil de a gente acabar mesmo com o preconceito contra a mulher negra. Por mais que a gente se imponha, e que a gente vá ensinando geração por geração, transmitindo. Só que junto com a transmissão, a valorização da mulher negra, eu sei que eu vou também transmitir desvalorização, porque tá em mim. E eu vou dar o exemplo do machismo. Eu acho que eu não sou machista, porque intencionalmente eu tento não ser, mas eu sei que se eu não me der conta eu vou reproduzir comportamento machista, pensamentos machistas, mesmo que eu queira ensinar aos meus filhos posturas, pensamentos e valores antimachistas, sabe? Porque eu sei que eu não consigo ser antimachista o tempo todo, todo, entende? Se eu ficar me policiando em consigo. Vamos pensar agora no racismo. Mesmo que eu ensine valorização, mesmo que eu ensine a importância, mesmo que eu faça

tudo, algo falta. E isso que falta, essa reprodução ainda do racismo, que às vezes a gente reproduz também, ela também marca. E isso também pode ser transmitido pros meus filhos e os meus filhos pros netos. Eu, pessoalmente, não acredito que vá acabar. Se a gente for procurar as referências da beleza desse consultório, são referências do que chamariam na moda de old Money, que são aquelas pessoas brancas herdeiras. Eu me visto no estilo old Money, que é o estilo de brancos herdeiros, entende? Então, eu posso usar o meu discurso favorecendo a valorização da mulher negra, mas eu me visto como uma mulher herdeira branca, porque é a imagem que eu quero passar, porque é a imagem que eu vendo, entende? Então eu sei que eu reproduzo algumas coisas. E aí eu tô falando pessoalmente, mas eu vejo isso nos meus amigos, nas pessoas próximas, nos meus pais. Por exemplo, eu to te recebendo com o meu cabelo. Mas se fosse um primeiro atendimento, a maioria dos meus pacientes é classe média/ classe média alta, dos pais de uma criança ou o primeiro atendimento de um homem ou mulher adulta, eu viria com o cabelo molhado com gel, porque estaria com a definição de um cacho aceitável muito mais próximo da referência branca do que eu vir de turbante, ou do meu cabelo assim, do jeito que ele tá. Pra tu ver, eu ainda reproduzo muitas coisas, e eu sou uma mulher consciente dessas coisas. A maioria das pessoas não tem nem consciência do que reproduzem. Então, se dependesse de pessoas como eu, não acabaria nunca o preconceito com a mulher preta. (Luísa)

Você tá falando de uma estrutura social que incide na nossa psique, então todos nós reproduzimos. Mas tem um ditado que muitas pessoas conhecem, que é: tem gente que, nessa piscina, tá se afogando e tem gente que tá só com o dedo mindinho. Acho que você tá aí falando do seu dedo mindinho. Nós viemos desse lugar. Você veio desse lugar. Não sei se fez algum sentido isso para você. (Entrevistadora)

Mas eu adorei ter escutado isso, sabia? Juro. Natássia, isso me deu um aconchego no meu coração, porque a sensação que eu tenho é de uma distância de algumas mulheres super... De um posicionamento político supercentrado na negritude na minha família. Eu me sinto muito distante disso. Muito distante. Muito, muito, muito. Então tu me dizer isso, que eu não to me afogando na piscina, me deu um alívio. Mas isso talvez pelo lugar. Se eu falar com a minha prima, talvez ela me diga mais. (Luísa)

Em outro momento, Luísa aponta que mudar a realidade de opressões é do campo do ideal.

Nossa, isso é tão ideal, tão distante, que eu não consigo pensar. É difícil mudar o olhar das pessoas, de gerações e mais gerações inteiras. Eu acho tão fora da realidade. A sensação que eu tenho é de que isso nunca vai mudar, entende? Talvez eu tenha um pensamento fatalista, sei lá, pessimista. Não sei. Mas a sensação que eu tenho é de que não vai mudar nunca. (Luísa)

É possível refletir que a forte presença da desesperança, repleta de pessimismo e de fatalismo, contida nas considerações das entrevistadas, podem ser reflexos daquilo que Rosa, Binkowski e Souza (2019) chamam de sofrimento sociopolítico oriundo do lugar de dejetos sociais. A partir desse raciocínio, podemos entender esta desesperança como uma espécie do que os autores nomeiam de desamparo discursivo. A história da

mulher negra e de suas lutas nos leva a algumas ilustrações que exprimem a origem deste desamparo discurso.

A primeira ilustração seria a própria escravização, que, como aponta Nogueira (2023) está no passado e no presente. Ao considerarmos os destinos dos escravizados recém-libertos e os seus descendentes daquele tempo até o atual, isto se torna uma espécie de mensagem que se inscreve no inconsciente de pessoas negras. Pelo fato da principal estratégia da branquitude ser denegar o racismo, por meio do mito da democracia racial, as pessoas negras, segundo Nogueira (2023), testemunham o racismo sofrido ser camuflado, o que produz efeitos sobre esses sujeitos. Um dos efeitos pensados neste ponto do trabalho é justamente a desesperança de que a realidade desigual em termos de raça possa chegar ao fim, na medida em que até hoje a maioria das pessoas que estão em posição de poder no Brasil e nas Américas são brancas, como há séculos.

A segunda reflexão tem a ver com o lugar da mulher negra dentro dos movimentos sociais, como o antirracista²⁷ e feminista sufragista. Sobre o último, é também pano de fundo da história de mulheres negras as sufragistas que debatiam no século XIX os direitos das mulheres, que consideravam somente a liberdade das mulheres brancas, já que estas desconsideravam a rotina de violências da qual mulheres negras eram vítimas, em parte porque muitas mulheres brancas eram os próprios agentes de opressão. Enquanto debatiam direitos reprodutivos, de voto, de trabalho, encaravam como secundária a pauta racial, ofuscando justamente as vulnerabilidades específicas vividas por mulheres negras, por exemplo o estupro de mulheres africanas e afro-brasileiras como política de embranquecimento originada nos primeiros séculos desde a invasão colonial. A fonte do patriarcado era a mesma fonte do racismo, por isso a denegação sufragista do agravante do racismo na mulheridade negra desamparou por décadas as demandas dessas mulheres negras. Por isso, um dos sentidos desse trabalho é justamente voltar-se para a dor, visibilizá-la, e analisá-la para construir novas trajetórias.

Tirar essas pautas da invisibilidade e analisá-las com um olhar intersseccional mostra-se muito importante para que fuçamos de análises simplistas ou para se romper com essa tentativa de universalidade que exclui. A história tem nos mostrado que a invisibilidade mata, o que Foucault chama de “deixar viver ou deixar morrer”. A reflexão fundamental a ser feita é perceber que, quando

²⁷ “Sabemos que as intelectuais Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins e vozes feministas de Tina Turner nos Estados Unidos e Elza Soares no Brasil, já tinham gritado a violência à mulher negra neste período, mas até as abordagens progressistas e antirracistas escolheram não beber da fonte feminista negra” (AKOTIRENE, 2019, p. 70).

peessoas negras estão reivindicando o direito a ter voz, elas estão reivindicando o direito à própria vida. (RIBEIRO, 2019, p. 42)

Dessa maneira, a descredibilidade histórica conferida às demandas de mulheres negras, seja dentro da sociedade, dos movimentos feministas, e do movimento negro, pode ser também um motivo para o qual as participantes desacreditam que as suas discriminações possam acabar. “Quando ausentes os letramentos interseccionais para as abordagens feministas e antirracistas, ambos reforçam a opressão combatida pelo outro, prejudicando a cobertura dos direitos humanos” (AKOTIRENE, 2019, p. 65). Por esse motivo, propomos com este trabalho analisar como se construir possíveis saídas emancipatórias, “com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica” (RIBEIRO, 2019, p. 43), deslocando-as desse lugar de que lhe destitui a humanidade, como aponta a autora, por ser lida como a antítese da masculinidade e da branquitude, e encontrando novos caminhos para os adoecimentos oriundos dos expedientes de racismo, machismo, e, quando pobres, de classismo.

