



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

DEBORA LYDINÊS MARTINS CORSINO

**“E EU NÃO SOU UMA MULHER?”**  
UM ESTUDO PSICANALÍTICO ACERCA DA FEMINILIDADE  
NEGRA

---

Londrina  
2023

DEBORA LYDINÊS MARTINS CORSINO

**“E EU NÃO SOU UMA MULHER?”**  
UM ESTUDO PSICANALÍTICO ACERCA DA FEMINILIDADE  
NEGRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGPSI) da Universidade Estadual de Londrina (UEL) em nível de Mestrado, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia, na Linha de Avaliação Psicológica e Processos Clínicos.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Silvia Nogueira Cordeiro

Londrina  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

C826" Corsino, Debora Lydinês Martins.  
"E EU NÃO SOU UMA MULHER?" UM ESTUDO PSICANALÍTICO ACERCA DA FEMINILIDADE NEGRA / Debora Lydinês Martins Corsino. - Londrina, 2023.  
138 f. : il.

Orientador: Silvia Nogueira Cordeiro.  
Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Ciências Biológicas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2023.  
Inclui bibliografia.

1. Psicanálise; - Tese. 2. Relações raciais; - Tese. 3. Mulheres negras; - Tese. 4. Feminino e Feminilidade. - Tese. I. Cordeiro, Silvia Nogueira. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Ciências Biológicas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU 159.9

DEBORA LYDINÊS MARTINS CORSINO

**“E EU NÃO SOU UMA MULHER?”**

UM ESTUDO PSICANALÍTICO ACERCA DA FEMINILIDADE NEGRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGPSI) da Universidade Estadual de Londrina (UEL) em nível de Mestrado, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia, na Linha de Avaliação Psicológica e Processos Clínicos.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Silvia Nogueira Cordeiro  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Clélia Rosane dos Santos Prestes  
Instituto AMMA Psique e Negritude

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Monah Winograd  
Pontifícia Universidade Católica - RJ (PUC-RIO)

Londrina, 17 de março de 2023.

Dedico este trabalho para aquelas  
que vieram antes de mim,  
e que de mãos dadas com Exú,  
abriram os caminhos para que eu pudesse chegar até aqui.

## AGRADEÇO A DEUS E AOS ORIXÁS

Pensar como agradecer aqueles que estiveram ao meu lado na caminhada que me trouxe até este trabalho faz meus olhos marejarem de água. Talvez por meus olhos serem d'água assim como os de Conceição Evaristo e de sua mãe. Mas sinto, dentro de mim, que é impossível não se emocionar ao revisitar cada encontro que me fez chegar até aqui. Ao agradecer a Deus e aos Orixás, parafraseando um trecho da música “Fórmula mágica da paz” dos Racionais Mc's, marco um antes e um depois em minha história. O antes sou eu muito jovem e sonhadora, que encontrei em Deus (assim como Celie de “A cor púrpura”), a única possibilidade de refúgio e cuidado para seguir caminhando em busca dos meus sonhos. O depois sou eu hoje, que sigo sonhando, porém de um modo mais sóbrio, e venho sendo cuidada e protegida pelos meus guias e orixás. Retomo esse antes e depois em minha história, pois faço questão de agradecer às minhas origens. Agradeço o lugar em que cresci, a minha casa, à Rua Euzébio Monteiro, ao Conjunto Antônio José Vieira (conhecido como invasão), e à cidade de Jataizinho, no Paraná. Esse lugar me permitiu brincar na rua, me sujar de terra, subir no pé de sibipiruna que tinha em frente à minha casa, nadar no rio Tibagi... Não tenho dúvidas de que essas experiências em minha infância me deram a coragem que foi necessária para desenvolver esta pesquisa acadêmica. Então agradeço de onde eu vim, pois lembrar disso me ajuda a não esquecer que não posso trair quem eu fui e quem eu sou.

Nesse percurso de onde eu vim e onde estou, há duas pessoas fundamentais que merecem destaque nesses agradecimentos: a Maria Niti e o Adalcino, ou minha mãe e meu pai. A Maria Niti saiu de uma vida no sítio com 21 anos para a cidade de Londrina, pois sonhava em construir uma realidade diferente da que tinha. Ao vir para a cidade, concluiu o ensino básico enquanto trabalhava como doméstica e decidiu fazer magistério, pois queria ser professora. Foi depois disso que meus irmãos e eu nascemos. Por ser filha de professora, o estudo em casa era prioridade, pois minha mãe acreditava e ensinava pra gente que estudar era

a única via que tínhamos para mudar nossa realidade. É nesse momento da minha infância que ela precisou fazer faculdade de pedagogia para não perder o emprego. E, para passar um tempo a mais com ela, ora eu a acompanhava no trabalho de professora, ora eu a acompanhava na faculdade como estudante. Então, estar com minha mãe em casa e suas salas de aula foram talvez os primeiros passos dessa dissertação. Já o Adalcino viveu em Jataizinho desde criança e, por precisar trabalhar, não conseguiu estudar. Meu pai perdeu uma de suas mãos trabalhando em uma cerâmica quando era adolescente, o que o levou a se aposentar muito novo. Meus irmãos e eu também chegamos depois dessa história. Ele concluiu o ensino fundamental também durante a minha infância, e eu cheguei a ir em algumas aulas com ele. O meu pai também incentivava o nosso estudo, pois dizia que o conhecimento era a única coisa que ninguém poderia tirar da gente. Apesar de se diminuir o tempo todo por não ter acessado a faculdade, eu amava observar como ele tinha uma inteligência para lidar com as contas, com as coisas que quebravam em casa ou no carro, e ficava sempre por perto para aprender algo novo. Isso também faz parte dos primeiros passos desta dissertação. Assim, agradeço à minha mãe por me ensinar com sua própria história que devemos seguir sonhando. E agradeço ao meu pai por me ensinar que tem muita coisa sobre a vida e sobre o mundo que a gente não aprende na sala de aula.

Agradeço aos meus irmãos e sobrinhos, que compartilham essa experiência de ser uma família. Em especial à minha irmã Dayt, que sempre fez o que pôde para me cuidar e foi a primeira da nossa família a estar na universidade pública e abrir essas portas para mim. E à minha irmã Vanessa, que é uma das minhas grandes referências de mulher e me presenteou com meus sobrinhos Henrique e Welinton. Ver como ela criou sozinha dois homens lindos e inteligentes me ensina sobre ter força. Agradeço a essa família, por me darem lugar no mundo. Eu sei o quanto o fato de eu concluir este trabalho é importante para vocês.

Hoje estou construindo minha família com a Laura, meu grande amor da vida. Laura

me ensina todos os dias sobre o amor. E essa coisa do amor transforma demais a gente né? Amar a Laura e receber o amor dela me faz lembrar que a vida não é só dureza. Por muito tempo, eu acreditei que minha vida seria apenas de muito trabalho, luta e sofrimento, porque eu sentia que não tinha o direito de parar para descansar ou me divertir, já que eu poderia perder os lugares que eu tanto batalhei pra conquistar. Mas aí chegou a Laura com seu amor e foi me mostrando dia após dia que nós podemos parar o que estamos fazendo para tomar sol, olhar para o mundo, ver beleza no outono, descansar e que as coisas são muito mais cinzas do que preto e branco. E que me autorizar a isso não diminui o valor e a responsabilidade com meu trabalho. Se eu não tivesse te encontrado, meu amor, esta pesquisa com certeza não teria chegado ao fim. Te agradeço por me lembrar que a gente pode cuidar uma da outra, e que eu não preciso seguir só a partir daqui. Com você, a travessia de tornar-me mulher negra não é mais solitária. Como eu disse, é impossível agradecer, sem os olhos encherem d'água.

Outras pessoas também participaram desse processo. Então primeiramente agradeço à professora Silvia por ter aceitado a minha proposta de pesquisa e me acompanhado neste percurso.

Agradeço às professoras Clélia e Monah por comporem minhas bancas de qualificação e de defesa, por promoverem reflexões em torno do meu trabalho e por legitimarem o caminho que escolhi percorrer neste trabalho. Agradeço também à professora Selmara e ao professor Jefferson por aceitarem o convite de compor a banca enquanto suplentes. É muito relevante ter minha produção de pesquisa lida por pessoas que são grandes referências em nosso campo.

Agradeço também à Flávia Verceze e Natália Ortiz por me apoiarem em todo percurso do mestrado e da pesquisa. Acredito que um bom trabalho se produz a partir do diálogo e de trocas com pessoas que estão dispostas a escutar e propor reflexões. E ao se proporem a conversar comigo, vocês tornaram este percurso um pouco menos solitário.

Agradeço às colegas Priscilla Santos, Renally Xavier e Jéssica Michelle e aos colegas Paulo Bueno e Ricardo Marinho, que pontualmente também dialogaram comigo sobre as interrogações desta pesquisa. Ter vocês como psicanalistas de referência em nosso campo me faz seguir apostando na psicanálise enquanto campo de trabalho e estudo.

Agradeço às amigas e amigos do Coletivo Dona Vilma Yá Mukumby e da Comissão Étnico-racial do CRP-PR. Fazer parte desses dois coletivos foi imprescindível para que eu construísse uma postura crítica diante dos incômodos em torno da experiência da universidade. Estar com vocês num espaço de acolhimento e afeto me ajudou a não endurecer nesse campo de luta, que também é adoecedor e hostil.

Por fim, agradeço a todos que estiveram por perto, ou um pouco mais longe, e que me possibilitaram sonhar, ter força, coragem e sensibilidade para iniciar e finalizar esse ciclo. Um abraço.

*Desde cedo a mãe da gente fala assim:  
"filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor"*

*Aí passado alguns anos eu pensei:*

*Como fazer duas vezes melhor; se você tá pelo menos cem vezes atrasado pela escravidão,  
pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses... por tudo que aconteceu? duas  
vezes melhor como?*

*(...)*

*É necessário sempre acreditar que o sonho é possível,*

*Que o céu é o limite e você truta é imbatível.*

*Que o tempo ruim vai passar é só uma fase,*

*E o sofrimento alimenta mais a sua coragem.*

*Que a sua família precisa de você*

*Lado a lado se ganhar pra te apoiar se perder:*

*Falo do amor entre homem, filho e mulher;*

*A única verdade universal que mantém a fé.*

*Olhe as crianças que é o futuro e a esperança,*

*Que ainda não conhecem, não sentem o que é ódio e ganância.*

*Eu vejo o rico que teme perder a fortuna*

*Enquanto o mano desempregado, viciado se afunda*

*Falo do enfermo, irmão, falo do são, então*

*Falo da rua que pra esse louco mundão*

*Que o caminho da cura pode ser a doença*

*Que o caminho do perdão as vezes é a sentença*

*Desavença, treta e falsa união*

*A ambição como um véu que cega os irmão*

*Que nem um carro guiado na estrada da vida*

*Sem farol no deserto da trevas perdidas*

*Eu fui orgia, ego louco, mas hoje ando sóbrio*

*Guardo o revólver quando você me fala em ódio*

*Eu vejo o corpo, a mente, a alma, espírito*

*Ouçõ o refém e o que diz lá no canto lírico*

*Falo do cérebro e do coração*

*Vejo egoísmo preconceito de irmão pra irmão*

*A vida não é o problema é batalha desafio*

*Cada obstáculo é uma lição eu anuncio.*

*(...)*

***É isso aí você não pode parar***

***Esperar o tempo ruim vir te abraçar***

***Acreditar que sonhar sempre é preciso***

***É o que mantém os irmãos vivos.***

*(...)*

*A vida é desafio - Racionais Mc's*

Corsino, D. L. M. (2023). *“E eu não sou uma mulher?” Um estudo psicanalítico acerca da feminilidade negra*. 138 páginas. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

## RESUMO

Nosso estudo se propôs a investigar, a partir de narrativas de mulheres negras, as percepções e significados de suas experiências enquanto mulheres. E, a partir disso, identificar os marcadores da diferença de suas vivências em torno da feminilidade e o que possibilita que uma mulher negra construa discursos, compreensões e experimente a feminilidade de uma forma própria. Essas interrogações partiram de uma pesquisa anterior, em que foi possível identificar o referencial de feminilidade difundido no laço social pautado pela mulher branca e observar as representações do laço social que ficam coladas à imagem das mulheres negras, como da babá, da doméstica, da mulher forte, além da hiperssexualização de seus corpos e da depreciação dos traços fenotípicos. Apoiamos-nos na perspectiva metodológica da pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos, por compreender que nossa questão advém de um impasse político-social, que será examinado a partir da relação transferencial e da indissociabilidade entre teoria, clínica e pesquisa. Utilizamos o recurso de entrevistas enquanto instrumento para a produção do material que permitirá a busca de significantes acerca da nossa questão de pesquisa presentes nos discursos das participantes. Assim realizamos entrevistas com três mulheres negras que foram convidadas a compartilhar suas histórias e experiências enquanto mulher. Tecemos também um debate teórico, inicialmente a partir de um percurso sócio-histórico da mulher negra, trazendo para a cena a mulher negra de ontem e a de hoje. Num segundo momento, apresentamos as proposições de Freud e Lacan acerca do feminino e da feminilidade e as considerações de Souza, Gonzalez, Nogueira e Kilomba, que abordam as questões experienciadas pelas mulheres negras e possibilitaram uma mobilização teórica no campo psicanalítico. A partir do debate teórico e dos elementos colhidos nas entrevistas, foi possível identificar as atualizações da imagem da mãe preta, a experiência da mulher negra com seu corpo, a sexualidade e o amor, as disparidades da relação da mulher negra com a mulher branca e o homem negro, os significados dos símbolos utilizados por mulheres negras e como uma mulher negra atravessa a experiência de tornar-se mulher e negra a partir de outra mulher negra como referência. Consideramos que este estudo propôs um debate em torno das singularidades das experiências de feminilidade da mulher negra, bem como apontou que é possível produzir algo dessa vivência a partir da lógica do não-todo.

**Palavras-chave:** Psicanálise; Relações raciais; Mulheres negras; Feminino; Feminilidade.

Corsino, D. L. M. (2023). *“And am I not a woman?” A psychoanalytic study about the femininity of the black*. 138 sheets. (Masters Dissertation in Psychology). State University of Londrina, Londrina.

## ABSTRACT

Our study proposed to investigate, from narratives of black women, the perceptions and meanings of their experiences as women. And, from that, identify the markers of the difference in their experiences around femininity and what allows a black woman to build discourses, understandings and experience femininity in her own way. These questions were based on a previous research, in which it was possible to identify the femininity reference diffused in the social bond guided by the white woman and observe the representations of the social bond that are glued to the image of black women, such as the nanny, the housemaid, the woman strong, in addition to the hypersexualization of their bodies and the depreciation of phenotypic traits. We rely on the methodological perspective of psychoanalytic research on social and political phenomena, as we understand that our issue stems from a political-social impasse, which will be examined from the transference relationship and the inseparability between theory, clinic and research. We used the resource of interviews as an instrument for the production of material that will allow the search for signifiers about our research question present in the speeches of the participants. So we conducted interviews with three black women who were invited to share their stories and experiences as women. We also weave a theoretical debate, initially from a socio-historical path of the black woman, bringing to the scene the black woman of yesterday and today. In a second moment, we present Freud's and Lacan's propositions about the feminine and femininity and the considerations of Souza, Gonzalez, Nogueira and Kilomba, which address the issues experienced by black women and enabled a theoretical mobilization in the psychoanalytic field. From the theoretical debate and the elements collected in the interviews, it was possible to identify the updates of the image of the black mother, the experience of the black woman with her body, sexuality and love, the disparities in the relationship of the black woman with the white woman and the black man, the meanings of the symbols used by black women and how a black woman goes through the experience of becoming a woman and black from another black woman as a reference. We believe that this study proposed a debate around the singularities of black women's experiences of femininity, as well as pointing out that it is possible to produce something from this experience based on the logic of not-all.

**Keywords:** Psychoanalysis; Race relations; Black women; Feminine; Femininity.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> – Imagem da Escrava Anastácia.....	32
<b>Figura 2</b> – Anúncio de venda de ama de leite veiculado em 1879 .....	43
<b>Figura 3</b> – Obra “Mãe-preta” de Lucílio Albuquerque (1912) .....	45
<b>Figura 4</b> – Fotografias de bebês e amas-de-leite na segunda metade do século XIX.....	61
<b>Figura 5</b> – Obra “A redenção de Cam” de Modesto Brocos (1895).....	71
<b>Figura 6</b> – Obra “A criação de Deus” de Harmonia Rosales (2017) .....	119

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

UEL	Universidade Estadual de Londrina
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
TCLE	Termo de Consentimento Livre Esclarecido
CAAE	Certificado de Apresentação de Apreciação Ética
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>MULHER DO FIM DO MUNDO, EU SOU E VOU ATÉ O FIM CANTAR.....</b>	<b>15</b>
<b>2</b>	<b>E ME REFAÇO EM CADA PASSO DADO .....</b>	<b>23</b>
2.1	O JOGO SÓ VALE QUANDO TODAS AS PARTES PUDEREM JOGAR.....	28
2.2	SAÍ PRA TE PROCURAR, ANDEI A CIDADE INTEIRA .....	33
2.3	É POUCO FOMENTO PRA TANTA BUROCRACIA.....	35
<b>3</b>	<b>TOME A CANETA, A FOLHA, O LÁPIS, AGORA QUE EU COMECEI A ESCREVER.....</b>	<b>36</b>
3.1	500 ANOS DE BRASIL E O BRASIL AQUI NADA MUDOU.....	37
3.1.1	Por Acaso, Eu Não Sou, Uma Mulher?.....	40
3.1.2	Não Fomos Vencidas Pela Anulação Social .....	49
3.2	NO FIM DAS CONTAS PERCEBEMOS QUE AINDA ESTAMOS SÓ .....	53
3.2.1	A Lei Áurea Não Passa De Um Texto Morto .....	54
3.2.2	Preta, Pinta, O Mundo Com Seu Tom.....	69
<b>4</b>	<b>CÊ TEM A LIBERDADE PRA SER QUEM VOCÊ QUISER .....</b>	<b>82</b>
4.1	A JORNADA É DURA, EU NÃO DESISTO NÃO - MAJU E SEUS PERRENGUES.....	82
4.2	COMO EU TÔ SENTINDO AGORA SÓ VOCÊ ME FEZ SENTIR - BELL E O AMOR .....	94
4.3	E EU NÃO ME SINTO SÓ NA IMENSIDÃO DO CÉU - MARIA E AS MULHERES PRETAS.....	104
<b>5</b>	<b>TANTA VOLTA PRA NENHUMA RESPOSTA .....</b>	<b>114</b>
	<b>SABEDORIA PRA TRILHAR O MEU DESTINO.....</b>	<b>120</b>
	<b>APÊNDICES.....</b>	<b>127</b>
	APÊNDICE A – Músicas referenciadas no sumário .....	128
	APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) .....	130
	APÊNDICE C – Temas privilegiados nas entrevistas .....	132
	<b>ANEXOS .....</b>	<b>134</b>
	ANEXO A – Parecer consubstanciado do Comitê de Ética e Pesquisa Envolvendo Seres Humanos .....	135

## **1 MULHER DO FIM DO MUNDO, EU SOU E VOU ATÉ O FIM CANTAR**

### *Introdução*

Sou negra, mulher, de origem pobre. E, se essas palavras não são suficientes para me definir - afinal, que etiquetas dão conta do que é uma pessoa? - elas ajudam a me situar em um contexto social, histórico e político. Confesso que nunca tive conflitos em relação à minha origem pobre, que sempre comuniquei com orgulho, mas levei muitos anos para me reconhecer como negra e como mulher. Descobrir-me negra foi um processo. Descobrir-me mulher é uma jornada que se iniciou com a maternidade e tem sido foco da minha atenção. Se essas descobertas já não são simples, vesti-las para que qualquer pessoa possa vê-las, é especialmente difícil (Santana, 2015, p. 27).

Começo essa escrita com um trecho do livro “Quando me descobri negra”, em que Bianca Santana (2015) questiona como as categorias que ela utiliza para se descrever de fato traduzem o sujeito existente ali e apontam para uma compreensão de que tanto descobrir-se negra como descobrir-se mulher é um processo constante de tornar-se. Foi a partir do encontro com essa obra, em 2016, enquanto ainda era estudante de Psicologia e tinha 23 anos, que começo a repensar e me questionar sobre como as relações raciais atravessam a minha experiência enquanto sujeito. Questões essas que se faziam (e se fazem) presentes em meu cotidiano, mas que não tinham um nome ou representação, talvez por eu fazer parte do grande grupo de brasileiros que possuem famílias multirraciais e por crescer em uma comunidade pobre, onde o debate racial ainda não chegava, e quando chegava vinha de forma distorcida. Bianca, quando li nas primeiras linhas de seu livro “Tenho 30 anos, mas sou negra há apenas dez. Antes, era morena” (Santana, 2015, p. 13), e ao adentrar em cada experiência que lhe fez descobrir-se negra, foi possível dar um lugar para tantas interrogações que me circundavam e me situar no mundo enquanto uma mulher negra.

Já que estamos no meio universitário e precisamos cumprir certas etiquetas, compartilho com vocês um pouco do meu percurso acadêmico. Foi no curso de Formação de Docentes, que realizei em conjunto com o ensino médio, que escolhi cursar Psicologia, ao conhecer algumas teorias desse campo - inclusive a psicanálise. Desde o primeiro ano da graduação, os meus estudos se alinharam com a psicanálise, mas é apenas em 2016 (por coincidência ou não) que começo meu processo de análise e encontro escuta para as questões que me atravessavam naquele momento e para a produção de outros saberes. Também durante a faculdade, participei do projeto Sensibilizarte, que tinha por intuito levantar o tema da humanização em saúde a partir de intervenções artísticas no hospital universitário, e assim fui me alinhando aos estudos e projetos voltados para a área da saúde. Desse modo, após me formar, com o interesse de atuar nesse campo, em 2018, ingressei na Residência Multiprofissional em Saúde da Mulher, programa também vinculado à Universidade Estadual de Londrina (UEL).

A partir do desejo de me debruçar sobre os estudos acerca da saúde da população negra, realizei minha pesquisa de conclusão de residência voltada para mulheres negras. É nesse momento que começo a me dedicar aos estudos de psicanálise e relações raciais e me deparo com algumas obras fundamentais que me auxiliaram no processo dessa primeira pesquisa, como o livro “Tornar-se negro” de Neusa Santos Souza (1983/2021), em que a autora realiza uma análise da experiência subjetiva do negro a partir do conceito de Ideal de Ego freudiano e pontua que o ideal de ego do negro é referenciado pela branquura. Conheci também a tese de Isildinha Nogueira Baptista (1998), “Significações do corpo negro”, na qual a autora apresenta uma leitura lacaniana da experiência do negro com seu corpo. E, por fim, foram os textos de Lélia Gonzalez (1984/1988) e suas análises acerca da mãe preta e da mucama que me apresentaram possibilidades teóricas para condução do meu trabalho.

Naquele momento<sup>1</sup> me propus a discutir o lugar da mulher negra no laço social, e, alicerçada em histórias de nove entrevistadas, foi possível observar como algumas representações ficam coladas à imagem da mulher negra, como a da babá, da doméstica, da mulher forte, além da hiperssexualização do corpo e da depreciação dos traços fenotípicos. Apesar de essa constatação já aparecer no referencial teórico, o que se destaca é como a escuta possibilitou que essas mulheres narrassem suas histórias de infância, do enredo familiar, das relações de trabalho e das relações afetivas e identificassem como os marcadores de raça e gênero atravessaram essas experiências.

Para além disso, algumas falas dessas mulheres me levaram a formular questões específicas sobre a teoria psicanalítica, e insistiram tanto que resultaram neste trabalho de mestrado. Uma dessas falas é de Neusa, uma mulher de 59 anos, que ocupava um cargo importante na cidade:

*eu tava em uma atividade no calçadão, e aí desci de um carro da prefeitura, e uma pessoa falou assim pra mim ‘ah, você trabalha na prefeitura?’ eu disse ‘sim né, eu sou secretária e trabalho na prefeitura’ ‘ah sim, é que eu queria fazer uma reclamação, a senhora é a responsável pela limpeza aqui do calçadão?’ eu tava de colar, de brinco, maquiada, vestida, não tinha como ser a pessoa da limpeza daquele calçadão pela forma como eu estava [...] (Neusa).*

Um elemento importante dessa sua fala, Neusa, além da suposição de que você seria a responsável pela limpeza, é que você utiliza “símbolos” do que representaria uma feminilidade para validar a sua imagem de alguém que ocupa um cargo importante, e mesmo com esses elementos sua posição é questionada. Outra fala que apresenta esse debate é de Dona Ana, uma senhora de 70 anos:

---

<sup>1</sup> Os resultados desse estudo estão publicado no trabalho “‘Minha cor não desbota, não deixa se abater por qualquer coisa’: O Hiato entre Força e Sofrimento em Histórias de Mulheres Negras”, disponível em <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v22i1.e11777>.

*Tava todas meninas conversando sobre unha, aí eu falei, 'ah, minha prima tem uma unha bem grandona, bem bonita' [...] Aí uma menina falou 'ah, ela tem unha grande, mas que cor ela é?', eu falei 'da minha cor, ela é preta também' e ela 'a então não adianta nada ter unha bonita, porque é preta' [...] (Dona Ana).*

Novamente aqui temos um outro significante - unha bonita - que representa, no laço social, uma significação do que seria feminilidade, que também é invalidado pelo discurso de outras mulheres, pois o fato de sua prima ser preta anula a possibilidade de beleza de sua imagem. Importante ressaltar que, desde o período escravocrata, mulheres brancas e negras vivem uma espécie de rivalidade, tendo em vista que mulheres brancas aplicavam castigos às negras, devido aos estupros e interesse sexual dos senhores de engenho por mulheres negras. Esses castigos envolviam quebrar os dentes, queimar o rosto, cortar os peitos e arrancar as unhas (Braga, 2015), todos envolvendo características que marcariam a beleza e feminilidade. E ao que indica as falas de Dona Ana e das outras mulheres que participaram do estudo, esse conflito ainda está presente nos dias atuais.

Além disso, outro ponto que surgiu nas entrevistas, a partir das falas de Bia e de Nina, duas jovens de 21 e 23 anos respectivamente, diz respeito a, no período da adolescência, não serem escolhidas para relacionamentos amorosos ou serem “trocadas por meninas brancas”. Algo de específico atravessa estas mulheres que não alcançaram o status de um corpo que seria um objeto de investimento da libido do outro, pois esse corpo encarna, a partir da transmissão psíquica simbólica, os corpos de negras escravizadas que, associadas à mucama, eram “um corpo de gozo, mas sem valor social” (Braga, 2015, p. 259).

A discussão construída neste outro estudo, que localiza a mulher negra em posições específicas, me faz trazer para esse diálogo o romance “A cor púrpura” de Alice Walker (2017). Celie, uma mulher negra, é a personagem principal do enredo que, inicialmente, conta com cartas que ela escreve para Deus, suplicando algum conforto diante do sofrimento que

cerca sua história, desde estupros na infância e violências intra-familiar, até um casamento forçado com um homem branco e violento. Em um dado momento, Celie se encontra com Shug, uma mulher também negra, que era amante de seu marido e que experimenta a vida de uma forma específica que não pela via do sofrimento, reivindicando uma posição livre no laço social, trazendo à tona uma sensualidade própria e uma manifestação particular de feminilidade que contrariava sua época. Shug é uma personagem que confronta a posição que Celie ocupa em sua história. A partir da experiência afetivo-sexual entre ambas, Celie se reposiciona e dá um novo tom para suas vivências, confrontando o marido e reavendo aquilo que ele retirou dela, como, por exemplo, o contato com a irmã, que lhe enviava cartas, porém o marido as mantinha escondidas. É evidente na narrativa como o encontro de Celie com Shug faz uma virada e aciona em Celie uma posição desejante diante da vida. Compreendi com seu romance, Alice, que foi no encontro de uma mulher negra com outra mulher negra que o movimento na vida se tornou possível.

As questões que surgem, segundo o percurso que construí até aqui, têm dois pontos de partida: as representações do laço social que ficam coladas à imagem das mulheres negras e o referencial de feminilidade difundido no laço social ser pautado pela mulher branca. Além disso, uma terceira questão insiste em mim, e talvez o desenvolvimento deste estudo possibilite margear alguma resposta. As mulheres que citei aqui - Bianca e Alice - me apresentaram uma perspectiva de experiência de mulher negra que se desencontra da perspectiva que eu escutei de Neusa, Dona Ana, Bia e Nina - que foram entrevistadas na pesquisa que desenvolvi anteriormente. Assim, proponho com este estudo, investigar, a partir de narrativas de mulheres negras, as percepções e significados de suas experiências enquanto mulheres. E, além disso, identificar os marcadores da diferença de suas vivências em torno da feminilidade e o que possibilita que uma mulher negra construa discursos, compreensões e experimente a feminilidade de uma forma própria.

Para isso, ao longo deste trabalho, faço algumas considerações teóricas que podem contribuir para o debate. A princípio, apresento para vocês os caminhos metodológicos que percorri até aqui para a construção desta pesquisa. Após esse debate, componho a fundamentação teórica, inicialmente a partir de um percurso sócio-histórico da mulher negra, trazendo para a cena a mulher negra de ontem e a de hoje. Num segundo momento, questiono a presença das mulheres negras na teoria psicanalítica, apresentando as proposições de Freud e Lacan acerca do feminino e da feminilidade, bem como considerações de Sousa, Gonzalez, Nogueira e Kilomba, mulheres negras que tocaram nas questões levantadas neste estudo e possibilitaram uma mobilização teórica no campo psicanalítico. Por fim, apresento as narrativas das mulheres que participaram do estudo em conjunto com as discussões que conseguimos propor neste momento.

Ainda assinalo que não à toa opto por escrever em primeira pessoa - ora no singular, ora no plural. Quando no singular, demarco que são minhas compreensões individuais e experiências, na vida e na pesquisa. Quando no plural, me referencio a um lugar de construção coletiva, englobando as pessoas que estiveram ao meu lado nesse processo e as que chegaram antes de mim. Também escolho transitar entre a linguagem acadêmica e a linguagem falada, por compreender que meu estudo se localiza no encontro desses dois discursos. Por fim, sinalizo que me utilizo de músicas e produções culturais e artísticas enquanto referências, visto que, para pessoas não brancas, esse é um espaço privilegiado enquanto produção de conhecimento e epistemologias. Nessa via, também escolho nomear os capítulos do meu trabalho com música de mulheres negras, para subverter a lógica acadêmica e situar que estamos numa disputa daquilo que é reconhecido como saber e aquilo que não é.

Me propor a construir uma pesquisa que, para além da psicanálise e das mulheres negras que escutei, também coloca meu corpo em cena, não foi uma tarefa simples. Desde a elaboração do projeto de pesquisa para participar do processo seletivo do mestrado até a

preparação do material para a qualificação e, posteriormente, a defesa, me deparei com momentos de crise com a temática sobre a qual escolhi me debruçar. Fiz planos de desistência da pós-graduação, vivi bloqueios na escrita e uma insegurança gigantesca com o que eu estava me propondo a produzir. Por muitos meses, me sentar na frente do computador e me forçar a realizar leituras e escritas não cumpriram a função de me fazer escrever. Foi então nos escritos de Conceição Evaristo (2016; 2020) que encontrei um lugar possível de elaboração para a angústia que sentia nos momentos de escrita. Com cada palavra escolhida que compunham as linhas de seus contos, você me abraçou Conceição, “me provocou o desejo de escrita” (Evaristo, 2020, p. 19) e me fez lembrar que é possível escrever sobre a dor e sobre a alegria de mulheres negras.

