

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL**

**BEATRIZ OLIVEIRA DA SILVA**

**POR ACASO NÃO SOU UMA MULHER?**  
**Sobre a depreciação de mulheres negras nas relações amorosas**

VITÓRIA

2022

BEATRIZ OLIVEIRA DA SILVA

**POR ACASO NÃO SOU UMA MULHER?**

**Sobre a depreciação de mulheres negras nas relações amorosas**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Psicologia Institucional.

Linha de pesquisa: Subjetividade, Saúde e Clínica

Orientador: Prof. Dr. Fábio Santos Bispo.

VITÓRIA

2022



BEATRIZ OLIVEIRA DA SILVA

**POR ACASO NÃO SOU UMA MULHER?**

**Sobre a depreciação de mulheres negras nas relações amorosas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr: Fábio Santos Bispo (Orientador)

---

Prof. Dra. Luizane Guedes Mateus (Convidada)

---

Profa. Dra. Andrea Guerra (Membra externa)

---

Profa. Dra. Luziane de Assis Ruela Siqueira (Membra interna)

## AGRADECIMENTOS

Terminar essa dissertação me evoca um sentimento de vazio, de enfim deixar aqueles livros e escritas que me acompanharam por dois anos e me ajudaram a construir aos poucos uma hipótese, uma forma diferente de olhar o mundo.

Mas não posso negar que sinto um certo alívio em concluir mais essa etapa em minha jornada intelectual. Contemplando esse processo e tudo que ele foi e representou, fico feliz em notar que não estive sozinha, muitas pessoas me acompanharam dando seu apoio da forma que podiam, e por isso fico feliz em dedicar e agradecer essas pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a elaboração desta dissertação.

Peço licença, dedico e agradeço aos ancestrais, conhecidos e desconhecidos, que trilharam caminhos tortuosos para que eu tivesse a chance de trilhar os meus.

À minha mãe, Magali, que mesmo não tendo a chance de concluir seus estudos, sempre insistiu e investiu em minha educação mesmo quando eu fugia da escola.

À minha irmã Regiani, que foi minha segunda mãe e atenciosa professora.

À vó Olívia, que me ensinou a importância de observar a vida e seus movimentos, com ironia e bom humor.

Á meu marido e companheiro de vida, Alexander Buck, pelas palavras de apoio e acolhimento, conversas loucas e criativas. Por me incentivar sempre a sair da minha zona de conforto e arriscar.

Agradeço a Fábio Santos Bispo, meu orientador, que me ajudou de forma paciente e minuciosa a dar forma às minhas ideias.

Agradeço também a Janaína Coelho, minha terapeuta, que além de me ouvir pacientemente, toda semana falar das minhas angústias com a pesquisa, me atentou para o fato de que a escrita deve ser algo confortável para mim, pois tenho o poder de moldar as palavras à minha maneira.

À Daniela Sant'Anna e Juliana Lyrio, queridas amigas, pela companhia em estudos e pela confiança intelectual depositada.

À Fundação de amparo à pesquisa do Espírito Santo por financiar esta pesquisa.

## Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo pensar como o imaginário social depreciativo produzido sobre a mulher negra determina, para essas mulheres, configurações subjetivas peculiares. Aprofundo o debate nas raízes histórico-culturais do fenômeno e como ele se aperfeiçoa e se atualiza constantemente. Para construir esse raciocínio, conto com a contribuição da psicanálise, destacando o diálogo de uma construção freudiana acerca das tendências masculinas à depreciação na esfera do amor com o conceito de imagens de controle introduzido por Patricia Hill Collins, que situa os atravessamentos do racismo e do sexismo na questão. Para entender como se constitui a subjetividade da mulher negra em meio à negociação com imagens de controle tecidas sobre ela, e como ela constrói saídas subjetivas frente as opressões sofridas, apresento o relato de três mulheres negras, coletadas através de entrevistas não diretivas.

**Palavras-chave:** mulheres negras, imagens de controle, relações amorosas, depreciação.

.