Um dos primeiros caminhos para a construção das saídas emancipatórias é o social, questionando de que modos a sociedade, por meio das instituições, deve contribuir para a erradicação das discriminações raciais e de gênero.

A gente espera, no ideal, que seja com leis menos brandas, procedimentos menos invasivos. Por exemplo, eu já vi uma situação de racismo em delegacia. Chegando lá, a delegada disse assim para mim: “ó, só com essa gravação eu não consigo”. E ela queria mais o que? O que ela queria mais do que a gravação? Então, a gente precisa das instituições que esse assunto seja tratado tão sério quanto é o de branco. Então a gente precisa realmente de leis mais severas, de políticas públicas desenvolvidas por grupos afro. É um grupo contra vários na sociedade. Então, a gente precisa das instituições mais presentes. A gente precisa intervir melhor nas escolas, desde a educação básica, falar sobre o que é racismo, essa insegurança que a gente tem, para que as pessoas vejam desde criança que elas vão participar desse grupo. Então, a gente precisa disso nas escolas, na religião, na segurança pública. A gente precisa de uma preocupação maior. (Carolina)

Hoje em dia eu crio os meus filhos de uma maneira que tem que respeitar, tem que respeitar cor, a opção sexual, a opção religiosa. Tem que respeitar o seu semelhante, seja ele homem, mulher, trans, tem que respeitar. Eu acho que a base pra a aceitação é o respeito, né? Se eu sou negra, se eu sou branca, mas você me trata com respeito, automaticamente eu já me sinto uma pessoa digna, uma pessoa inclusa, porque você respeita a minha cor, você respeita a minha linguagem, a minha maneira de falar. (Milena)

Antes de a gente ter essas medidas, né, eu acho que a gente precisa colocar nesses locais pessoas que já passaram por isso. Não é colocar, é dar oportunidade, porque a escravidão tirou as oportunidades da gente. A gente sempre tá se esforçando muito mais pra tá nos locais. Eu lembro muito do

Joaquim Barbosa. Ele sabia conduzir as situações melhor, porque ele já teve naquele local que as pessoas estavam. Então, ele sabia, né? É muito complicado tu botar uma pessoa branca pra julgar certos casos que ela não passou por aquilo, sabe? Uma mulher branca pra julgar um caso de racismo, sabe? Não to dizendo que não tenham pessoas negras que... Tem pessoas negras que não tem consciência racial, né? Acontece, infelizmente. Agora em relação a medidas melhores, pra poder julgar, eu acho que devia ser mais expandido essa rede do cuidado com a saúde mental da população negra, porque as pessoas que mais sofrem somos nós, né? Não as pessoas que estão nas elites, porque a saúde mental infelizmente ainda é muito elitizada. (Luzia)

Acho que dar mais espaço pras mulheres negras falarem, criar espaços mas sem outras pessoas falando das dores delas, sobre vendo isso de fora, tipo, falando das mulheres negras e não nós mesmas falando disso. Acho que isso traz mais verdade e as outras pessoas que não são mulheres negras teriam mais contato com essa realidade. Acho que isso é mais importante do que só falar do tema, mas quem tá falando. (Maria Sofia)

As instituições são feitas por pessoas, né? Primeiro, instituições formadas por pessoas negras nas chefias têm maior possibilidade de pensar em políticas que envolvam isso, práticas que envolvam esse olhar e esse cuidado. Mas eu acho assim fora da realidade pensar nisso nas instituições que conheço – as várias instituições, o shopping, a loja que eu compro sapato, todas as escolas que eu visito. Parece que é impossível dessas coisas serem de fato contadas. Então, precisaria que a gente estivesse lá pra que isso mudasse, pra que a gente pudesse ver. Eu não to dizendo que outras pessoas em outras realidades não capazes de ter um pouco de empatia, ou muita, em relação ao que a gente sente e ao que a gente vivencia. Mas é muito mais difícil de transformar em práticas sem essa vivência, sem a consideração disso como algo importante, né? Eu penso que dar voz a essas mulheres, primeiramente, dar os lugares devidos. Eu não vou utilizar o termo mérito, porque eu acho ele tão confuso. Mas dar os lugares devidos às pessoas, não tem como dizer independente da sua cor, mas é isso que eu quero dizer nesse momento. [...] Mas a possibilidade de haver mudança é a partir do momento que, nós, mulheres negras, e homens negros também, mas nós mulheres negras estivermos nas instituições lá nos níveis mais altos, porque se não, no meu ponto de vista, não há possibilidade de mudança nenhuma, porque é como se ninguém conseguisse identificar ou visualizar, esse sofrimento vivenciado, sabe? É como se as pessoas de fato estivessem cegas pra ver isso. (Luísa)

A primeira questão levantada para o tratamento correto por Carolina é o Poder Executiva (como a Segurança Pública) e Poder Judiciário, justamente este que é majoritariamente branco²⁸ no Brasil. “O Direito tem sua dinâmica intersseccional, misoginias e racismos institucionais e dá conta dos mesmos recursos administrativos responsáveis por obstruir as mulheres negras o direito de registrarem queixas” (AKOTIRENE, 2019, p. 71), responsável pelo descrédito antes já mencionado. Por isso, é urgente dentro de todas as esferas de poder a paridade de pessoas pretas, pardas e

²⁸ “Pessoas brancas seguem ainda representando a grande maioria (83,8%) magistrados da Justiça brasileira. De acordo com o mais recente Diagnóstico Étnico-Racial do Poder Judiciário, elaborado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), identificam-se como pessoas pretas apenas 1,7% dos magistrados e magistradas. Já o percentual de juízes que se autointitulam pardos é um pouco maior: 12,8%” (AGÊNCIA CNJ DE NOTÍCIAS, 2023)

brancas, e outras etnias historicamente oprimidas no país, como a indígena, bem como de gênero (não só de mulheres e homens cis, como pessoas trans e travestis), cujo crivo principal exija criteriosamente por meio dos concursos tanto a ciência das opressões histórica, como a postura e a desenvoltura ética, a partir dos cargos, diante delas. Isto é, precisa ser inadiável o compromisso com os percentis paritários, em termos tanto étnico-raciais e de gênero como de discernimento e engajamento com a justiça social, dentro do poder público – o que também corrobora com o discurso das entrevistadas de mais mulheres pretas nos lugares de decisão, de poder.

Outra saída emancipatória citada pelas participantes é a Educação, no seu mais amplo contexto, o que envolve o nível social-comunitário, o público, o privado, e o familiar. Considerando a educação como um direito social, sabe-se que durante muitos séculos até os dias de hoje ainda é demasiado desigual, quando consideramos os marcadores sociais de classe, raça e gênero. Considerando que tanto o machismo como o machismo são opressões estruturais, porque como sinaliza Almeida (2019) estas transcendem a dimensão individual e institucional, fazendo parte da ordem social, das relações sociais, por serem processos históricos e políticos. Em razão disso, a educação pode ter um resultado tanto de reproduzir as disparidades raciais e de gênero já vigentes ou libertar por meio da transmissão responsável conhecimento, em todos os níveis. Os movimentos sociais lutam há séculos para desnaturalizar os preconceitos e as violências, conscientizando sobre, como cita Almeida (2019), as circunstâncias sociopolíticas da formação dos Estados contemporâneos, e esta é uma das vias emancipatórias da Educação: reformular os currículos nacionais de todos os níveis de escolaridade. Além disso, a transmissão familiar e a social-comunitária do respeito à diversidade humana, como aponta Milena, é de extrema importância, pois remete ao início do processo de subjetivação de todos os sujeitos.