Em um outro momento de bloqueio de escrita, para tentar respirar e lembrar o porquê decidi fazer uma escrita acadêmica, retomo a carta “Falando em línguas”, em que Glória Anzaldúa (2000), mulher mexicana, escreve para as mulheres de cor e escritoras do dito ‘terceiro mundo’. Glória, ao narrar como produziu a carta, fala sobre como é difícil e complexa a tarefa da escrita para mulheres de cor, visto que o homem branco invalida constantemente qualquer palavra ou língua que não seja a dele mesmo. Conta que ninguém de fato deu autorização para que mulheres de cor escrevessem, e assim não consegue se concentrar e focar, pois “o corpo se distrai, faz sabotagem com centenas de subterfúgios, uma xícara de café, lápis para apontar” (Anzaldúa, 2000, p. 233). Com a interrogação da questão “Por que escrevo?” Glória aponta que não tem escolha, já que a escrita lhe salva, lhe esvazia, e afirma que é preciso que mulheres de cor escrevam em primeira pessoa, para que deixem de ser descritas como objeto de estudo pelo homem branco. “Faz total sentido para mim minha resistência ao ato de escrever, ao compromisso da escrita. Escrever é confrontar nossos próprios demônios, olhá-los de frente e viver para falar sobre eles” (Anzaldúa, 2000, p. 234). Então, cá estou Glória, olhando para meus demônios, tentando vencer essa resistência para

escrever, para alcançar a palavra, me esvaziar e produzir algo com meu “sangue, pus e suor” (Anzaldúa, 2000, p. 235). Não para “ter meu nome impresso em algum lugar” (Anzaldúa, 2000, p. 235), mas para dar contorno para essa experiência de estar numa universidade e numa pós-graduação, espaços estes que pessoas como eu não costumam frequentar. Mesmo ao ser lembrada constantemente que ocupo um não lugar na universidade, fui construindo espaços possíveis, mesmo que solitários, e que de alguma forma me impulsionaram a seguir no campo acadêmico. Este trabalho é um pedaço disso.

## 2 E ME REFAÇO EM CADA PASSO DADO

### *Capítulo metodológico*

Como mencionei anteriormente, a escrita e construção desta pesquisa também passa pelo meu corpo. Talvez seja esse o ponto principal - é um trabalho em primeira pessoa - ora do singular, ora do plural. Inicialmente, para aqueles que possuem outros referenciais da pesquisa acadêmica e científica, esse posicionamento pode gerar um estranhamento. Ainda que nas ciências humanas observamos uma diversidade de perspectivas metodológicas que convocam o pesquisador para a cena do estudo, seja como narrador, participante ou protagonista, o debate acerca do que é “científico” e o que “não é científico” retorna. “Qual será a metodologia científica da sua pesquisa?” foi uma das primeiras perguntas que me fizeram quando eu iniciei o mestrado. E confesso para vocês que, até o momento da escrita desse capítulo, eu não conseguia de fato responder o caminho metodológico que estava percorrendo. Pois, desta pergunta surgem outras: “O que é científico?”; “O que é uma metodologia?”; “Falar de uma interrogação própria e tão pessoal é científico?”.

Por ser analista, estar imersa nos estudos em psicanálise, e com a intenção de propor um debate a partir desse campo teórico, me encontro com a possibilidade de desenvolver uma pesquisa com o método psicanalítico. Porém, afirmar que pretendo desenvolver uma pesquisa psicanalítica porque meu referencial teórico parte de Freud e Lacan seria reducionista, assim como afirma Mezan (2006, p. 232): “Não é porque um texto fala sobre Freud e Lacan que é psicanalítico: há excelentes obras de filósofos, biógrafos e historiadores das ideias que nos ensinam muito sobre eles e seus escritos, sem nada acrescentar a Psicanálise”. Então, tem sido preciso compreender essa proposição metodológica, para argumentar as razões pelas quais ela seria adequada para minha pesquisa. Compartilho então com vocês as reflexões que teci nesse processo.

Em relação ao fazer da pesquisa psicanalítica, Iribarry (2003) destaca que ela possui um método próprio por estar fundamentada na articulação do sujeito com prática clínica, teoria e pesquisa, inseridos no campo da psicanálise. Nessa relação, o saber que se apresenta está ancorado no inconsciente e, portanto, implica a relação transferencial entre pesquisador – pesquisa – participantes. Acerca disso, Iribarry (2003) aponta que é justamente por possuir como fundamento a relação transferencial que a pesquisa psicanalítica se diferencia dos demais métodos utilizados em estudos qualitativos. Assim, é possível considerar que a pesquisa com o método psicanalítico não está em busca de conclusões a serem confirmadas ou refutadas, pois rompe com esse modelo binário (Cárdenas & Guerra, 2018), mas se pauta pelo vir a saber, que trata do saber do inconsciente e se transforma constantemente ao longo do processo (Figueiredo & Minerbo, 2006), logo, respeita a “significação à posteriori” (Cárdenas & Guerra, 2018, p. 235). Portanto, é justamente por isso que não partimos de hipóteses ou pressupostos, pois é a partir da observação dos fenômenos e da interação com a teoria que se produz na e pela transferência algum saber em torno da questão (Rosa, 2004).

Ao me aproximar dessa perspectiva, num primeiro momento, percebo uma tensão existente entre esse debate metodológico e o campo científico. Cárdenas & Guerra (2018) apontam que, em oposição à ciência moderna ocidental, a qual se sustenta a partir da busca de uma verdade absoluta acerca de determinado fenômeno e da realidade, a psicanálise propõe que nenhuma verdade é absoluta e que a realidade é inapreensível. Nesse sentido, Lacan (1966/1998), ao discutir a cientificidade da psicanálise, parte do ponto de oposição entre o saber filosófico cartesiano, que propõe a existência da subjetividade humana a partir do pensamento racional e, portanto, consciente, enquanto a psicanálise se ocupa do saber inconsciente, que escapa à lógica da racionalidade. Diante disso, Figueiredo e Vieira (2002) afirmam que, apesar do desejo de Freud de garantir um estatuto científico para a psicanálise, a grande contribuição de Lacan foi justamente propor que nosso campo não requer um

alinhamento com “a ciência ideal como ideal de sua prática” (Figueiredo & Vieira, 2002, p. 4), ainda que se pautem por critérios e condições teóricas para balizar a experiência analítica. Com essa compreensão, me aproximo de uma argumentação para a questão “O que é científico” que me fiz no início desse percurso. Aqui vamos nos orientar a partir de um saber que está à margem do campo científico moderno, positivista e filosófico.

Nesse ponto, minha segunda questão, “O que é uma metodologia”, se desdobra em outro questionamento: afinal, do que se trata então esse método psicanalítico. Como já apresentado, temos, enquanto norteadores dessa perspectiva metodológica, a indissociabilidade entre teoria - pesquisa - clínica, orientadas pela relação transferencial (Cárdenas & Guerra, 2018). No horizonte desse percurso, não se vislumbra um esgotamento do fenômeno, mas construções que ofereçam contribuições para a teoria psicanalítica e forneçam descobertas, revelação ou renovação para este campo teórico (Iribarry, 2003; Rosa & Domingues, 2010). Sobre como o método psicanalítico opera, Mezêncio (2004) discute:

O que a psicanálise assim introduz no campo das verdades científicas é uma lógica do não-todo, ou seja, não trata de cobrir o real, tal como entendido pela ciência, mas se interessa pelo saber construído pelo sujeito em torno do real em jogo na análise (...). O real não se confunde com a realidade, mas se refere a algo que resiste à tradução simbólica, o que sustenta a expressão de que o real ‘não cessa de não se escrever’. Vetor da orientação da psicanálise lacaniana, que busca tratar o real pelo simbólico (p. 108).

Então, temos com Mezêncio (2004) uma pista de como pensar o que se objetiva enquanto um estudo com o método psicanalítico - como um sujeito, a partir de um saber próprio, refere-se, via simbólico, à experiência do real. Sobre isso, Cárdenas e Guerra (2018) propõem que é justamente pela compreensão da singularidade do sujeito e da não representação total do inconsciente que a psicanálise se sustenta no campo científico. Ou seja,

neste estudo investigaremos o saber construído pela relação transferencial a respeito da questão levantada. Saber este produzido singularmente e sem pretensões de alcançar uma totalidade da experiência de todos os sujeitos, essencializando ou universalizando a questão.

Relembro, a partir das considerações de Iribarry (2003), que, neste cenário da pesquisa psicanalítica, é comum se vislumbrem estudos que se apoiam em investigações teóricas e no contexto clínico do consultório particular. Como já mencionado, a clínica aparece como protagonista ao lado da teoria e do método e é quase que intuitivo no nosso campo associar esse lugar clínico ao consultório privado.

Sabemos que a Psicanálise é fundada no contexto europeu e num cenário burguês e, portanto, se servia de uma classe social e de um contexto racial específicos. Broide (2019) destaca que, ao reconhecer essa limitação diante do cenário da Primeira Guerra Mundial, Freud (1919/2017) discorre que os pobres, assim como os ricos, deveriam ter acesso ao tratamento psicanalítico, a partir do financiamento do Estado. Broide (2019) ainda discute que, para Freud, essa articulação com o campo social seria imprescindível para a sobrevivência da psicanálise. Assim, a partir da pesquisa de Danto (2019), sabe-se na atualidade que, desde a primeira geração de psicanalistas, ocorreu o debate e a oferta de clínicas públicas e atendimentos gratuitos, mesmo que de forma institucional, no campo psicanalítico, além da participação destes em construções de políticas públicas.

Todavia, de acordo com Lima (2020), a inserção da psicanálise no Brasil possui marcadores específicos, que tensionam o debate da psicanálise com o campo social. Inicialmente, a Psiquiatria se serve da teoria psicanalítica “como modalidade de justificação e explicação ‘psicológica’ do suposto comportamento errante dos negros libertos após a abolição da escravidão no Brasil” (Lima, 2020, p. 11). Dessa forma, reitera-se “a patologização da negritude enquanto ‘excesso sexual’, ‘vadiagem’, ‘indisposição à aceitação da Lei’ ou ‘predisposição ao alcoolismo’” (Lima, 2020, p. 11). O autor também destaca que a

psicanálise assume papel importante no processo de “civilização” do país, vista como uma possibilidade de alcançar os ideais da sociedade europeia, “como se o freudismo fosse uma das plataformas para nos tirar ‘para fora do atraso civilizatório’ que nos seria inerente desde a colonização portuguesa” (Lima, 2020, p. 12). Como a oferta de formações e análise pessoal eram processos rígidos e caros, apenas a elite brasileira teria acesso ao campo psicanalítico, além de esse acesso ser compreendido como elevação do status social (Lima, 2020). Por fim, Lima (2020) destaca que é com a inserção da escola Lacaniana no Brasil na década de 70 que a psicanálise inicia um movimento de expansão e possibilidades de diálogo com o campo social e político, viabilizando as mudanças que ainda estão em curso.

Retomo esse processo histórico da psicanálise no Brasil para situar os caminhos deste estudo - como a mulher negra atravessada pelos marcadores sócio-históricos experimenta a feminilidade e transmite essa vivência via palavra falada. Lembramos, a partir das considerações de Braga (2015), que, mesmo com as mudanças que vêm ocorrendo em nosso campo, no Brasil, grande parte das pessoas que ainda acessam a psicanálise, seja no processo analítico ou nas formações, é branca e pertence a uma classe social específica. Portanto, os resultados que se apresentam em pesquisas psicanalíticas que derivam da “experiência clínica” de consultórios privados dizem respeito a essas pessoas. Para romper com essa lógica de produção de saber restrito, é preciso realizar questionamentos e proposições que incluam outras possibilidades de pesquisa psicanalítica, em que seja possível escutar a diversidade de sujeitos que ficam à margem das produções oriundas de consultórios.

Diante disso e da afirmação de Freud (1921/2020, p. 137) de que “a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social”, retomo o potencial político do método psicanalítico e “o valor político da subversão psicanalítica” para compor o método dessa investigação (Cárdenas & Guerra, 2018; Chrisóstomo, Moreira, Guerra, & Neto, 2018). Dessa forma, na próxima seção, apresento a perspectiva da pesquisa psicanalítica

dos fenômenos sociais e políticos (Rosa, 2004; Rosa & Domingues, 2010; Cárdenas & Guerra, 2018; Chrisóstomo et al., 2018), para questionar do que trata esse lugar clínico, além de incorporá-la como via metodológica deste estudo.

## 2.1 O JOGO SÓ VALE QUANDO TODAS AS PARTES PUDEREM JOGAR

### *Pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos*

Partindo da problemática apresentada na sessão anterior, retomo que o surgimento da psicanálise, com as pesquisas de Freud, se dá a partir do que poderia ser compreendido um problema social, visto que as mulheres histéricas sofriam os efeitos da repressão sexual de sua época (Pacheco, 2017). Sabemos também que, após a Primeira Guerra Mundial, Freud muda o curso da psicanálise, pois até aquele momento fazia a defesa de que a civilização poderia alcançar um lugar elevado, enquanto o que se evidenciou foi justamente o contrário, devido às crueldades do conflito; é nesse momento que o conceito de pulsão de morte é inaugurado (Oliveira & Herzog, 2009). Além disso, os estudos da cultura e da civilização fizeram parte da construção da teoria psicanalítica, em que as fronteiras entre individual e social se ofuscam, e o próprio Freud, ao circular por diversos campos do conhecimento para realizar essa discussão, “é testemunha irrefutável da possibilidade de uma psicanálise em extensão” (Rosa, 2004, p. 332).

De acordo com Rosa (2004), Lacan também propõe um posicionamento para o campo psicanalítico quando diferencia a psicanálise em intensão e extensão, das quais a primeira refere-se à teoria e ensino, enquanto a segunda se refere ao diálogo da psicanálise com outras ciências. Rosa (2004) ainda destaca a articulação que Lacan propõe em seu ensino a partir da Linguística e da Antropologia e das aproximações com a teoria marxista. Assim, fica evidente que, desde Freud e Lacan, temos uma “articulação entre o sujeito e o campo sociopolítico (...)”

possibilitando tomar a pesquisa em psicanálise em extensão como um dos campos da psicanálise” (Rosa, 2004, p. 337).

Ao discutirem a pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais, Cárdenas e Guerra (2018) apontam que um estudo que parta dessa metodologia se constrói a partir de um impasse. Ao pensarmos o saber em oposição à verdade, pois, o saber que a psicanálise investiga não reivindica estatuto de verdade, “um vazio se instala” (Cárdenas & Guerra, 2018, p. 234), o que, a partir de Lacan, os autores afirmam acarretar um impasse clínico ou teórico. Para além disso, Cárdenas e Guerra (2018, p. 234) propõem que desse vazio também advém um “impasse político-social” e este seria, então, objeto de uma pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais. Nesse cenário, portanto, é possível ir em busca do saber do participante, um saber sobre o social (Cárdenas e Guerra, 2018) e, como também propõem Rosa e Domingues (2010, p. 187), essa investigação pode alcançar algo sobre “a dimensão do inconsciente nas práticas sociais”.

À vista disso, Rosa (2004) aponta que uma das principais questões em que esse método esbarra diz respeito ao risco de incorrer em generalizações ou aplicações indevidas da teoria, o que vai na contramão do que se pretende um estudo em psicanálise. Para que o pesquisador não recaia nessa prática, Cárdenas e Guerra (2018) recomendam que é imprescindível ter, enquanto referência, a indissociabilidade entre clínica, teoria e método, que estamos diante da impossibilidade de contorno do real e que nos referenciamos a partir do sujeito do inconsciente. Sabemos que o inconsciente geralmente é entendido como o principal objeto do contexto analítico, porém Cárdenas e Guerra (2018) e Rosa (2004) contrapõem essa lógica ao afirmarem que ele não se manifesta apenas nesse contexto, visto que o sujeito do inconsciente é um efeito possível, que advém da presença de um psicanalista na cena que sustenta a escuta alicerçada na relação transferencial. Rosa (2004, p. 342) reitera que “o inconsciente está presente nas mais variadas manifestações humanas, culturais e sociais” e

retoma Freud “quando para distanciar-se do estritamente patológico, vai do estudo do sintoma e do sonho, e escreve uma Psicopatologia da vida cotidiana, mostrando o inconsciente presente nos acontecimentos da vida diária, nos esquecimentos e chistes, presente, portanto, no diálogo comum” (Rosa, 2004, p. 342). Dessa forma, podemos sustentar que a escuta clínica opera nas diversas modalidades de relação transferencial e, portanto, na relação entre pesquisadora e participante.

Rosa (2004), Rosa e Domingues (2010), Cárdenas e Guerra (2018) e Chrisóstomo et al. (2018) apresentam a entrevista como possibilidade para coleta de dados em pesquisa psicanalítica quando se trata de uma investigação pautada por fenômenos sociais. Nesse sentido, ocorre apenas uma inversão da lógica do suposto saber – um sujeito que procura análise supõe que o analista sabe algo daquilo que ele se queixa, já no contexto do uso de entrevistas para pesquisa em psicanálise, o pesquisador supõe que os participantes sabem de algo sobre o tema (Rosa & Domingues, 2010). Rosa e Domingues (2010, p. 185) também colocam nesse debate a relação com a transferência - enquanto no contexto analítico, esta se dissolve, “na situação da pesquisa deve ser instrumentalizada para a produção do texto metapsicológico”. Chrisóstomo et al. (2018) também defendem este posicionamento, ao afirmarem que o pesquisador busca nos ditos dos entrevistados os significantes dos textos produzidos a partir do material levantado.

Outra questão levantada por Rosa e Domingues (2010) nessa modalidade de coleta é a possibilidade de se discutir as questões em torno da escuta do analista, o que implica a resistência do analista pesquisador. Enquanto, na cena analítica, essa resistência se desdobra em impedimentos ao tratamento, no contexto metodológico se demonstra tanto em análises equivocadas como em impasses para alcançar os dados, ao se buscar uma confirmação da teoria e de pressupostos do pesquisador, colocando à margem o que o sujeito apresenta. As autoras ainda discutem que essa resistência pode estar articulada com “o confronto de lugares

sociais diferentes e antagônicos aos do pesquisador, como quando o pesquisado vive situação de exclusão social” (Rosa & Domingues, 2010, p. 186), o que impossibilita que o pesquisador escute de fato o sujeito de desejo presente no discurso, recaindo responsabilizações ou vitimizações. Esse antagonismo pode criar entraves justamente por o pesquisador fazer parte de um grupo social que se sustenta enquanto discurso dominante, e colocar-se em uma posição ético-política de escuta implica num desmonte desses privilégios (Rosa & Domingues, 2010). Nesse sentido, retomo minha questão: “falar de uma interrogação própria e tão pessoal é científico?”, já que, para além do grupo estudado, nesta pesquisa também parto da minha experiência e, desse modo, minha escuta é atravessada pelo meu lugar social, que não se opõe ao lugar das mulheres que me propus a escutar.

A partir desse debate, compreendo as possibilidades de se pensar uma pesquisa psicanalítica para além do setting tradicional, articulada aos fenômenos sociais e políticos, e assim, aposto nessa perspectiva para este estudo. Pois, além de ir em busca do saber das mulheres que escutei e da dimensão inconsciente das práticas sociais, aqui, minhas próprias interrogações tornam-se elementos de estudo. Interrogações estas que não passam apenas pela questão da pesquisa, mas também por aquilo que é reconhecido enquanto científico ou não. Como pontuei no primeiro capítulo, estamos em diversos campos de disputa e, até aqui, apresentei a disputa entre a psicanálise e o campo científico e entre as pesquisas psicanalíticas derivadas dos consultórios e as que se originam no campo social. Por fim, gostaria de pensar em um terceiro campo de disputa que diz respeito à produção de saberes de pesquisadoras/es negras/os.

Como pontua Prestes (2020), o campo psi ainda é marcado por um silenciamento acerca dos marcadores das relações raciais na vida dos sujeitos e por invisibilizações das produções de intelectuais negras e negros, de que pouco ou nunca ouvimos falar em nossas formações. De acordo com Kilomba (2016), esse silenciamento é uma estratégia colonial,

como uma atualização de uma máscara de tortura, conhecida principalmente a partir da imagem da Escrava Anastácia (Figura 1), que “era usada pelos senhores brancos para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar, cacau ou café, 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” (Kilomba, 2019b, p. 33). Kilomba (2016) destaca que o modo como a universidade olha para as produções de pessoas negras e racializadas é uma máscara metafórica, pois aquilo que nós produzimos segue empurrado para a margem e enxergado enquanto desviante.

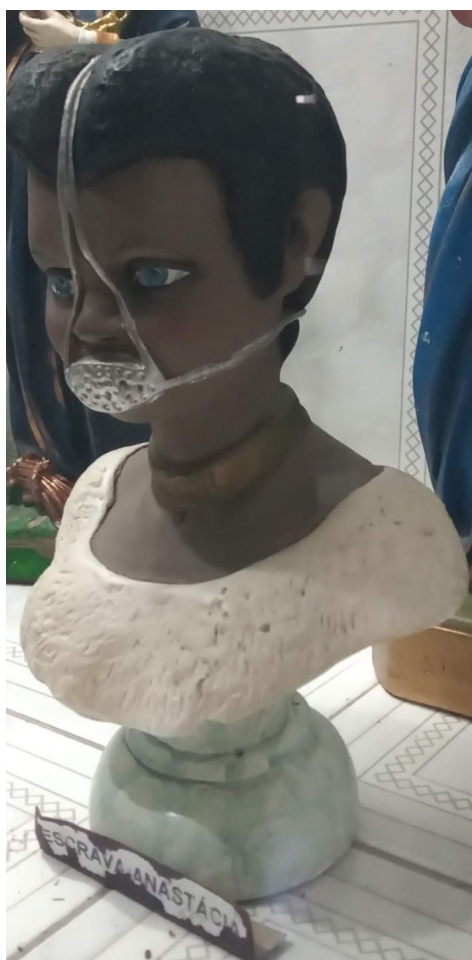


Figura 1: Imagem da Escrava Anastácia<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Eu fotografei essa imagem, quando visitei a Igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, em Salvador - BA. A igreja conta com diversas imagens de Anastácia, que é cultuada enquanto santa, mesmo com a instituição da igreja católica se recusando a canonizá-la.

Nesse sentido, para Prestes (2020) e Kilomba (2016), a branquitude produz epistemologias e conhecimentos que partem de sua própria experiência e dita, de modo universal, aquilo que está dentro da norma e aquilo que não está, justamente para fazer manutenção de sua posição de poder. Essa premissa se sustenta quando eu observo que, com exceção das duas últimas autoras citadas, todos referenciais metodológicos encontrados e citados neste capítulo são de pessoas brancas, o que denuncia a presença do elitismo e predominância da branquitude no campo psicanalítico e em suas epistemologias. Então, finalizo a seção com uma última interrogação: como vou dar corpo teórico e metodológico a um trabalho que tem como eixo central as relações raciais, mas parte de um campo de saber estruturado pela branquitude? Ainda bem que “nossos passos vêm de longe” (Werneck, 2010) e, hoje, posso escutar as vozes dessas/es autoras/es que foram silenciados e invalidados (Prestes, 2020) e trazer as histórias das mulheres que toparam produzir esta pesquisa comigo. A seguir, conto para vocês como cheguei até essas mulheres.

## 2.2 SAÍ PRA TE PROCURAR, ANDEI A CIDADE INTEIRA

### *Participantes da pesquisa*

Como mencionado na seção anterior, optamos por utilizar o recurso de entrevistas para a produção do material de estudo. A partir das recomendações de Iribarry (2003), desde o início da pesquisa até a escrita desse material, realizei diários de campo para a produção textual das observações e pontuações transferenciais com o tema e com as participantes.

Para alcançar possíveis participantes realizei uma divulgação da pesquisa via internet e redes sociais. O cartaz de divulgação contava apenas com o título “Questões sobre a feminilidade da mulher” e com as condições para participação: mulheres que se

autodeclararam pretas, pardas e/ou negras<sup>3</sup>, ter mais de 18 anos, residir em Londrina e ter disponibilidade para participar de entrevistas presenciais com dia, horário e local a combinar. Além disso, o cartaz contava com meus contatos (celular, e-mail e redes sociais).

Inicialmente, cerca de sete mulheres entraram em contato, demonstrando interesse e colocando-se à disposição para participar da pesquisa. Entretanto, após respondê-las convidando para um primeiro encontro no espaço em que se sentissem confortáveis (a própria residência delas - a que eu me deslocaria, o espaço do consultório - localizado na região central da cidade ou a universidade), a maioria recuou, justificando que não teriam mais disponibilidade de tempo.

Apenas duas mulheres mantiveram o interesse e concordaram em marcar a primeira conversa - com a primeira mulher, as entrevistas ocorreram na residência dela<sup>4</sup>, e com a segunda, no consultório. Posteriormente foi realizada uma nova divulgação da pesquisa e então contamos com uma terceira mulher, que optou pelos encontros também no espaço do consultório. Na primeira conversa, questionei inicialmente o que lhes incitou a entrar em contato comigo para participar da pesquisa. Pontuei que gostaria de realizar até cinco entrevistas com duração de 50 minutos cada, para que pudéssemos ter mais tempo de conversa, e as três concordaram. A partir disso, apresentei que a intenção era que nossa conversa fosse livre, com apenas dois questionamentos e que eu iria colocando as questões e realizando marcações ao longo do processo de acordo com os conteúdos que surgissem. Nesse primeiro encontro mesmo, faço o primeiro questionamento solicitando que elas compartilhassem comigo suas histórias de vida. Apenas no terceiro encontro, trago o outro

---

<sup>3</sup> De acordo com a classificação do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), pessoas que se autodeclararam pretas e pardas compõem o grupo racial de negros (IBGE, 2013).

<sup>4</sup> Como as entrevistas ocorreram na modalidade presencial, no cenário da pandemia da COVID-19, pontuo que me propus a cumprir rigorosamente o Plano de Contingência, Normas, Protocolos e Orientações de Segurança Sanitária da UEL, observando-se as orientações e fluxos a serem seguidos pela Comunidade Universitária no momento de pandemia, previstos nas Resoluções SESA n° 632/2020, de 05/05/2020, e n° 0098/2021, de 03/02/2021, e suas alterações. Sendo assim, certifiquei o uso de máscaras adequadas, o distanciamento físico entre mim e a participante, a disponibilidade de álcool gel e a livre circulação de ar pelo espaço.

questionamento, em que solicito que compartilhem sua experiência enquanto mulheres. Após a finalização da organização dos dados e estruturação das análises, foi realizado um último encontro com as participantes para uma conversa acerca dos caminhos de análise pensados e desenvolvidos, com o intuito de integrá-las também nesse momento da pesquisa.

Retomo que, como este estudo se pauta pela perspectiva da pesquisa psicanalítica, durante todo processo de coleta e análise - leitura do material, referenciais teóricos utilizados, escuta das participantes, textos produzidos a partir das entrevistas e temas levantados – ele ocorreu pautada pela relação transferencial e a escuta dos significantes que o material apresenta.

### 2.3 É POUCO FOMENTO PRA TANTA BUROCRACIA

#### *Cuidados éticos*

Até aqui, tenho compartilhado com vocês o caminho ético da psicanálise e da pesquisa com método psicanalítico. Porém, também é preciso pontuar alguns elementos éticos institucionais que perpassam a pesquisa, para garantir o cuidado das participantes e de suas histórias. Antes de iniciar a primeira entrevista, numa leitura conjunta, foram apresentadas as condições do TCLE (Termo de Consentimento Livre Esclarecido) e, para iniciar a coleta, a participante precisava estar de acordo e assinar o documento. Além disso, as entrevistas foram gravadas e realizadas em espaço que garantisse o sigilo das informações. Após a organização do material para o estudo, em que elas seriam identificadas com nomes fictícios, me comprometi em excluir as gravações.

Por fim, reitero que o presente projeto foi submetido e aprovado, com CAAE (Certificado de Apresentação de Apreciação Ética) nº 51160121.2.0000.5231, e parecer nº 5.064.568, no Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos da UEL, atendendo os princípios éticos contidos na resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde.

### **3 TOME A CANETA, A FOLHA, O LÁPIS, AGORA QUE EU COMECEI A ESCREVER**

#### *Fundamentação teórica*

Nesse momento da escrita, compartilho com vocês o que, no campo acadêmico, chamam de fundamentação teórica. Aqui apresento autoras, autores, perspectivas teóricas e outros referenciais que percorri para a construção do meu trabalho. Inicialmente, abordo um debate sociopolítico acerca da mulher negra, perpassando uma contextualização histórica até os dias atuais. Pois, como propõe Rosa e Domingues (2010), é indispensável que um estudo que parta da perspectiva da pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos se implique em dialogar com outras disciplinas das ciências humanas, como a sociologia, a antropologia e a história. Posteriormente discutimos o lugar da mulher negra na psicanálise, partindo das considerações de Freud e Lacan, bem como de Souza, Gonzalez, Nogueira e Kilomba, que propuseram avanços acerca da temática.

Quando vamos realizar um debate acerca da população negra no Brasil, é instantâneo sermos remetidas a uma contextualização sobre a invasão dos europeus no continente africano e nas américas, à diáspora forçada com o tráfico de negros escravizados e ao período escravocrata. É quase que obrigatório apresentar esse cenário, o que por alguns pode ser lido como repetitivo ou desgastante. Ao apontar que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira”, Lélia Gonzalez (1984/2020, p. 76), não à toa, funda este conceito articulado à neurose. Gonzalez (1984/2020, p. 84) ainda destaca “O neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento”. Em nossa leitura acerca dessa proposta teórica, é justamente por não se arranjar com o que está recalçado que o neurótico - ou a neurose cultural brasileira - não elabora o sintoma. Desde Freud, temos,

enquanto aposta da psicanálise, a travessia do sintoma via palavra e, dessa forma, aqui mais uma vez, vamos recordar e repetir (Freud, 1914/2017) aquilo que faz parte da nossa história.

### 3.1 500 ANOS DE BRASIL E O BRASIL AQUI NADA MUDOU

#### *Contextualização sócio-histórica do estudo*

No século XVI, sob o pretexto de uma expansão econômica e demográfica, os Estados europeus iniciam as navegações em direção ao oriente médio, aos continentes africano e asiático e às Américas (Albuquerque & Filho, 2006). Como se sabe, o território que hoje chamamos de Brasil foi invadido por colonos portugueses em torno de 1500, que, ao se depararem com os povos originários, lhes impuseram o trabalho forçado para exploração dos recursos aqui existentes (Albuquerque & Filho, 2006). Importante pontuar que os indígenas que reagiram e resistiram à colonização, à exploração do trabalho e à imposição do catolicismo eram submetidos à escravização e chamados de “negros da terra”, conforme descrito por Albuquerque e Filho (2006). Assim, uma das formas de resistência indígena a esse processo foi a fuga da costa para o interior do território, o que aumentou o custo da busca e captura para exploração destes povos. Além disso, lembramos que as epidemias de doenças trazidas nas embarcações portuguesas foram, em grande parte, responsáveis pela dizimação da população indígena (Albuquerque & Filho, 2006).