## ABSTRACT

This research aims to think about how the derogatory social imaginary produced about black women determines, for these women, peculiar subjective configurations. I deepen the debate on the historical-cultural roots of the phenomenon and how it is constantly improved and updated. To build this reasoning, I count on the contribution of psychoanalysis, highlighting the dialogue of a Freudian construction on male tendencies to depreciation in the sphere of love with the concept of images of control introduced by Patricia Hill Collins, which situates the crossings of racism and machismo. about the subject. In order to understand how the subjectivity of the black woman is constituted in the midst of negotiation with images of control woven over her, and how she constructs subjective solutions in the face of the oppressions suffered, I present the report of three black women, collected through non-directive interviews.

Keywords: black women, control images, love relationships, depreciation.

.



(...) Descobriria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso continuar a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que por baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser.

(EVARISTO, 2017, p. 110)

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A redenção de Cam (1895). Modesto Brocos.

Figura 2 – A bênção (2022). Releitura da obra A redenção de Cam, feita pelo artista Skelltons

## Sumário

<b>Resumo</b>	<b>7</b>
<b>Sumário</b>	<b>11</b>
Introdução	12
Capítulo 1 – E eu (ainda) não sou uma mulher? O discurso da verdadeira feminilidade e a depreciação da mulher negra.	17
1.1 – Mulheres invisíveis	19
1.2 – Imagens de controle no teatro da depreciação	23
Capítulo 2 – Mulheres negras e a (não) escolha amorosa. Apontamentos psicanalíticos sobre a depreciação amorosa.	33
2.1 – Por trás da máscara	36
2.3 – Cumê que a gente fica?	46
2.4 – A negativa	50
Capítulo 3 – Outra mulher, outro fim, mesma dor. Construindo saídas e modos singulares de resistência.	63
3.1 – Autodefinindo saídas	63
3.2 – As escrevivências ou a pesquisa centrada em sujeitas	68
3.3 – Tereza	70
3.4 – Suzana	77
3.5 – Marion	81
3.6 – Amarrando narrativas.	89
Considerações finais.	95
Referências	99
Apêndice 1 – Termo de consentimento livre e esclarecido.	103

## Introdução

A metodologia tradicional de se escrever academicamente recomenda o distanciamento do objeto de pesquisa. Na escrita, pesquisador e pesquisado estão em linhas diametralmente opostas, de tal modo que se escreve em terceira pessoa do singular, voz passiva. Também é recomendado o apagamento do autor em sua escrita, de modo que a voz dele quase não se apresenta como obstáculo à leitura do seu público, pois é preciso alcançar uma suposta neutralidade. Tais normativas são criadas com a justificativa de que a padronização facilite a leitura e a disseminação da escrita científica, entretanto, esse foi o início da minha paralisia. Escrever no apagamento para mim se tornou algo do campo da impossibilidade e não escrevo aqui me justificando, mas sim me afirmando neste espaço.

Parafraseando Fanon (2008), não me foi possível ser neutra, pesquisadora e pesquisada se distanciam e se aproximam. Temos a mesma cor e compartilhamos dores semelhantes. Elaborar uma pesquisa sobre mulheres negras sendo também uma mulher negra me colocou um desafio ético, eu não queria de forma alguma reproduzir a objetificação dada a pessoas negras, presente em diversos artigos e pesquisas com os quais tive contato, mas conservava um intenso interesse e curiosidade sobre o fenômeno da depreciação amorosa de mulheres negras, então resolvi inverter a lógica de todas essas pesquisas.