Um ponto muito importante para pensar, com este trabalho, é o que Luzia toca com muita sensibilidade, a saúde mental da população negra. Qual é o espaço que saúde mental das pessoas negras tem ocupado dentro dos currículos de graduação e pós-graduação, principalmente dentro de áreas como a Psicologia e a Psiquiatria? Este questionamento é fundamental na medida, em que, como aponta Almeida (2019), as instituições são racistas, e amplo, machistas e classistas, porque a estrutura social assim o é. Por isso, a Clínica e demais instituições onde os saberes psiquiátricos e psicológicos transitam pode ser mais uma reprodutora dessas violências. Vejamos o relato de Luísa.

Deixa eu falar de uma experiência péssima, que hoje eu sorrio. A minha primeira psicóloga era uma mulher branca. Problema nenhum, porque a minha analista é branca e eu tô há 18 anos com ela. E eu me lembro, eu tinha 17 anos, eu acho. Tava formando e pensei em fazer medicina, depois fui pra psicologia, enfim. O motivo pelo qual eu fui foi outra coisa, foi por um consumismo exacerbado, um buraco que tinha que ser tapado, né? E que eu tapava comprando roupa e sapato e tudo [risos]. Mas, brincadeiras à parte, era uma mulher branca, que eu tive que perdoar, porque eu sei de onde ela veio e da época também não teve a formação necessária pra lidar com situações como essa. É uma culpa da Psicologia, não é uma culpa dela, sozinha, em si. Mas foram experiências péssimas vivenciadas com ela. Eu me lembro de um dia chegar falando muito sofrida, essa coisa da beleza era muito mais pesada pra mim. Então, eu com o meu cabelo crespo, mas com química, com uma química que cacheava o cabelo pro cabelo ficar dentro do cacho ideal, porque também eu não gostava de cabelo alisado porque eu achava fake demais, eu tinha os meus critérios de beleza. Os meus critérios envolviam um cabelo cacheado diferente do meu cacho, do meu crespo na verdade. Pra além disso, tinha a coisa de ser muito magra, mas tinha o ponto específico da minha negritude, dos meus traços negroides. Eu me lembro de ter chegado uma vez falando sobre o meu nariz, do quanto que o meu nariz me incomodava, e do quanto que eu tinha medo de fazer a cirurgia. Então, era uma coisa que eu sabia que na minha vida inteira eu nunca ia ter coragem de mudar o meu nariz, porque eu sou muito medrosa de anestesia. Era algo que eu não ia mudar. Então, eu tinha que lidar com isso, porque as outras pessoas não sabiam lidar. E aí eu fui falar pra ela. E eu me lembro dela dizendo que o marido dela... “Ah, Luísa, eu entendo o que você tá passando”. Ela entende. “O meu marido, ele me chama de francesinha, por causa do meu nariz”. Aí eu lembro de ter falado da cor da pele também, mas o nariz foi o que mais pesou pra mim. “Ele me chama de francesinha, por causa do meu nariz”. Aí eu “como assim?”. “É porque o meu nariz é assim como você tá vendo, ele é arrebitado, com uma bolinha na ponta”. Ela tem o nariz diferente mesmo. “Então eu sei o que é as pessoas falarem do teu nariz”, sendo que ela tava dando o exemplo de uma coisa que o marido dela elogia, né? Um narizinho. Embora ela tivesse um narizinho diferente mesmo, mas não era feio não. E aí ela continuou, e eu chocada no sofá, sendo atendida por ela. Aí eu cito mais uma vez a cor da pele, que as pessoas olhavam pra mim – eu tinha dezessete anos –, isso me incomoda. Era o tempo que eu vivia apaixonada, né? As minhas amigas, brancas, tinham os caras que elas queriam. A gente ia pro cinema, elas ficavam, e eu não ficava com ninguém. A gente ia pro shopping, encontrava com as pessoas e ninguém me queria. Marcava num negócio de chat de internet com as pessoas e nas duas vezes os caras não compareceram. Então, o que que eu achei? Que os caras me viram e não gostaram e sumiram. Aí eu lembro dela “ah, Luísa, eu entendo”. Eu me depilava nessa época e eu lembro de ter visto ela nos banquinhos lá do local. Eu tava lá pagando pra sair e ela tava marcando pra entrar. Eu olhei ela de short pela primeira vez. Ela já era minha psicóloga e tal. E aí, eu lembro dela ter dito assim: “Luísa, você se lembra no dia que você me viu no estabelecimento de depilação?”. Eu falei que lembrava. O que será que vai sair disso? E ela: “você viu a cor da minha perna?”. Eu falei que vi. Aí ela: “pois é, a minha barriga é muito mais. Então, quando eu vou à praia, todas as pessoas ficam me olhando também. Eu entendo perfeitamente o que tu passa”. Tu acredita nisso? E assim foi o auge do erro, né? Claro, dentro de toda uma inexperiência, toda uma formação deficitária na Psicologia, teve uma falta de bom senso, sabe? Eu me lembro que esse foi o motivo de eu sair. A gente passa coisas com pessoas que eram pra estar nos dando suporte. Eu passei por isso há quase vinte anos atrás, mas eu sei que tem gente passando por isso agora.

O nível intenso de desamparo, de invalidação, de vulnerabilidade, de não-escuta, que Luísa experimentava naquele momento de sua vida dentro do campo social foi experimentado dentro do campo clínico, repetido por quem deveria ser a profissional responsável pelo cuidado. Isto é, a psicóloga reproduziu dentro de seu consultório aquilo que a jovem Luísa já relatava sofrer fora dele por não saber escutar a dor de uma adolescente negra (quantas pessoas negras passaram pelo seu consultório e pelo de outras(os) profissionais como ela?). “Não escutar é uma estratégia que protege o sujeito branco de reconhecer o mundo subjetivo das pessoas negras” (KILOMBA, 2019, p. 122) e a atuação de muitos psicólogos não está desalinhada dessa estratégia. É possível comprovar com esta vivência de Luísa aquilo que Kilomba (2019) chama de regressão do sujeito branco. Devido ao desejo de evitar ansiedade e a culpa diante da denúncia de racismo de um sujeito negro, “o sujeito branco, como uma criança, regride a um comportamento imaturo, tornando-se novamente a personagem central que precisa de atenção, enquanto o sujeito negro é colocado como secundário” (KILOMBA, 2019, p. 123), até mesmo em lugares onde o espaço de fala é o deles, como a terapia.

A formação deficitária a qual a entrevistada atribui o erro devastador da profissional encontra-se vigente nos currículos atuais de formação de psicólogos, o que nos coloca diante de necessidades imprescindíveis: descolonizar o saber e as práticas psicanalíticas, psicológicas e psiquiátricas; e enegrecer esses lugares ainda tão arregimentados pela branquitude. Ao assumir uma prática descolonial, a Psicologia não incorrerá em quebra de neutralidade, na verdade, subverterá uma lente vigente responsável, durante anos, por sustentar a precariedade de escuta oriunda do pacto narcísico de psicólogas e psicólogos brancos, que desamparou e continua a desamparar mulheres negras que procuram seus serviços e encontram uma repetição de desamparo.