Aliado a esses fatores, o interesse da coroa portuguesa em incorporar o Brasil ao comércio europeu e africano fez com que a escravização dos africanos fosse priorizada em detrimento da dos indígenas (Albuquerque & Filho, 2006). No entanto, Albuquerque e Filho (2006) destacam que, em regiões como Pará, Maranhão e Amazonas, a escravização de indígenas perdurou até o final do século XVIII e início do século XIX. Sobre esse período, sabe-se que, antes da invasão dos portugueses, a população aqui existente era estimada em três milhões de indígenas e, atualmente, conta com 817.962, aproximadamente, de acordo

com o último censo do IBGE realizado em 2010 (Funai, 2020). Porém, como canta Kaê Guajajara (2019) “Vou te contar uma história real, Um a um morrendo desde os navios de Cabral, Nós temos nomes, não somos números”; então, sinalizamos aqui essa breve contextualização sobre os povos indígenas e sobre o genocídio dessa população, justamente para que essa parte da nossa história não fique relegada ao esquecimento e, mais do que isso, possa ser revisitada e analisada sob novos olhares e percepções.

Retomando o processo de escravização de negros do continente africano, entre a segunda metade do século XVI até o século XIX, estima-se que “mais de 11 milhões de homens, mulheres e crianças africanos foram transportados para as Américas (...)”, porém, “esse número não inclui os que não conseguiram sobreviver ao processo violento de captura na África e aos rigores da grande travessia atlântica” (Albuquerque & Filho, 2006, p. 39). Cerca de quatro milhões destas pessoas foram trazidas para o Brasil entre 1531 e 1855, na condição de escravizados, para exploração dos recursos e riquezas do dito “Novo Mundo”, com a finalidade de fazer girar a economia da colônia, que carecia de mão de obra (Albuquerque & Filho, 2006, p. 39). De acordo com Albuquerque e Filho (2006), o tráfico também cumpria o papel de “repor” os negros que se refugiavam nos quilombos, os que conseguiam alforria, ou aqueles que morriam, visto que a expectativa de vida da população escravizada era baixa.

Considerado um dos maiores genocídios da história da humanidade, o tráfico negreiro torna-se, em meados da segunda metade do século XVI, um amplo mercado, recebendo o status de “negócio mais lucrativo do Atlântico Sul” (Albuquerque & Filho, 2006, p. 41), na qual a rota Portugal/Brasil era a primeira grande potência traficante do Atlântico (Albuquerque & Filho, 2006, p. 58). Desde o alojamento de escravizados no continente africano, até o transporte e chegada no Brasil, eles ficavam expostos a diversas violências e condições sub-humanas, o que desencadeou muitas mortes por doenças, maus tratos, falta de

alimento e água e, inclusive, o “terror da experiência vivida, que debilitava física e mentalmente os africanos” (Albuquerque & Filho, 2006, p. 50). Os autores também relatam que os sobreviventes que eram desembarcados no Brasil passavam por uma preparação para serem vendidos, o que incluía alimentá-los adequadamente para apresentarem um porte físico do agrado dos compradores. Aos homens eram atribuídos preços maiores, enquanto às mulheres e crianças, preços menores (Albuquerque & Filho, 2006). Ao serem comprados e transportados para as terras, eram relegados à condição de posse de seus senhores e submetidos ao trabalho servil, em extrações minerais, plantações e na agricultura, bem como a castigos nos açoites caso se recusassem ou não cumprissem o determinado. Ademais, era preciso lidar com o rompimento do vínculo com seu povo e com “o trauma do desenraizamento das terras dos ancestrais” (Albuquerque & Filho, 2006, p. 65).

Foi apenas entre 1810 e 1830 que se iniciou um movimento de questionamento acerca das práticas escravocratas entre Portugal e Brasil, por forte pressão da Inglaterra, que já havia decretado o fim do tráfico em suas colônias americanas em 1807 e abolido a escravidão em 1833 (Albuquerque & Filho, 2006). Contudo, Albuquerque e Filho (2006) reiteram que essa pressão inglesa tinha grande intuito comercial, visto que o Brasil era seu principal concorrente na exportação de cana-de-açúcar. Além disso, os autores também destacam que as propostas da coroa portuguesa e dos colonos brasileiros de impedir o tráfico e a escravização eram motivados por outros interesses, como o temor por revoltas dos escravizados e “medo de que a crescente importação de africanos levasse a uma africanização do país” (Albuquerque & Filho, 2006, p. 59). Apesar da pressão, somente em 1850 é aprovada a lei brasileira que proíbe o tráfico negreiro, com punições severas para quem o praticasse. Porém, após a implementação dessa lei, iniciou-se um movimento de tráfico interno no país. Nesse cenário, em 1888, a lei que aboliu “definitivamente” a escravidão no país foi assinada (Albuquerque & Filho, 2006).

Apesar de cotidianamente atribuírem esse feito a uma mulher branca e europeia, Albuquerque e Filho (2006) destacam que o movimento de libertação foi possibilitado principalmente a partir das organizações dos próprios escravizados. Os autores afirmam que os cativos tinham estratégias de resistência, como “sabotar a produção do senhor, fingir estar doente para diminuir sua jornada de trabalho, envenenar as pessoas da casa-grande, desobedecer sistematicamente e até negociar sua venda para um outro senhor que mais lhe agradasse” (Albuquerque & Filho, 2006, p. 141). Para além disso, Albuquerque e Filho (2006) e Gonzalez (1980/2020) ressaltam os quilombos enquanto estratégia de sobrevivência, com notícias das primeiras formações desde 1559. Nestes espaços, além de serem viabilizadas estratégias de enfrentamento ao regime escravocrata, como organizações de fugas e revoltas, era possível que os negros africanos retomassem suas vivências sociais e culturais, como ordenamentos políticos e práticas religiosas e musicais (Albuquerque & Filho, 2006).

Assim, não à toa, o grande pavor do império e dos colonos por revoltas que estavam iminentes desencadeou a abolição. Em 2019, o samba-enredo da Estação Primeira da Mangueira reivindicou seu lugar nessa disputa de narrativa a respeito da abolição e deixa evidente, no sambódromo do Rio de Janeiro, a quem de fato se deve o feito da abolição: “Brasil, o teu nome é Dandara, E a tua cara é de cariri, Não veio do céu, Nem das mãos de Isabel, A liberdade é um dragão no mar de Aracati”. A partir dessa breve contextualização, apresento, a seguir, a experiência da mulher negra nesse período, e algumas de suas consequências sociais, econômicas e políticas que incidem até hoje no cotidiano.

### 3.1.1 Por Acaso, Eu Não Sou, Uma Mulher?

#### *A Mulher Negra Ontem*

A situação da mulher negra no período escravocrata possui alguns marcadores, que concordamos serem pertinentes destacar aqui. Durante o Brasil colônia, por exemplo, Gomes

(2021) pontua que a literatura histórica que tratava sobre mulheres negras se utilizava de um tom sempre depreciativo, definindo-as a partir da promiscuidade, com uma sexualidade disponível e com tendências à prostituição, “cujo descontrole sexual seria responsável pela corrupção dos bons costumes da América Portuguesa” (Gomes, 2021, p. 350). O autor ainda destaca que, diante desse cenário, os pensadores e figuras religiosas não estavam preocupados em denunciar os assédios sexuais, estupros e diversas outras violências a que estas mulheres estavam expostas, e que, de certa forma, o silêncio e a omissão deles acabava por reiterar e sustentar essa concepção acerca da mulher negra escravizada (Gomes, 2021). Por essa razão, cabe, mais uma vez, trazer para a cena outras perspectivas acerca desse momento de nossa história.

Diante disso, ao ilustrar outras perspectivas da mulher negra na condição de escravizada, Davis (1981/2016) realiza um debate acerca do contexto estadunidense e nos traz óticas importantes, que, como descreve Miranda (2019, p. 85), “transpassam os limites geográficos”, servindo assim como forma de reflexão para o contexto brasileiro. A autora ressalta que, no período escravocrata, o corpo da mulher negra era utilizado conforme a conveniência do momento para o senhor. No que diz respeito ao trabalho braçal em lavouras, elas eram expostas às mesmas condições que homens negros, como produtividade, ameaças de castigos e modalidade de serviço. Isso significa dizer que, ao submeterem forçadamente as mulheres negras a serviços que se igualavam às condições as quais também eram submetidos os homens negros, a concepção de gênero enquanto um elemento diferenciador importante no que diz respeito ao trabalho era anulada (Davis, 1981/2016). Por outro lado, a autora destaca que, além das mulheres negras receberem os mesmos castigos que homens negros - como açoitamentos e mutilações -, também eram estupradas pelos senhores como via de punição. Ou seja, na perspectiva de Davis (1981/2016, p. 36), o estupro “era uma arma de dominação,

uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravizadas<sup>5</sup> de resistir (...)”.

A partir dessa reflexão, quando retomamos o olhar sobre o cenário nacional, vemos que é a partir desses estupros<sup>6</sup> que irrompe, na sociedade brasileira, a mestiçagem, que, por muito tempo em nossa história, foi eleita enquanto um grande símbolo nacional, pois demonstrava que, enquanto “povo miscigenado”, vivíamos numa harmonia racial (Gonzalez, 1980/2020). Notamos, diante disso, que, quando convinha aos senhores explorar as mulheres escravizadas, elas eram colocadas enquanto fêmeas. Como, por exemplo, no período pós proibição do tráfico de pessoas, foi imposta a “reprodução natural” para mulheres negras, como meios de “repor” a população escravizada. Aqui eram vistas como reprodutoras, visto que não exerciam a maternagem de seus filhos, os quais podiam ser vendidos e levados para longe. Entretanto, estar grávida ou amamentando não lhes isentava do trabalho nas lavouras, sendo obrigadas ou a levar o bebê junto e deixá-lo entre as plantações<sup>7</sup> ou deixá-lo ainda com as pessoas mais velhas que não tinham capacidade de trabalho. A situação se agravava ainda mais, visto que, sem amamentar ao longo do dia, era preciso dar conta da dor advinda do inchaço das mamas (Davis, 1981/2016).

No entanto, mesmo diante das condições expostas, o valor pago por uma mulher escravizada era inferior ao do homem escravizado, mesmo que ela desempenhasse a mesma função e obtivesse o mesmo rendimento no trabalho, como destaca Miranda (2019). A autora ainda aponta que “o trabalho da mulher negra nas fazendas, embora desprezado, chegava a corresponder metade dos grupos trabalhadores. Apesar de consideradas quase sempre

---

<sup>5</sup> Aqui o termo utilizado originalmente na tradução da obra de Davis seria “escrava”, porém optamos por utilizar “escravizada”, por remeter a quem sofreu escravização, visto que se trata de uma condição que foi imposta.

<sup>6</sup> Destacamos que, além das mulheres negras escravizadas, as mulheres indígenas também foram vitimadas pelos estupros.

<sup>7</sup> Davis (1981/2016) destaca o uso de uma mochila improvisada com trapos por uma jovem escravizada, para poder carregar seu bebê junto dela enquanto trabalhava.

incapazes e mais fracas, as escravizadas faziam o trabalho árduo no campo e na lavoura (...).” (Miranda, 2019, p. 87).

Além do trabalho nas lavouras, as mulheres negras também desempenhavam funções nas casas grandes, como “cozinheiras, arrumadeiras, mucamas e amas-de-leite” (Miranda, 2019, p. 88), bem como curandeiras, benzedeiras e parteiras (Gomes, 2021). Ao discorrer sobre essas funções, Gomes (2021, p. 352) indica que “a maioria dos brasileiros, brancos ou negros, veio à luz com a ajuda de parteiras cativas ou libertas” e que, posteriormente, serviam como amas-de-leite para os bebês das senhoras que não tinham condição ou disposição para amamentar. Essa prática era naturalizada ao ponto de o aluguel e venda de amas-de-leite ocorrer via anúncios de jornais (como exemplo apresentado na figura 2), caracterizando-se “um dos maiores e mais prósperos negócios do Brasil nos séculos XVIII e XIX” (Gomes, 2021, p. 352).

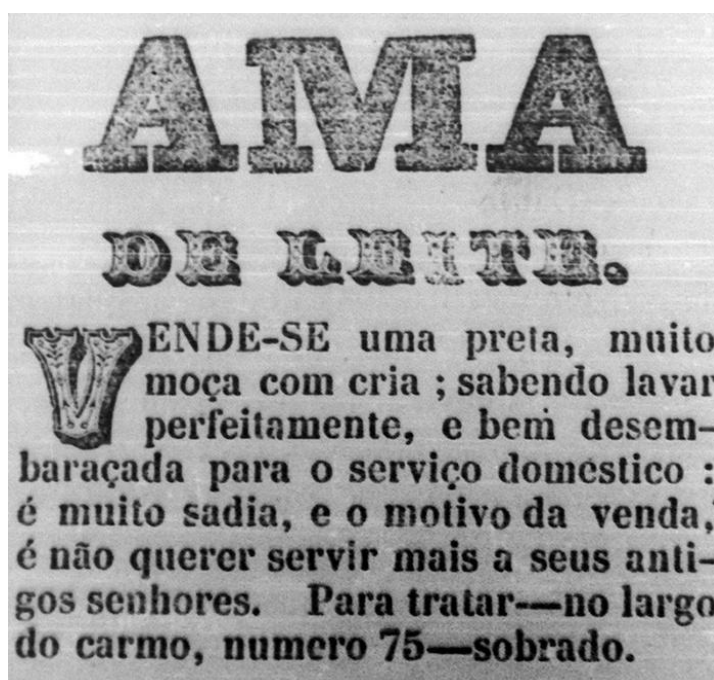


Figura 2: Anúncio de venda de ama de leite veiculado em 1879

A figura da ama de leite assume um protagonismo no debate acerca da mulher negra por ser aquela nomeada como “mãe preta”. Para além da amamentação e dos cuidados

exercidos para com os filhos das sinhás, as mães pretas também foram utilizadas enquanto representantes da dita “harmonia racial” (Gonzalez, 1980/2020), visto que, ao circularem pela casa grande, lhes eram cedidas melhores condições de sobrevivência (Braga, 2015). Em razão dessa noção, teria sido construída a visão de que as amas de leite teriam assumido uma posição passiva diante da escravidão (Gonzalez, 1980/2020). Contudo, Gonzalez (1980/2020) rebate essa concepção justamente por compreender que as mães pretas transmitiram as representações que se sustentam até hoje enquanto cultura brasileira. A autora defende que elas teriam desempenhado esse papel a partir da linguagem, que, numa compreensão lacaniana, é responsável pela entrada do sujeito na cultura. Em outros termos, a autora defende que “coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto, saber, a africanização do português falado no Brasil, e conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira (...) é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra” (Gonzalez, 1980/2020, p. 54-55). Pontuamos ainda que essas mulheres eram comercializadas e arbitrariamente separadas de seus recém-nascidos, que muitas vezes não eram anunciados junto com a mãe nos jornais de vendas. Isso significa que essas mulheres ficavam impossibilitadas de amamentar e criar seus próprios filhos, ou seja, de exercer sua própria maternidade (Nogueira, 1999), como demonstra, em nossa leitura, o quadro “Mãe Preta” de Lucílio de Albuquerque.

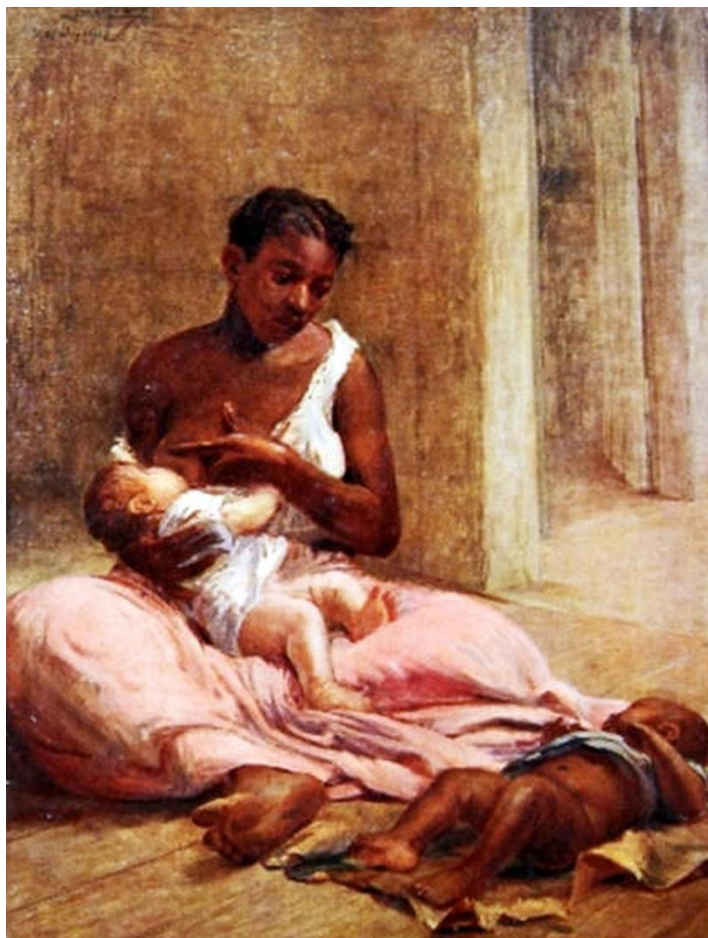


Figura 3: Obra “Mãe-preta” de Lucílio Albuquerque (1912)

Além das mães pretas, consideramos importante pensarmos e discutirmos a representação da mucama no período escravocrata. As mucamas, de acordo com Gonzalez (1984/2020), eram aquelas mulheres escravizadas que desempenhavam os trabalhos domésticos da casa, como cozinhar, lavar, passar, além de servir enquanto objeto de satisfação sexual para os senhores. É a partir dessa dupla perspectiva que a autora destaca “os termos ‘mulata’ e ‘doméstica’ como atribuições de um mesmo sujeito” (Gonzalez, 1984/2020, p. 80), pois, enquanto a mulata encarna a representação da mucama detentora de uma sexualidade exacerbada (que fica ocultada), a doméstica seria a “mucama permitida”, já que, a partir da relação servil nas casas grandes, passou pelo processo de “domesticação”.

Esse movimento de ocultamento da dimensão sexual da mucama se demonstra inicialmente com a negação da exploração sexual dessas mulheres. Como ressalta Gonzalez (1984/2020), iniciar a vida sexual com essas mulheres era uma prática recorrente entre os jovens das famílias, porém ninguém falava sobre isso. Não obstante, criaram-se, ao decorrer da história, leis declarando a proibição da circulação de mulheres negras durante a noite, já que “passeando à noite incitavam os homens ao pecado com suas roupas lascivas” (Gomes, 2021, p. 356) e o confisco e proibição de uso de determinadas roupas, uma vez que “o traje das mulatas e escravas levava ‘à ruína muitas casas’, dando ‘ocasião a muitos pecados’” (Gomes, 2021, p. 356). Aquelas que não cumpriam essas leis poderiam ser presas ou exiladas na “Ilha de São Tomé por toda sua vida” (Gomes, 2021, p. 357). É evidente que essas leis tinham como intuito apagar a figura da mucama da convivência social, porém, como destacamos acima a partir de Gonzalez (1984/2020), ela continua presente a partir da dimensão da doméstica.

Sobre a representação da doméstica, Collins (2016), ao realizar uma análise a respeito das posições marginais que mulheres afro-americanas ocupam dentro da academia e debater o status de “forasteiras de dentro”, levanta um ponto interessante que nos auxilia a compreender essa questão. A autora afirma que “por muito tempo mulheres afro-americanas participaram dos segredos mais íntimos da sociedade branca” (Collins, 2016, p. 99). Isso porque diversas mulheres destinavam-se aos seus lugares de trabalho, ou seja, as casas das famílias brancas, “onde elas não apenas cozinhavam, limpavam e desempenhavam outras tarefas domésticas, mas também cuidavam de suas ‘outras crianças’, ofereciam importantes conselhos aos seus empregadores e, frequentemente, tornavam-se membros honorários de suas ‘famílias’ brancas” (Collins, 2016, p. 99). A autora discute ainda que é comum vislumbrar, em biografias dessas famílias brancas, o amor por essa “mãe preta” compreendida “como se fosse da família”. Entretanto, as mulheres negras, ao ocuparem esse lugar íntimo, assistiam à

desmistificação do poder branco, ao perceberem que “não era o intelecto, o talento ou a humanidade de seus empregadores que justificava o seu status superior, mas o racismo” (Collins, 2016, p. 99). Com essa discussão, é possível pensar a mulher negra como epicentro de três representações: a mãe preta, que se atualiza na figura das babás e a mucama, que, a depender do contexto, pode ser lida como a mulata ou como a doméstica.

Para além das experiências de exploração e dominação das mulheres negras na história, também destacamos o protagonismo delas nos movimentos de luta pela libertação dos escravizados. Podemos destacar, por exemplo, a presença de mulheres negras nas organizações de revoltas e em confrontos armados que culminaram na abolição da escravatura (Gonzalez, 1980/2020). Além disso, de acordo com Miranda (2019), as mulheres negras foram as primeiras entre os cativos que puderam ocupar o espaço urbano enquanto quitandeiras, vendendo os produtos dos senhores, bem como prestadoras de serviços, como cozinheiras e lavadeiras, assumindo um papel fundamental na organização da cidade. A partir dessa via de trabalho, foi possível que alcançassem autonomia financeira e organizassem a compra da própria liberdade, bem como de seus maridos e filhos, como ressalta Gomes (2021).

Além dos enfrentamentos na luta abolicionista, são as mulheres negras que iniciam contraposições dentro dos movimentos de luta por direitos das mulheres. As disparidades entre as experiências das mulheres brancas e negras, de acordo com Davis (1981/2016), só são percebidas nesses movimentos a partir do momento que mulheres negras apresentam suas pautas próprias. Enquanto, por exemplo, as mulheres brancas reivindicavam o acesso ao mercado de trabalho, as mulheres negras já eram trabalhadoras, como já exposto acima, inicialmente na condição de escravizadas e, posteriormente, enquanto meio de subsistência de suas famílias (Davis, 1981/2016). Para acessar o espaço do trabalho, mulheres brancas renunciavam ao exercício da maternidade em tempo integral, ao passo que as mulheres

negras, até então, eram impedidas de exercer a própria maternidade, visto que seus filhos eram tomados de si para serem vendidos (Davis, 1981/2016).

Além disso, as mulheres brancas também lutavam pela renúncia do trabalho exclusivo no espaço doméstico, visto que este era entendido como um espaço de dominação; em oposição, para mulheres negras esse lugar tinha um sentido de subversão, visto que, na condição de escravizadas, aquelas que trabalhavam nas casas grandes tinham mais autonomia, e, portanto, conseguiam organizar suas fugas e de outras pessoas escravizadas (Davis, 1981/2016). Por fim, enquanto mulheres brancas confrontavam o sentido de “fragilidade” atribuído a elas, para as mulheres negras, esse lugar nunca foi possível, pois para estas era reservado o lugar de força (hooks, 1981/2020). Ou seja, é a partir da marca da diferença da experiência de mulheres racializadas que as mulheres negras iniciam um movimento próprio pela luta de direitos, em que as relações raciais e de classe se apresentam em horizontalidade com as questões de gênero (hooks, 2015).

Para ilustrar esses tensionamentos, trago um trecho de um discurso de Sojourner Truth, realizado em 1851 em Ohio, numa conferência pelos direitos das mulheres:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E eu não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E eu não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e

quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E eu não sou uma mulher? (...). (Geledés, 2014).

O discurso de Sojourner é um dos fios condutores de minha pesquisa, visto que, com a pergunta “e eu não sou uma mulher?”, ela coloca em questão quem de fato é entendida enquanto mulher e como a experiência dela se diferencia daquilo que é difundido enquanto representação de uma essência feminina. Ou seja, enquanto mulheres brancas estavam confrontando esse imaginário, as mulheres negras buscavam o reconhecimento de suas experiências. Além disso, trago para essa discussão um trecho de um artigo publicado no jornal O Globo a respeito da “mulata”, trazido por Gonzalez (2020):

‘Uma mulata deve ter delicados traços brancos se espera sucesso garantido, o que, é preciso dizer, não é fácil de encontrar’, observa Ilan Amaral. Em sua opinião, mesmo se a mulata não tiver um nariz fino e lábios bem desenhados, ela pode se destacar no palco e ser invencível em sua profissão, se ‘aprender como ser uma mulher’. Isso - diz Amaral - pode ser ensinado. Como? ‘Com aulas de etiqueta social’, diz ela (p. 168).

Aqui novamente temos um exemplo do não reconhecimento da negra enquanto mulher, visto que seria preciso “aprender como ser uma mulher”, caso ela não possuía características que remetam à mulher branca. Além disso, o trecho demonstra que, em nossa história recente, a mulher negra ainda fica reduzida ao lugar de objeto, por a categoria “mulata” ainda ser difundida enquanto profissão, e ao lugar de animalização, visto que apenas com aulas de etiqueta social - ou domesticação - era possível que as “mulatas” obtivessem status de mulher. Tendo isso em vista, apresento, a seguir, as condições sociais, políticas e econômicas da mulher negra no Brasil hoje, para, posteriormente, realizar as reflexões entrelaçadas à teoria psicanalítica, para então propor os giros teóricos possíveis.

### 3.1.2 Não Fomos Vencidas Pela Anulação Social

*A Mulher Negra Hoje*

Como mencionamos no início deste capítulo, para a psicanálise, aquilo que não é nomeado e elaborado pelo sujeito retorna como formações sintomáticas. Isso significa que, por termos tantos entraves em lidar com a história colonial e escravagista do nosso país, na atualidade ainda temos diversos sintomas, que caracterizam a neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984/2020) evidenciados a partir de dados objetivos e subjetivos, experienciados pela população negra cotidianamente. Aqui, vamos apresentar alguns desses dados, especificamente sobre as mulheres negras, por se localizarem no centro deste estudo.

As condições socioeconômicas de mulheres negras se expressam em diversos eixos de análise descritos pelo IBGE (2020). Uma delas diz respeito à situação de extrema pobreza, em que, entre 2018 e 2019, mulheres pretas e pardas correspondiam a 39,8% da população afetada por essa condição e 38,1% eram afetadas pela pobreza, o que pode decorrer da configuração familiar formada “por mulheres pretas ou pardas responsáveis, sem cônjuge e com presença de filhos menores de 14 anos [que] concentrou a maior incidência de pobreza” (IBGE, 2020). A condição de extrema pobreza e pobreza incide em diversos outros aspectos de vulnerabilidades, como situação de moradia, condições sanitárias e a alimentação adequada, bem como impõe barreiras para possibilidades de acesso à escolarização, ao trabalho formal e aos serviços de saúde, assistência e segurança adequados (Werneck & Iraci, 2016).

Tratando inicialmente da escolarização, em 2019, as mulheres negras caracterizavam 53,2% dos jovens de 15 a 29 anos que não tiveram acesso ao ensino superior e não frequentavam a escola. A evasão escolar aqui é analisada a partir da necessidade destas jovens se responsabilizarem por cuidados domésticos e de familiares, bem como em consequência da gravidez na adolescência (IBGE, 2020). De acordo com Carneiro (2017), na última década,

foi possível observar um aumento significativo na escolarização de mulheres negras com melhores desempenhos que homens negros. Porém, ao analisar, por exemplo, dados a respeito das condições de trabalho, o cenário apresenta-se o mesmo, logo “os avanços educacionais das mulheres negras ainda não refletem a realidade do mundo do trabalho, que expressam a estratificação social” (Carneiro, 2017, p. 19).

A respeito da situação de violência, o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) (Ipea, 2021) aponta, numa análise entre 2009 e 2019, que, enquanto a taxa de homicídios cometidos contra mulheres negras aumentou 2%, a de mulheres não negras teve uma redução de 26,9%, sendo que em 2019, “66% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras” (Ipea, 2021, p. 38), cujas motivações para os crimes são diversas. Essa disparidade é compreendida a partir da exposição de mulheres negras a fatores que podem desencadear violências, como a situação socioeconômica, conflitos familiares, intolerância religiosa, entre outros (Ipea, 2021). Além disso, de acordo com Carneiro (2017), em 2016, as mulheres negras corresponderam a 59,71% dos casos de denúncias de violência doméstica ou intrafamiliar. Ainda é válido destacar que as mulheres negras representam 50,9% das vítimas de estupros no Brasil (Bueno & Lima, 2019), e das violências sofridas pela população LGBTQIA+, as mulheres negras também são as mais afetadas (Carneiro, 2017). Esses dados evidenciam, de acordo com Carneiro (2017) e Ipea (2021), que a supressão da dimensão racial na elaboração de políticas públicas de enfrentamento às violências limita as possibilidades de avanços e melhoria dos dados a respeito das mulheres negras.

Além do exposto, no que diz respeito ao mercado de trabalho, as mulheres negras ocupam as maiores taxas de desemprego e em trabalhos informais ou subempregos, independente do contexto econômico do país (Carneiro, 2017), bem como correspondem a 65% das pessoas que desempenham trabalho doméstico e possuem renda média menor que um salário mínimo (Dieese, 2022). O Ipea (2013, p. 73) aponta que essa condição decorre de

uma herança do período escravocrata, “por se tratar de um trabalho manual, pouco remunerado, com forte presença de informalidade, pessoalidade, sem perspectivas de ascensão na carreira e, por não possuir, até muito recentemente, os direitos trabalhistas equiparados aos dos demais trabalhadores protegidos”. O Brasil ainda tem uma relação específica com essa modalidade de trabalho, visto que as relações de poder entre patrões e empregadas são marcadas por situações de humilhação e por um distanciamento afetivo (Ipea, 2013).

A relação da mulher negra com o mercado de trabalho ainda é atravessada por outros impasses, como em trabalhos que precisam lidar com o público exigir “boa aparência” da candidata (Gonzalez, 1984/2020). Essa questão é discutida na música “De dentro do apê” por Bia Ferreira (2019): “Quantas vezes você correu atrás de um busão, Pra não perder a entrevista, chegar lá e ouviu um ‘Não insista, a vaga já foi preenchida, viu, é que você não se encaixa no nosso perfil’”. Entendemos que esses elementos escancaram como o debate acerca do acesso de mulheres negras e da população negra como um todo a espaços para além de subalternizados é uma das principais problemáticas do nosso país e, por essa razão, demandam pesquisas e propostas também a partir das dimensões subjetivas e relacionais, a fim de reverter o cenário de extrema desigualdade e violência.

Como podemos observar, é evidente que a condição atual de mulheres negras, no que diz respeito à exposição de violências, violação de direitos, condições de trabalho e acesso a melhores condições de existência, são reflexos e atualizações das experiências localizadas no contexto histórico de mulheres negras. Ao finalizar este capítulo, me questiono “como fica a psicanálise no meio disso tudo?”, visto que estamos falando de uma teoria que também ainda precisa avançar, para de fato se propor a fazer parte dessa conversa. Assim, na seção seguinte apresento alguns elementos teóricos do campo psicanalítico que talvez possam me auxiliar na construção deste estudo.

### 3.2 NO FIM DAS CONTAS PERCEBEMOS QUE AINDA ESTAMOS SÓ

#### *Mulheres negras e psicanálise*

Nesta seção, vamos situar nosso ponto de partida teórico e os questionamentos que fizemos para a teoria psicanalítica ao longo do percurso deste estudo. Uma primeira localização a ser feita são as considerações freudianas. Freud inaugura a psicanálise em um momento de transição da sociedade burguesa. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a instituição familiar tornou-se essencialmente privada, devido à necessidade de obter pleno controle do corpo e sexualidade de seus membros e interditar outros poderes que poderiam vir de fora e romper com a moral familiar (Carvalho & Mansano, 2017). Porém, a partir da expansão da saúde pública no século XX, as investigações científicas acerca do corpo humano ganham destaque, e, devido a questões econômicas e políticas, a ciência se interessa por dados que circulam nesse espaço privado da família, como nascimentos, óbitos, reprodução, fecundidade, entre outros (Carvalho & Mansano, 2017).