Assim como Daniela Morais de Sant'anna (2022), me aventuro na confusão intencional da escrita entre a primeira pessoa do singular (eu) e a primeira pessoa do plural (nós). A escolha se deve ao fato da necessidade de me anunciar na escrita, mas também de descrever situações que são comuns à condição da mulher negra (SANT'ANNA, 2022). Durante o texto me comunico com uma leitora, que imagino ser outra mulher negra, porque essa ideia me deixa mais confortável para tecer meus argumentos. Essa escolha também desempenha a função de um recurso narrativo para manter a escrita e a leitura agradável, pois compartilho minhas observações e elaborações teóricas sobre a branquitude. O que tento fazer aqui é olhar a branquitude

através dos olhos da negritude, colocando uma lupa sobre o que está por trás da depreciação e o que ela visa como estratégia. A ideia de Kabengele Munanga (2010) de que o racismo é um crime perfeito, pois esquece seu autor e foca na culpabilização da vítima, me despertou o interesse por adotar uma construção teórica que revele esse autor, mas sem deixar de descrever os impactos de suas ações sobre a vítima.

Ao me autorizar a me colocar nessa escrita, eu me autodetermino como sujeito protagonista e não objeto e adoto a mesma estratégia para apresentar as narrativas das mulheres que participaram desta pesquisa, teço comentários sobre suas falas, mas são elas que estão com a palavra.

Mas voltemos ao problema da neutralidade científica. Ao basearmo-nos somente em referências europeias ou norte-americanas para circunscrever nossos problemas sociais, estamos nos aproximando do ideal de um sujeito universal, que é masculino, branco, hétero e europeu e norte-americano, estamos aqui sendo capturadas pelo fantasma do colonialismo. Grada Kilomba (2019) cita em seu livro *Memórias da plantação* que em todo início de semestre, ela dirige perguntas a sua turma acerca da cultura e história do povo negro. Ela então observa uma curiosa movimentação na sala, os alunos negros, que antes ficavam em silêncio, respondem rapidamente suas perguntas, enquanto os alunos brancos que sempre entenderam aquele como um espaço de fala, ficam em silêncio.

Essa experiência mostra como os dispositivos educativos privilegiam um tipo de conhecimento em detrimento de outros. Durante muito tempo, observamos que quando o sujeito negro é incluso do discurso científico, é como objeto de estudo, transitando entre abjeto social e objeto de estudo, e como sabemos, objetos são coisas justamente por não possuírem humanidade:

De ambos os modos, somos capturadas/os em uma ordem violenta colonial. Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a (KILOMBA, 2019, p. 51).

Durante boa parte de meu percurso acadêmico, lembro do sentimento de não identificação e pouco interesse pelos conteúdos estudados, é claro que me sobreimpliquei com isso, achando que na verdade o problema era em minha maneira preguiçosa de ser, afinal, é de natureza de preta ser preguiçosa, né. Lembro de, em disciplinas de psicanálise, ser apresentada a Freud, Lacan e seus inúmeros

comentadores brancos e sair de lá sem nunca ter ouvido falar de intelectuais negras como Virgínia Bicudo, primeira psicanalista brasileira que escreveu importantes trabalhos sobre saúde mental, Neusa Sousa e seu estudo sobre pessoas negras em ascensão social, ou Lélia Gonzalez, que traduziu e comentou muitas obras de Lacan para o português, além de fazer importante retificação sobre o complexo de Édipo na sociedade brasileira. Fiz então o movimento de nutrir meu anêmico corpo intelectual com as obras de escritoras negras.

Essas autoras tiveram suas obras sumariamente apagadas e relegadas pela elite intelectual brasileira, entretanto, fizeram algo muito significativo, se apropriaram das teorias eurocêntricas com a sua própria visão de mundo e, mesmo que esquecidas pela academia, têm sua entrada no mundo simbólico. Portanto, leitora ou leitor não estamos fazendo nada de novo por aqui, antes de mim, vieram muitas outras, o que eu faço é somente seguir o caminho desse bonde.