Quando novos enquadres determinam, sob o manto da neutralidade asséptica e científica, o que pode e o que não pode ser lido, a vida precária que tem direito à proteção e a que não tem, as formas de racismo e sexismo amplificam o espectro que, no mal-estar colonial, exclui formas de vida e dilacera meios de relação. (GUERRA, 2021a, p. 277)

A decolonialidade do pensamento indica uma superação de pressuposições científicas sobre o espaço e o tempo, subjetividade, conhecimento, sociabilidade humana, como aponta Maldonado-Torres (2019), que partem na verdade do senso comum. Desse modo, a teoria e a postura decoloniais são profundamente necessárias para profissionais de saúde mental, e demais áreas, por permitirem “identificar e

explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo que fornece[m] ferramentas conceituais para avançar a descolonização” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 29). A Psicologia e a Psicanálise precisam ser pensadas de maneira indissociável da decolonialidade para que não reproduzam as mesmas violências às quais sujeitos vulnerabilizados, como as mulheres negras, estão expostos no campo social.

Adiante, outra saída emancipatória fundamental dentro da dimensão social é a luta. Para muitos autores, como Souza (2021[1983]) e Maldonado-Torres (2019), é através da luta que sujeitos marginalizados conseguem encontrar novas saídas, ao subverter o sentido normativo de marcadores de diferença, como gênero, raça, classe e sexualidade. A primeira luta citada por Souza (2021[1983]) é a amorosa, a busca pelo objeto amoroso. Sobre isso, vejamos como a ligação amorosa com o seu primeiro namorado, um homem negro, mudou o destino de muitas dores com as quais convivia desde a infância.

Eu acho que antes do olhar do outro, que pra mim é muito muito muito importante, o que me fez feliz primeiro foi me ver com valor. Mas até isso eu tive que aprender com um homem, um homem negro, mas um homem. Foi um namorado, que namorei muito tempo com ele, um homem negro, o primeiro homem negro que eu namorei, aos 20 anos. Foi um homem que me ensinou a me ver mulher, né, porque eu era toda menino, meninozão, depois fui melhorando; me fez vez mulher negra. Foi quando eu assumi meus cabelos. Isso não é pouca coisa pra mim. E foi quando eu me vi uma mulher vista por um homem como uma rainha. E daí eu comecei... Ah, isso aqui que é bom, isso aqui que me faz feliz. Até eu me ver dessa forma levou uns aninhos. E depois eu consegui ver que ele me dava esse lugar, e eu assumi esse lugar bem ideal do Eu, Eu ideal, né? Mas é isso, esse lugar de valor. (Luísa)

Estamos falando do aquilombamento, afrocentramento das relações afetivas, como uma das curas – não do apagamento das feridas narcísicas, mas de sua cicatrização. Souza (2021[1983]) não tratou em tais termos, pois focou na saída “pelas portas do fundo” ao falar sobre as relações interracialis²⁹ onde o sujeito negro buscava a brancura por meio do parceiro, o que Fanon (2008[1952]) também já denunciada como mais uma forma colonial de adoecimento psíquico. Portanto, o amor afrocentrado, considerando o que Nascimento (2003) chama de aquilombado, é aquele que entende que a cabeça de cada sujeito negro é um quilombo. Este, por sua vez, é uma instituição africana que não reside no passado, mas é na verdade uma passagem para princípios

²⁹ Deve-se pontuar que, em nenhum momento, os autores apontaram que toda relação interracial é fruto de um padecimento diante das investidas coloniais em nossa socialidade e em nossa subjetivação, mas somente no caso citado.

ideológicos, como a resistência e o reconhecimento da identidade negra brasileira, e que sempre esteve presente no inconsciente coletivo dos sujeitos negros. Aquilombar as relações não se resume, no entanto, às relações amorosas, mas também as de amizade, familiares, de trabalho, etc, e é uma forma de luta, de saída emancipatória.

A segunda luta é a social, sendo ela, de acordo com Gonzalez (2020), a política, a popular e/ou a feminista. “Independentemente dos modos de compreender o sentido da prática política, seu exercício é representado para o negro como o meio de recuperar a autoestima, de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar” (SOUZA, 2021[1983], p. 77). Uma das maiores lutas pelos direitos sociais e humanos de mulheres negras é a do Feminismo Negro, de origem afro-latino-americana, como diz Gonzalez (2020), que pode ser compreendido como um movimento intelectual e político que denuncia o racismo e o patriarcado capitalista. “Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto *amefricanas*, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual” (GONZALEZ, 2020, p. 270). O Feminismo Negro, além de denunciar as discriminações sofridas por mulheres negras e seus efeitos, também fomenta tanto a transformação do ideal de Eu, celebrando a negritude e a feminilidade (tanto cis como trans e travesti), isto é, transformações individuais, como as transformações coletivas, reafirmando a dignidade dessas mulheres. “Numa sociedade de herança escravocrata, patriarcal e classista, cada vez mais torna-se necessário o aporte teórico e prático que o feminismo negro traz para pensarmos um novo marco civilizatório” (RIBEIRO, 2016, p. 103). Este talvez tenha se tornado um dos maiores instrumentos na luta pela visibilização e pela voz de mulheres negras.

A última saída emancipatória que refletimos com este trabalho é a que reflete o mundo interno e a palavra é um dos seus principais pontos de partida. Em um de uma orientação, o meu orientador nessa dissertação de mestrado, Prof. Dr. Marcio Costa, disse a seguinte frase: “quando a gente fala de uma opressão, já estamos falando do que queremos nos livrar. Falar já é uma saída”³⁰. E este é um dos principais intuitos que tive ao construir essa pesquisa: criar um espaço para que as mulheres negras, em suas multiplicidades de histórias de vida, fossem as teóricas. Afinal de contas, como aponta Ribeiro (2016, p. 101), “não se pensa saídas emancipatórias para problemas que sequer

³⁰ Prof. Dr. Marcio Costa, orientação particular no dia 05/05/2023.

foram ditos”. Ao falar é possível entrar em contato com as violências sofridas e, somente através desse movimento, torna-se possível fazer algo, criar novos caminhos.

Para finalizar esta seção, trago o último tópico das entrevistas, que visava criar um espaço para que as mulheres negras também falem de suas felicidades, do seu bem-estar.

Me conectar com o saber. Melhorar o lado mais profissional. Então, essas coisas acabam me deixando com uma sensação de bem-estar melhor. Esse poder de instrução, de conhecimento. Então, pra mim, eu busco incansavelmente, porque nos coloca na posição que a gente quer. Poder alcançar lugares, poder ser uma profissional bacana. É isso que me deixa feliz. (Carolina)

Então, o meu bem-estar hoje eu vejo muito assim pela questão do equilíbrio financeiro e psicológico, porque se eu tenho estabilidade, eu posso me proporcionar consulta com a psicóloga, posso me proporcionar lazer com os meus filhos. [...] Então, se eu tiver estabilidade financeira e equilíbrio emocional, tá tudo certo. O que o povo acha ou deixa de achar não me afeta. Não me afeta tanto. Já me afetou mais, mas hoje não. Se a pessoa chega e não quer se dar bem comigo, beleza. Quando um não quer, dois não brigam. [...] Eu to indo atrás, sabe? Eu não sou de ficar parada não. E eu tenho muita fé, sei que a minha hora vai chegar, seja trabalhando ou os meus filhos indo bem na carreira. De qualquer forma, eu sei que vai chegar a nossa hora. Eu acredito. Então, o meu bem-estar hoje é relacionado a isso, ao meu equilíbrio emocional e ao meu equilíbrio financeiro. (Milena)