É nesse contexto que Freud inicia suas construções e contribuições teóricas acerca da sexualidade e de como se organiza o desenvolvimento psicosssexual das crianças a partir do romance familiar, elementos estes que inauguram a psicanálise e são centrais para a teoria, e que geram muita polêmica em seu tempo. Apesar de Freud mobilizar um esforço para distanciar o campo biológico do debate, ele pouco consegue avançar por ainda sustentar “a hipótese de um embasamento orgânico” (Pacheco, 2017, p. 53) enquanto elemento central da estruturação psíquica. Após o movimento psicanalítico sofrer diversos reposicionamentos, Lacan, ao se propor retomar as proposições freudianas, introduz uma nova perspectiva a respeito da compreensão da sexualidade, inserindo as dimensões imaginária e simbólica, sistematizadas com o apoio da antropologia e da linguística (Pacheco, 2017; Cossi & Dunker, 2017).

Novamente destaco que estou partindo da compreensão de que tanto Freud quanto Lacan discutiram a teoria a partir de questões que emergiram da cultura e da política, e incluem essa dimensão em suas proposições para fundamentarem a psicanálise. Além disso, trazendo novamente a mulher negra para o debate, sabemos que ambos se propuseram a compreender a mulher, o feminino e a feminilidade, porém partiram da escuta da mulher branca ocidental, europeia e burguesa. Então, tendo em vista a consideração de Lacan (1956/1998) de que nenhuma teoria se sustenta sem ter no horizonte os problemas de seu tempo, vamos aqui discutir elementos da teoria psicanalítica para, posteriormente, pensar o nosso tempo, o contexto brasileiro e, quem sabe, contribuir para “a inauguração de uma psicanálise brasileira”, como afirma Silva (2017, p. 87). Inicialmente, apresentaremos as considerações de Freud e Lacan acerca do feminino e da feminilidade e, posteriormente, debateremos os avanços propostos por Sousa, Gonzalez, Nogueira e Kilomba, para pescar algumas possibilidades de compreensão do fenômeno deste estudo.

### 3.2.1 A Lei Áurea Não Passa De Um Texto Morto

#### *Percurso em Freud e Lacan*

Retomando o surgimento da psicanálise, sabemos que Freud inaugurou a teoria a partir da escuta de mulheres histéricas, que apresentavam sintomas que eram inconclusivos para campo científico da época. Num primeiro momento, esses sintomas eram atribuídos a forças ocultas e espirituais e, posteriormente, o campo médico buscava explicações para eles no funcionamento biológico do corpo. Ao escutar essas mulheres, Freud inaugura a etiologia sexual das neuroses e discute os efeitos da repressão sexual a que elas estavam expostas (Pacheco, 2017).

Com isso, Freud propõe a compreensão dos fenômenos da sexualidade e da estruturação psíquica a partir do complexo de Édipo, que se torna a coluna dorsal do pensamento freudiano. No momento inicial da formulação da teoria sexual infantil, Freud

(1905/2016) propôs que essa vivência abarcava meninas e meninos e defendia que o desenvolvimento psicosexual de ambos era similar e não contava com oposições.

Ao seguir propondo uma compreensão acerca da constituição psíquica, Freud (1914/2010), articulado com o conceito de narcisismo, propõe a compreensão da relação do sujeito em construção com o meio externo, a partir do Ego Ideal e Ideal de Ego. Descreve o Ego Ideal como uma vivência primária do narcisismo e fundamental para o sujeito, pois ancora as representações e idealizações que as figuras parentais depositam no bebê, o que possibilita um investimento para que este se torne um sujeito. Aqui aparecem as projeções em torno do que essas figuras desejam e, inclusive, do que se espera de uma menina ou de um menino. Já o Ideal de Ego é um produto secundário que deriva do Ego Ideal e do complexo de Édipo, e, a partir dos modelos de identificações, se instaura a demanda de como o sujeito deveria ser, de acordo com o que o outro quer. Esse processo é compreendido como comum para ambos sexos, porém o que resulta enquanto Ideal de Ego é justamente aquilo que se resolve no conflito edípico.

Novamente, o autor ainda não propunha uma diferença de experiência entre os sexos, porém, em suas construções teóricas, sempre tomava como ponto de partida a experiência do menino e percorre um caminho complexo para postular algo sobre as meninas. Por ora, nosso intuito ainda não é apresentar as ressalvas a estas proposições, mas sim compreender como Freud vai construindo suas concepções acerca da mulher.

Diante disso, vemos que, na conferência “Desenvolvimento da libido e as organizações sexuais”, Freud (1916/2018, p. 227) afirma que “só descrevi a relação do menino com o pai e a mãe. Para a menininha, ela se configura, com as necessárias modificações, de maneira bem parecida”. É apenas no trabalho “Organização genital infantil” que admite: “só podemos descrever essas relações para o menino; falta-nos conhecimento para os processos correspondentes na menininha” (Freud, 1923/2018, p. 239).

Já no trabalho “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, Freud (1925/2018) retoma suas considerações sobre o menino, que, num momento inicial da vida, estaria com sua libido voltada para a mãe, e é a partir da entrada de um terceiro, que teoricamente seria o pai, essa libido se reposiciona, a partir da angústia de castração. É como se o menino fosse tomado pelo medo de perder o “pênis” por estar imbricado nessa relação de amor com a mãe e pelas experiências de prazer com as zonas erógenas, e colocasse no pai a potência do falo, e, então, o ódio se volta para essa figura que impõe a lei. Entretanto, nesse momento, o menino segue sustentando a mãe enquanto objeto de amor e transita entre o ódio e a possibilidade de se aliar à figura do pai, para então construir outros destinos para sua libido (Freud, 1925/2018).

Nesse momento, Freud (1925/2018) aponta novamente que essa operação do complexo de Édipo na menina tem uma problemática a mais em relação ao menino. Inicialmente, a menina também estaria com a libido voltada para a mãe, porém, a partir da percepção de que a mãe é castrada, e de que também lhe fez castrada, a polêmica “inveja do pênis” se impõe e a menina se volta para o pai, inicialmente com a tentativa de “ganhar” um pênis e, posteriormente, com o intuito de este lhe garantir um bebê - como um substituto fálico. É a partir dessa operação que a menina elege o pai como objeto de amor e a mãe como objeto de ciúme, “e a menina se transforma em uma pequena mulher” (1925/2018, p. 268).

Nessas considerações freudianas, apesar de ocorrer um esforço em pensar o desenvolvimento psicosssexual a partir da pulsão e da libido, Freud (1925/2018) ainda está referenciado pela anatomia, como observamos no seguinte trecho:

A diferença nessa parte do desenvolvimento sexual no homem e na mulher é uma consequência compreensível da diferenciação anatômica entre os genitais e da situação psíquica a ela ligada; ela corresponde à distinção entre castração consumada e mera ameaça de castração (p. 269).

As duras críticas que Freud recebe a partir dessa proposição é justamente por partir do princípio de que a constituição psíquica da mulher se dá a partir da ausência, da “falta” de algo, que é representado pela primazia do falo. Isso se evidencia na seguinte passagem: “Enquanto o complexo de Édipo do menino cai por terra através do complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo complexo de castração” (Freud, 1925/2018, p. 269). Nesse momento, mesmo que Freud (1925/2018) já havia introduzido algo do feminino e masculino como posições, ele ainda se fixa na anatomia enquanto organizador do enlace edípico.

No ano seguinte, no trabalho “A questão da análise leiga”, Freud reitera a centralidade do órgão sexual masculino enquanto referenciador do desenvolvimento psicosexual e como a menina, ao identificar sua ausência, “sente-se inferior por isso, e que essa ‘inveja do pênis’ é a origem de toda uma série de reações femininas características” (Freud, 1926/2017, p. 240). É nessa passagem que Freud aponta a experiência sexual da mulher como um “continente negro”<sup>8</sup>, assumindo então a questão da mulher como um enigma.

Em seu texto “Sobre a sexualidade feminina”, Freud (1931/2018) retoma essa discussão e se debruça sobre a tentativa de compreender como ocorre, na menina, o deslocamento de investimento libidinal da mãe para o pai, já que, nesse caso, a figura paterna não se apresenta como um rival hostilizado. Aqui, Freud localiza a ligação da menina com a mãe, na fase pré-edípica, pois, a partir dos cuidados corporais e da nutrição via alimento, a mãe, via de regra, é o primeiro objeto de amor. Entretanto, ao descobrir-se castrada, Freud destaca que a menina reconhece sua inferioridade diante do menino, porém também se revolta

---

<sup>8</sup> Cabe aqui destacar a nota do editor acerca desse termo “Continente escuro (ou negro, ou obscuro), em inglês no original. Alusão à expressão popularizada pelo best-seller da literatura colonial ‘Through the Dark Continent’, publicado pelo explorador Henry Morton Stanley (Londres, 1878). O emprego dessa metáfora por Freud fez correr muita tinta: críticos viram nela o vestígio de um discurso falo-eurocentrista; defensores perceberam nessa alusão uma alteridade radical, reduplicada e metaforizada, a constatação dos limites daquele próprio discurso e um ponto de inflexão para sua superação” (Nota do editor in Freud, 1926/2017, p. 312).

contra essa imposição e, dessa equação, resultam três possibilidades para a saída do complexo de Édipo.

A primeira é a repulsa e o abandono da sexualidade, que, até esse momento, está centralizada no clitóris, compreendida por Freud como uma atividade fálica e masculina, e, portanto, essa revolta se demonstra a partir do rechaço dessa posição “masculina”. A segunda via seria o complexo da masculinidade, identificada a uma escolha de objeto homossexual. A menina estaria fixada numa expectativa de reaver o pênis perdido. Já a terceira seria o que Freud chamou de uma configuração feminina normal, em que o pai é tomado como objeto de amor, com o intuito então de possuir um bebê no lugar do falo, e dessa forma ascenderia para uma “feminilidade definitiva” (Freud, 1931/2018). Além disso, Freud (1931/2018) também aponta que é nesse giro que a menina desloca seu prazer genital do clitóris para a vagina - como se essa operação promovesse um “amadurecimento sexual”.

Já na conferência “A feminilidade”, Freud (1933/2018) enfatiza a relevância da fase pré-edípica para as meninas, pois é, nesse momento, em que a mãe ainda é o objeto de amor, que, ao se deparar com o fato de que as mulheres são castradas, torna-se possível à menina a entrada no complexo de Édipo e seguir com seu desenvolvimento psicosssexual, diferentemente do menino que, a partir do complexo de Édipo, chega ao complexo de castração. Novamente destaca que “o desenvolvimento da menininha até a mulher normal é o mais difícil e mais complicado pois ele inclui mais duas tarefas” (Freud, 1933/2018, p. 319), que seriam a troca de objeto e de zona erógena - o que pelo menino é mantido o mesmo. Além disso, para Freud (1933/2018, p. 340), a fase pré-edípica “é decisiva para o futuro da mulher” já que é nesse momento que a menina entra em contato com as qualidades necessárias para futuramente desempenhar os papéis sexuais sociais esperados.

Consideramos interessante Freud abordar essa questão dos papéis sociais, pois, ao fazer uma discussão acerca do equívoco em realizar uma correlação entre “masculino e ativo”

e “feminino e passivo”, perspectiva influenciada pelas funções sexuais desempenhadas por cada um, reitera que devemos nos recordar de como as normas sociais empurram as mulheres para funções passivas, e que “tudo isso ainda está muito obscuro” (Freud, 1933/2018, p. 318). Ao final deste trabalho, Freud admite que suas contribuições acerca da feminilidade “certamente está incompleto e fragmentário” (Freud, 1933/2018, p. 341). Conclui que, “se quiserem saber mais sobre a feminilidade, então perguntem às suas próprias experiências de vida, ou voltem-se aos poetas, ou esperem até que a ciência possa lhes dar informações mais profundas e bem articuladas” (Freud, 1933/2018, p. 341).

Na perspectiva de Pacheco (2017), mesmo que Freud não tenha avançado nessa compreensão quando questiona Marie Bonaparte, “A grande pergunta que não foi nunca respondida e que eu não fui capaz ainda de responder, apesar dos meus trinta anos de pesquisa sobre a alma feminina é - O que quer uma mulher?”<sup>9</sup> abre as portas para a compreensão de que a questão da feminilidade se refere mais ao processo de tornar-se mulher do que ter uma significação geral para todas mulheres.

Ao pensar em Freud como ponto de partida, tinha como pressuposto que eu nada encontraria sobre a mulher negra em seus escritos, visto que as mulheres que ele escutava eram brancas e europeias. Mas, ao realizar uma leitura aprofundada de seus textos, me deparo com dois pontos curiosos: ao se referir à mulher como “continente negro”, utiliza como referência justamente o continente africano, inspirado numa obra colonial, como aponta a nota do editor. Além disso, ao discorrer sobre a fase pré-edípica da menina e dos cuidados corporais exercidos pela mãe, Freud (1931/2018; 1933/2018) faz menção à ama de leite e à babá enquanto figura que funde a representação materna por essa também desempenhar essas funções, mas pouco discute a presença dessa figura no enlace edípico. Não temos dados para afirmar que as amas de leite e babás pontuadas por Freud dizem respeito à mulher negra,

---

<sup>9</sup> Bertin (1989) citado por Gordon (2009). Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-58352009000200008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352009000200008)>

como no contexto brasileiro, porém, pontuamos que, no momento desses escritos, o mundo estava no conflito gerado pelo colonialismo europeu e pela exploração dos africanos, transformando-os em corpos negros, racializados, como descrito no capítulo anterior. E sabemos que Freud estava imerso justamente no universo do colonizador.

Segato (2006/2021) vai nomear essa ausência do debate em torno das babás em Freud a partir do conceito de foraclusão. Para a autora, no contexto brasileiro, a mãe negra está foracluída do discurso da branquitude justamente por ser ela quem evidencia a fragilidade do que se compreende enquanto o complexo de Édipo. No registro da dupla maternidade, em que de um lado teríamos a mãe biológica e do outro a mãe negra, que de fato “cria” e exerce os cuidados do bebê e o enlaça no amor desmedido, é esta - a mãe negra - que não está inscrita na linguagem e, portanto, foracluída.

Para Segato (2006/2021), a não inscrição se dá a partir do apagamento dessa figura das publicações acadêmicas ao longo da história e dos quadros e fotos que temos enquanto registro do período escravocrata. Inicialmente, a figura da mãe negra é apresentada com ternura e amor, pois como os quadros demoravam horas para serem pintados, era necessário que o bebê ficasse imóvel e o único lugar em que isso ocorria era nos braços das amas de leite. Na leitura de Segato (2006/2021), essas imagens denotam o afeto do bebê para com sua ama. Ao longo do tempo, a mãe negra começa a ser apagada das imagens, ficando escondida ou então coberta por um lençol nos retratos, onde apareciam apenas partes da mão e dos braços (Figura 4). Importante destacar que esse processo de desaparecimento da ama de leite se dá inicialmente pela crença de que ela era a responsável por corromper moralmente o seio familiar (Segato, 2006/2021).



Figura 4: Fotografias de bebês e amas de leite na segunda metade do século XIX<sup>10</sup>

Ao olhar para os textos freudianos, é possível observar a foraclusão discutida por Segato (2006/2021), por a mãe preta ser considerada apenas uma figura que se funde à mãe no complexo de Édipo e não como uma protagonista que ocupa um lugar específico na narrativa. Assim, indagamos se ainda seria possível defendermos a universalidade do Édipo freudiano e quais são as demandas que ainda levam o campo psicanalítico a sustentar uma proposição que desde a fundação possui ruídos. Campos e Winograd (2021) discutem as problemáticas em torno do complexo de Édipo, principalmente por localizar aquilo que é selvagem do lado da mulher e o homem enquanto representante da cultura. Dessa forma, defendem a necessidade de questionarmos essa universalidade e a imposição desse modelo de compreensão de estruturação do sujeito criado pelas molduras eurocêtricas e imposto ao sul global. Campos e Winograd (2021) também pontuam que a utilização de mitos enquanto estrutura da psicanálise reafirma e sustenta o patriarcado enquanto fundante da sociedade.

---

<sup>10</sup> Imagens colhidas do trabalho: <https://www.studium.iar.unicamp.br/africanidades/koutsoukos/4.html>

Sobre esses questionamentos, também apresento o pensamento de Kilomba (2019a): Édipo é uma história trágica, que tem sido principalmente contada como uma história freudiana de desejo (...). A história de Édipo não é apenas uma história de desejo. Mas também uma história de genocídio, violência e lealdade (...). Assim, as fantasias assassinas do conflito edípico e o desejo inconsciente de matar e destruir a figura patriarcal são reprimidos e praticados gratuitamente nos corpos marginalizados. Os corpos negros tornam-se o espaço de performance para o insulto, humilhação, castigo, encarceramento, violência e assassinio (p. 16-17).

Isto significa que questionar a universalidade do complexo de Édipo vai além de tentar incorporar a mãe negra na cena edípica ou retirar o gênero do que seria a função paterna ou materna. Pois adaptar a experiência dessa narrativa ao nosso contexto brasileiro não é suficiente, já que os significantes fálicos e da branquitude falham em dar conta da complexidade de outras narrativas que não dizem respeito a si próprios. Nesse sentido, podemos compreender que talvez seja necessário levar às últimas consequências a premissa psicanalítica de que o desejo se funda a partir de um mito que possui em suas diversas camadas uma narrativa trágica e de violência. Violência essa que, para Kilomba (2019a), se atualiza e sustenta a crueldade praticada contra sujeitos marginalizados. Talvez não seja à toa que Lélia Gonzalez já havia afirmado em um de seus escritos que “o amor de senzala só realizou o milagre da neurose brasileira graças a essa coisa simplérrima que é o desejo. Tão simples que Freud passou a vida toda escrevendo sobre ele (talvez porque não tivesse o que fazer, né, Lacan?)” (Gonzalez, 1984/2020, p. 87). Vejamos se conseguimos avançar no debate convidando Lacan para essa conversa.

Retomando então o debate deste capítulo, no caso, como a psicanálise compreende a mulher, é consenso no campo psicanalítico que Lacan oferta avanços tanto para a compreensão da sexualidade, por conseguir se desgarrar do campo biológico e anatômico,

como para a os reposicionamentos acerca do feminino e da feminilidade (Cossi & Dunker, 2017; Demes, Chatelard, & Celes, 2011; Pacheco, 2017). Lacan também inicia suas proposições escutando uma mulher - que tratava de um quadro de psicose, diferente de Freud - e diante da percepção de que a o campo psicanalítico vinha se distanciando do que Freud havia proposto, faz um retorno ao autor para assim iniciar suas formulações.

Sobre esse retorno à Freud, ao inserir o campo simbólico, apoiado nas áreas estruturalistas da Antropologia de Lévi-Strauss e da Linguística de Saussure e Jakobson, Lacan introduz uma nova perspectiva acerca do inconsciente. Quando Lacan afirma que “o sintoma se resolve por inteiro numa análise languageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1953/1998) e, posteriormente, reitera que “O inconsciente é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1964/2008, p. 27), destaca que, além do inconsciente operar via uma estrutura, a linguagem é um pressuposto para sua formulação. Dessa forma, nos tornamos sujeitos a partir da entrada na linguagem e, na perspectiva de Pacheco (2017, p. 112), “uma vez que estamos no plano da linguagem, ou metaforicamente, uma vez tendo sido atravessados pela linguagem, não podemos nos referir a instinto ou natureza humana sem nos remetermos imediatamente ao campo da norma social e da cultura”.

Esse processo ocorre principalmente no seio familiar com os marcadores socioculturais, porém Lacan propõe algumas reformulações. Diferentemente de Freud que disserta sobre a compreensão do complexo de Édipo a partir de uma triangulação, Lacan (1957-58/1999) parte de uma relação quaternária, pois o falo é apontado como quarto elemento, que está referido na cultura como significante, portanto, nem o bebê, nem a mãe e nem o pai o possuem. É a partir dessa dimensão que a falta ganha estatuto de organizadora da estruturação psíquica na teoria lacaniana. Vamos nos deter brevemente em como a operação da constituição do sujeito se dá nessa perspectiva.

Inicialmente, o bebê é tomado pelo investimento do desejo de um outro (a mãe) para que nele se inscreva algo; é preciso que um outro igual, da mesma espécie, o faça por meio de significantes. Significante é um conceito que Lacan (1957-58/1998) empresta da linguística, com o intuito de representar que, para um evento ou imagem adquirir sentido para o sujeito, ele precisa estar encadeado em outros significantes, que se organizam dentro de uma rede discursiva construída pelas figuras que iniciaram a inserção do sujeito na linguagem. Portanto, no processo de constituição subjetiva, o bebê se utiliza dos significantes do outro (mãe) para poder dizer quem ele é, e esses significantes marcarão o curso do seu desenvolvimento. Aqui, a mãe, que cumpre a função de Outro, atende às necessidades de sobrevivência do bebê, e é nesse movimento que o bebê constrói a demanda.

Conforme indica Lacan (1957-58/1999), a demanda é um pedido recíproco tanto da criança à mãe quanto da mãe à criança. A demanda é apresentada como um atrelamento, pois o bebê projeta todos os seus desejos na mãe e espera que ela os realize. Para o autor (1957-58/1999, p. 96) o desejo é “uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações”. Portanto, para Lacan, a demanda provoca o desejo de que o bebê seja aquilo que a mãe supõe desejar. Nessa unicidade comandada pelo desejo, a mãe permite que o filho, num primeiro momento, esteja atrelado a ela como se habitassem um só corpo.

É neste laço libidinal entre mãe-bebê por meio do toque e da fala que a mãe se dirige ao bebê que chora, responde a ele, o que ela supõe saber sobre a razão do seu choro. Nesta suposição de saber, a mãe investe no corpo e o entrelaça a significantes, ou seja, a mãe, como Outro de linguagem, vai significando um corpo e, ao mesmo tempo, o nomeando, inserindo este pequeno ser no discurso (Lacan, 1957-58/1999). Entretanto, nesse movimento há algo a mais que a mãe deseja, e, então, o desejo da mãe se volta para um terceiro elemento, que pode

ser o pai, mas também outros referenciais (como o trabalho); aí o bebê se dá conta de que não é tudo para a mãe. Esse terceiro elemento, na fantasia do bebê, representa o falo encarnado; aqui, a falta se apresenta tanto para o bebê como para a mãe, momento que Lacan vai nomear como metáfora paterna. Após a dissolução do complexo de Édipo, a criança percebe que esse significante fálico também não está nesse terceiro elemento (ou pai) e, então, ocorre a inscrição simbólica da falta, que orientará o desejo do sujeito (Lacan, 1957-58/1999).

Nessa direção, para Lacan (1957-58/1999), o processo de constituição psíquica dá-se a partir de como o sujeito se relaciona com sua falta a partir da linguagem. Um outro ponto de diferença em relação a Freud é que, ao invés de identificar os momentos do Édipo como fases pré-Edípica, Édipo propriamente dito e pós-Edípica, Lacan vai situar o complexo de Édipo em três tempos (Lacan, 1957-58/1999). No primeiro tempo do Édipo, o bebê é tomado como objeto de desejo da mãe, que representa o Outro absoluto, e é aqui que a simbolização é inaugurada. No segundo tempo, o bebê percebe a falta do Outro a partir de elementos que escapam no discurso deste, além dos movimentos de presença-ausência. E no terceiro tempo, a entrada da metáfora paterna que fornece simbolicamente o objeto faltoso e instaura a lei. É nessa operação que o falo é colocado enquanto significante, pois, a partir dessa metáfora, se produz simbolicamente o falo, que ordena o impossível do gozo e une desejo e lei (Lacan, 1957-58/1999; Lacan, 1958/1998).

Assim observamos que, na proposição de Lacan, apesar de o falo receber um status simbólico e estar referenciado na cultura, ele ainda aparece como organizador da constituição do sujeito e de sua relação com a linguagem, com a falta e com o desejo. Porém, uma marca importante que Lacan estabelece nesse momento inicial e que proporciona um giro na psicanálise refere-se ao que seria o posicionamento do feminino diante do falo. Enquanto Freud ficou às voltas em como as mulheres se relacionam com o falo via “tê-lo ou não tê-lo”,

no primeiro tempo do ensino de Lacan, ele propõe que todos os sujeitos lidam com a dialética do “ser ou não ser o falo” (Lacan, 1957-58/1999).

Contudo, o que nos interessa neste estudo é o que Lacan (1972-73/2008) postula, ao final de seu ensino, a respeito da assimetria da experiência dos sexos, pois parte do ponto que não há para a mulher uma representação simbólica em torno da problemática sexual. O que faz o autor chegar ao aforismo “Não há relação sexual”, pois as posições feminina e masculina não estão restritas à experiência da mulher e do homem, respectivamente, e não operam enquanto complementares. Assim, Lacan discorre sobre a masculinidade e feminilidade como posições diante do significante fálico, que fundam os modos de gozo. Enquanto a posição masculina vivencia o gozo fálico, a posição feminina vivencia o gozo suplementar, não-todo (Lacan, 1972-73/2008).

Nesse sentido, na perspectiva de Lacan, o feminino não está condicionado à norma fálica, mas sim vive a ausência de um símbolo comum que o represente, pois se situa para além do falo; logo, a diferença sexual não está mais regida por dois sexos, mas sim por dois modos de gozo. Lacan (1972-73/2008) compreende que os sujeitos se posicionam diante da sexualidade em relação às modalidades de gozo, em que, de um lado, temos o gozo fálico, o gozo todo, que se apoia na linguagem e nos elementos da cultura, e, do outro lado, temos o gozo suplementar, o gozo não-todo, que diz respeito a uma experiência que não alcança a linguagem e o saber. De acordo com Demes, Chatelard e Celes (2011), essa perspectiva aponta para uma nova direção da compreensão do sujeito mulher, tendo em vista que, mesmo submetida à lógica fálica assim como os homens, ao invés da marca da ausência de algo ser entendida como um impedimento para chegar à feminilidade, essa marca da ausência “passa a servir como condição para toda feminilidade possível - função criadora do significante” (Demes, Chatelard, & Celes, 2011, p. 661).

É a partir disso que Lacan (1972-73/2008) aponta para a direção de que não existe um significante comum para o que é ser mulher, mas que cada mulher se constitui uma a uma, buscando seus referenciais de feminilidade no laço social, apontando que se trata de um processo de tornar-se. Desta proposição surge o outro famoso aforismo do autor: “A mulher não existe” (Lacan 1972-73/2008). Assim, a feminilidade passa a ser compreendida como uma experiência plural em que cabem as mais diversas singularidades, e, como apontam Demes, Chatelard e Celes (2011, p. 664): “A mulher é resgatada ao estatuto de sujeito. Não mais portador de uma essência, e sim feito de pedaços, de busca, de invenção”.

Essa condição de vazio e de inominável da posição feminina, do gozo não-todo e da possibilidade inventiva é comum para todos os sujeitos, para todas as mulheres, independentemente do lugar racializado. Logo, o aforismo lacaniano “A mulher não existe” poderia ser uma resposta para a pergunta de Truth, que apresentei para vocês no capítulo anterior:

Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E eu não sou uma mulher?.

Todavia, penso que o questionamento de Truth não trata exclusivamente de uma experiência psíquica, mas também fala de uma perspectiva do laço social, que difunde marcadores específicos para a mulher negra. Além de estar do lado mulher, também está do lado negra - em oposição ao homem e a branquitude, que são os dois maiores representantes das figuras de poder e saber no laço social.

Vale lembrar (mais uma vez) que Lacan tece essas considerações imerso em outro contexto, que pouco se assemelha com o nosso. Então, vamos pensar a partir das lentes de Andrade (2022) o que a teoria lacaniana poderia ofertar de contribuição para nossas questões

levantadas até aqui. Andrade (2022) defende que a premissa lacaniana a respeito dos modos de gozo fornece uma leitura para além dos impasses sobre o sexo e tece uma leitura sobre nosso campo social e político. O autor defende que “as fórmulas da sexuação são críticas de Lacan ao falo, ao Édipo, ao Pai, e ao simbólico” (Andrade, 2022), pois o lado mulher apresenta uma possibilidade de entrada para as críticas àquilo que reivindica o status de todo, como o colonialismo e o patriarcado, por exemplo. Essas narrativas postas enquanto norma incidem sobre os sujeitos que não estão inscritos nessa rede discursiva e, portanto, estão à margem da função fálica.

Na leitura de Andrade (2022), a proposta lacaniana sugere que “não basta pensar o não-existir como ausência, é preciso afirmar essa não-existência”, pois o Não-Todo está inscrito de algum modo, visto que assume o lugar de “nenhum” ou “nada” em oposição ao que é Todo. Nessa leitura, o oposto de Todo não é nenhum, mas o Não-Todo; logo, o falo perde seu status enquanto única referência organizadora passível de inscrição. O autor defende que os movimentos sociais operam recusando o lado Todo quando afirmam a não existência de negros, mulheres, pessoas LGBTQIAP+, pensando que é possível produzir algo dessa experiência, assim como produzimos algo em torno do Não-Todo em análise. Dessa forma, para Andrade (2022), assim como “a mulher não existe”, é possível afirmar que “o negro não existe”, visto que pensar essa não-existência não trata de incluí-los nos termos fálicos, mas sim de compreender que ambos não possuem um “horizonte de sentido”. Assim, Andrade (2022) pontua que “Fazê-los/as existir teria que passar sim por uma inscrição em um horizonte semântico, por uma gramática política mais ética e igualitária” e isso “implica antes, uma operação coletiva e, portanto, não apenas ética, mas também política, que leve em conta a dimensão lógica e topológica de uma não-existência ao lado do não-Todo”.

Portanto, para Andrade (2022), reivindicar que a mulher ou o negro seja incluído na lógica toda e, portanto, fálica é insuficiente, pois isso não produz efeitos, visto que

universalizar a questão sutura aquilo que poderia dizer de uma outra experiência e impossibilita que se crie algo a partir da diferença e da alteridade.

Nesse sentido, em nossa leitura, o que Sojourner Truth marca em seu discurso é a recusa desses signos universais enquanto representantes do que significaria ser mulher. A sua figura – e, arriscamos dizer, a figura da mulher negra - aponta para a direção de compreendermos o que se produz dessa experiência de estar à antítese do falo e da branquitude ao mesmo tempo. Para seguir nessas construções, por que não ouvir o que mulheres negras têm a dizer sobre isso? Nesse momento compartilho algumas considerações de Sousa, Gonzalez, Nogueira e Kilomba, psicanalistas e mulheres negras que, de algum modo, tensionaram esse debate em nosso campo teórico.

### 3.2.2 Preta, Pinta, O Mundo Com Seu Tom

#### *Percurso Pelas Psicanalistas Negras Contemporâneas*

Já que encerramos a última parte falando do processo de tornar-se mulher, vamos fazer aqui um paralelo com a perspectiva de Neusa Santos Souza (1983/2021), que, a partir de sua obra “Tornar-se negro”, discute a constituição do negro na sociedade brasileira. Apesar de a própria autora, posteriormente, questionar o que concluiu em seus escritos por acreditar ter incorrido em generalizações, o campo psicanalítico resgatou recentemente<sup>11</sup> seu trabalho justamente pela potência teórica e clínico-política de suas análises. Souza (1983/2021) nos apresenta que nascer negro no Brasil não constrói por si uma identidade negra, visto que, por não ser uma condição dada a priori, é um processo de tornar-se, de vir-a-ser...

A possibilidade de construir uma identidade negra (...) exige como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras - pais ou substitutos, que lhes ensinam a ser uma caricatura do branco. Rompendo com esse

---

<sup>11</sup> A primeira edição do Livro “Tornar-se negro” foi publicada em 1983, recebendo uma nova publicação apenas em 2021, 13 anos após da morte de Neusa.

modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio (Souza, 1983/2021, p. 115-116).