Essa dissertação vem de uma escrita muito pessoal. Escrevo para pessoas como eu e para a pessoa que eu sou e estou me tornando, esperando talvez me encontrar, me reconhecer, e almejando que também possa ser um meio de identificação para as várias outras mulheres negras que podem porventura ler esse texto. Ressalto que essa leitura não é de forma alguma proibida ou não apropriada para pessoas não negras, apesar de não ser destinada a suas vivências. Espero que, ao me lerem, possam de alguma forma acessar vivências diferentes da sua, que lhe permita um exercício de empatia, e talvez alguns *insights*, sobre a nossa posição nos processos sociais. Dessa forma, essa leitura é um convite para pessoas com vivências diferentes das vivências de mulheres negras.

Espero sinceramente contribuir, junto com muitas e muitos outras intelectuais negras e negros na construção de uma nova sensibilidade brasileira, um novo modo de olhar e tratar questões raciais e de gênero no futuro próximo.

Feita aqui essas considerações iniciais, assim como Carla Akotirene (2018), antecipo, que nosso desafio é afastar ao máximo narrativas literárias elitistas, que valorizam a escrita erudita composta por jargões acadêmicos. Ainda mantereí o uso da primeira pessoa do plural, pois trago, como bem disse, a experiência de mulheres pretas, já que me situo, neste grupo. Em certos momentos trãnsito a escrita na primeira pessoa do singular, pois entendo que minha narrativa singular, tem algo do coletivo e ancestral da narrativa de mulheres pretas. Afasto também o romantismo

exacerbado sobre referências eurocêntricas, mas sem deixar de me apropriar delas quando julgar necessário.

Meu objetivo é por excelência destrinchar a depreciação sobre a mulher negra na sociedade brasileira, procurando na nossa história, pistas de como esse processo se estruturou e porque ele se mantém tão atual. Faço um diálogo entre os conceitos de imagens de controle de Patricia Hill Collins com a tendência masculina à depreciação trabalhada por Freud. Também trabalho a hipótese formulada por Lélia Gonzalez de que essa depreciação que se mostra na forma de objetificação da mulher negra, não é uma falta de investimento de desejo, mas sim uma negação ou encobrimento do desejo. Questiono em que medida essa tendência observada por Freud como masculina, e entendida por Patricia Hill Collins como uma estratégia que visa manter a dominação do discurso patriarcal, é uma tendência geral da branquitude. Analiso também as consequências psíquicas que viver essas opressões nos acarreta. Para analisar as ditas consequências psíquicas, analiso: O processo de identificação dessas mulheres enquanto mulheres negras; a construção da feminilidade e a construção de sua negritude. Também investigo como essas mulheres negras elaboram saídas subjetivas e subversão da posição de objeto que lhes é dada nas relações amorosas.

No primeiro capítulo, intitulado *E eu (ainda) não sou uma mulher? O discurso da verdadeira feminilidade e a depreciação da mulher negra*, discuto sobre como a generalização da categoria mulher contribui para a invisibilidade de mulheres negras, sendo que essa ação não é sem propósito, pois ela atualiza e perpetua padrões de opressão interseccionais. Para explicar esse processo, apresento o conceito de imagens de controle criado por Patricia Hill Collins, que nos acompanhará durante toda a extensão dessas linhas.

No segundo capítulo denominado *Mulheres negras e a (não) escolha amorosa. Apontamentos psicanalíticos sobre a depreciação amorosa*, parto da noção de depreciação em Freud e busco articulá-la com o modo como Fanon, Neuza e Lélia retomaram os atravessamentos do colonialismo, do racismo e da objetificação da mulher negra nas relações amorosas. Problemática que não está em Freud, mas está em nossa vida, na história do Brasil e em cada história que a gente escuta!

No terceiro e último capítulo de nome *Outra mulher, outro fim, mesma dor. Construindo saídas e modos singulares de resistência*, discuto sobre possíveis saídas

para a depreciação e apresento os relatos de mulheres negras acerca de suas vidas amorosas e saídas adotadas por elas.