Acho que a minha família. Eu tenho essa construção, que a minha família é o meu quilombo. O meu quilombo é onde eu me sinto segura, é onde eu recebo amor, onde eu posso desabafar. São pessoas que sabem da minha dor e não vão me rotular pela minha dor, que eu não sou aqueles dias ruins, que eu sou diversa, que eu sou uma pessoa alegre. Eu amo passear, eu amo ir ao teatro, eu amo viajar. Eu sou várias, eu sou diversa. E, sabe, não me limitar a esses espaços. Da mesma forma que a minha mãe me passou isso. Eu acho que através de mim eu sou muito feliz que eu pude dar bastante consciência racial pra ela. Ela não é retinta. A minha mãe foi entender uma das coisas que eu falo sobre racismo quando ela foi receber o diploma dela de farmacêutica e perguntaram se ela era técnica de enfermagem. Então ela teve essa reflexão. Então eu abracei ela e falei “mãe, eu tenho muito muito orgulho que a senhora é farmacêutica. A senhora tá num local bom. A senhora estudou”. Eu fiquei muito feliz quando a minha mãe se formou. Eu lutei muito com ela pra ela se formar, né? Tem muita gente que fala que o diploma é como se fosse uma alforria. (Luzia)

É o que falta. É valorização. Então, o que me faz me sentir feliz é ser valorizada, pessoas que me achem bonita, inteligente, que reconheçam as coisas que eu faço, porque de uma maneira geral isso não acontece, entende? Então, o que me faz feliz tem a ver com relações. E relações afetivas são uma parte da minha vida superimportante. Então, eu costumo me relacionar com homens que me chamam de rainha, que me tratem assim, e que se não for assim não serve, porque muitas vezes eu destituía os homens do seu lugar pra que eles pudessem me ver, eu precisava disso pra ficar feliz. Eu acho que hoje eu consigo, muitos anos de análise também, né... Então, o que me faz feliz é isso, ver, porque o olhar do outro é pra mim extremamente importante, extremamente importante mesmo, esse olhar do outro de valorização, de afeto verdadeiro, né, de não ser tratada como objeto. Eu fui tão acostumada a isso, né? Uma vida inteira sendo tratada como um objeto

sexual mesmo, né, o quanto que isso me marcou profundamente. Então, não ser tratada a partir desse lugar. É isso que me faz feliz. E, sinceramente, se eu fosse mãe de um bebê vivo, e não de um aborto, que também tem a ver com isso, da minha capacidade de maternar e de construir uma cabecinha, um serzinho, que na minha cabeça vai ser um serzinho negro, porque eu pretendo ter com o meu amor, com o Flávio [nome fictício]. Então vai ser um bebezinho negro, vai ser um homenzinho negro, depois um homemzão. Pois é, eu acho que é isso, assim, esse olhar do outro que me valoriza, porque talvez eu esteja tão acostumada com o contrário. Eu lembro como que pra mim era difícil aceitar um elogio. Nos períodos mais sofridos, em que a minha autoestima era muito pior do que hoje, nem tenho mais problema de autoestima – eu tenho fases, assim, em que eu sofro mais –, mas foi muito difícil, antes, né, especialmente na minha infância e na minha adolescência. Foi muito difícil essa coisa de ser mulher é um problema. Eu achava que iria virar um menino. Eu acho que eu era uma criança doida. Será que essa análise tá fazendo efeito? Eu queria ser um menino, porque a criatura valorizada na casa era o meu irmão mais velho. Não era uma menina, era um menino. Depois eu entendi que eu não ia virar menino. E aí eu aprendi a ser falicon, assim, igual a minha mãe. Então, até chegar na feminilidade, até cruzar as pernas, até usar salto, até usar os exageros e depois achar uma medida, levou um tempão, e me aceitar também. E hoje o que me faz feliz, antes disso, é conseguir eu mesma ter esse olhar sobre mim, que foi uma luta até chegar nele. Eu acho que antes do olhar do outro, que pra mim é muito muito muito importante, o que me fez feliz primeiro foi me ver com valor. [...] Mas é isso, esse lugar de valor. E eu espero que as minhas filhas não passem por isso. (Luísa)

A partir dessas respostas, é possível compreender que o bem-estar das mulheres negras também tem a ver com as relações, em especial, as familiares. Além disso, a profissão, a estabilidade financeira, surge também como um importante fator para o bem-estar. A maternidade, sendo falada do ponto de vista de filha ou de mãe, bem como os laços amorosos bem-sucedidos, é um outro fator de bem-estar. Por fim, notou-se que para alguma delas, exprimir o que as faz felizes, falar do seu bem-estar evoca um retorno aos elementos do seu mal-estar, principalmente as experiências traumáticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos na primeira parte desse trabalho, o racismo e o machismo são operadores sociais e simbólicos basilares para a estrutura econômico-política de países colonizados, como o Brasil. A partir do que pensamos como um ódio às pequenas diferenças que, a partir de um referencial branco e patriarcal, produz uma espécie de bionecropoder, é possível refletir como pessoas negras, em especial, mulheres negras, sofrem mais riscos de negligências e violências baseadas justamente nesses dois critérios: raça e gênero. Ao considerar mulheres negras (principalmente as pretas) e pobres, o cruzamento do racismo, do machismo e classismo provoca efeitos ainda mais devastadores.

Na segunda parte do trabalho, compreendemos o mal-estar como uma forma de sofrimento ligada às impossibilidades advindos do deslocamento de um mundo natural para um mundo cultural que lhe exige sacrifícios. O mal-estar não pode ser resumido aos seus correlatos, mas abrange todos eles, como o trauma, a culpa inconsciente, a angústia, o desamparo, o sofrimento, a dor, já que para constituir-se subjetivamente o encontro com a alteridade é inegociável – e o encontro com o outro é sempre conflituoso, traumático. Quando pensamos em uma cultura racista e machista, compreendemos o mal-estar da mulher negra como ainda mais intenso, porque além de todas as tramas psíquicas advindas do mundo de cultura, estas mulheres se subjetivam num mundo onde o ideal de Eu é a sua dupla antítese: branco e masculino.

No terceiro capítulo, refletimos sobre o mal-estar dessas mulheres, ampliando o seu conceito através dos novos elementos que surgiram a partir das entrevistas, e sobre as saídas emancipatórias tanto do campo social como do campo psíquico. O mal-estar das mulheres negras, a partir da articulação entre o que foi pensado no segundo capítulo e os resultados das entrevistas, é definido como sofrimento histórico diante dos processos coloniais cruzados, como o racismo e o capitalismo patriarcal, de não-pertencimento, de difícil nomeação, permeado por danos psicológicos, como a comparação, o sentimento de inferioridade, a evitação de situações, por feridas narcísicas no processo de constituição subjetiva dessas mulheres, articuladas ao véu psicológica e socialmente desagregador de ser localizada como uma dupla antítese, em raça e gênero, do modelo ideal. As saídas emancipatórias desse véu refletidas aqui foram através de sérias transformações no Poder Público, em todas as suas esferas, e na Educação; a luta, por meio do aquilombamento afetivo, social, popular, feminista-negra; e a libertação subjetiva por meio da associação, da voz, da nomeação. “Se não se

nomeia uma realidade, nem sequer serão pensadas melhorias para uma realidade que segue invisível” (RIBEIRO, 2019, p. 41).

É fundamental ressaltar que, diante da amplitude e da complexidade desta problemática, não esteve dentro de nossas pretensões esgotar todas as fontes e caminhos possíveis de investigação. Este campo é aberto, porque nós somos fluidos, diferentes, assim como o conhecimento e o seu uso, e sempre há algo a mais para ser feito, para ser descoberto ou reelaborado, sem que os trabalhos anteriormente empreendidos sejam aviltados. Inclusive, o presente trabalho não seria possível sem os pensadores que vieram antes dele, sem pontos de partida iniciados por quem veio antecedermente. Dito isto, um ponto relevante em relação a uma ausência desse trabalho foi a falta da presença de mulheres trans, travestis, e mulheres idosas. Outro ponto neste mesmo sentido é a expansão dos debates da negritude de pardos, especificamente, o lugar de despersonalização de pessoas pardas, que provoca um sentimento de dores inválidas, a serem silenciadas. Estas duas ausências germinam a necessidade de expandir as temáticas aqui trabalhadas em outras produções científicas, a serem produzidas não só por mim como por outros pesquisadores no futuro.