Entretanto, no meio do caminho deste tornar-se, temos diversos atravessamentos. Pautada pelos conceitos de Ego Ideal e Ideal de Ego freudianos, Souza (1983/2021) compreende que a produção do negro enquanto sujeito é permeado por um Ideal de Ego branco. A autora afirma que, devido às representações negativas que se tem sobre o negro no laço social, esse é empurrado para uma negação acerca de tudo que lhe aproxima da negritude, e o branco então é eleito enquanto modelo de estar no mundo. Entretanto, por mais que o negro, a partir de comportamentos, linguagens, trejeitos e, inclusive, a partir de lesões em seu próprio corpo, tente se aproximar desse ideal, tornar-se branco é impossível, tendo em vista os elementos do Real que se apresentam. Dessa forma, Souza (1983/2021) aponta que, por exemplo, eleger um parceiro branco e clarear a família seria uma via parcial de alcançar esse ideal. O quadro “A redenção de Cam” (1895), de Modesto Brocos, ilustra como essa narrativa se sustenta. Nessa obra, a mãe, que é preta, está agradecendo aos céus por sua filha, que já é mestiça, ter tido uma bebê branca a partir de um relacionamento interracial com um homem branco.

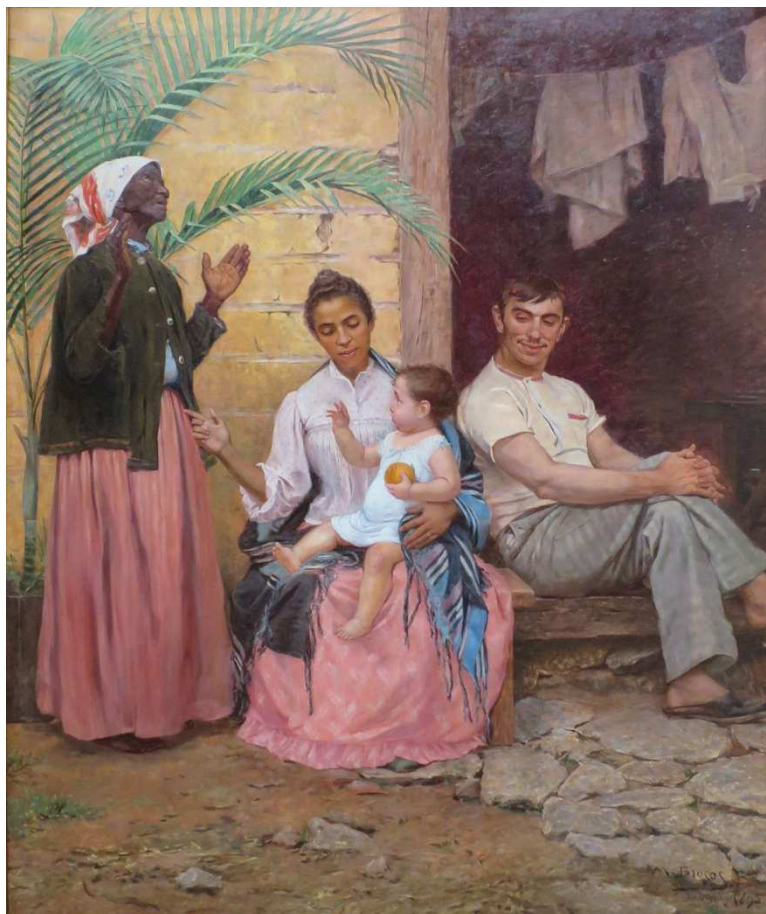


Figura 5: Obra “A redenção de Cam” de Modesto Brocos (1895)

Além das constatações acerca do Ideal de Ego branco, Souza (1983/2021) discute as perspectivas que empurram o negro para a condição de animalidade, retirando-o a possibilidade de ser compreendido como sujeito. Por exemplo, “o privilégio da sensibilidade” seria compreendido a partir de uma significação positiva, por conter aspectos de reconhecimento do “jeitinho” que o negro tem para a música, para a ritmo e para a dança, além de os corpos serem idealizados a partir de uma suposta potência sexual. Entretanto, “Todos esses ‘dons’ estão associados à ‘irracionalidade’ e ao ‘primitivismo’ do negro, em oposição à ‘racionalidade’ e ao ‘refinamento’ do branco” (Souza, 1983/2021, p. 61). Não precisamos ir muito longe para compreender a perspectiva. Além do não reconhecimento de espaços que não são acadêmicos e locais de produção e circulação de conhecimento, como mesmo a música e a dança, isso se repete também com a inserção de pessoas negras no campo

acadêmico. Como explicitado ao longo do trabalho, o lugar da intelectualidade e sua validação ficou restrito às pessoas brancas, cenário que somente vêm se transformando a partir da implementação das políticas de ações afirmativas de pessoas negras no Brasil em meados dos anos 2000. E mesmo com a inserção de pessoas negras na universidade, não faltam desafios para o seu percurso no universo científico, incluindo a validação de seus questionamentos, saberes e ideias. Neusa Santos Souza é um grande exemplo dessa discussão, uma vez que, mesmo com sua obra sendo publicada pela primeira vez em 1983, apenas em 2021 ela ganha uma nova edição, diante do resgate de sua obra.

Por fim apresentamos o que a autora também discute acerca da animalização corrente no campo social, ao associar a pessoa negra ao macaco “Essa representação exclui a entrada do negro na cadeia de significantes, único lugar de onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história” (Souza, 1983/2021, p. 57). Apesar de a autora discutir “A história de Luísa”, um dos casos que entrevistou em sua pesquisa, não se dedica a falar especificamente das questões da mulher negra, mas os conceitos apresentados aqui já nos colocam uma questão: como fica a mulher negra - que precisa constituir-se subjetivamente mulher e negra?

Lélia Gonzalez é quem consegue avançar nessa discussão, porém, assim como Neusa, seu pensamento também fica esquecido pelo campo psicanalítico e só é retomado nos últimos anos como uma referência que articula a psicanálise às relações raciais. A retomada das propostas de Lélia gerou a publicação do livro “Por um feminismo afro-latino-americano” em 2020, que reúne diversos artigos da autora. Gonzalez (1988/2020) vai situar as mulheres não brancas ao lado da categoria de *infans*, articulado pela psicanálise lacaniana. O *infans* é aquele que é falado pelos outros, é o momento da constituição psíquica em que o bebê recebe dos adultos todas as significações em terceira pessoa, e, portanto, não possui um discurso próprio, ficando alheio ao Outro. Com isso, Gonzalez (1988/2020, p. 141) considera que “Nós

mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza (...) nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história”.

Além disso, Gonzalez (1988/2020) se utiliza do conceito de sujeito suposto saber, que parte de construções imaginárias em torno de uma figura que sabe algo sobre o sujeito que ele mesmo não sabe, para evidenciar os mecanismos psíquicos presentes no movimento do colonizado e atribuir uma imagem de superioridade ao colonizador. A autora afirma que esse mecanismo inconsciente é um produto da neocolonização e que é justamente a partir disso que a sociedade brasileira conseguiu institucionalizar o mito da democracia racial, que “oculta algo para além daquilo que mostra” (Gonzalez, 1984/2020, p. 80). Esse ocultamento exerce uma violência específica sobre a mulher negra, em que só lhe é permitido transitar em duas cenas: a mulata do carnaval, endeusada em um momento específico do ano, e nos quatinhos da empregada, a partir do trabalho de doméstica.

A partir da figura da mulata, da doméstica e da babá, herdeiras das representações da mucama e da mãe-preta, Gonzalez (1984/2020) discute que é a mãe-preta (ou babá) quem exerce a função materna em nossa cultura, visto que a nossa inserção na linguagem é marcada por uma latinidade que inexistente no português lusitano. De acordo com a autora, “A função materna diz respeito à internalização de valores ao ensino da língua materna e uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente” (Gonzalez, 1984/2020, p. 88). Assim, enquanto a branca é a outra, a mãe-preta é a mãe, pois é ela quem “amamenta, que dá banho, limpa o cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história...” (Gonzalez, 1984/2020, p. 87) e marca a entrada do bebê na linguagem. Além disso, para a autora, a mucama (ou mulata) é a mulher. Gonzalez (1984/2020) discute essa perspectiva a partir da prática colonial de iniciação sexual dos jovens com as “crioulas”:

Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada para logo apresentar os documentos. E a gente ficou pensando nessa prática, tão comum nos intramuros da casa-grande, da utilização desse santo remédio chamado catinga de crioula (Gonzalez, 1984/2020, p. 86-87).

A autora pensar a mucama como a mulher carrega um sentido interessante para nossa questão de pesquisa. Até aqui discutimos os lugares em que a mulher negra é fixada e de seu não reconhecimento enquanto mulher, porém Gonzalez (1984/2020) subverte esses discursos partindo do ponto de que, apesar de ser um elemento recalcado, a mulher negra é quem carrega e transmite os significantes em torno daquilo que temos enquanto referência de sexualidade em nossa cultura.

Após Gonzalez, umas das nossas grandes referências que articulou o debate entre a psicanálise e as relações raciais foi Isildinha Nogueira, que defendeu sua tese “Significações do corpo negro” em 1998. Mesmo com o campo psicanalítico ainda muito resistente à entrada do debate das relações raciais em seus espaços, Nogueira (2021) insistiu em sustentar sua tese, pois apostava que havia algo da dimensão inconsciente em torno da condição do negro que os estudos sociológicos não alcançavam. Todavia, é apenas em 2021, por um processo de silenciamento similar ao de Neusa e Lélia, que suas contribuições teóricas ganham corpo de um livro. A obra recebeu o nome de “A cor do inconsciente”, título que Isildinha queria ter dado ao seu trabalho desde o princípio, porém “isso poderia causar polêmica na academia” (Nogueira, 2021, p. 11), na época em que defendeu sua pesquisa, escancarando novamente a dificuldade de validação de seus questionamentos dentro desse universo.

O que nos interessa no debate de Nogueira (2021) trata de como o corpo negro se inscreve na dimensão psíquica, apontando para as vivências singulares que essa experiência produz. A autora discute, partindo da premissa lacaniana do estágio do espelho, que o corpo real é inapreensível e, portanto, escapa à representação; logo, é imaginária e simbolicamente que este faz registro psiquicamente. Nessa operação, para que a relação da criança com seu próprio corpo se desenrole e dali advenha um sujeito, Nogueira (2021) aponta que é imprescindível que ela construa uma imagem integrada do seu corpo a partir das significações apresentadas pelas figuras parentais. Ao se ver refletida no espelho e se perceber como um corpo separado da figura materna, a criança experimenta sensações de medo e constrangimento, e a possibilidade de se reconhecer ao invés de repudiar sua imagem vem da confirmação do olhar do outro. Esse processo psíquico é o responsável por tornar esta criança, que antes estava em pedaços, em um corpo integrado e que possui um domínio próprio. Nesse sentido, a constituição do sujeito está para além da frustração e da satisfação de necessidades, já que o fundamento dessa relação é uma operação significativa, tendo em vista que as ações da figura materna para com a criança se fundamentam num discurso apresentado pelos recursos simbólicos e de linguagem de uma dada comunidade (Nogueira, 2021).

Sobre esse processo constitutivo, Nogueira (2021) vai propor que, para a criança negra, essa passagem possui algumas especificidades. Além do fascínio que esse momento do estágio do espelho proporciona, a criança negra experimenta uma repulsa à imagem virtual que lhe é ofertada pelo espelho, tendo em vista que “a criança do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo negro que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja para si, a branca” (Nogueira, 2021, p. 121). Isso não significa que a mãe negra não ame seu bebê negro, porém, ao mesmo tempo que lhe ama, nega o que o corpo negro representa

simbolicamente. Assim, essa relação entre o desejo materno e o que a criança encontra enquanto no espelho possui essa dupla lacuna, pois além de se haver com seu corpo real:

a assunção jubilatória defendida por Lacan é acompanhada de um processo suplementar que envolve a negação imaginária do semblante que a imagem especular oferece, pois a criança negra reluta em aderir essa imagem que não corresponde a imagem do desejo da mãe (Nogueira, 2021, p. 123).

Dessa forma, a criança negra fica mobilizada inconscientemente a buscar corresponder de alguma forma a essa imagem desejada pela figura materna e passa a desejar para si a brancura. Entretanto, a busca por essa referência imaginária do branco não encontra correspondência no real de seu próprio corpo, que, no caso, é negado pelo sujeito, causando discordâncias entre aquilo que seria real e o imaginário (Nogueira, 2021). Nesse sentido, ao pensar as repercussões dessa configuração para o sujeito negro a partir da referência do estádio do espelho e dos registros real - simbólico - imaginário, a autora questiona:

Que sujeito desejante é o negro, que vê no seu equipamento para satisfação do desejo, o corpo, desde já um entrave - sua cor? Um corpo que é a negação daquilo que deseja, pois seu ideal de sujeito, sua identificação, é o inatingível - o corpo branco (Nogueira, 2021, p. 105-106).

Em um outro contexto, Nogueira (1999) vai discutir algumas especificidades em relação ao corpo da mulher negra. Partindo do pressuposto de que o corpo é socialmente concebido e que porta os valores e significados atribuídos pela sociedade em que o sujeito está inserido, Nogueira (1999) pontua que não é possível pensar a dimensão da subjetividade da mulher negra sem olhar para a categoria “negro” em que está inserida. Então compreende que o corpo negro representa aquilo que “corresponde ao excesso, ao que é outro, ao que extravasa” (Nogueira, 1999, p. 43). O corpo da mulher negra, nesse sentido, foi historicamente despido da condição de humanidade e coisificado, pois era desejado e

satisfazia o desejo sexual dos senhores ao mesmo tempo que era repudiado, pois as mulheres negras eram lidas como sexualmente descontroladas, além de serem entendidas como reprodutoras e exercerem a função materna a partir da função de ama de leite. Assim, Nogueira (1999, p. 44) afirma que “a mulher negra é historicamente desinvestida de qualquer possibilidade que a permitisse exercer sua feminilidade”.

Essa afirmação de Nogueira (1999) toca no ponto fundamental de nossa pesquisa, pois, a partir dessa impossibilidade de exercer a feminilidade, como podemos compreender os recursos de que as mulheres negras dispõem para experimentar a feminilidade? Vamos então partir para o que Kilomba (2019b) apresenta enquanto debate nesse campo.

Lembram que, no capítulo “e me refaço a cada passo dado”, discuti brevemente, a partir das considerações de Grada Kilomba, a máscara utilizada enquanto instrumento de tortura no período colonial, que é representada pela imagem da Escrava Anastácia? Vamos retomar aqui alguns pontos, pois o debate que Kilomba (2019b) propõe parte justamente dessa máscara. Apesar de não contar com uma história oficial, é dito que Anastácia, nome que recebeu no processo de escravização, fazia parte de uma família real Kimbundo ou então era uma princesa Yorubá, que foi sequestrada e levada enquanto escravizada para a Bahia. Outra história conta que ela teria nascido na Bahia. Além da máscara no rosto, também era obrigada a usar um colar de ferro. As razões pelas quais foi castigada também têm algumas versões: uma delas seria por ser uma ativista que contribuiu para a fuga de outros escravizados; a outra seria por ter se negado a aceitar investidas sexuais de seu senhor; e uma última versão seria o castigo de uma sinhá devido à sua beleza. Passado algum tempo de sofrimento, Anastácia morre de tétano causado pelo colar de ferro e fica reconhecida como santa entre africanos e escravizados (Kilomba, 2019b).

Ao pensar essas narrativas em torno de Anastácia, para Kilomba (2019), essa máscara é uma das grandes representantes do colonialismo, pois denota o processo de negação, no qual

“o senhor nega seu projeto de colonização e o impõe à/ao colonizada/o” (Kilomba, 2019b, p. 34). O senhor branco fantasiava que o sujeito negro desejava possuir algo que lhe pertencia, como os alimentos (frutos, cana-de-açúcar, grão de cacau), e então utiliza a máscara como método de impedir que esse “roubo” acontecesse. Entretanto, percebiam como o discurso se inverte, pois não se trata mais de ele - o colonizador - se apropriar de algo que era produzido pelo colonizado, e sim de os colonizados roubarem algo que “pertencia” ao colonizador. Kilomba (2019) vai pensar esse mecanismo a partir da negação justamente porque o colonizador “afirma algo sobre a/o Outra/o que se recusa a reconhecer em si próprio” (Kilomba, 2019b, p. 34).

Aqui, o sujeito negro é nomeado como o inimigo que precisa ser combatido e o branco torna-se a vítima da história. Quando pensamos o sujeito enquanto cindido, Kilomba (2019b) propõe que algumas destas partes são projetadas para o externo, e então se cria um “Outro” que possui aquilo que negamos em nós mesmos. Ou seja, “o sujeito branco de alguma forma está dividido dentro de si próprio” (Kilomba, 2019b, p. 36) e vivencia a parte “boa” e benevolente enquanto “eu”, e a parte “má” é projetada sobre esse Outro, como se fosse algo externo a si mesmo. Assim, “O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o” (Kilomba, 2019b, p. 37). Dessa forma, a branquitude, ao reprimir em si mesma esses aspectos que são lidos como “ruins”, como a agressividade e a sexualidade por exemplo, os transforma em tabu e as projeta sobre o negro, sustentando assim a sua imagem de “boa” como modelo ideal, civilizado e livre daquilo que está reprimido.

Dessa forma, o negro não ocupa apenas o lugar de “Outro” - de diferença, em relação ao sujeito branco, mas de “Outridade”, pois encarna aquilo que o “eu” do sujeito branco nega em si mesmo, portanto “nós nos tornamos a representação mental daquilo que o sujeito branco não quer se parecer” (Kilomba, 2019b, p. 38). Nesse sentido, o fenômeno para o qual

estamos olhando não trata do sujeito negro de fato, mas sim das fantasias do branco construídas em torno da negritude a partir de suas projeções. Assim, para Kilomba (2019b), estamos diante de um processo de alienação, visto que a relação construída pelo negro consigo mesmo parte da presença constante e alienante do outro branco, e ele se vê forçado a se identificar com os heróis brancos e rejeitar seus semelhantes colocados enquanto inimigos. Nesse sentido Kilomba (2019b) argumenta que:

o trauma de pessoas negras provém não apenas de eventos da base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a/o “Outra/o”, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum (p. 40).

Pensando ainda nos sentidos da máscara de Anastácia, a autora discute a “boca” como uma representante simbólica da fala e da enunciação; é por ela, via linguagem, que nos tornamos sujeitos e falamos em nome próprio. Amordaçar essa boca impõe “regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “Outras/os”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (Kilomba, 2019b, p. 33) e, além disso, “O que o sujeito branco teria de ouvir?” (Kilomba, 2019b, p. 41). Ou ainda, no mesmo sentido, podemos indagar por que as obras de Neusa e Lélia somente vêm à tona mais de 30 anos depois? Ou por que o título de Isildinha geraria “polêmica na academia”, como ela escreveu, a tal ponto que, de fato, não nomeou seu título da forma que inicialmente desejava? Ouvir o que o sujeito negro teria a dizer, como Kilomba (2019) anuncia, seria, portanto, entrar em contato com as suas verdades, com a verdade da escravização e do colonialismo. Nesse sentido, ao tapar a boca do sujeito negro e impedir que essas verdades venham à tona, o sujeito branco não entra em contato com aquilo que poderia ser descortinado. A autora discute esse mecanismo a partir do conceito freudiano de repressão, pois se trata justamente da operação

de tornar inconsciente aquela verdade com que o sujeito não deseja ser confrontado. Entretanto, “enquanto enterradas no inconsciente como segregados, permanecem latentes e capazes de ser reveladas a qualquer momento” (Kilomba, 2019b, p. 41).

Assim, a máscara exerce a função de manter distante a verdade sobre a história e sobre si que o colonizado e o sujeito negro têm a revelar. Nesse sentido, da mesma forma que é conveniente para a neurose, o mecanismo de repressão é muito conveniente ao sujeito branco, pois, se fosse confrontado com as verdades do sujeito negro, teria que reconhecer seu saber e sua condição de ser falante. Ao reconhecer o negro como alguém que pode falar em nome próprio, teria que escutá-lo, e não justamente os sujeitos que são ouvidos os que pertencem a uma rede discursiva. Logo, “a máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, conseqüentemente, possam pertencer” (Kilomba, 2019b, p. 43).

Compreendemos que o elemento chave das contribuições de Kilomba (2019b) para nosso estudo está na figura de Anastácia. O debate teórico proposto pela autora gira em torno da máscara que foi aplicada como castigo para Anastácia, que, na condição de escravizada, ou ajudou outros escravizados a fugirem, ou resistiu às investidas sexuais do senhor, ou era bonita demais aos olhos da senhá. O castigo veio por Anastácia não aceitar a condição em que foi colocada pelo colonizador. Vejam como as análises de Kilomba em torno da figura de Anastácia contribuem para pensarmos a condição do negro, e em como as máscaras metafóricas impostas pela branquitude se sustentem até a atualidade, impondo o silêncio ou castigando quem ousa falar, seja através do não reconhecimento de um lugar individual de produção de saber da mulher negra ou, então, através do silenciamento da psicanálise diante do pensamento das autoras negras apresentadas neste capítulo.

Apesar dos elementos densos aqui discutidos, consigo vislumbrar uma beleza nessa dança entre Neusa, Lélia, Isildinha e Grada. Foi uma sensação de quase júbilo perceber que as

autoras com quem escolhi conversar, apesar de partirem de suas próprias epistemologias e saberes para construírem seus pensamentos, possuem pontos de encontro, por partirem de experiências racializadas que se assemelham. Neusa e Isildinha conseguem trabalhar em conceituações diferentes, como o negro busca alcançar a imagem do branco, seja via ideal de ego ou buscando uma confirmação no espelho. Lélia e Grada pensam a partir da linguagem, o negro e a mulher negra como seres falados pelos brancos. E aqui, o maior ponto de encontro é mesmo que historicamente venhamos sido constantemente impedidas de falar em nome próprio. Neusa, Lélia, Isildinha e Grada sustentam seu lugar de saber, contrapõem as teorias que são tidas enquanto universais e apresentam uma nova lente para olharmos para nosso contexto. E é a partir dos avanços e contribuições que essas autoras apresentam que convido vocês para a próxima sessão deste trabalho, em que vamos conhecer outras três mulheres negras com quem me encontrei nesse estudo, e que mobilizaram reflexões outras em torno das interrogações que apresentei até aqui.

## 4 CÊ TEM A LIBERDADE PRA SER QUEM VOCÊ QUISE

### *Resultados e discussões possíveis*

Nesse momento, apresento para vocês os recortes textuais elaborados e as discussões possíveis a partir dos encontros que realizei com Maju, Bell e Maria, nomes fictícios escolhidos pelas próprias participantes para nomeá-las aqui neste estudo. Retomando nossa proposta metodológica, pontuamos que os elementos recolhidos para a construção desses escritos são balizados pela relação transferencial e pelos meus atravessamentos enquanto pesquisadora. A aposta é que, dos encontros com essas mulheres, da escuta, dos diários de campo, e da re-escuta das gravações das entrevistas, algo seja produzido em torno da minha interrogação da pesquisa, ainda que tenha ficado um resto inapreensível. E é desse algo que foi possível capturar via palavra e discurso que vamos tratar aqui. Pontuo que as falas literais das mulheres ficam entre aspas, e minhas intervenções, em itálico.

#### 4.1 A JORNADA É DURA, EU NÃO DESISTO NÃO - MAJU E SEUS PERRENGUES

Maju foi a primeira pessoa interessada em participar do estudo, que solicitou que eu fosse até sua casa, pois, de acordo com ela, dessa forma “seria mais fácil”. Confesso que isso me animou, por ser a possibilidade de uma experiência diferente dentro da pesquisa. O primeiro dia que fui até a casa de Maju, me levou para perto da sensação de quando eu trabalhava na atenção básica enquanto residente. Me trouxe um gosto das visitas domiciliares e de estar mais próxima da vida e do cotidiano do sujeito que eu iria escutar. A sensação era de que as questões do sujeito estavam frescas por estarmos ali no cenário familiar. E parecia que qualquer elemento desse cenário poderia mudar o seguimento do discurso. Uma foto, um móvel, uma pessoa chegando... E essa sensação me acompanhou durante os cinco encontros que tivemos. E não apenas por minhas questões, mas também pela constatação de elementos presentes no discurso de Maju. Maju, com seus 56 anos, cabeleireira, casada com um homem

branco há 38 anos, mãe de um filho jovem e uma filha adulta, falava de um lugar muito similar daquelas mulheres que escutei em minha pesquisa da residência, realizada na UBS em que trabalhei (aquela que mencionei na introdução).

Ao chegar em sua casa, no primeiro dia, fui recebida por sua cachorrinha de pelos longos e pretos, que, ao mesmo tempo que latia, me cheirava sem parar. Só depois fui saber que ela se chamava “Glória Maria”, nome que não passou despercebido aos meus ouvidos de pesquisadora. Maju, ao me receber e convidar para entrar, estava um tanto envergonhada e perguntou onde eu preferiria que fosse a conversa. Disse que ela poderia escolher onde fosse confortável para ela, e então nos acomodamos na sala. Iniciei a conversa falando do termo de consentimento e de como funcionaria a pesquisa, para confirmar se ela topava participar, e com sua resposta afirmativa, pedi para gravar nossas conversas e ela com a mão no rosto fala “ai meu deus, que vergonha”, mas também concorda.

*O que te fez querer participar da pesquisa?* pergunto para Maju, na tentativa de compreender seus motivos em se disponibilizar para o estudo, e ela me conta que sua nora, que estudou psicologia na UEL, falou da pesquisa e ela se interessou porque “gosta de falar com psicóloga”. Essa resposta deixa minha escuta atenta, para tentar compreender que lugar é esse em que Maju me colocou como psicóloga. E então, peço que ela me conte sobre ela, sua vida e sua história. “Qualquer coisa da minha vida? dos meus perrengues também?” *Você pode me contar o que você quiser.*

Começa a dizer que fez tratamento psicológico por três anos no posto de saúde, passando por três estagiárias, e que esse processo lhe ajudou muito a pensar coisas de sua vida, e por isso gosta tanto de falar com psicóloga. Contando sua história, diz que vem de uma família pobre, de muitos irmãos - quatro mulheres e dois homens -, que seu pai era um amorzinho e sua mãe era muito brava, “mas minha mãe não era uma brava que deixou sequela nos filhos... era brava mas não podia comer um docinho e não deixar pros filhos” (sic). Conta

que era muito tímida até se casar, e que era vizinha de seu marido na época em que se conheceram. Casaram quando ela tinha 17 anos e ele, 21. Teve sua primeira filha com 18 anos, e quando a pequena completou quatro anos, Maju decidiu fazer um curso de cabeleireira, porque até então nunca tinha trabalhado, “apenas” cuidado da casa. “Isso já tem 34 anos, fui fazer esse curso, e era muito terrível por causa da timidez. Eu era tímida, mas eu queria fazer (...) Eu tive que quebrar muitas barreiras pra conseguir fazer, porque eu nem falava, e eu não tenho muito estudo”. Após terminar o curso, começou a atender os vizinhos na sala de sua casa, até que seu marido, que é pedreiro, conseguiu separar um espaço na casa atual da família, que na época estava em construção. Nesse momento da vida, Maju trabalhava “pelo preço de uma passagem de ônibus”, mas conseguiu começar a ajudar o marido com as contas da casa. Quando sua filha tinha 13 anos, conseguiram terminar a construção, mobiliá-la, e então nasceu seu segundo filho. “Conseguí comprar o enxoval e como a vida melhorou eu pensei que seria tudo moleza, mas não foi moleza (...) eu tive depressão pós-parto”.

Em uma semana que estava amamentando seu filho começou a sentir uma tristeza, uma fraqueza, não queria comer, e foi ao ginecologista do posto, pois chegou a pensar que estava grávida novamente. O médico lhe falou que ela estava meio deprimida, porém passou apenas sulfato ferroso, então Maju acabou não tratando essa depressão pós-parto. “Até meu filho fazer dois anos eu não via um dia bonito, não via o sol, tava sempre nublado pra mim e triste (...) depois que passou 2 anos, um dia estava no tanque e pensei ‘nossa, que dia bonito... ué, eu pensando que dia bonito?’ Aí aquilo passou... daquele dia que eu vi o sol brilhar... só que eu andava em nuvens até esses dois anos” (sic). Mesmo com esse estado, não deixou de trabalhar “nunca fui de comentar ou ficar reclamando, e sempre fiz meu serviço, nunca deixei de fazer”.

Quando Maju tinha 37 anos, seu pai, que “tinha o coração descompensado”, precisou ser internado “pra dar um jeitinho naquele coração”, e então faleceu por uma infecção hospitalar de uma “bactéria que deu no intestino”. “Tudo isso de hospital, velório, vários dias sem dormir, me deu uma virada na cabeça de um jeito”. Dez anos após a morte de seu pai, sua mãe adoeceu, e por ser fumante teve complicações cardiorrespiratórias, e após alguns meses de internação e entubação, também faleceu por conta de uma infecção hospitalar. Maju, naquele momento com 47 anos, e após três meses da morte de sua mãe, começou a se sentir mal, teve uma crise hipertensiva e entendeu que não estava se sentindo bem consigo mesma. “Daquele dia em diante começou o perrengue da minha vida (...) não tinha ânimo pra nada”. Ao perceber que seu marido e filho estavam muito preocupados com ela, decide procurar ajuda “e eu vi que já tava judiando das pessoas, daí eu comecei o tratamento, tomando remédio”, e depois iniciou o tratamento psicológico no posto de saúde.

“Vocês não falam o que a gente tem que fazer, mas perguntam porque a gente faz” (...) “Com a segunda psicóloga eu aprendi a falar não, e eu fiquei até meio bocuda com esses atendimentos (...) aprendi a me policiar, a saber que eu tava em crise, aprender que ia passar (...) aprendi a distinguir menopausa, ansiedade, tristeza, e tomo um remedinho até hoje pra ansiedade”. “A minha depressão foi por perdas (...) Eu não aceito perder, eu não quero que ninguém morre, que fica doente (...) Eu já entendi que a tonta aqui quer controlar aquilo que não dá pra controlar”. Depois do tratamento, Maju conta que “Segui a vida, mais de boa, sem perrengues”.

Ao encerrar esse primeiro encontro, Maju logo pergunta “Você vai usar tudo isso que eu falei?”, e respondo que vamos seguir conversando nas próximas entrevistas. Nesse final, me veio novamente o sabor das visitas domiciliares, pois ela havia preparado um bolo de laranja e um café e, agora na cozinha, me conta sobre o casamento de seu filho que será em duas semanas.

Nos quatro encontros que seguiram, Glória Maria continuou chegando no portão antes de Maju e agora não me recebia mais com latidos mas pedia carinho. Nossas conversas vieram recheadas de histórias familiares. Maju fala com muito amor de sua netinha, que tem sete anos e aqui vamos chamá-la de Maria Alice. Maria Alice é filha da filha mais velha de Maju. “Eu não entendo porque ela é tão grudada em mim”. Maju conta que a filha mora em São Paulo com o marido e a netinha e, por isso, não convivem muito, mas mesmo assim, Maria Alice é muito apegada a ela. No momento que sua filha estava grávida de Maria Alice, ocorreram algumas complicações na gestação, o que levou Maju a ficar alguns meses em São Paulo ajudando nesse processo, até a bebê nascer. “Dizem que ela tem essa ligação comigo desde o útero, porque eu fiquei lá esse tempo”. Maju me pergunta se eu consigo explicar esse vínculo e se isso do útero é verdade. Aqui, essa coisa do “gostar de falar com psicóloga” começa a ganhar um pouco de corpo e vou compreendendo que essa representação do “lugar de saber de psicóloga” também atravessa nossos encontros.