## Capítulo 1 – E eu (ainda) não sou uma mulher? O discurso da verdadeira feminilidade e a depreciação da mulher negra.

Era início de semestre, quarto ano da faculdade, e as primeiras aulas eram sempre mais difíceis de acompanhar. Para atrair o interesse dos alunos, geralmente os professores sugeriam um modelo de aula aberto, voltado para a discussão de temas e assuntos de interesse da turma. Nesse dia o assunto escolhido pela turma, composta majoritariamente por mulheres brancas, foi o feminismo e seus avanços, assim mesmo, com feminismo no singular. A professora, uma mulher branca, nos convidou a fazer um exercício de imaginação: “Imaginem que vocês acordam pela manhã e se dão conta de que o patriarcado, como instituição caiu, o que vocês fariam agora que são livres?”. A pergunta gerou um burburinho na sala, as estudantes entusiasmadas conversavam entre si, enquanto os estudantes permaneciam estáticos, a professora contemplava o impacto gerado na turma com um sorriso satisfeito. Algumas estudantes responderam coisas como: “Sairia sem blusa na rua, afinal ninguém me assediaria” ou “Usaria roupas curtas”, “Faria um mochilão sozinha pelo mundo”. Eu, assim como os estudantes, permanecia em silêncio, mas claro, não pelo mesmo motivo. Aquela pergunta viajava na minha cabeça como a Sandra Bullock em “Gravidade”, girando e girando num enorme vazio. É claro que eu concordava com minhas colegas, que sem opressões sexistas, a vida seria mais fácil e segura, seria muito bom não ser mais assediada pelo meu patrão, talvez a ideia de fazer um mochilão pela América Latina me pareceria menos assustadora, se tivesse recursos financeiros para tal, mas eu não conseguia deixar de pensar que, mesmo nessa versão fantasiosa de mundo, onde os homens e mulheres estão em pé de igualdade, o racismo e as opressões de classe continuariam a oprimir com toda a sua força. Nessa fantasia, onde a mulher branca ocupa o mesmo espaço de poder que os homens brancos, uma mulher negra ainda seria a empregada a limpar sua casa. Em um processo seletivo de uma empresa, onde uma mulher negra e uma mulher branca concorrem a uma vaga, provavelmente a mulher branca seria a escolhida.

Mas voltando à nossa realidade, mesmo que não haja igualdade entre homens e mulheres, Grada Kilomba nos mostra que há reciprocidade entre ambos por serem

brancos, enquanto mulheres negras, por não serem nem homens e nem brancas, estão em um lugar de Outridade.

Nós representamos uma espécie de carência dupla, uma dupla alteridade, já que somos a antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca a si mesma. (...) Mulheres brancas têm um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o “outro” do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o “outro” do outro. (KILOMBA, 2019, p. 191).

Aqui Grada faz uma crítica à afirmação de Simone de Beauvoir de que a mulher é sempre vista pelo homem em um lugar de subordinação, sendo assim o seu outro. Sabemos que a mulher e o homem a quem Beauvoir se refere em sua análise, são brancos, a realidade de mulheres brancas e negras não é a mesma. Grada salienta que a branquitude possibilita certa reciprocidade entre homens e mulheres. Entretanto, na relação entre a mulher branca e homem negro, a intersecção de opressões de classe e raça pode permitir que a mulher branca ocupe o lugar de sujeito. As mulheres negras, por sua vez, como não são homens nem brancas, ocupam o lugar de radical diferença, o lugar de Outro do Outro.

Nesse jogo de forças no qual as mulheres negras precisam lidar com opressões que se combinam e entrecruzam, temos, como diria Patricia Hill Collins (1983), um lugar de privilégio de análise. O feminismo negro, historicamente, sempre pensou a categoria mulher de forma crítica e não universal, apontando sempre para a multiplicidade de experiências e formas de ser mulher. Como comenta Djamila Ribeiro: “O feminismo negro não é uma luta meramente identitária, até porque branquitude e masculinidade também são identidades. Pensar feminismos negros é pensar projetos democráticos.” (Ribeiro, 2018, p. 6). A exemplo disso, em 1851 Sojourner Truth, ex-escrava e ativista, proferiu seu discurso intitulado “E eu não sou uma mulher?” na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio. Seu discurso evidencia que a condição de vida de mulheres negras de sua época era radicalmente diferente de mulheres brancas. Enquanto as pautas de sufragistas brancas se concentravam principalmente no direito ao voto e ao trabalho sem autorização de seus maridos ou pais, mulheres negras lidavam com a precariedade do trabalho forçado e violências. Tanto mulheres brancas quanto negras reivindicavam serem sujeitas de

direitos, entretanto, para mulheres negras a luta era por serem reconhecidas como humanas. Vejamos esse trecho do discurso de Sojourner Truth:

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, que é preciso carregá-las quando atravessam um lamaçal e que elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também agüentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher?”. (TRUTH, 1852 apud HOOKS, 2020, p. 253).

A fala de Sojourner Truth chama a atenção para o fato de que a universalização da categoria mulher cria a exclusão da experiência de outras. Se o ideal feminino da época evocava fragilidade e delicadeza representados pelas mulheres brancas, as mulheres negras eram reduzidas a um corpo para o trabalho forçado, como salienta Sojourner, sem subjetividade, necessidades ou limites. Enquanto a mulher branca é colocada em uma posição de fragilidade e o discurso feminista branco vem justamente para negar essa posição, a mulher negra é posta em uma condição de subalternidade e destituída da condição humana. Os feminismos negros negam ambas posições, de subalternidade e objetificação.

## 1.1 – Mulheres invisíveis

A dinâmica colonial de submeter o corpo negro ao trabalho incessante se atualiza em profissões que envolvem o trabalho braçal. Como argumenta Françoise Vergès (2020), o trabalho doméstico é uma força de trabalho majoritariamente constituída por mulheres negras, que realizam um ofício mal remunerado e em condições precárias que acarretam riscos à saúde. Milhões de mulheres negras se ocupam incansavelmente da tarefa de limpar o mundo, é através do trabalho delas que outros milhões de postos de trabalho são ocupados para o funcionamento de instituições como Hospitais, Escolas, Universidades, Delegacias, e etcetera. Todos os dias faxineiras, empregadas domésticas, serventes, auxiliares de limpeza, diaristas, as chamadas “tias da limpeza” abrem as cidades. É o trabalho invisível delas

que proporciona às classes médias e altas uma vida confortável e funcional

Esse trabalho indispensável ao funcionamento de qualquer sociedade deve permanecer invisível. Não devemos nos dar conta de que o mundo onde circulamos foi limpo por mulheres racializadas e superexploradas. Por um lado, esse trabalho é considerado parte daquilo que as mulheres devem fazer (sem reclamar) há séculos – o trabalho feminino de cuidar e limpar constitui um trabalho gratuito. Por outro lado, o capitalismo produz inevitavelmente trabalhos invisíveis e vidas descartáveis. (VERGÊS, 2020, p. 24).

Edricle Cleaver (1971) constrói uma tese também interessante acerca do trabalho braçal. O autor afirma que na sociedade estratificada por classes, existe uma cisão do Eu que implica em uma separação alienante entre corpo e mente. Nesta lógica binária, e também bem sexista, diga-se de passagem, atributos menos valorizados estão associados ao feminino e os mais valorizados ao masculino. Deste modo, como a experiência feminina é frequentemente associada à natureza e, portanto, ao corpo, os homens são associados à mente e à intelectualidade.

A fraqueza, a fragilidade, a covardia, e a *efeminização* estão entre outros atributos associados à mente. O vigor, a força bruta, a robustez, a virilidade, e a beleza física estão associadas ao corpo. Assim as classes mais altas, ou *Administradores Onipotentes*, estão eternamente associados à fraqueza física, ao definhamento dos corpos raquíticos, à efeminação, à impotência sexual e à frigidez. A virilidade, vigor e força estão associados às classes mais baixas, aos Criados Supermasculinos. (CLEAVER, 1971, p. 169, BLAY, 2014, p. 79)