Por fim, reafirmo o compromisso de um fazer psicológico e psicanalítico desalienado dos elementos constitutivos da subjetividade racista e machista: os elementos históricos, sociais, políticos e econômicos herdados da colonialidade. O rigor ético com o compromisso e a crítica social é inerente à prática psicológica, como prevê o Código de Ética do Psicólogo do Conselho Federal de Psicologia (CFP), e o sofrimento de mulheres negras, bem como da população negra como um todo, da população indígena, da população LGBTQIAPN+, deve não somente ser conhecido por nós, psicólogas(os), como combatido através de nossos aportes teóricos e práticos. Destarte, os letramentos antirracista e feminista-negro por profissionais da Psicologia não sinaliza um viés, uma falta de neutralidade científica. Muito pelo contrário, é a ausência dessas instruções que produz um viés de racismo, de machismo e de denegação dos mesmos.

Por esses motivos, os letramentos racial e feminista-negro devem considerados como imanentes à responsabilidade social e profissional de ser psicóloga(o). Nessa medida, acreditamos que a nossa pesquisa pôde dar uma contribuição para esse aprendizado tão necessário a uma psicologia e uma psicanálise por vezes tão preocupadas com a neutralidade que “esquecem” o quanto, destarte suas boas intenções conscientes, acabam por reproduzir os racismos e machismos da sociedade que as

produziram. Tomar posição diante desses problemas é a melhor forma de alcançar o tão propalado rigor científico, ou seja, analisando objetivamente os problemas de nosso mundo e como estes afetam seus sujeitos, e permitindo-lhes falar de suas dores e problematizar as contradições do seu mundo. Assim, são justamente estes sujeitos esquecidos ou mal-ouvidos em suas dores, as mulheres negras, que podem nos ajudar a abrir novas possibilidades e novos futuros, para a psicologia, a psicanálise e toda uma sociedade.

Como diz Akotirene (2019), foi pela coragem de todas as “forasteiras de dentro”, que desafiaram e desafiavam a condenação intelectual, que a busca por justiça continua como energia de movimento contínuo. Entre elas, saudamos Sojourner Truth (que questionou ainda no século XIX para feministas sufragistas “e eu não sou uma mulher?”), pergunta que inspirou bell hooks a elaborar um obra de mesmo nome); Kimberlé Greenshaw (ativista e pensadora que cunhou o termo interseccionalidade); Carolina Maria de Jesus (que resistiu por meio da escrita, criando a potente obra *Quarto do Despejo*); Lélia Gonzalez (filósofa brasileira que lutou e instrumentalizou o feminismo afro-latino-americano, a amefricanidade) e bell hooks (filósofa estadunidense com grandiosas contribuições nas causas antirracistas e feministas); Marielle Franco (política brasileira que não descansou pela luta contra a opressão miliciana, conservadora, até ter a sua vida retirada covardemente); Virgínia Bicudo, Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista Nogueira e Cida Bento (psicanalistas negras com ampla contribuição para o pensamento psicanalítico desalienado do racismo e seus efeitos); Conceição Evaristo, Sueli Carneiro, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Grada Kilomba, Oyèrónké Oyěwùmí (as grandes pensadoras do feminismo e do pensamento negro na atualidade, a partir de diferentes formações).

Sigo todas, com o mais profundo respeito, em seu compromisso incansável com voos cada vez mais altos, palavras ditas cada vez mais libertadores, enfrentamentos de sentenças bionecropolíticas. Este trabalho é fruto de uma luta que começou muito antes de eu nascer, a luta pela visibilização da intelectualidade da mulher negra, a luta contra o epistemicídio, a luta pelo direito a voz de quem sempre teve voz mas a vez de falar sempre lhe foi retirada ou menosprezada. Este trabalho buscou ser um pouco de vez e um pouco de voz. Se o mal-estar de mulheres negras é preponderantemente colonial, se tem a ver substancialmente com as feridas narcísicas oriundas de uma constituição que precisou ser desenvolvida resistindo às mais perversas fissuras, a cura é necessariamente

descolonizar sua imagem, seu valor, seus modelos. A cura está no amor a si e ao seu semelhante, está na chegada a lugares que nossas avós (bisavós, tataravós) ouviram que jamais chegariam; está na fala, na escrita, na produção artística, em qualquer movimento que permita a essas mulheres a elaboração de outros fluxos para além da formulação de sintomas; está na luta política que, mesmo diante da desesperança oriunda de um mundo que não se comove e nem se mobiliza diante dos séculos de escravização transatlântica e de seus efeitos nefastos no presente, permite um enfrentamento, a criação um outro ideal a partir das referências próprias e a afirmação das suas potências (no plural mesmo!) de ser, de estar, de pensar, de se expressar, de celebrar, de dançar, de cultivar, de viver. Em conclusão, o caminho social e subjetivo da cura é por meio da descolonização, por meio do quilombamento, por meio da recuperação da autoria e autonomia diante da sua própria história.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marilande Martins; SOUSA, Arinaldo Martins de. Racismos e trauma no Brasil: aproximações entre teoria do sujeito e cultura. **Deslocamentos/Déplacements**: revista franco-brasileira interdisciplinar de psicanálise, [S.L], v. 1, n. 2, p. 156-167, nov. 2020.

AFONSO, Maria Lúcia Miranda. Do silêncio à denúncia, da denúncia ao testemunho, do testemunho à criação: caminhos de análise. In: BELO, Fábio (org.). **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir do quarto de despejo. Belo Horizonte: Relicário, 2018. p. 09-18.

AGÊNCIA CNJ DE NOTÍCIAS. Conselho Nacional de Justiça (CNJ). **Com apenas 1,7% de juízes e juízas pretos, equidade racial segue distante na Justiça brasileira**. 2023. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/com-apenas-17-de-juizes-e-juizas-pretos-equidade-racial-segue-distante-na-justica-brasileira/>. Acesso em: 01 nov. 2023.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152 p. (Feminismos Plurais). Coordenação de: Djamila Ribeiro.

ALARCÃO, Gustavo Gil. Escravização, preconceitos e psicanálise. **Jornal de Psicanálise**, [s. l], v. 97, n. 52, p. 227-240, 2019.

ANDRADE, Fernando C. B. de. A diferença é a cor: o racismo como código mito-simbólico a serviço do recalque em "Quarto do despejo". In: BELO, Fábio (org.). **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir do Quarto de despejo. Belo Horizonte: Relicário, 2018. Cap. 3. p. 33-49.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS (ANTRA). **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022**. Brasília: Distrito Drag, ANTRA, 2023. 109 p. Coordenação de Bruna G. Benevides.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022[1997]. Tradução de: Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama.

BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. 320 p. (Coleção Sujeito&História).

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BUARQUE, Cristovam. Abolição Incompleta. **Ministério da Educação**: Assessoria de Comunicação Social do Ministério da Educação. Brasília, p. 1-2. 07 maio 2003.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011. (Consciência em Debate/coordenação de Vera Lúcia Benedito).

CHALHOUB, Sidney. The Making of History: historiography, institutionalization, and the trajectory of punishment in brazilian slavery studies. Entrevista concedida a

Christian Vito e Viola Müller. **Journal Of Global Slavery**, [s.l.], v. 7, n. 1-2, p. 225-241, 28 mar. 2022. Brill. <http://dx.doi.org/10.1163/2405836x-00701014>.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021. Tradução de Rane Souza.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Relações raciais**: referências técnicas para atuação de psicólogas/os. Brasília: CFP, 2017. 147 p.