“Minha netinha me chama de Vó preta”. Toda vez que Maju está indo visitá-la, Maria Alice fala para a outra avó (que é branca, mas não recebe o título de “vó branca”) “deixa, minha vó preta tá vindo”. Maria Alice “é branquinha de cabelo enrolado” e tem uma boneca preta, a quem deu o nome de “Majuzinha”. Cuida dessa boneca como nenhuma outra, e é a única que a netinha faz questão de levar para todos os lugares e de dormir junto. Maju me conta que a boneca tem uma “faixa no cabelo” como a que eu estou usando e, nesse momento, se lembra que tem uma foto dela com a “Majuzinha”; então pega o celular para me mostrar e aproveita para compartilhar uma foto da netinha, e da filha, que, para Maju, tem o tom de pele um pouco mais claro que o meu. Maju é muito agradecida por ter uma boa relação com a neta, porque sabe a história de uma vizinha preta, que sofre demais por os netos brancos lhe discriminarem.

Ao falar dessa vizinha, me conta que não se recorda de ter passado por algum “constrangimento de cor” na vida, que nunca passou por esses perrengues e que gosta de sua cor, que é como a cor de seu pai - já o cabelo é como o da mãe. Já escutou alguns comentários, “Ah, se ficar no escuro ninguém te vê”, “A criança nasceu tão bonitinha, branquinha de olho azul”, mas que não vê como maldade. “Tem a história de uma cliente também”, que Maju estava atendendo em domicílio. A filha da cliente estava procurando por uma empregada, e a mãe responde sobre uma possível pessoa “ah, essa não, ela é bem pretinha”. “Eu achei estranho e pensei, que diferença faz né, branca, moreninha, serviço bem feito é o que interessa né”. Teve um dia que Maju fez um chá para essa cliente, ela agradeceu e até hoje fala desse chá, “Na hora me veio essa história na cabeça, não sei se eu não sou tão escurinha como a fulana que iria lá”. *Engraçado que você tá dizendo que nunca passou, mas tá lembrando de várias coisas aí né.* “Mas é que são coisas que não me afeta né, não é porque fulano desfez de mim por eu ser pobre, porque não estudei (...) tem pessoas que sofrem com isso, que ficam chateadas (...), mas também nunca escutei alguma coisa de me provocar muito sabe tipo ‘ah você não vai entrar aqui porque você é preta’ (...) Eu não passei por isso, mas ainda posso passar né, vamo vê qual vai ser minha reação, aí te mando uma mensagem”, conclui com uma boa risada.

Após Maju dizer que “nunca” sofreu algum tipo de “preconceito de cor”, se recorda de três histórias interessantes. Uma irmã que era a mais “clara” de sua casa era considerada a mais bonita por todos e era a primeira filha que a mãe apresentava para as visitas. Seu marido, que na juventude era o mais bonito do bairro e cobiçado por todas as meninas, foi questionado por um primo “Não sei como você tem coragem de namorar aquela neguinha beijuda”. E por fim, quando seu filho era pequeno, foram fazer uma viagem em família, e conta que foi barrada na rodoviária para certificarem se era mãe de seu filho, por ele ser branquinho. “Mas foi muito engraçado, meu cunhado falou ‘Negona, eles acharam que você tava sequestrando

seu filho””. Compartilhando essas cenas, Maju utilizou um tom de humor e seguiu dizendo que não se afeta por essa questão.

Ao lhe pedir que me contasse sua experiência como mulher, Maju, constrangida, perguntou “como assim? na cama essas coisas?”, e conta que essa parte de ser mulher é “de boa”, que nunca teve problemas com isso, que sempre gostou do seu marido, e nunca teve isso de se interessar por outra mulher. Conta que se sente feminina por ser uma pessoa delicada e que cuida da aparência, apesar de não se considerar uma pessoa bonita. A única questão de Maju é com seu corpo, pois desejava ser magra, e ainda pensa em reduzir as mamas e a bunda “queria ter a mama bem pequenininha”, pois gostaria de andar sem sutiã como ela vê algumas meninas por aí. Curioso minha questão ter remetido ela ao campo da sexualidade, já que não era esse o intuito. Insisto em tentar compreender como ela chegou nesse elemento, porém, com muitos rodeios, ela contorna a pergunta e segue contando histórias familiares. Aqui, esbarro nessa limitação da posição de pesquisadora *versus* analista e não consigo fazer um corte no discurso. Em nosso último encontro, queria saber sobre alguma mulher negra de referência para ela, com a intenção de usar esse nome como fictício aqui nesses escritos, e pergunto de suas referências de mulheres. Maju cita várias mulheres brancas, e então direciono e pergunto sobre mulheres negras, e então ela fala da Maju Coutinho, jornalista de uma emissora de televisão famosa, pois ela é uma “negra muito linda”, porém diz que não gosta da boca dela. Nesse momento me lembro da Glória Maria, nome da cachorrinha que também faz menção a uma repórter dessa mesma emissora. Nesse momento, a própria Maju diz que uma mulher que ela não acha bonita é a Glória Maria.

O sabor que sinto ao final desses encontros passou de uma lembrança gostosa e do bolo de laranja para um gosto amargo. Saio com a sensação de que a minha pergunta de pesquisa não era uma questão para Maju e que não encontrei nada de novo, pois o discurso dela se aproximava muito do discurso das mulheres que entrevistei na UBS. E para além

disso, fui em busca do saber de Maju sobre minha questão, e fui colocada por ela num lugar de saber. Porém, me recordo da minha proposta metodológica para pensar o que nossas conversas causaram em mim enquanto pesquisadora e utilizar isso enquanto elemento para avançar na discussão em torno do meu problema de pesquisa.

Após pensar nos caminhos de análise, retorno para um novo encontro com Maju para discutir o percurso que apresento aqui e compreender se fazia sentido para ela. Maju concorda com os pontos que destaquei e apresenta alguns elementos novos.

Comecei nossa conversa falando sobre como os nomes “Glória Maria” e “Maju Coutinho” chamaram minha atenção. Especificamente por o nome de sua cachorrinha ser Glória Maria, uma mulher negra que ela disse em nossos encontros considerar feia, e ela pensar em Maju Coutinho como uma referência de mulher negra para nomeá-la nesse trabalho. Maju Coutinho que seria uma negra muito linda, porém com uma boca feia. Maju diz que gosta das duas mulheres que mencionou e que, inclusive, se fosse para conviver com uma delas, escolheria a Glória Maria por o seu jeito ser mais parecido com o dela, e por isso colocou esse nome em sua cachorrinha.

A forma como Maju apresenta suas referências de mulheres me fez pensar no paralelo entre mulheres brancas e negras. Vejam que, quando pergunto as referências de mulheres de Maju para saber como poderia nomeá-la aqui, ela falou sobre diversas mulheres famosas brancas e, ao citá-las, não fala em nenhum momento de traços ou trejeitos que não lhe agradam. É apenas falando de Glória Maria e Maju Coutinho que ela marca o que seria feio e, ao mesmo tempo, compreende que se identifica mais com o jeito Glória Maria de ser do que com essas outras mulheres. Sei que é um grande clichê pensar que a mídia influencia a forma como nos enxergamos e reconhecemos, mas o que eu gostaria de destacar é essa dupla perspectiva que escutei no discurso de Maju. É como se as mulheres brancas da TV ainda apresentassem uma beleza sem questionamentos e as mulheres negras, apesar de bonitas e

com uma personalidade própria, ainda possuíssem marcadores de algo que não é belo. E Maju se reconhece a partir dessa não beleza, quando afirma que se percebe feia...

Esses elementos me fazem pensar no que Kilomba (2019) discute acerca do processo de alienação ao discurso do outro branco, pois aqui, enquanto a mulher branca ainda é sustentada enquanto modelo ideal de beleza a ser alcançado, a negra possui marcadores de diferença - boca feia e mulher feia. E o interessante é que, mesmo diante desse processo de alienação dos elementos que seriam de beleza, alguma coisa escapa, assim como no mecanismo de repressão, também discutido por Kilomba (2019). Escapa em forma de carinho demonstrado por Glória Maria e na admiração pela figura de Maju Coutinho, ao escolher seu nome como fictício para esse estudo.

Enquanto conversávamos de uma forma até que livre, eu tentava direcionar as questões que apresentei (lembra daquela dificuldade que tive em realizar algumas intervenções?), mas minha tentativa às vezes falhava (que bom rrsrsrs), e Maju contava algumas histórias. Uma delas foi de um casamento em que esteve com sua família. Disse ter ficado em dúvida entre dois vestidos para ir ao casamento - um azul marinho e um goiaba, e que sempre opta por usar cores escuras, porque fica mais fácil de esconder as “gordurinhas” do seu corpo. Dessa vez algo aconteceu em sua cabeça e acabou decidindo ir com o vestido goiaba, que era todo de renda e marcava seu corpo, e, apesar do ciúme do marido, seguiu com sua decisão por se sentir bonita. Conta que ela foi quem se destacou na festa, por estar com uma cor diferente. Aproveitei essa história para inserir um outro elemento que me chamou atenção - a relação com seu corpo - que é grande e com curvas. Nas entrevistas anteriores, Maju dizia que não gostava do seu corpo, que gostaria de ser magra e ter seios pequenos, pois considerava mulheres magras mais bonitas. E digo ser curioso ela ter escolhido um vestido que marcasse seu corpo e uma cor que se destacava, tendo em vista que era algo de que ela

havia se queixado. Ela ainda comenta que sempre teve vontade de usar calça pantalon e recentemente comprou uma para viajar.

Percebem como essa virada de percepção é interessante? Maju, que antes desejava ser magra, nesse segundo momento escolhe um vestido que, de fato, marca seu corpo e exhibe suas “gordurinhas”. É como se uma nova narrativa tivesse começado a ser construída em torno de sua imagem, pois diferentemente do discurso inicial, em que identificava com os marcadores da diferença mulheres negras como feios, começa o movimento de perceber beleza em seu corpo grande e com curvas. Aqui aquele discurso alienado sobre si mesma parece se distanciar e um discurso próprio começa a dar as caras, como discute Souza (1983/2021). Para que o sujeito negro consiga construir uma percepção de si diferente da caricatura do branco, é preciso se apropriar de sua imagem (Souza, 1983/2021). Assim, mesmo sem entender o que possibilitou esse movimento, me parece que Maju faz uma escolha em nome próprio e construiu um outro sentido para sua imagem, diferente daquela que havia me apresentado anteriormente.

Outro ponto que destaco de nossos encontros é a forma com que sua netinha lhe chama: “Vó preta”. Compartilho com ela que esse nome e a experiência de carinho dela com sua neta me fez pensar no que a autora Lélia Gonzalez pensa a partir da mãe preta - que seria, em nossa cultura, quem construiu os significados em torno do que significa função materna e quem porta essa significação de carinho e amor. Maju fica pensativa sobre esse conceito que apresentei e retoma o quanto sempre se surpreende com o apego que sua neta possui com ela.

Para meus ouvidos, não tinha como escutar o “vó preta” e não pensar nas mães pretas. É evidente que aqui não estamos falando do laço entre babá e criança branca, porque se trata da figura da avó. Mas lembram que Gonzalez (1984/2020) e Segato (2006/2021) discutem a figura da mãe preta como aquela que possui as referências de como cuidar do bebê e do carinho que este desenvolve para com ela? A mãe preta faz parte do imaginário social e porta

os significantes da função materna - que seria investir libidinalmente no bebê para que dali advenha um sujeito. Como aponta Gonzalez (1984/2020), a mãe preta é A mãe. Nesse sentido, fico pensando aqui em como, para além da babá, os referenciais da mãe preta se atualizam na figura da vó preta, pois é Maju quem cuida da neta no momento inicial da vida e por quem esta nutre um carinho inexplicável, a ponto de eleger uma boneca com seu nome para ter por perto quando a avó preta não estiver. Então, para além das relações de trabalho que a babá assume no que diz respeito aos cuidados dos bebês, podemos observar como os referenciais da mãe preta se sustentam em outras narrativas.

Seguindo a conversa, destaco que um outro ponto que me chamou a atenção foi o fato de ela sempre levar com humor as experiências em que ela destacou ter alguma relação com a questão racial. Cito, como exemplo, a questão de suporem que ela havia sequestrado seu filho na rodoviária. Ela dá risada novamente e diz que isso é motivo de piada na família até hoje. Segue dizendo que ela sempre compreendeu que, ao lidar com essas situações, ela entende que o problema está no outro e que ela teve sorte de encontrar pessoas e clientes em seu caminho que não lhe maltrataram e que fazem questão de marcar o quanto gostam dela.

E é nesse ponto que fico me perguntando o quanto teria de novas descobertas em minha pesquisa, tendo em vista que o não reconhecimento de Maju acerca de suas experiências marcadas por sua racialização se assemelha ao discurso das mulheres daquela outra pesquisa que comentei com vocês no capítulo “mulher do fim do mundo eu sou, e até o fim eu vou cantar”. É desconfortável pensar que Maju não se angustia com a história de suporem que ela havia sequestrado seu filho branco, mesmo acompanhada de diversos familiares. Obviamente ela lidou com essa questão como pode e o humor e a piada é uma via. Mas fica a impressão de que essa questão ainda está em torno dos representantes colados à imagem da mulher negra - aqui ela é lida como alguém que cometeu um crime - pois uma mulher preta com um bebê branco ou é sua babá ou lhe sequestrou. Kilomba (2019b) também

discute como essas representações em torno da figura do negro são projetadas pela branquitude. Penso essa cena, assim como naquela metáfora da máscara de Anastácia, em que o colonizador projetou no negro que este era o ladrão de alimentos, quando na verdade quem estava explorando essas terras eram eles. Foram os brancos que sequestraram os africanos de seu continente - mas a imagem de quem sequestra é projetada na figura de Maju - uma mulher negra.

Por fim, falo para Maju que um último ponto que considerei interessante foi o fato de ela ter tido certa dificuldade para falar sobre sua experiência como mulher e, apesar de ter levado o assunto para a sexualidade, também pouco falou disso. Eu comentei que alguns autores que estou estudando falam dessa dificuldade de nomear a mulher, e que foi interessante ela ter apontado a questão da sexualidade, mas não tê-la desenvolvido. Maju conta que talvez tenha ficado com vergonha de falar disso, mas diz “eu me sinto feminina”, pois independente do jeito que está vestida, se está arrumada ou não, se está maquiada ou não, e, mesmo gordinha, desperta o desejo de seu marido. Conta que é por isso que se sente feminina.

Essa afirmação de Maju me faz lembrar principalmente do que Freud (1933/2018) e Lacan (1972-73/2008) trataram acerca do feminino. Fica evidente que, aqui, a sexualidade dá pistas de como podemos compreender o caráter inominável do feminino. Essas barreiras em torno de como entender o que seria o feminino e a feminilidade ganham corpo no discurso de Maju, quando ela pensa na sexualidade. Apesar de ainda estar orientada por um discurso normativo em torno do que significa ser feminina ou não, é a partir do olhar de um outro, olhar esse marcado pelo desejo, que Maju pontua se sentir feminina. Lembrando que, para uma mulher negra, ser desejada e amada por alguém possui significações específicas, visto que comumente somos entendidas como representantes de uma hiperssexualização, de um

desejo insaciável, que está ao lado de uma animalização, como pontuam Souza (1983/2021), Gonzalez (1984/2020) e Nogueira (1999).

Ao final desse encontro, Maju me mostra uma foto com o vestido goiaba em que está com seu marido ao lado, uma de sua filha e netinha, de seu genro, e uma de seu filho com sua nora. E é com essa imagem que encerramos a discussão em torno dos encontros com Maju e vamos conhecer um pouco da história de Bell.

#### 4.2 COMO EU TÔ SENTINDO AGORA SÓ VOCÊ ME FEZ SENTIR - BELL E O AMOR

Entre as opções ofertadas às minhas interlocutoras de pesquisa, Bell escolheu ir até o consultório. Fiquei curiosa para compreender como a presença do *setting* atravessaria nossos encontros. Para começo de conversa, falamos sobre o termo de consentimento e condições da pesquisa, e aqui já aproveito para perguntar o que levou Bell a se disponibilizar para a pesquisa. Diz que também é pesquisadora e sabe como é difícil encontrar participantes para as pesquisas e literatura sobre mulheres negras e, por isso, se interessou em participar.

Bell estampa tranquilidade e simpatia do início ao fim de nossos encontros. Quando pergunto sobre sua história, conta que tem 22 anos, que é bissexual e que está no terceiro ano de direito. Nomeia sua família como “misturada”, pois tem pessoas brancas, negras e com descendência indígena, mas recusam ao máximo se reconhecerem desse modo, por acreditarem que as questões que passam em suas vidas dizem respeito à classe social. Bell cresceu com seu pai e sua mãe e mais três irmãos, mas não tem uma relação tranquila com sua família, pois o contexto é complicado, muito barulhento e agitado, por ter muitas pessoas que circulam pela casa, o que lhe causa muita ansiedade. Compartilha que sempre foi muito responsabilizada em sua família, para cuidar das pessoas e da casa, precisando cumprir funções muito jovem. Conta, por exemplo, de um sobrinho que sua irmã deixou na casa de seus pais para eles criarem quando Bell tinha 16 anos. Porém, como os pais sempre

trabalharam muito, quem cuidava do sobrinho era ela, levando e buscando da escola, cuidando das vacinas, ficando com ele durante o dia... “eu era praticamente mãe dele”, e hoje, depois de algum tempo de terapia, foi entendendo que esse não era seu papel e que precisava se desvincular dele. Nesse período deixou os estudos, momento em que estava iniciando o ensino médio, para dar conta das demandas de cuidado da casa. É apenas mais velha que decide voltar a estudar e inicia o curso supletivo. Uma professora que teve nesse momento a incentivou por muito tempo a fazer o vestibular, pois acreditava que ela tinha potencial para ser aprovada, e então decidiu prestar direito e passou.

Na faculdade teve acesso a discussões e lugares até então desconhecidos. Um desses espaços foi um trabalho, que lhe gerou diversas questões. Bell já havia estagiado na vara da infância da família por um ano e iniciou um estágio em um escritório que trabalhava com direito civil voltado para família. Sua chefe, uma mulher branca, exalava uma postura de superioridade, o que criou uma atmosfera de rivalidade entre as duas. Bell tinha experiência e propriedade para discutir e opinar sobre os procedimentos necessários para cada caso devido ao seu estágio anterior, porém suas considerações eram constantemente questionadas ou diminuídas por sua chefe, que também lhe exigia trabalhos que não correspondiam a sua função. Já houve situações em que Bell indicou o que fazer em um caso, sua chefe tomar outra direção que considerava mais pertinente, e o processo voltar indicando que o procedimento correto era o que Bell havia apontado desde o início. Bell entende que o fato de ela ser negra atravessava como essa chefe se posicionava diante de suas colocações, como se a cor da pele dela determinasse se ela era dotada de um saber ou não. Aqui, minha escuta fica atenta para esse tensionamento da relação entre mulher branca e mulher negra.

Essa situação desencadeou diversos adoecimentos em Bell, ao ponto de ela desejar tirar a própria vida. Ela conta que é nesse momento, após dois meses de trabalho, que decide sair e iniciar um brechó para lhe garantir alguma renda. Em nossa conversa, ela comenta que

essa situação lhe remeteu para uma cena de infância, em que ela estava sozinha brincando no parquinho do condomínio de uma amiga de sua mãe, e chegam três meninas brancas e questionam o que ela está fazendo ali, afirmando que ela não podia brincar naquele espaço. “Obviamente era um lugar que eu não me encaixava”, tanto o parquinho dentro de um condomínio como nesse escritório. Concluiu que aguentou até demais esse trabalho, porque ela tem noção de que os escritórios fazem questão de contratar pessoas que têm menos condições, como pretas e pobres, porque elas aguentam de tudo e mais um pouco pela bolsa.

Mas, em nossos encontros, para além de todas essas questões violentas que as atravessam, Bell escolheu falar sobre o amor. Jorge e Bell se conheceram há cerca de um ano na faculdade e ela conta sobre como esse relacionamento tem sido importante para ela, pois ele é um homem preto e tem vivências e experiências semelhantes às dela, e estão partindo de um mesmo lugar para construir algo, e compartilham uma compreensão acerca dos seus processos sobre a negritude e afetações da autoestima. Bell tem experimentado com Jorge que pode ser cuidada, lugar muito difícil para ela que foi a responsável pelo cuidado em sua família. Desde muito nova, Bell vive uma hiperssexualização de seu corpo, pois sentia que seu corpo era desejado, porém não recebia o interesse romântico das pessoas. Localiza que ambos os lugares são ruins, pois gostaria de se sentir desejada, porém, também gostaria de viver essa coisa romântica. Com Jorge isso tem sido possível. Conta que se sente desejada, mas não hiperssexualizada, pois ambos tiveram o cuidado de não caírem nesse lugar. E, para além disso, também recebe carinho, afeto e compreensão. Fala de uma cumplicidade muito diferente de tudo que teve na vida, e pensa que isso se dá por partirem do mesmo lugar racializado e social. “A gente se respeita muito sabe (...) por valorizar muito o que o outro é, e por saber o quão difícil foi chegar até ali sabe, sabe a dificuldade que é ser preto e estar na universidade pública, a dificuldade que é (...) saber que a gente tá lutando pra sobreviver, não é nem pra viver, é pra tentar não morrer... Então, a gente se motiva muito, um ao outro... ter

alguém do lado assim sabe, para você sentir que não tá sozinho ali, e que vai valer a pena continuar... a questão de olhar um pro outro como igual mesmo... somos iguais”.

*E como é encontrar isso em um homem?* Bell conta que sempre teve uma relação muito difícil com homens; desde a infância, cresceu com seu pai gritando e batendo nela, era atacada por meninos na escola com empurrões e puxões de cabelo e, na adolescência, começaram os assédios. Quando mais nova, dizia que não iria se relacionar com homens assim, e tinha como referência que se relacionar com outra pessoa seria aquelas obrigações que sua mãe tinha, ou seja, cuidar de casa, cuidar de roupa, cuidar de filho, cuidar e cuidar. Mas quando encontrou Jorge, soube que seria possível se relacionar com ele, por serem muito parecidos, tanto a partir das experiências de vida similares como sobre as visões de mundo. Com ele tem sido possível aprender a amar de um lugar de mútuo afeto. “Minha vó não consegue receber um abraço, e eu sei que isso não vem dela (...) a gente não podia amar na escravidão, como que você vai dar amor se você vai ver aquela pessoa que você ama sendo chicoteada, vai ver essa pessoa morrendo”. Bell entende que “a gente tem tanto amor dentro da gente pra dar”, mas que, por essa experiência do afeto ter sido negada na história, é um movimento constante construir uma outra perspectiva de amor, processo esse que está vivendo com Jorge. Aqui, apesar de Bell falar do seu relacionamento a partir de generalidades, parece que seu encontro com um homem preto possibilita o surgimento de outras referências em sua vida - diferente da experiência com uma mulher branca.

Diante desse ruído que me ficou nessa oposição de experiências de Bell com uma mulher branca e um homem negro, indago então quais são suas referências de mulheres. “Minha mãe, minha vó... são mulheres muito fortes, sabe? Que aguentaram muita coisa”. Fala principalmente da mãe, que não é negra, porém possui descendência indígena. Sua mãe trabalhou na roça desde pequena e saiu de casa para trabalhar como doméstica nas casas do lago (região rica de Londrina-PR) com 12 anos de idade. Fala que aprendeu com ela

principalmente esse lugar de força e de que os erros fazem parte da vida. Me chama atenção ela dizer tão rapidamente sobre sua mãe e começou a falar sobre sua orientação sexual. Foi um processo natural para Bell entender sua orientação sexual, pois de início se relacionou com homens e mulheres, porém nunca teve um relacionamento com outra mulher, pois não sabe como assumiria isso, pois a única pessoa que sabe que ela também se relaciona com mulheres é seu pai. Também fala pouco e com certa dificuldade sobre as mulheres com que já se relacionou, mas destaca que todas eram brancas.

Esse processo de questionar suas relações a partir do lugar racial, e não apenas de gênero, é recente para Bell. Ela data que, até a situação que teve com sua chefe branca era alinhada a “teoria feminista”, porém, ao se dar conta dessa relação e de que geralmente era a única pessoa negra nos espaços em que estava, percebeu que suas questões eram outras e começou a estudar outras perspectivas. Conta que tem compreendido que mulheres negras vêm como um recorte das mulheres brancas, “como uma nota de rodapé”, e que, a partir disso, percebe que “a perspectiva de mulheres brancas não diz da minha vivência”, e que “a vitória das mulheres brancas não significa a vitória de todas as mulheres”. Diante disso, pergunto para ela o que é ser mulher então, de acordo com sua vivência, e Bell fica em silêncio por um tempo. “É que só vem coisa ruim (risos)... ser subjugada, ser silenciada, ser invalidada, ser descartada, ser ignorada, ser invisível nos lugares, é como se a gente só não importasse sabe... Ser invadida, ser negligenciada, ser manipulada... é essa inferiorização no geral. Você não é capaz sabe, como se você tivesse uma limitação”.

Para tentar compreender essa diferença apontada no seu discurso em relação à vivência de mulheres brancas, peço para ela me falar sobre sua experiência como mulher preta e como é para ela a experiência da feminilidade. Explico porque escolhi direcionar a pergunta. Ao longo de nossos encontros, fui percebendo que Bell se referenciava às mulheres brancas para dizer que sua vivência era oposta a essa, mas sem dizer muito sobre essa oposição; e se

referenciava ao seu namorado - um homem preto - para falar do lugar racial. Vejam as reflexões de Bell a partir dessa questão: “Eu não entendo o que é feminilidade... o que é ser feminina? É você ser sensível, você ser calma e gostar de fazer coisas domésticas, usar maquiagem, usar vestido, usar salto... Eu não entendo o que isso tem a ver com ser mulher, sabe? Se eu não sou feminina, eu sou masculina? Que sentimentos e ações são atrelados ao gênero? Não entendo... não consigo entender... Porque os sentimentos são categorizados como femininos e masculinos, sabe?”. “Tudo que é agressivo, tudo que é imponente... tudo que “É”, é masculino (...), mas a agressividade vai ser direcionada para pessoas negras no geral, e é isso que nos distancia de mulheres brancas e nos aproxima de homens negros”.

“Nós mulheres negras, tentamos performar essa feminilidade com unha, com cabelo, com maquiagem, mas não é a mesma maquiagem de pessoas brancas, como os adereços... Acho que isso é uma coisa muito a gente sabe? As mulheres de África usam muitos adereços né, chapéu, turbante (...) para mim é um processo muito lento de conseguir desassociar algumas visões ocidentais, sabe? Sobre maquiagem, sobre cabelo, sobre unha... As pessoas brancas não entendem porque mulheres negras usam alongamento de unha, e aquelas unhas decoradas... Isso é brega né? Para mulheres negras isso é horrível, é escandaloso, e quando mulheres brancas começam a utilizar disso sem significado nenhum, aí tudo bem. E a trança... quando eu fizer uma trança é feio, é ruim, é um não cuidado né... E aí as mulheres brancas fazem isso, e aí é lindo, maravilhoso. Pra eu entender melhor isso da feminilidade da mulher negra, eu tenho que visitar outros lugares sabe?” *Você acha que tem essa referência?* “Não. Na minha vida não... Isso é muito doido, porque é tudo muito embranquecido (...) E é difícil porque eu não tive acesso a isso, o meu acesso é de coisas brancas... Tentar se encaixar nesse estereótipo branco do que é ser feminino, não tem como, porque é muito vazio, não tem significado nenhum sabe? O cabelo é uma das coisas mais importantes, sem dúvida nenhuma...” *E como você aprendeu a cuidar do seu cabelo?* “No youtube... porque o cabelo

da minha mãe é liso, então ela nunca soube cuidar do meu. Então, você imagina, eu, uma menina negra sofrendo com o cabelo que eu não sabia o que que fazia, que odiava ele, e aí quando comecei a ter acesso a internet, aí eu vi pessoas como eu ensinando a fazer coisas com o cabelo igual ao meu, sabe? Quando a gente não tem acesso a coisas feitas pela gente e para a gente, parece que é um não lugar, sabe? Eu não sei onde eu tô, não sei o que tô fazendo... não sei (...). E aí eu tento cada vez mais me cercar de pessoas pretas... pra tentar entender quem eu sou de verdade... E acho que isso vai levar mais um tempo, sabe... Mas eu tô no caminho, eu acredito”.

Quando perguntei o nome de alguma mulher negra importante para ela a fim de utilizar enquanto nome fictício, Bell inicialmente pensa em sua sogra - quem ela conhece há cerca de um ano, mas como o nome dela era muito diferente, o que possibilitaria a identificação de Bell, ela escolhe então Bell Hooks, por ter falado muito sobre o amor. Percebo, a partir das reflexões de Bell, que essa dificuldade em falar de sua experiência se dá justamente por esse questionamento ser um processo recente. Diferentemente de Maju, Bell tem uma questão, porém ainda está tateando um saber sobre isso. E sabemos que esse processo é para a vida toda.

Assim como fiz com Maju, também tive um encontro com Bell para compartilhar com ela os pontos que me chamaram a atenção em nossos encontros. Essa conversa foi rápida, pois Bell apenas concordou com os elementos que destaquei sem discuti-los muito. Inicialmente discuto com Bell como ela apresenta, em seu discurso, uma disparidade entre seu encontro com uma mulher branca e com um homem preto. Sua experiência com essa mulher branca no trabalho ficou marcada principalmente por uma tensão, em que sua palavra sempre era invalidada e Bell afirma que está novamente trabalhando com mulheres brancas, e que essa relação que tinha com a primeira chefe está se repetindo. “É a mesma coisa, de não aceitarem que você pode, que você sabe, de não aceitar que você pode saber mais do que ela né?”.

O tensionamento entre a mulher branca e a mulher negra é um elemento que discutimos em nosso capítulo “Por Acaso, Eu Não Sou, Uma Mulher?”, e que está presente em nossa história e nas relações cotidianas de diversas formas. Bell destaca que sua experiência, nesse sentido, vem a partir da intelectualidade, pois, no contexto de trabalho, seu saber acerca de determinado tema é colocado como inferior ou invalidado, como discutimos a partir da história de Neusa, Lélia e Isildinha. Bell nos situa que, até um momento anterior, olhava mais para as questões de gênero presentes em seu cotidiano e que, a partir do momento que ela nomeia enquanto uma questão racial os embates com sua chefe branca, iniciam-se suas construções acerca do seu processo de racialização. Essa fala nos lembra de um apontamento feito por Nogueira (1999) sobre não conseguir discutir os impasses da mulher negra sem antes discutir a categoria “negro”. E o negro, como discutem Souza (1983/2021) e Kilomba (2019a; 2019b), é despido desse lugar de intelectualidade e colocado do lado da emocionalidade; logo, o que o negro tem enquanto possibilidade de produção de saber fica à margem.

Assim, apresento para Bell como me chamou a atenção essa experiência estar em oposição ao encontro com seu namorado - um homem preto - onde ela experimenta o cuidado, o amor e a possibilidade de construir uma relação pautada pela compreensão. Assim converso sobre seu encontro com o amor, que ela descreve como uma possibilidade de vivenciar os lugares de ser desejada e de ser amada romanticamente, sensações que ela tem descoberto nessa relação com um homem preto.