Para Cleaver (1971), os grupos sociais são divididos entre os que detêm poder e controle, os administradores onipotentes e os que executam todo o trabalho braçal, os criados supermasculinos. Essa divisão não é negociada de forma harmônica, mas sim imposta pelos grupos dominantes. O autor segue argumentando que mulheres das classes dominantes, por notarem a feminização de seus parceiros, pois eles estão a cargo de tarefas puramente intelectuais, assumem uma performance ultrafeminina para que a posição de seu parceiro seja vista como masculina e viril. Só é possível para essa mulher performar a ultrafeminilidade por ela também transferir “suas” tarefas braçais, essencialmente ligadas a tarefas domésticas, para outras mulheres de classes subalternizadas. Nesse processo, as mulheres subalternizadas têm sua feminilidade sugada e absorvida pelas mulheres da elite, tornando-se assim subfemininas.

A metáfora apresentada por Cleaver me lembra uma cena do videoclipe *Boa*

*esperança*<sup>1</sup> do *rapper* Emicida, em que vemos uma jovem negra, vestida com uniforme de empregada doméstica, andar por uma cozinha com suas tranças *box braids*<sup>2</sup> soltas, a patroa, uma mulher branca, lança um olhar de censura para a jovem e em seguida para uma senhora, que entendemos também ser empregada doméstica. A senhora imediatamente retira a jovem de cena e logo em seguida a vemos entregar uma touca para a jovem, que a pega e cobre os cabelos. Corta para outra cena, onde a jovem empregada, agora com a touca compondo o clássico uniforme de empregada, adentra em uma suntuosa sala de jantar composta por homens brancos. Ela carrega uma bandeja em mãos. Assim que se aproxima de um dos homens brancos, esse homem a toca em seus ombros e cochicha algo em seus ouvidos, o movimento é percebido pela patroa, que observa tudo com raiva. A jovem sai da sala de jantar. A patroa a intercepta em um corredor. Pega um dos guardanapos da bandeja e esfrega na boca da jovem com rispidez. A patroa retira seu batom vermelho. A jovem retorna à cozinha chorosa. A senhora negra a consola. E é nesse momento que a revolução das trabalhadoras daquela mansão começa. Passam a partir daí a revidar as violências sofridas, numa sequência catártica de cenas, enquanto Emicida canta: “Quis vida digna, estigma, indignação. O trabalho liberta, ou não? C’essa frase quase que os Nazi varre judeu em extinção”.

Em “Cartas a uma negra”, Françoise Ega, narra em cartas para Carolina Maria de Jesus diversas cenas cotidianas sobre sua vivência como empregada doméstica, vejamos algumas elucidativas:

A patroa ainda acha que é uma pena eu ir embora! Quem se ocupará da poeira atrás das portas das sacadas de cima e da esquerda? Não as mulheres europeias! Elas ameaçariam entrar na justiça! Quem vai arrastar os enormes tapetes nas escadas sem gritar como uma condenada? (EGA, 2021, p. 41).

---

1 A partir daqui utilizarei o termo “barraqueira” como correspondente brasileiro à imagem de controle da matriarca, pois na língua brasileira, barraco significa tanto uma moradia precária, quanto briga e expressão de agressividade. A imagem de controle da barraqueira pode ser um correspondente à imagem da mulher branca histórica. Se a insatisfação feminina da classe média e da elite é tratada como histeria - ou encontra na histeria uma forma de se rebelar e ao mesmo tempo manter a relação subjetiva de dominação, na clássica divisão subjetiva (\$) -, ela é socialmente medicada e encaminhada para um analista. Para a barraqueira a prescrição nunca é encontrar um lugar para falar: só silêncio e violência, o famoso “cala boca e vai trabalhar”.

2A impotência sexual é classificada como psíquica quando exames médicos e laboratoriais não indicam causas orgânicas para o problema.