CORREA, Fernanda Silveira. Os caminhos do ódio na civilização propostos por Freud e como eles se apresentam no Brasil atual. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 14-43, dez. 2020.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021a. p. 23-44.

COSTA, Milane do Nascimento. “**Nós Por Nós**”: solidariedade feminina nas interfaces entre sororidade e dororidade - práticas e discursos em grupos de mulheres numa rede social digital. 2021b. 127 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2021.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016[1981]. Tradução de: Heci Regina Candiani.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008[1952]. 194 p. Tradução de Renato da Silveira.

FARIAS, Camila Peixoto. Exclusão social e invisibilidade: desdobramentos traumáticos do racismo. In: BELO, Fábio (org.). **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir do quarto de despejo. Belo Horizonte: Relicário, 2018. p. 103-116.

FAUSTINO, Deivison. O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil. **Clín. & Cult.**, São Cristóvão, v. 8, n. 2, p. 82-94, dez. 2019.

FEIJÓ, Janaína. **A participação das mulheres negras no mercado de trabalho**. 2022. Disponível em: <https://portal.fgv.br/artigos/participacao-mulheres-negras-mercado-trabalho>. Acesso em: 14 nov. 2022.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Visível e Invisível**: a vitimização de mulheres no Brasil. 3. ed. S. L: FBSP, Datafolha, 2021. 44 p. Organização de Samira Bueno et al..

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 13 out. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999[1975-1976]. Tradução de: Maria Ermantina Galvão.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 15**: psicologia das massas e análise do eu e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2011[1921]. p. 13-113. Tradução de: Paulo César de Souza.

GAIARSA, André. **Psicanálise e liberdade**: a análise como processo de emancipação. São Paulo: Zagodoni, 2013. 80 p.

GILENO, Carlos Henrique; MEDEIROS, Rodrigo Dantas. Da costa ocidental africana ao Brasil: caminhos da escravidão. **Revista Ci & Trópico**, Recife, v. 43, n. 2, p. 63-81, 2019. Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/1821/pdf>. Acesso em: 09 maio 2022.

GOMES, Laurentino. Laurentino Gomes: “Infelizmente, a história da escravidão é contada por pessoas brancas”. Entrevista concedida a Guilherme Henrique e Naiara Galarraga Gortázar. **Revista El País Brasil**, São Paulo, 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/19/politica/1574203693_074968.html#:~:text=A%20escravid%C3%A3o%20existe%20desde%20o,torna%20sin%C3%B4nimo%20de%20sujeito%20escravizado. Acesso em: 09 maio 2022.

GONZAGA, Paula Rita Bacellar; CUNHA, Viviane Martins. Uma Pandemia Viral em Contexto de Racismo Estrutural: desvelando a generificação do genocídio negro. **Psicologia: Ciência e Profissão**, [S.L.], v. 40, p. 01-17, 2020. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1982-3703003242819>.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020[1979]. Organização de: Flavia Rios e Márcia Lima.

GUERINI, Lorena Rodrigues; COSTA, Marcio José de Araujo. A história e o resto: oscilações clínico-políticas da psicanálise e sua chegada ao Brasil. **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 11-13, 2019. Departamento de Psicologia Social e Institucional/ UERJ.

GUERRA, Andréa Maris Campos. A psicanálise em eclipse decolonial. In: GUERRA, Andréa Maris Campos; LIMA, Rodrigo Góes e (org.). A psicanálise em eclipse decolonial. São Paulo: N-1 Edições, 2021a. p. 253-281. (Coleção decolonização e psicanálise).

GUERRA, Andréa Maris Campos. Manifesto por uma psicanálise decolonizada. In: GUERRA, Andréa Maris Campos; LIMA, Rodrigo Góes e (org.). **A psicanálise em eclipse decolonial**. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2021. p. 10-13. (Coleção decolonização e psicanálise).

GUIMARÃES, Veridiana Canezin; CELES, Luiz Augusto M.. O psíquico e o social numa perspectiva metapsicológica: o conceito de identificação em Freud. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 23, n. 3, p. 341-346, set. 2007. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-37722007000300014>.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?**: mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019. Tradução de Bhuvi Libanio.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar Contínua**: características adicionais do mercado de trabalho 2022. S. L: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Pesquisas Por Amostra de Domicílios, 2022.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), 2021. 108 p. Organização de Daniel Cerqueira et al..

INSTITUTO PATRÍCIA GALVÃO. **Dossiê de Violência Sexual**: violência sexual e suas intersecções com o racismo, a lbtifobia e o capacitismo. 2023. Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia-sexual/tipos-de-violencia/multiplas-violacoes-sexuais-contramulheres-negras-indigenas-e-lgbtts/>. Acesso em: 16 out. 2023.

JUNIOR, J. S. M. Racismo no brasil e racismo à brasileira: traços originários. **O Social em Questão**, [S.L.], v. 2, n. 50, p. 63-82, mai. 2021. Faculdades Católicas. <http://dx.doi.org/10.17771/pucio.osq.52260>. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52260/52260.PDF>. Acesso em: 02 maio 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 248 p. Tradução de: Jess Oliveira.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2019. 192 p. (Coleção TRANS). Tradução de Carlos Irineu da Costa.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 70, n. spe, p. 20-33, 2018.

MACEDO, Mônica Medeiros Kother; WERLANG, Blanca Susana Guevara. Trauma, dor e ato: o olhar da psicanálise sobre uma tentativa de suicídio. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, [S.L.], v. 10, n. 1, p. 86-106, jun. 2007. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s1516-14982007000100006>.

MACHADO, Pedro Henrique; SANTOS, Samara Silva dos. Memórias do Brasil: invasão, tráfico de negros e violência. **Revista Contexto & Educação**, [S.L.], v. 37, n. 116, p. 293-307, 3 jan. 2022. Editora UNIJUI. <http://dx.doi.org/10.21527/2179-1309.2022.116.11478>.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA, Joaze Bernardino; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-53. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p. Tradução de: Renata Santini.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A história global da escravidão atlântica: balanço e perspectivas. **Esboços**: histórias em contextos globais, Florianópolis, v. 26, n. 41, p. 14-41, 30 jan. 2019. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
<http://dx.doi.org/10.5007/2175-7976.2019v26n41p14>.

MARTINS, Lúcia Mariaci Ribeiro. Do aprisionamento do corpo ao aprisionamento da mente: um olhar negro para o sofrimento psíquico da mulher negra no cárcere. **Prática e Cuidados**: Revista de Saúde Coletiva, Salvador, v. 4, n. 14494, p. 1-18, jan. 2023. Disponível em: <https://itacarezinho.uneb.br/index.php/saudecoletiva/article/view/14494/11005>. Acesso em: 31 out. 2023.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016**. Brasília: Ministério da saúde, Secretaria de gestão estratégica e participativa, Departamento de apoio à gestão Participativa e ao controle social. Universidade de Brasília, Observatório de saúde de populações em vulnerabilidade, 2018. 85 p.

MUSSATI-BRAGA, Ana Paula. **Os muitos nomes de Silvana**: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras. 2015. 288 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978. 183 p.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, S. L., v. 6, n. 7, p. 40-49, 2003.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021. 192 p.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. O corpo da mulher negra. **Pulsional**: Revista de Psicanálise, [S.L.], n. 135, p. 40-45, 2003.

NOTARI, Marcio. O Discurso de Ódio e o Fascismo na Sociedade Brasileira: uma análise a partir do pensamento de Wilhelm Reich. **Revista de Ciências Jurídicas e Empresariais**, [S.L.], v. 22, n. 1, p. 27-36, 25 jun. 2021. Editora e Distribuidora Educacional. <http://dx.doi.org/10.17921/2448-2129.2021v22n1p27-36>.