É interessante pensar que, a partir de Davis (1981/2016), como já apontado em nossa fundamentação teórica, historicamente as mulheres negras estão mais perto de um compartilhamento de experiências do homem negro do que da mulher branca, passando por um processo de “masculinização”. E Bell reitera como suas experiências e de seu namorado são similares e, devido a isso, conseguem construir um bom relacionamento. Fica a impressão

de que o encontro com Jorge e o amor apresenta uma outra referência para Bell, que antes conhecia apenas um lugar caótico, em que era preciso se responsabilizar por tudo e por todos, além de suas relações até o momento reiterar um lugar de hipersexualização sem a possibilidade do amor. É a partir desse outro semelhante - um homem preto - que Bell, enfim, experimenta como é ser cuidada, desejada e amada. Aqui é possível pensarmos no conceito de alienação discutido por Kilomba (2019b), em que o negro, ao construir uma relação consigo mesmo a partir da presença alienante do branco, fica forçado a se identificar com os brancos tidos como heróis e rejeitar seus semelhantes lidos como inimigos. Entretanto, Bell escolhe amar justamente esse semelhante que lhe oferece outras referências de relação e compreensão de si. Assim, começo a compreender que Bell de fato parece estar num momento recente de questionamentos, mas que algumas viradas de desalienação já foram possíveis, como ela mesmo menciona.

Aponto para Bell que um outro elemento que se destacou em nossas conversas está em volta desses “símbolos” que representariam o que seria feminino e o que seria masculino, posições que ela rebate. Além de dizer sobre certas roupas, acessórios e maquiagens estarem associadas ao gênero, Bell questiona qual o uso que pessoas brancas e negras fazem desses itens. Enquanto a pessoa negra faz uso de determinados elementos que possuem um sentido, como relacionado à ancestralidade, por exemplo, pessoas brancas fazem o uso de uma forma esvaziada desses sentidos atribuídos pela comunidade negra, mas são elas que acabam recebendo o status de beleza. Aqui Bell questiona justamente estes significantes simbólicos e imaginários que traduziriam as posições feminina e masculina em nossa cultura, e o ponto interessante desse questionamento é como as representações desses símbolos se diferenciam em pessoas negras e brancas. Bell, por exemplo, compara como mulheres brancas com tranças e alongamento de unhas recebem uma significação de belo mas quando se trata de mulheres negras, elas são vistas como feias ou escandalosas, mesmo que esses símbolos culturais

tenham origem na comunidade negra. O que gostaríamos de destacar a partir dessa consideração de Bell, é como esses recursos não possuem uma uniformidade no que diz respeito à experiência subjetiva. Aqui, cabe uma ressalva à proposta de Freud (1931/2018) de que haveria uma “saída normal” para que as mulheres alcançassem a feminilidade e desenvolvessem características gerais que seriam “femininas”, sendo que, para além da generalização que sempre é errônea do que é feminino, essa saída proposta por Freud é referenciada pela experiência da mulher branca. Nesse sentido, Nogueira (2021), com base na concepção lacaniana, pontua que é a partir da inscrição simbólica e imaginária que damos conta daquilo que é irrepresentável, então, cada comunidade vai ofertar via linguagem esses recursos para cada sujeito. Quando pensamos nos elementos trazidos por Bell, como as tranças e unhas, ela pontua que eles possuem um dado significado para a comunidade negra que a comunidade branca não alcança.

Essa reflexão de Bell me fez lembrar de uma das falas que apresentei no capítulo “Mulher do fim do mundo, eu sou e vou até o fim cantar”, em que o significante “unha bonita” fica representado nas falas apresentadas como possível apenas para as mulheres brancas. Bell responde uma das minhas principais interrogações quando apresenta esse questionamento, pois não se trata apenas de reconhecer a unha da negra também como bonita, assim como é a da branca. Para termos pistas de como mulheres negras vivenciam sua feminilidade, é preciso escutar o sentido dado por elas próprias e por sua comunidade aos elementos simbólicos e imaginários que estão em seu cotidiano.

Por fim, apresentei para Bell que em nossas conversas fiquei com a impressão de que ela teve uma dificuldade em expor suas relações com mulheres e de falar justamente do que significa ser mulher para ela. Falo que, na teoria que venho estudando, conheci essa perspectiva de que algo sobre essa experiência sempre vai ficar sem nomeação, e ela responde: “primeiro a mulher negra precisaria ser considerada mulher”.

Nessa afirmação, temos notícias de que, apesar de o inominável do feminino e da feminilidade ser uma experiência comum para todas as mulheres, na percepção de Bell, parece que existe uma passagem específica para a mulher negra - ser considerada mulher, no caso, pelo laço social. Então, uma reflexão possível a partir dessa fala de Bell é que, na passagem para tornar-se mulher, a mulher negra produz um outro saber e significado sobre ser mulher, que é também marcado pela racialização. E, como aponta Lacan (1972-73/2008), é a partir dos referenciais apresentados no laço social que essa operação é possível. Bell compartilha que seus referenciais foram o YouTube e a internet, pois não tinha pessoas que apresentassem os sentidos em torno de cada cuidado necessário consigo mesma, pois, como ela mesmo diz, “era tudo muito embranquecido”.

Finalizamos nossa conversa com Bell dizendo que vem pensando em como os objetivos profissionais giram em torno de se igualar às pessoas brancas e alcançar os lugares em que elas estão: “ser uma mulher negra nesse lugar aniquila todas as nossas percepções e peculiaridades (...) se você não é igual, você precisa ser o mais branca possível para estar naquele lugar”. Esse conflito apresentado por Bell também nos faz pensar na discussão proposta por Andrade (2022), pois, para além de a mulher negra alcançar os mesmos lugares sociais da mulher branca, é imprescindível que tenhamos enquanto horizonte levantar o que produzimos a partir do nosso próprio lugar. Encerrar a conversa com Bell desta forma nos oferece um caminho interessante para escutar algumas reflexões de Maria, então convido vocês para conhecê-la.

#### 4.3 E EU NÃO ME SINTO SÓ NA IMENSIDÃO DO CÉU - MARIA E AS MULHERES PRETAS

Com Maria a história foi um pouco diferente. Maria participou da pesquisa num outro momento. Eu já havia qualificado meu trabalho, mas ficou um restinho de desejo em conhecer a história e os saberes de mais uma mulher. É óbvio que, nos processos de pesquisa, a busca

por novos elementos pode ser infinita, visto que sempre é possível encontrar alguma novidade em torno da nossa questão. Mesmo compreendendo isso, eu insisti e fiz uma nova divulgação da pesquisa para encontrar uma terceira participante. Como o tempo estava apertado, foi possível realizar apenas três encontros com Maria, que foram suficientes para compreender as razões pelas quais eu insisti nessa nova busca. Maria me fez olhar para minha questão com outros olhos.

Maria, com seus 22 anos, faz faculdade e trabalha em tempo integral. Quando lhe peço que me conte sua história, a sala é tomada por um constrangimento e Maria pergunta se eu não poderia especificar mais a pergunta; logo respondo que ela pode compartilhar o que quiser, da forma que quiser. E então começa a dizer como a relação com sua família é complicada, pois existem vários tensionamentos entre ela e seus pais. Com o irmão, não. Com o irmão de 15 anos, um adolescente preto, a relação é tranquila. E Maria coloca essa relação num lugar privilegiado, inclusive, pois o irmão empoderado, que faz o que quer, é uma referência. Mas com os pais a “coisa complicada”. Filha de pai preto e mãe branca, Maria conta que vive num tensionamento de gênero, de classe e racial, como boa parte dos brasileiros. Isso foi ela mesma quem disse. A família do pai é toda preta e, apesar de pouco reconhecerem as experiências marcadas pela violência racial, transmitiram um posicionamento sobre a negritude para Maria. Já a família da mãe é toda misturada “tem preto e tem branco”. A mãe, apesar de possuir traços marcados como de uma pessoa negra, é lida como uma mulher branca. Isso também foi Maria quem disse.

Maria conta que a casa em que cresceu foi marcada por alguns conflitos, porque “não tinha quem apaziguasse”. Seus pais brigavam por diversas questões, e foi há alguns anos que percebeu a complexidade dessas brigas. A mãe branca sempre fazia falas problemáticas a respeito de pessoas negras, marcando que seus filhos e maridos eram diferentes dos demais pretos, e o pai preto, apesar do marcador racial, exigia que a comida estivesse pronta na hora

“certa”. A família do pai, que é preta, passou por um processo de ascensão e tem um conforto financeiro, enquanto a família da mãe, que é misturada, é pobre. Deu pra entender a complexidade que Maria me contou desde o começo?

Maria compartilha que faz pouco tempo que começou a entender como o lugar racial em que está inserida marca sua vida. Com seus 14 -15 anos, começou a se questionar sobre o que, até então, ficava em silêncio em sua casa. “Quando eu tinha 10 anos eu voltava da escola de ônibus sozinha, e meu pai ou minha mãe me buscava, e nesse dia foi meu pai porque ele tava com conjuntivite... a gente tava passando e um cara falou que meu pai tinha roubado ele, e nós ficamos lá por muito tempo, meu pai tava com medo de aparecer na televisão, perder o emprego... e quando nós chegamos em casa depois de tudo isso, não foi falado que ele sofreu preconceito... e eu percebi o quanto ele estava envergonhado com a situação, mas a gente não sabia como falar sabe. E isso é o mais nítido que eu posso explicar sobre como a gente não conversava sobre, a gente sabia que tinha alguma coisa ali, mas era anulado sabe?”.

Acessando conteúdos na internet, começou a identificar e dar nome para as experiências de ser uma mulher negra. “É diferente quando você acha que tem algo errado e quando você entende que isso é errado, e é por causa disso, e tem nome para isso”. Compartilha que esse processo esteve muito perto da questão estética, pois começou a fazer progressiva para alisar os cabelos com 11 anos de idade e, aos 15, decidiu passar pela transição, mas só aos 18 conseguiu chegar ao seu cabelo natural. Entende que o que lhe faltou em casa foi um processo de construção de autoestima, pois sua mãe, por exemplo, não sabia cuidar de seu cabelo e lhe desencorajou sobre o processo de transição.

Mas... Maria tinha sua avó! A família de sua vó era de um quilombo da Bahia. Um dos irmãos dessa vó partiu em direção ao sudeste em busca de trabalho e, então, a mãe dessa vó ficou muito triste e a família decidiu deixar tudo na Bahia para encontrar esse irmão que havia se perdido. Chegando ao sudeste, souberam que ele estava no Paraná, e foi dessa forma que a

família chegou aqui. Era essa a história que a vó contava, e Maria compartilhou como acha interessante a forma como olharam para a tristeza de sua bisavó pela perda do filho, ao ponto de mudarem de território e completamente suas vidas, com o intuito de cuidar desse sentimento. Maria também conta que a mãe de seu pai, que era irmã de sua vó, morreu no momento do parto, e então sua vó, mesmo com os filhos já criados, adotou o pai de Maria, criando-o como filho. O gosto que Maria compartilha dessas histórias familiares deixa minha escuta atenta, pois essas referências parecem lhe ofertar um lugar no mundo.

Lugar esse que Maria tentou encontrar na religião. A partir das influências de sua vó, começou a frequentar, ainda adolescente, um espaço da igreja católica chamado “Caminho Neocatecumenal”, que tem uma orientação mais conservadora. Participava com sua vó de reuniões e vivências nesse espaço, e foi onde escutou pela primeira vez discursos como “gays são aberrações”. E era naquele mesmo momento, com seus 17 anos, que Maria já havia compreendido que era bissexual e se relacionava com uma mulher. Então escutar isso foi o que lhe fez decidir romper com esse espaço. Mas ela tinha medo. Pois esse era o lugarzinho dela e de sua vó. Só das duas. Falavam das pessoas, das discussões, ela ajudava a vó, que não sabia ler e escrever, a ler a bíblia. Na fantasia de Maria, perder esse espaço seria perder os momentos com sua vó. Foi nessa situação que Maria compartilha com a família sua orientação sexual e sofre todos os tipos de violências possíveis, chegando a ficar alguns meses fora de casa. Quando retornou, contou que sentiu vergonha, pois imaginou que sua avó não iria aceitá-la. E é aqui que Maria é surpreendida mais uma vez, pois, apesar de estar vinculada a um lugar religioso e conservador, é sua vó que a acolhe e segue sustentando esse laço de amor, cuidado e respeito.

Além de possuir esse referencial de cuidado e de mulher, Maria conseguia perceber as maiores contradições do Brasil encarnadas na figura de sua vó. Como ela não sabia ler e escrever, contava as histórias de fome da família, ao mesmo tempo que desfrutavam de um

conforto nos últimos tempos. Era confuso para Maria compreender como histórias tão distintas pertenciam à mesma pessoa. Essa contradição se escancara quando Maria escuta de sua vó “Temos que arrumar uma neguinha para limpar a casa”, e ela responde “mas a neguinha vai ser você ou eu?”, e a vó solta uma risada. É isso que gera uma confusão na cabeça de Maria, porque, ao chegar nos espaços da universidade e do trabalho, se sente questionada sobre sua história sofrida. E Maria não tem uma história sofrida. Apesar das marcas familiares, de sentir culpa por ter um afeto muito maior pela vó preta do que pela mãe branca e de reconhecer as complexidades da relação que tem com sua família, em sua história ela não reconhece o sofrimento que esperam que ela tenha. A faculdade e o trabalho são lugares em que percebe o quanto as pessoas supõem essa narrativa de sofrimento e que ela precisa de ajuda, e fazer esse embate e apresentar sua própria história torna esse processo dolorido e solitário.

Quando peço que Maria compartilhe suas experiências de ser mulher, ela agradece por ser mulher e por ter boas relações com as mulheres que cruzou ao longo da vida. As mulheres de sua família, as amigas e a namorada oferecem um lugar para Maria por não precisar atuar nada. Com os homens já é um pouco diferente. Lembram do irmão dela? Ele é o único homem com quem Maria se sente à vontade. Ele, por ser um adolescente cheio de opinião e que defende o que quer, dá esse lugar para ela. Mesmo sendo bissexual, tem muita dificuldade com homens, porque, quando se relacionava com eles, buscava responder a um padrão, performando uma feminilidade “comercial” por medo de ser julgada. Se sentia presa e podada, e isso fazia surgir diversas questões com seu corpo, o que lhe fazia querer adequá-lo a um padrão. Maria nunca correspondeu a esse padrão. Enquanto sua mãe queria arrumá-la e deixá-la cor-de-rosa, ela só queria andar de bicicleta pelas ruas porque era o que mais gostava de fazer. Quando começou a se relacionar com mulheres, achava que precisava assumir um estereótipo “sapatão”, então raspou as laterais de seu cabelo. Mas ao longo do tempo, foi

entendendo que nenhuma dessas performances correspondia ao que de fato Maria gostaria de ser.

E Maria relembra o tempo todo como sua vó e sua tia lhe transmitiram que ela tem liberdade para escolher seus passos, suas roupas, seu jeito de ser. Essa tia perdeu o marido cedo e marcou a história de Maria por ser quem falava da experiência de ser mulher a partir da autonomia. É uma mulher sozinha por escolha e não empurrada para a solidão. É essa tia que lhe ensinou que não era para ela casar e ter filhos cedo, para não ser abandonada. Sua vó se casou “tarde” por escolha e não concordava que as mulheres tinham que casar com o primeiro homem com quem se relacionassem. Contrapondo o discurso de “mulher pode tudo, mas com um marido”, lhe diziam “mulher pode tudo, por ser quem você é”. Maria entende que sua vó e sua tia te lembram da realidade “Minha vó e minha tia sempre mostraram que somos mulheres, somos exigentes e merecemos respeito”. Já uma amiga da faculdade, que precisou desistir do curso por questões financeiras, deu um lugar para Maria nesse espaço da universidade. Quando algum professor “desconstruído” falava algo sobre o sofrimento do negro de forma descabida, ela e essa amiga, também preta, podiam rir e satirizar esse discurso para não adoecerem nesse espaço. Com sua namorada, que também é uma mulher preta, Maria encontrou um espaço que lhe proporciona outra percepção de si, além do acolhimento sobre suas questões, por nutrir uma relação de intimidade e vulnerabilidade.

Maria defende, então, que “ser feminina é se identificar como mulher (...) ser feminina é muito o que você quer ser (...) ser mulher é só ser” (sic).

A vó de Maria partiu dessa terra em 2020. E Maria chora ao lembrar disso, pois sua vó era quem lhe permitia colocar os pés no chão e lhe lembrava quem ela é. Não à toa, o nome escolhido por ela para se automear aqui a partir de uma figura que é sua referência, é de sua vó. Maria é o nome de sua vó. E em minha escuta e nessa pequena narrativa, o compasso dos nomes dessas duas Marias se confundem.

É nesse momento final de escrita da história de Maria e sua vó, que eu entendi porque insisti tanto em realizar mais uma entrevista. Percebo como Maria se diferencia de Maju, que não tinha uma questão, e de Bell, que tinha uma questão, porém ainda vinha levantando algo em torno disso. Maria, apesar de ainda falar sobre diversos sofrimentos, parece estar num outro momento, pois seus conflitos são nomeados e, além de identificar suas questões, consegue construir um pensamento próprio a partir de suas referências. Importante destacar que os pontos de análise dessa história foram discutidos com Maria ao final da última entrevista, porque, como já contei pra vocês, estávamos com o tempo apertado.

Um ponto inicial que Maria colocou e que merece atenção refere-se à relação com sua mãe branca. A mãe que desejava que Maria fosse cor-de-rosa enquanto ela queria apenas andar de bicicleta e a mãe que utilizava os filhos negros como justificativa de seus discursos racistas e que desencorajou Maria a passar pela transição capilar. Ao escutar os conflitos que Maria descreve, me recordo imediatamente do que Souza (1983/2021) e Nogueira (2021) discutem em torno da constituição subjetiva do negro. Souza (1983/2021) coloca o negro referenciado por um ideal de ego branco, pois as figuras parentais lhe transmitem os referenciais da branquitude enquanto modelo, e Nogueira (2021) apresenta a imagem da criança negra negada inconscientemente pela mãe, pois seu corpinho representa aquilo que a mãe tende a negar em si mesma. Aqui estamos falando de uma mãe branca, mas parece que a questão é a mesma: o conflito racial é o que marca essa relação, tendo em vista que a mãe de Maria marca seu descontentamento com a imagem da filha, quando esta manifesta o desejo de deixar seu cabelo natural, por exemplo.

Além da mãe branca, temos o pai preto que também é preto, porém marca as disparidades de gênero quando responsabiliza sua mãe pelo trabalho doméstico e exige comida na mesa na hora certa. As questões de Maria com seu pai dizem respeito a não falarem sobre as situações de racismo vivenciadas, que são percebidas mas ninguém fala

sobre. Lembram da máscara da Anastácia discutida por Kilomba (2019b)? Aqui o silêncio sobre as violências raciais vividas se atualiza e se presentifica. Apesar de a máscara ser operada enquanto um instrumento pelo colonizador, como a própria Kilomba (2019b) discute, as máscaras metafóricas persistem em nosso cotidiano. Lembrando que a imposição do silêncio acerca das tensões raciais em nosso território foi uma estratégia do Brasil colônia a partir da democracia racial, como aponta Gonzalez (1984/2020).

Fico com a impressão de que, mesmo com esses conflitos com os seus pais, e com os embates em torno de sua orientação sexual, Maria consegue romper com os ideais deles e produzir um discurso próprio buscando outras referências. E como aponta Souza (1983/2021), é apenas a partir desse movimento que o sujeito negro consegue constituir um rosto próprio, para além da caricatura do branco.

Uma das principais personagens da vida de Maria é sua vó. E esse é o ponto que mais me fez ficar pensativa em torno do meu problema de pesquisa. Maria compartilha que, quando criança, se sentia inclusive culpada por ter a sensação que gostava mais de sua vó do que de sua mãe. O laço de Maria com sua vó pareceu lhe garantir um lugar. Foi sua vó que lhe apresentou uma história familiar, era a pessoa que conversava sobre os conflitos raciais, é ela quem lhe acolheu no momento em que compartilhou sua orientação sexual com sua família. Nesse momento em que escuto Maria falando de sua vó, sinto aquele júbilo que Nogueira (2021) descreve quando a criança olha para o espelho e se reconhece. Maria conta as histórias de sua vó com esse júbilo de quem está se reconhecendo no espelho. Fica a impressão que a vó de Maria torna-se uma referência para ela se constituir no mundo. A partir dessa relação fico pensando se, para uma mulher negra tornar-se mulher e negra, seria primordial a presença de outra mulher negra para fazer função de apresentar os diversos significantes possíveis para a travessia dessa experiência.

Além das experiências em sua família, Maria também compartilha um incômodo presente em suas demais relações - afirma que sempre esperam de alguma forma que ela apresente uma narrativa de dor e sofrimento. Acredito que todas as autoras que apresentamos aqui falam de alguma forma desses lugares supostos em que os negros são colocados, mas gostaria de destacar o que Gonzalez (1988/2020) pontua sobre as mulheres não brancas serem entendidas enquanto *infans*, categoria que remete à aquele que é falado pelos outros. Nesse sentido, esses lugares supostos para as mulheres negras - como ter uma narrativa de dor e sofrimento - lhe retiram a possibilidade de narrar a própria história a partir de um discurso próprio. Entretanto, Maria recusa esse lugar e reitera nessas relações como sua história possui diversos outros elementos para além de dor e sofrimento. Vejam que Maria reconhece os conflitos que tem em suas relações e que lhe causam angústia, porém não toma essa narrativa como única, assim como os lugares que ela ocupa esperam dela.

E essa recusa em ser falada pelos outros (Gonzalez, 1988/2020) fica ainda mais evidente quando Maria identifica em sua história os momentos em que tentou corresponder às demandas do social para se “encaixar” de alguma forma. Aos 11 anos começa a fazer progressiva para seu cabelo se assemelhar ao que seria um modelo padrão. Ao se relacionar com homens busca corresponder ao que ela nomeia como uma “feminilidade comercial”, pois supunha que assim seria desejada. Quando começa a se relacionar com mulheres, busca corresponder a uma imagem de “sapatão”. Após todas essas passagens, e ao se cercar das mulheres de sua família, de suas amigas e de sua namorada, Maria passa a recusar essas imagens supostas e constrói um lugar próprio para “Só ser mulher”. Assim como Souza (1983/2021) discute, esse é um dos movimentos possíveis para que o negro se desvencilhe das máscaras metafóricas (Kilomba, 2019b).

Ao concluir os encontros com Maria e as aproximações teóricas aqui apresentadas, pela primeira vez sou tomada por uma sensação de encaminhamento do fim da pesquisa.

Junto com essa sensação vem uma empolgação pela finalização deste ciclo e ao mesmo tempo uma angústia por não conseguir vislumbrar quais contribuições efetivamente esse estudo apresentou diante das problemáticas suscitadas. É como se eu tivesse dado muitas voltas e não chegado a nenhuma resposta. Porém, me recordo que o objetivo aqui era buscar uma ampliação do olhar e discussão no campo psicanalítico a respeito da feminilidade e da mulher negra, então lhes convido para um último momento, em que apresento as considerações que foram possíveis serem levantadas nesse percurso de pesquisa.

## 5 TANTA VOLTA PRA NENHUMA RESPOSTA

### *Considerações finais possíveis*

Teoricamente é nesse momento que eu deveria responder as perguntas que fiz ao longo dessa pesquisa. E talvez seja apenas teoricamente mesmo, porque não é a intenção desta pesquisadora que vos fala apresentar respostas fechadas. A sensação que tenho é que dei muitas voltas para não chegar a UMA resposta. Não tem como, no campo da psicanálise, pensar que alcançamos uma verdade que fechará as questões apresentadas até aqui. Ao contrário das epistemologias produzidas pela branquitude na fundação da ciência moderna eurocentrada, não estamos em busca de uma universalidade do nosso conhecimento, mas sim de poder contribuir para a produção de um saber próprio em torno das experiências de mulheres negras, que inclui o saber de cada uma delas que apresentei aqui, bem como o saber do campo. Por isso, reiteramos nosso posicionamento em articular uma psicanálise brasileira como defende Silva (2017), pois é apenas a partir das mobilizações teóricas apresentadas pelas mulheres negras com quem dialogamos que foi possível dar um corpo teórico e metodológico para este trabalho.

Chegamos nessa pesquisa com diversas questões e margeamos algumas reflexões. Tendo em vista que algumas compreensões já colocadas na teoria a respeito da mulher negra, como os lugares fixados que elas ocupam ou, então, que o debate sobre feminino e feminilidade ainda estar referenciado pela mulher branca, levantamos outros questionamentos. Quais seriam as percepções e significados de mulheres negras acerca de suas experiências enquanto mulheres, além de identificar a singularidade de suas vivências em torno da feminilidade e o que possibilita que uma mulher negra construa discursos, compreensões e experimente a feminilidade de uma forma própria. Ao olharmos para estas questões e com a intenção de articulá-las à psicanálise, recorreremos inicialmente à Freud e Lacan como recurso teórico. Porém, como destacamos ao longo do trabalho, a teoria

produzida por ambos, apesar de não ser nomeada dessa forma, também é localizada em um contexto social, político e histórico específicos. Então, a partir disso, buscamos direcionar nossos olhares para outras formulações teóricas que nos auxiliaram na construção do debate nesse estudo.

A primeira contribuição dos elementos que fomos tecendo para construir algum saber em torno destas questões está na fala Sojourner, que não à toa nos acompanha desde o título deste trabalho. Sojourner, em 1851, já havia posicionado uma recusa diante dos elementos que caracterizariam uma “essência feminina”, apontando que mulheres negras possuíam uma experiência própria em torno do que seria ser mulher. Por isso, gostaríamos de ressaltar que as perspectivas da reivindicação do movimento de mulheres negras e de Lacan em torno do feminino e da feminilidade, ao mesmo tempo que se encontram, também se desencontram. Se encontram quando propõem pensar nas singularidades da experiência de ser mulher e se desencontram geograficamente e temporalmente, pois Lacan vai propor a teoria da sexuação mais de 100 anos depois do discurso de Sojourner e das tensões raciais geradas nas américas pelo colonialismo e pela luta dos negros pelo fim da escravização.

Além disso, um segundo ponto a ser destacado trata das contribuições do pensamento de Gonzalez (2020; 1984/2020), pois para além dos atravessamentos psíquicos em torno do processo de tornar-se mulher e negra, o laço social ainda sustenta imagens de mulheres negras a partir das atualizações das figuras da mãe preta e da mucama. Quando Gonzalez (2020) destaca uma reportagem em que afirmam que uma mulata pode “aprender como ser uma mulher” com aulas de etiqueta social, demarca que, para a mulher negra ser compreendida enquanto sujeito, é preciso primeiro passar pelo processo de domesticação. E como a própria Gonzalez (1984/2020) discute, esse sintoma da neurose cultural brasileira, que recalca a história do colonialismo e as tensões raciais via democracia racial, oculta justamente a figura da mulher negra, essa que é “A” mulher e “A” mãe. O interesse em recobrir essa figura parece

estar em torno de não querer escutar o que a mulher negra tem a dizer sobre sua experiência, pois para ouvi-la seria necessário compreender as complexidades do tornar-se mulher, do tornar-se negra e de como esse movimento está enredado no laço social.

Mas, como bem sabemos desde Freud e reafirmado por Gonzalez (1984/2020) e Kilomba (2019b), o mecanismo do recalque tem suas fragilidades e, a qualquer momento, aquilo que está oculto pode vir à tona e, devido a isso, as máscaras metafóricas são colocadas nas bocas das mulheres negras. A questão não se apresenta apenas como a concordância ao silêncio, pois, além de não escutá-las, como visto no silenciamento em relação ao trabalho de Neusa, Isildinha e Lélia, por exemplo, é preciso garantir que nada escape da boca delas, ao não validá-las e reconhecê-las como detentoras de intelectualidade ainda nas experiências atuais do cotidiano de mulheres negras. Quais seriam então as consequências atuais se as mulheres negras de hoje queiram fazer como Anastácia e lutar pela libertação dos negros, recusando ser o objeto sexual do senhor ou ser bonita demais aos olhos das mulheres brancas? Entretanto, diante dessa realidade e de experiências que aproximam o passado e o presente, Conceição Evaristo reitera que “nossa fala estilhaça a máscara do silêncio”, e assim como Neusa, Lélia, Isildinha e Grada insistiram em falar sobre nossas experiências, precisamos seguir reivindicando nosso espaço de enunciação nessa disputa de narrativas. Novamente ressalto que não se trata de ocupar e acessar o mesmo lugar da branquitude, mas, como propõe Andrade (2022), construir algo próprio a partir desse lugar de não-todo. Assim, apresento o que produzimos neste estudo a partir dos encontros com Maju, Bell e Maria.

Maju! Ao abrir as portas da sua casa para mim e para minhas interrogações, você me trouxe algumas compreensões acerca do meu estudo. Uma delas é que, talvez, o significante da mãe preta não está diretamente relacionado à figura da babá, mas também pode estar representada nas figuras que exercem o cuidado materno. Outra compreensão é que, mesmo ainda referenciada num primeiro momento por mulheres brancas, foi possível observar você

reposicionar algumas percepções diante de sua imagem, mesmo que não nomeie as situações de violência racial que experimentou. E, por último, você me fez pensar em como o amor e o desejo podem dar pistas sobre a experiência do feminino e da feminilidade da mulher negra.

Já você, Bell, despertou outras reflexões. A primeira é sobre as diferentes perspectivas do encontro de uma mulher negra com uma mulher branca e com um homem negro, e como a experiência racial compartilhada com um homem negro te trouxe outras referências, antagônicas à vivência com uma mulher branca. A segunda reflexão refere-se à representação dos símbolos utilizados por mulheres negras e os significados que elas atribuem a cada um, e novamente, não se trata da mulher negra assumir as mesmas representações que a mulher branca ou ser reconhecida por esta, mas sim poder vivenciar os seus próprios símbolos. E Bell, ao te escutar dizendo que não teve em sua história a referência de mulheres negras para lhe transmitirem os significados desses símbolos e representações, fiquei me perguntando como seria a experiência de uma mulher que possui essas referências. Então, dessa forma, fui em busca de uma terceira participante para pesquisa e me encontrei com Maria e com sua vó.

Vó Maria, escutar sua neta contando a história dela em conjunto à sua me causou tanta coisa, e espero ter respeitado a história de vocês nessas linhas. Maria, nossos encontros me fizeram pensar em como ter uma mulher negra enquanto referência em sua história te deu um lugar no mundo e te apresentou possibilidades de fabricar suas próprias percepções de si mesma, para além do que esperam de sua imagem. Percebe como você foi a única pessoa nesse estudo que escolheu o nome de uma pessoa que esteve presente em sua história para se nomear aqui? Por isso, reitero que você e sua vó apontam uma direção para compreender minha questão de pesquisa. Para nos constituirmos mulheres negras, quem sabe não seja preciso que outras mulheres negras nos apresentem suas referências simbólicas e nos possibilitem criar nossa própria imagem, para darmos conta dessa travessia.