O ARQUIVO NACIONAL E A HISTÓRIA LUSO-BRASILEIRA (org.). **Senzala**. 2021. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Ministério da Gestão e da Inovação em Serviços Públicos. Disponível em:
http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5711:senzala&catid=2087&Itemid=121#:~:text=Alojamento%20destinado%20%C3%A0%20moradia%20dos,do%20final%20do%20s%C3%A9culo%20XVIII. Acesso em: 26 jul. 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021[1997]. 537 p. 537 f. (Versão digital por Le Livros). Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra**: afetividade e solidão. Salvador: EDUFBA, 2013. 382 p. (Coleção Temas Afro).

PATON, Diana. Afterword: Punishment, Slavery and Legitimacy. **Journal Of Global Slavery**, Edinburgh, v. 7, n. 1-2, p. 203-209, 28 mar. 2022. Brill. <http://dx.doi.org/10.1163/2405836x-00701011>.

PENNA, Carla. O Centenário da Psicologia das Massas Freudiana. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 45, p. 11-32, dez. 2021.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017. 64 p.

REICH, Wilhelm. **Psicologia de Massas do Fascismo**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes - Selo Martins, 2001[1933]. Tradução de: Maria da Graça M. Macedo.

REICHMANN, Rebecca. Mulher negra brasileira: um retrato. **Estudos Feministas**, [s. l], v. 3, n. 2, p. 496-505, 1995.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. **Sur: Revista Internacional de Direitos Humanos**, S.L., v. 13, n. 24, p. 99-104, 2016.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 112 p. (Feminismos Plurais). Coordenação de: Djamila Ribeiro.

ROCHA, Hortência Sousa. **Pardo: uma identidade construída no limbo?**: processos de um racismo mascarado. 2023. 100 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

ROCHA, Telma; BRANDÃO, Cleyton Williams Golveia da Silva; JESUS, Isla Silva de. Um defeito de cor” e a necessidade de debater a escravidão da mulher negra na educação básica. **Revista Docência e Ciberultura**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 195-214, dez. 2019. Universidade de Estado do Rio de Janeiro. <http://dx.doi.org/10.12957/redoc.2019.47250>.

SANTOS, Marcela A.; ALMEIDA, Marina; MATOS, Vanessa Biscardi. Constituição narcísica, racismo e manejo na clínica psicanalítica. In: BELO, Fábio. **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir do quarto de despejo. Belo Horizonte: Relicário, 2018. p. 223-229.

ROSA, Miriam Debieux; BINKOWSKI, Gabriel Inticher; SOUZA, Priscilla Santos de. Tornar-se mulher negra: uma face pública e coletiva do luto. **Clinica & Cultura**, São Cristóvão, v. 8, n. 2, p. 86-100, jun. 2019.

SANTOS, Marcela M.; ALMEIDA, Marina; MATOS, Vanessa Biscardi. Constituição narcísica, racismo e manejo na clínica psicanalítica. In: BELO, Fábio (org.). **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir do quarto de despejo. Belo Horizonte: Relicário,

2018. p. 223-228.

SILVA, José Antonio Pereira da. A psicanálise e o mal-estar na contemporaneidade. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 48, p. 99-106, dez. 2017.

SOUZA, Danuza Effegem de; VIDAL, Paulo Eduardo Viana. Devastação: entre mal-estar e sintoma, o sofrimento relacionado ao feminino irrepresentável. **Revista Subjetividades**, [s.l], v. 17, n. 3, p. 130-142, dez. 2017. Fundação Edson Queiroz. <http://dx.doi.org/10.5020/23590777.rs.v17i3.6511>.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. Prefácios de: Maria Lúcia da Silva e Jurandir Freire Costa.

TOLENTINO, Joana. Fissuras decoloniais: trauma colonial, filosofias e ensino. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (Resafe)**, [S.L.], n. 34, p. 110-126, 12 nov. 2020. Biblioteca Central da UNB. <http://dx.doi.org/10.26512/resafe.v2i34.35135>.

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Eu, _____, portadora do RG ou CPF nº _____, nascida em __/__/____, autodeclarada negra, estou sendo convidada a participar do estudo “O mal-estar da mulher negra no Brasil: um percurso pelas questões sociais às questões psíquicas”. Estou ciente que:

1. A minha participação neste estudo visa contribuir com o objetivo da pesquisa, que é analisar o mal-estar gerado em mulheres negras em decorrência de discriminações;
2. O procedimento utilizado será uma entrevista semiestruturada (onde novas perguntas, além das presentes no roteiro, podem ser feitas), seguindo um roteiro de 08 (oito) perguntas e que serão gravadas (os meus dados pessoais serão mantidos em sigilo);
3. A pesquisa se justifica pois busca compreender os fenômenos psicossociais envolvidos nos processos de mal-estar psíquico de mulheres negras, visando conhecer tais fenômenos bem como delinear possibilidades de mudança dessa realidade e construção de uma nova que afirme a potência de vida das mulheres negras;
4. Esta pesquisa não me tratará benefícios diretos, mas posso esperar benefícios indiretos como: maior compreensão (tanto a minha como as acadêmicas, clínicas, sociais) sobre como as discriminações contra a mulher negra são capazes de gerar profundo mal-estar em minha vida subjetiva e na de outras mulheres negras e, assim, melhores intervenções em múltiplos campos (de saúde, saúde mental, acadêmico, social, político, etc);
5. A pesquisa pode trazer alguns riscos: posso sentir desconfortos e constrangimentos por causa das perguntas e, a qualquer momento, posso me recusar a participar do estudo e/ou retirar meu consentimento, sem precisar me justificar e/ou sem sofrer qualquer prejuízo;
6. Tenho a garantia de que possuo livre acesso a todos os esclarecimentos adicionais sobre o estudo e os seus resultados, antes, durante e depois da minha participação, podendo solicitar acompanhamento e assistência à minha entrevistadora a qualquer momento, pelo e-mail “psi.natassiaportela@outlook.com” ou pelo telefone

98991449003, e pelo Comitê de Ética em Pesquisa³¹ da UFMA (endereço: Prédio CEB Velho, Universidade Federal do Maranhão); e-mail: “cepufma@ufma.br”; telefone: (98) 3272-8708);

7. A pesquisadora e entrevistadora responsável por esta pesquisa é a psicóloga (CRP22/04080) e discente de Mestrado Acadêmico do Programa Pós-Graduação em Psicologia da UFMA, Natássia Fortes Braga Portela e Silva, sob a orientação do Prof. Dr. Marcio José de Araújo Costa;

8. Caso eu tenha qualquer despesa ou dano recorrente da pesquisa, tenho direito à indenização;

9. Receberei uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Nome/Assinatura – Participante

Nome/Assinatura – Pesquisadora

Nome/Assinatura – Professor Orientador

³¹ *Comitê de Ética em Pesquisa é um grupo não remunerado formado por diferentes profissionais e membros da sociedade que avaliam um estudo para julgar se ele é ético e garantir a proteção dos participantes.

ANEXO B

PERGUNTAS – ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS

1. Você recorda ter passado por alguma situação em que alguém agiu de modo racista com você e/ou com outras pessoas negras?
2. Dentro do seu entendimento, é possível afirmar que você já foi vítima de machismo?
3. Como você compreende essa(s) situação(ões)?
4. Você acredita que essas situações produziram mal-estar em você? Se sim, como você o descreveria?
5. Como você gostaria que os espaços e as instituições brasileiros tratassem sobre o tema das discriminações contra mulheres negras?
6. Você acredita que as discriminações sofridas por você e outras mulheres negras podem acabar dentro da sociedade brasileira? Se sim, como você pensa que seria o caminho?
7. Sobre o seu bem-estar. De que modo você descreveria situações que lhe fazem sentir-se realizada e feliz?