Ao conversar com Maju, Bell e Maria, percebemos que entramos em contato com mulheres que estão em momentos diferentes de suas vidas e de seus questionamentos. Maju, uma mulher madura, casada e com filhos, não tinha incômodos acerca do problema que eu fui investigar. Bell e Maria são duas mulheres jovens e iniciando a carreira profissional, assim estavam em momentos diferentes. Bell estava no processo de se questionar sobre suas experiências e Maria já havia construído suas próprias formas de lidar com seus questionamentos. Nesse sentido, além de entrar em contato com os saberes delas, podemos compreender que cabem diversas experiências, singulares e coletivas, no processo de tornar-se mulher negra. Como apontei ao longo de todo esse trabalho, nossa intenção não era chegar a uma resposta fechada e que mais uma vez enclausura a mulher negra em apenas uma possibilidade. Apontamos que se haver com essa dupla perspectiva de tornar-se mulher e negra e superar os significantes difundidos no laço social colados à sua imagem, coloca a mulher negra numa condição subjetiva e material específica, mas que, para além disso, existem saídas possíveis. E a mulher negra poder retomar o centro das produções sobre si talvez seja uma saída, assim como propõe Harmonia Rosales, uma pintora afrocubana, com seu quadro “A criação de Deus” (2017), que, numa disputa de narrativa, inverte a lógica de Michelangelo em “A criação de Adão” (1511) e coloca a mulher negra enquanto centro da criação do mundo.



Figura 6: Obra “A criação de Deus” de Harmonia Rosales (2017)

Como aponte para vocês no capítulo “Mulher do fim do mundo, eu sou e vou até o fim cantar”, este estudo foi também uma possibilidade de eu criar uma saída para minhas interrogações e angústias. Estar na academia e produzir este trabalho com o meu corpo em cena custou muito caro e foi um processo doloroso. E por isso, penso este fim como uma canção em que, ao mesmo tempo que lamento os machucados que esse percurso me fez, sinto um júbilo por ter desenvolvido um trabalho que me deixa feliz e em que pude apresentar algumas das minhas reflexões para vocês. Por hora, me despeço da academia, pois preciso voltar para o mundo, respirar e tomar um ar fresco, para depois, quem sabe, voltar e seguir na tentativa de compartilhar e contribuir para as reflexões de quem compõe esse “tornar-se mulher negra” no mundo.

## SABEDORIA PRA TRILHAR O MEU DESTINO

### Referências

- Albuquerque, Wlamyra R., & Fraga Filho, Walter. (2006). *Uma história do negro no Brasil*. Centro de Estudos Afro-Orientais.
- Andrade, C. (2022). O negro não existe: E os quantificadores de uma política não-toda. *Decolonização e psicanálise*, n. 22. Online. N.-1 Edições e Psilacs.  
<https://www.n-1edicoes.org/o-negro-nao-existe-e-os-quantificadores-de-uma-politica-na-o-toda?>.
- Anzaldúa, Glória. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos feministas*, 8(1), 229-236.
- Braga, Ana Paula M. (2016). *Os muitos nomes de Silvana: Contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras* (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo).
- Broide, Jorge. (2019). Prefácio. In E. A. Danto. *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social*. Editora Perspectiva SA.
- Bueno, Samira, & Lima, Renato S. (2019). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019*. São Paulo: FBSP. Recuperado em:  
[https://forumseguranca.org.br/wpcontent/uploads/2019/10/Anuario2019FINAL\\_21.10.19.pdf](https://forumseguranca.org.br/wpcontent/uploads/2019/10/Anuario2019FINAL_21.10.19.pdf).
- Campos, Thais B. & Winograd, Monah (2022). Maternidade e o complexo de Édipo em Freud: o problema da universalidade. In J. V. Ponciano. *A Revolução do Pensamento Feminino: marcas de esperança* (pp. 99-118). Rio de Janeiro: Multifoco.
- Cárdenas, Omar D. M., & Guerra, Andréa M. C. (2018). Pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais na universidade: potencialidade política na subversão dos discursos. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 6(11), 227-250. <https://doi.org/10.33361/RPQ.2018.v.6.n.11.182>.
- Carneiro, Suelaine (2017). *Mulheres negras e violência doméstica: decodificando os números*. São Paulo: Geledés. Recuperado em:  
<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/e-BOOK-MULHERES-NEGRAS-e-VIOL%C3%AANCIA-DOM%C3%89STICA-decodifancando-os-n%C3%BAmeros-isbn.pdf>.
- Carvalho, Paulo R. & Mansano, Sônia R. V. (2017) Família e biopolítica: a destruição da intimidade nas sociedades contemporâneas. *Psicologia em Estudo*, 22(2), 265-276. 10.4025/psicoestud.v22i2.34803.

- Chrisóstomo, Maria C., Moreira, Jacqueline O., Guerra, Andréa M. C., & Neto, Fuad K. (2018). A pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais: algumas considerações. *Psicologia em Revista*, 24(2), 655-671.  
<http://dx.doi.org/10.5752/P.1678-9563.2018v24n2p655-671>.
- Cossi, Rafael K., & Dunker, Christian I. L. (2017). A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 33.  
<https://doi.org/10.1590/0102.3772e3344>.
- Collins, Patrícia H. (2016). Aprendendo com a outsider within. *Sociedade e Estado*, 31, 99-127. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>.
- Danto, Elizabeth A. (2019). *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social*. Editora Perspectiva SA.
- Davis, Angela (2016). *Mulheres, raça e classe*. Boitempo Editorial. (Trabalho original publicado em 1981).
- Demes, Jacqueline R., Chatelard, Daniela S., & Celes, Luiz A. M. (2011). O feminino como metáfora do sujeito na psicanálise. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, 11(2), 645-667. Recuperado em:  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482011000200008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000200008).
- Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Econômicos [Dieese]. (2022). *Mulheres no mercado de trabalho brasileiro: velhas desigualdades e mais precarização*. São Paulo. Dieese. Recuperado em:  
<https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2022/mulher.html>
- Evaristo, Conceição (2016). *Olhos d'água*. Pallas Editora.
- Evaristo, Conceição (2020). *Insubmissas lágrimas de mulheres*. 4ª ed. Malê.
- Ferreira, Bia (2019). De dentro do Ap [Gravada por B. Ferreira]. In *Igreja Lesbiteriana, Um Chamado*. Colméia 22.
- Figueiredo, Ana C., & Vieira, Marcus A. (2002). Psicanálise e ciência: uma questão de método. Psicanálise, pesquisa e universidade. In W. Beividas (Org.) *Psicanálise, pesquisa e universidade* (pp. 13-33). Contra Capa.
- Figueiredo, Luís C., & Minerbo, Marion (2006). Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257-278.  
[pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-58352006000100017](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100017).

- Firmino, Danilo; Domênico, Deivid; Mamá; Bola, Márcio; Oliveira, Ronie & Miranda, Tomaz. (2019). História para ninar gente grande [Gravada por E. P. Mangureira]. In *Desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro*.
- Freud, Sigmund (2010). Introdução ao narcisismo. In S. Freud, *Obras completas, volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914-1916) (pp. 9-37). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, Sigmund (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud, *Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria e outros textos* (1901-1905) (pp.13-172). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, Sigmund (2017). A questão da análise leiga. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica psicanalítica* (pp. 205-313). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, Sigmund (2018). A feminilidade. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, sexualidade e feminilidade* (pp. 313-345). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, Sigmund (2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, sexualidade e feminilidade* (pp. 259-275). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, Sigmund (2017). Caminhos da terapia psicanalítica. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica psicanalítica* (pp. 191-204). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, Sigmund (2018). Desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, sexualidade e feminilidade* (pp. 211-235). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1916).
- Freud, Sigmund (2018). Organização genital infantil. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, sexualidade e feminilidade* (pp. 237-245). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, Sigmund (2020) Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Cultura, Sociedade, Religião* (pp. 137-233). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, Sigmund (2018). Sobre a sexualidade feminina. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, sexualidade e feminilidade* (pp. 285-311). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1931).

- Geledés. Pinho, Osmundo. (Trad) (2014, janeiro 8). *E não sou uma mulher? – Sojourner Truth*. Geledés. Recuperado em:  
<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>.
- Gomes, Laurentino (2021). *Escravidão – Volume II: Da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil*. Globo Livros.
- Gonzalez, Lélia (2020). A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano* (pp. 49-64). Zahar. (Trabalho original publicado em 1980).
- Gonzalez, Lélia (2020). A mulher negra no Brasil. In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano* (pp. 158-170). Zahar.
- Gonzalez, Lélia (2020). Por um feminismo afro-latino-americano. In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano* (pp. 139-150). Zahar. (Trabalho original publicado em 1988).
- Gonzalez, Lélia (2020). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano* (pp. 75-93). Zahar. (Trabalho original publicado em 1984).
- Guajajara. Kaê (2019). Território ancestral [Gravada por K. Guajajara]. In *Hapohu*. SAKKARA.
- hooks, bell. (2020). *E eu não sou uma mulher? mulheres negras e feminismo*. Rosa dos tempos. (Trabalho original publicado em 1981).
- hooks, bell. (2015). Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 16, 193-210. <https://doi.org/10.1590/0103-335220151608>
- IBGE. (2020, novembro 12). *Síntese de indicadores Sociais*. IBGE. Recuperado em:  
<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/29431-sintese-de-indicadores-sociais-em-2019-proporcao-de-pobres-cai-para-24-7-e-extrema-pobreza-se-mantem-em-6-5-da-populacao>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2013). *Características étnico-raciais da população: classificações e identidades (No. 2)*. Brasília: IBGE. Recuperado em:  
<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA] (2013). *Dossiê Mulheres Negras retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: IPEA. Recuperado em:  
<http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/3039>

- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA] (2021). *Atlas da violência*. FBSP.  
Recuperado em:  
<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>.
- Iribarry, Isac N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica?. *Agora: Estudos em teoria psicanalítica*, 6(1), 115-138. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982003000100007>
- Kilomba, Grada (2016). *Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba*. MITsp.
- Kilomba, Grada (2019a). *Desobediências poéticas*. Curadoria Jochen Volz e Valéria Piccoli. Pinacoteca de São Paulo.
- Kilomba, Grada (2019b). *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Lacan, Jacques (1998). A ciência e a verdade. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 869-892). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, Jacques (1998). A significação do falo. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 692-703). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, Jacques (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 238-324). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, Jacques (1998). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 461-495). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956).
- Lacan, Jacques (1999). *O seminário Livro 5: as formações do inconsciente*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-58).
- Lacan, Jacques (2008). *O seminário Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).
- Lacan, Jacques (2008). *O seminário Livro 20: mais, ainda*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1972-73).
- Lima Rafael A. (2020). Uma breve história da psicanálise em 5 tempos. In: K. Y. P. Santos, & L. Lanari. *Saúde mental, relações raciais e covid 19*. Margens clínicas.
- Mezan, Renato (2006). Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 227-241.
- Mezêncio, Márcia S. (2004). Metodologia e pesquisa em psicanálise: uma questão. *Psicologia em revista*, 10(15), 104-113.

- Miranda, Karoline N. (2019). Mulher negra, trabalho e resistência: Escravizadas, libertas e profissões no século XIX. *Epigrafe*, 7(7), 83-96.  
<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8855.v7i7p83-96>
- Nogueira, Isildinha B. (1999). O corpo da mulher negra. *Pulsional Revista de Psicanálise*, 13(135), 40-45.
- Nogueira, Isildinha B. (2021). *A cor do inconsciente*. Perspectiva.
- Nogueira, Isildinha B. (1998). *Significações do corpo negro*. (Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo).
- Oliveira, Fernanda H. D., & Herzog, Regina (2010). Guerra, violência e pulsão de morte: uma articulação não evidente. *Psicologia em Estudo*, 15, 593-601.
- Pacheco, Ana Laura P. (2017). *Feminilidade e experiência Psicanalítica* (2ª ed). São Paulo: Agente publicações.
- Prestes, Clélia R. (2020). Não sou eu do campo psi? Vozes de Juliano Moreira e outras figuras negras. *Revista da ABPN*, 12, 52-77.
- Rosa, Miriam D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Subjetividades*, 4(2), 329-348.
- Rosa, Miriam D. & Domingues, Eliane (2010). O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. *Psicologia & Sociedade*, 22(1), 180-188.
- Santana, Bianca (2015). *Quando me descobri negra*. Editora SESI-Serviço Social da Indústria.
- Segato, Rita (2021). O Édipo Brasileiro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In R. Segato. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda* (pp. 211-246). Bazar do Tempo. (Trabalho original publicado em 2006).
- Silva, Maria Lúcia (2017). Racismo no Brasil: Questões para psicanalistas brasileiros. In N. M. Kon; M. L. Silva & C. C. Abud. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 71-89). Perspectiva.
- Souza, Neusa S. (2021). *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1983).
- Walker, Alice (2017). *A cor púrpura*. 13ª edição. Editora José Olympio.

Werneck, Jurema (2010). Nossos passos vêm de longe! Black women's movements and political strategies against sexism and racism. *Revista Da ABPN*, 1(1).

Werneck, Jurema, & Iraci, Nilza (2016). *A situação dos direitos humanos das mulheres negras no Brasil: violências e violações*. Criola-Geledés. Recuperado em: <http://fopir.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Dossie-Mulheres-Negras-.pdf>

## APÊNDICES

## APÊNDICE A - Músicas referenciadas no sumário

“Mulher do fim do mundo, eu sou e vou até o fim cantar”, nome dado para nossa introdução, é um trecho da música “Mulher do fim do mundo” de Elza Soares.

“E me refaço a cada passo dado”, nome dado ao nosso capítulo metodológico, é um trecho da música “Acalanto” de Luedji Luna.

“O jogo só vale quando todas partes puderem jogar”, nome dado ao nosso subcapítulo metodológico, o trecho “Tome a caneta, a folha, o lápis agora eu comecei a escrever”, nome dado ao capítulo de nossa fundamentação teórica, e o trecho “Cê tem a liberdade pra ser quem você quiser”, nome dado o capítulo dos resultados, são da música “Não precisa ser Amélia” de Bia Ferreira.

“É pouco fomento pra tanta burocracia”, nome dado ao nosso subcapítulo metodológico, é um trecho da música “Miss beleza universal” de Doralyce.

“500 anos de Brasil e o Brasil aqui nada mudou”, nome dado para o subcapítulo de nossa fundamentação teórica, é um trecho da música “A vida é desafio” de Racionais Mc’s.

“Por acaso, eu não sou, uma mulher?”, nome dado para o subcapítulo de nossa fundamentação teórica, é um trecho da música “Ain’t I a Woman?” de Luedji Luna.

“Não fomos vencidas pela anulação social” e “A lei áurea não passa de um texto morto” nomes dados para dois subcapítulos de nossa fundamentação teórica, são trechos da música “Mulheres negras” composta por Eduardo Taddeo e interpretada por Yzalú.

“No fim das contas percebemos que ainda estamos só” e “Preta, pinta o mundo com seu tom” nomes dados para dois subcapítulos de nossa fundamentação teórica, são trechos da música “Negra Tinta” música de Bia Ferreira, que conta com a participação de Carú Bonifácio.

“Saí pra te procurar, andei a cidade inteira”, nome dado ao subcapítulo metodológico e “Tanta volta pra nenhuma resposta”, nome dado para nossas considerações finais, são trechos da música “Banho de folhas” de Luedji Luna.

“E Eu Não Me Sinto Só Na Imensidão Do Céu”, nome dado a um dos nossos subcapítulos dos resultados e discussões, é um trecho da música “Lençóis” de Luedji Luna.

“Como Eu Tô Sentindo Agora Só Você Me Fez Sentir”, nome dado a um dos nossos subcapítulos dos resultados e discussões, é um trecho da música “Só você me fez sentir” de Bia Ferreira.

“A Jornada É Dura, Eu Não Desisto Não”, nome dado a um dos nossos subcapítulos dos resultados e discussões, é um trecho da música “Canto da revolução” de Doralyce.

“Sabedoria pra trilhar o meu destino”, nome dado a nossas referências, é um trecho da música “Minha Guia” de Bia Ferreira.

## APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO<sup>12</sup>**

Pesquisa: “E EU NÃO SOU UMA MULHER?” QUESTÕES SOBRE A FEMINILIDADE DA MULHER NEGRA

**Prezada,**

Gostaríamos de convidá-la para participar da pesquisa “E eu não sou uma mulher? Questões sobre a feminilidade da mulher negra”, a ser realizada de forma presencial, no espaço da Universidade Estadual de Londrina, no consultório particular da pesquisadora ou em residência da participante, com o cumprimento de medidas sanitárias que garanta sua segurança. O objetivo da pesquisa é “Investigar a partir das narrativas de mulheres negras, as percepções e significados de sua experiência enquanto mulheres”. Sua participação é muito importante e ela se daria da seguinte forma: **aceitar participar da pesquisa; assinar o presente TCLE; e participar de três a cinco entrevistas, de até 50 minutos cada, em que compartilhará suas experiências e história de vida enquanto mulher.**

Reiteramos que sua participação é totalmente voluntária, podendo você: recusar-se a participar, ou mesmo desistir a qualquer momento, sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa. Destacamos, também, que suas informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa e serão tratadas com o mais absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade. A entrevista será gravada, porém assim que passar pela transcrição o registro será excluído imediatamente. Destacamos ainda, que você não pagará e nem será remunerada por sua participação. Garantimos, no entanto, que todas as despesas decorrentes da pesquisa serão ressarcidas, quando devidas e decorrentes especificamente de sua participação.

Os benefícios esperados são levantar as percepções de mulheres negras acerca do tema feminilidade para posteriormente pensar intervenções voltadas para as especificidades desta população. Quanto aos riscos, estariam classificados como mínimos, podendo gerar algum desconforto emocional a partir da entrevista. Caso isso ocorra, a pesquisadora se responsabiliza por fornecer alguns atendimentos psicológicos pontuais, para acolhimento destas questões.

---

<sup>12</sup> \* Termo de Consentimento Livre Esclarecido apresentado conforme normas das Resoluções 466/2012 e 510/2016.

\*\* Pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos da Universidade Estadual de Londrina - CAAE: 51160121.2.0000.5231, sob o parecer nº: 5.064.568.

Caso você tenha dúvidas ou necessite de maiores explicações poderá nos contatar **(Debora Lydinês Martins Corsino; [deboralydines.mc@gmail.com](mailto:deboralydines.mc@gmail.com); (43) 98437-2901; Rua Flor-da-manhã, nº 110, Bloco 12 apto 32)** ou procurar o CEP-UEL (Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos - CEP/UEL, LABESC - Laboratório Escola de Pós-Graduação - sala 14.Campus Universitário - Rodovia Celso Garcia Cid, Km 380 (PR 445), Londrina- Pr - CEP: 86057-970, Telefone: 43-3371-5455, e-mail: cep268@uel.br. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas devidamente preenchida, assinada e entregue a você.

Londrina, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2022.

\_\_\_\_\_  
**Debora Lydinês Martins Corsino**

**Pesquisadora Responsável**

RG: 10.355.071-8

Psicóloga - CRP 08/26436

Mestranda em Psicologia - Universidade Estadual de Londrina

Eu,

\_\_\_\_\_,  
tendo sido devidamente certificada sobre os procedimentos da pesquisa, concordo em participar **voluntariamente** da pesquisa descrita acima.

Assinatura: \_\_\_\_\_

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

## APÊNDICE C - Temas privilegiados nas entrevistas

**Maju**

Entrevista 1: História familiar; história da profissão; morte dos pais; processo de depressão; processo de tratamento da depressão; relação com sobrinho que é homossexual; relação conflituosa com família e irmãs;

Entrevista 2: Casamento do filho; relação com a neta; pequenos comentários racistas que já escutou mas que não se afeta; retoma conflito com uma das irmãs; relação com seu sobrinho gay e que comentários sobre isso lhe afeta; situação no trabalho que escutou um comentário racista sobre outra mulher negra; relação com o corpo e desejo de ser magra;

Entrevista 3: Comentários racistas que escutou e não lhe afetaram; condição de saúde e tratamento relacionada a menopausa; situações de trabalho relacionada ao dinheiro; conflito com vizinho a respeito da limpeza do quintal e risco de dengue; questão do negro ser mais forte; fala sobre ser mulher relacionando com a experiência doméstica; fala brevemente sobre a vida sexual; fala sobre a mulher enquanto ativa, por conseguir resolver as coisas da vida;

Entrevista 4: Diferença de relação de trabalho entre mulheres brancas e negras; fala sobre ser mulher relacionado a maternidade; identifica a depressão e a menopausa como partes difíceis da sua vida; beleza relacionada a cor de pele; conflitos entre filho e marido; fala da relação com o sobrinho gay novamente; relação com dinheiro situação financeira familiar; saída do filho de casa; desejo de envelhecer tranquila; relação com o marido quando eram namorados;

Entrevista 5: Histórias de infância que envolviam a pobreza e sofrimento que isso causava; fala de um nojo que sente de sofá rasgado e de colchão velho que acredita ter vindo da infância; pensa ser feminina a partir da delicadeza e do cuidado com a aparência; fala sobre se sentir feminina na relação sexual com o marido; conta que nunca se sentiu atraída por outras mulheres; fala como ela e as irmãs compartilhavam esse cuidado da aparência quando pequenas; conflitos atuais com as irmãs por ela ser mais reservada e então é lida como intimidadora; situação com o filho na rodoviária.

**Bell**

Entrevista 1: História familiar e da infância; orientação sexual e bissexualidade; questões da faculdade de direito; relação de trabalho que teve em um estágio com uma mulher branca; sintomas advindos desse estágio; afastamento da área do direito devido a esses sintomas;

Entrevista 2: Possibilidade de morar com o namorado; aspectos do relacionamento e de estar se relacionando com um homem preto; complexidades da relação familiar, e ansiedade que

esse contexto lhe causa; relação com o sobrinho; construção do relacionamento com o namorado se pautar no cuidado e no afeto;

Entrevista 3: Escolha em tentar retornar para algum estágio em direito a partir das conversas com pai e namorado; relação com pai; volta a falar sobre a bissexualidade e algumas mulheres que se relacionou; relação com a mãe; fala sobre ser mulher a partir de representações “negativas”;

Entrevista 4: Relação com faculdade e trabalho; entrevista de estágio; reconhecimento do percurso acadêmico; relação com cabelo; cuidados desempenhados com o cabelo; momento de percepção da negritude; relação com auto cobrança;

Entrevista 5: relação com o namorado; relação com performance de feminilidade; comparativo entre experiências de mulheres negras e brancas; tentativa de adequação a um estereótipo branco; relação com o cabelo; referências que têm de mulheres negras; internet como referência de aprendizado do auto cuidado.

### **Maria**

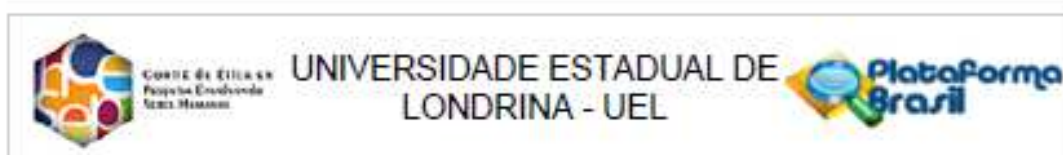
Entrevista 1: Composição familiar e relação com a família; Relação com a religião; Relação com a vó; História da vó; Como assumiu sua orientação sexual para a família; Entrada na faculdade; Contexto dos relacionamentos que teve;

Entrevista 2: Contexto dos relacionamentos; Experiências na faculdade e percepções acerca das diferenças de classe; Diferenças das famílias de origem do pai e da mãe; Como foi o processo de entender sua orientação sexual; Relação de trabalho;

Entrevista 3: Diferenças de como se percebe quando se relaciona com homens e quando se relaciona com mulheres; Relação com vó e com tia como referências de mulheres; Relação com espiritualidade; Relação com processo terapêutico;

**ANEXOS**

## ANEXO A - Parecer consubstanciado do Comitê de Ética e Pesquisa Envolvendo Seres Humanos



### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

#### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** E EU NÃO SOU UMA MULHER? QUESTÕES SOBRE A FEMINILIDADE DA MULHER NEGRA

**Pesquisador:** DEBORÁ LYDINES MARTINS CORSINO

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 51160121.2.0000.5231

**Instituição Proponente:** CCB - Programa de Pós-graduação em Psicologia

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

#### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 5.064.568

#### Apresentação do Projeto:

Peixoto (2016) evidencia que construções históricas sobre a mulher branca e a mulher negra no Brasil se diferenciam devido ao período escravocrata, e, portanto, alguns elementos vividos por estas mulheres passam por significações diferenciadas, seja via transmissão psíquica da mulher negra escravizada para a mulher negra da atualidade, ou pelos discursos que se sustentam no laço social. Assim, a presente pesquisa objetiva compreender como mulheres negras vivenciam sua feminilidade bem como identificar os significantes que estas atribuem ao feminino, a partir da interlocução da compreensão de feminilidade em Psicanálise de Freud e Lacan e do pensamento de pesquisadoras negras (Cameiro, 2011; Davis, 2016; Ribeiro, 2017; Kilomba, 2019; hooks, 2020; Gonzalez, 2020). Para isso, utilizaremos o método de pesquisa qualitativo, pautado na estratégia da pesquisa em psicanálise. Serão consideradas participantes do estudo, mulheres acima de 18 anos e que se autodeclararam pretas, pardas e/ou negras de acordo com a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2013). O número de participantes será entre duas e quatro mulheres, com a possibilidade de incluir até cinco, em que estima-se a realização de até cinco entrevistas com a mesma

**Endereço:** LABESC - Sala 14

**Bairro:** Campus Universitário

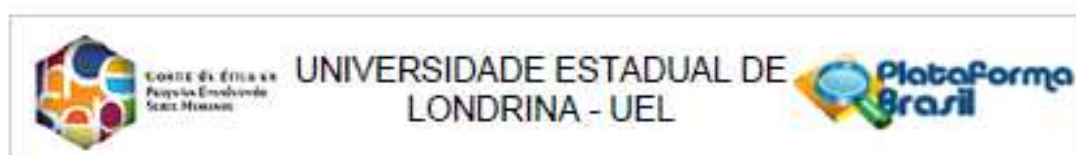
**UF:** PR

**Telefone:** (43)3371-5455

**Município:** LONDRINA

**CEP:** 86.057-970

**E-mail:** cep268@uel.br



Continuação do Parecer: 5.064.568

participante. como instrumento de coleta de dados, será utilizado o recurso da entrevista aberta (Minayo, 2009), partindo dos questionamentos "conte-me sobre sua história de vida" e "conte-me sobre sua experiência enquanto mulher". As entrevistas serão gravadas e realizadas em espaço que garanta o sigilo das informações e de escolha da participante ou via plataforma digital google meet. Para a análise de dados, será utilizada a perspectiva da análise temática, pautada nas recomendações de Souza (2019).

#### **Objetivo da Pesquisa:**

##### **Objetivo Primário:**

Investigar a partir das narrativas de mulheres negras, as percepções e significados de sua experiência enquanto mulher;

##### **Objetivo Secundário:**

- Identificar as nomeações feminino e feminilidade utilizados por mulheres negras;- Articular possíveis repercussões subjetivas sobre a percepção de corpo e da sexualidade a partir de referenciais teóricos da psicanálise;

#### **Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

##### **Riscos:**

Quanto aos riscos, estariam classificados como mínimos, podendo gerar algum desconforto emocional a partir da entrevista. Caso isso ocorra a pesquisadora se responsabiliza por fornecer alguns atendimentos psicológicos pontuais, para acolhimento destas questões. Além disso, caso a pesquisa ocorra no ambiente virtual, existe o potencial risco de violação da gravação do material das entrevistas, em função da limitação da privacidade das tecnologias utilizadas. Porém, para minimizar esse dano, a plataforma utilizada conta com criptografia dos dados e a pesquisadora se compromete em realizar o download do arquivo em dispositivo eletrônico pessoal para exclusão do arquivo da nuvem.

##### **Benefícios:**

Os benefícios esperados são levantar as percepções de mulheres negras acerca do tema feminilidade para posteriormente pensar intervenções voltadas para as especificidades desta população.

#### **Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

<b>Endereço:</b> LABESC - Sala 14	<b>CEP:</b> 86.057-970
<b>Bairro:</b> Campus Universitário	
<b>UF:</b> PR	<b>Município:</b> LONDRINA
<b>Telefone:</b> (43)3371-5455	<b>E-mail:</b> cep268@uel.br



CONSELHO DE ÉTICA EM  
Pesquisa Envolvendo  
Seres Humanos

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE  
LONDRINA - UEL



Contribuição do Parecer: 5.064.568

Pesquisa muito relevante pois trata de questões subjetivas da situação da mulher preta na sociedade de classes.

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Folha de rosto, projeto, TCLE estão presentes e a carta resposta foi incluída.

Termo de coparticipação não é mais necessário.

**Recomendações:**

Não Há

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Atendeu as pendências anteriormente explicitadas.

**Considerações Finais a critério do CEP:**

Prezado(a) Pesquisador(a),

Este é seu parecer final de aprovação, vinculado ao Comitê de Ética em Pesquisas Envolvendo Seres Humanos da Universidade Estadual de Londrina. É sua responsabilidade apresenta-Lo aos órgãos e/ou instituições pertinentes.

Ressaltamos, para início da pesquisa, as seguintes atribuições do pesquisador, conforme Resolução CNS 466/2012 e 510/2016:

A responsabilidade do pesquisador é indelegável e indeclinável e compreende os aspectos éticos e legais, cabendo-lhe:

- conduzir o processo de Consentimento e de Assentimento Livre e Esclarecido;
- apresentar dados solicitados pelo sistema CEP/CONEP a qualquer momento;
- desenvolver o projeto conforme delineado, justificando, quando ocorridas, a sua mudança ou interrupção;
- elaborar e apresentar os relatórios parciais e final;
- manter os dados da pesquisa em arquivo, físico ou digital, sob sua guarda e responsabilidade, por um período mínimo de 5 (cinco) anos após o término da pesquisa;
- encaminhar os resultados da pesquisa para publicação, com os devidos créditos aos pesquisadores e pessoal técnico integrante do projeto;
- justificar fundamentadamente, perante o sistema CEP/CONEP, interrupção do projeto ou a não publicação dos resultados.

Coordenação CEP/UEL.

Endereço: LABESC - Sala 14

Bairro: Campus Universitário

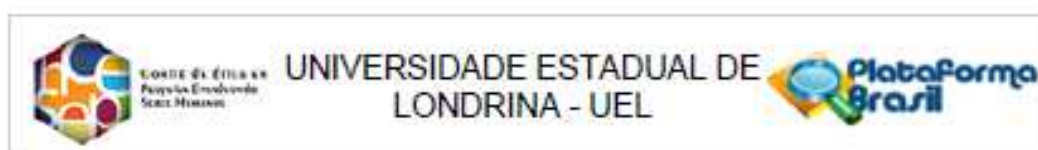
CEP: 86.057-970

UF: PR

Município: LONDRINA

Telefone: (43)3371-5455

E-mail: cep268@uel.br



Continuação do Parecer: 5.064.568

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1815256.pdf	18/10/2021 10:57:32		Aceito
Outros	CARTARESPOSTA.docx	18/10/2021 10:58:36	DEBORA LYDINES MARTINS CORSINO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PREPROJETO_MESTRADO_FINAL.pdf	18/10/2021 10:55:02	DEBORA LYDINES MARTINS CORSINO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TERMO_DE_CONSENTIMENTO.pdf	26/08/2021 08:05:03	DEBORA LYDINES MARTINS CORSINO	Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRosto_assinada.pdf	26/08/2021 08:03:44	DEBORA LYDINES MARTINS CORSINO	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

LONDRINA, 26 de Outubro de 2021

---

Assinado por:  
Adriana Lourenço Soares Russo  
(Coordenador(a))

Endereço: LABESC - Sala 14  
 Bairro: Campus Universitário CEP: 86.057-970  
 UF: PR Município: LONDRINA  
 Telefone: (43)3371-5455 E-mail: cep268@uel.br