Nesse exercício de imaginação, em que a ordem patriarcal está extinta, é difícil imaginar que nós, negros, sobretudo mulheres negras, façamos parte, afinal a “Branquitude pode ser vista como territorialidade e como lugar de privilégio e poder não compartilhável” (BENTO, 2002, p.134). O fato de minhas colegas de turma se animarem com o vislumbre de um horizonte de igualdade com a queda imaginária do patriarcado, nos indica qual lugar de fala ocupam. São jovens garotas, brancas, cisgênero e de classe média, que desfrutam de alguns privilégios que sua classe, cisgeneridade e branquitude proporcionam, mas isso é claro, não impede que sofram algum tipo de violência.

Para entender e analisar um pouco melhor essas opressões que se entrecruzam na dinâmica social, autoras como Kimberlé Crenshaw propõem o conceito de interseccionalidade como uma ferramenta de análise:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Quando pensamos pela ótica da interseccionalidade, não estamos afirmando que existe a primazia de uma opressão sobre outras, mas chamamos a atenção para o fato de que raça, classe e gênero são categorias que não podem ser tratadas isoladamente. Algo que eu percebia quando participava de alguns coletivos feministas, as discussões eram quase sempre conduzidas por companheiras brancas, somente quando algum assunto que envolvia as categorias de raça e gênero era evocado, a oportunidade de fala era concedida a mim ou outras companheiras negras e ou trans, sem que as companheiras brancas, antes tão ativas, precisassem se envolver na discussão e se racializar. O privilégio de escolher quando se fala ou não de raça, classe e gênero, pertence somente a pessoas brancas, cis e com algum conforto econômico. Como exemplo atual disso, temos a edição 22 do *Reality Show Big Brother Brasil*, na qual a participante Linn da Quebrada, atriz e cantora travesti, precisava exaustivamente explicar para seus e suas colegas que deseja ser chamada pelos pronomes femininos, mesmo tendo a palavra “Ela” tatuada em sua testa. Ou quando eu ou você, cara leitora, somos perguntadas aleatoriamente “O certo é preta ou negra?”, quando o óbvio seria simplesmente nos chamar por nossos nomes.

Collins (1986) argumenta que nós, mulheres negras como *outsider within*<sup>3</sup>, ocupamos uma posição privilegiada em reconhecer com mais facilidade as relações de opressões presentes em jogo na sociedade, já que nós somos o alvo de uma dupla dominação, racismo e sexismo e por vezes tripla, se considerarmos que mulheres negras têm menos poder de compra e recebem menos. A análise de Collins faz uma torção no conceito de privilégio, pois a nossa opressão aqui pode servir como um instrumento de análise, nos colocando na posição de protagonista desse jogo do saber, ou como diria Fanon(2008), mantemos o fogo por autocombustão. Por esse motivo o silenciamento de mulheres não brancas e trans nos movimentos feministas contribui para a manutenção das hierarquias de raça e gênero. Muitas vezes introjetamos esse silenciamento e passamos a não falar sobre nossas pautas, permanecendo na invisibilidade, entretanto, o silêncio nunca nos protegeu. O feminismo negro surgiu de mulheres que ousaram falar, mesmo temendo a violência que certamente sofreriam. Audre Lorde nos ensina que a quebra do silêncio é essencial para a sobrevivência da mulher negra “Quais são as palavras que você ainda não tem? O que precisa dizer? Quais são as tiranias que você engole dia após dia e tenta tomar para si, até adoecer e morrer por causa delas, ainda em silêncio?” (LORDE, 2020, p. 53). Romper o silêncio e criar espaços de discussão que não universalizem a experiência de ser mulher criam ferramentas para a construção de uma nova forma de pensar as relações sociais de maneiras justas e igualitárias.

## 1.2 – Imagens de controle no teatro da depreciação

Na perspectiva sexista e patriarcal o silêncio é geralmente visto como “discurso correto da feminilidade” (HOOKS, 2019, p. 279). Uma mulher calada, silenciosa, está performando bem a sua feminilidade, além de indicar uma boa educação e por vezes um ar de mistério, que lhe confere um charme. Para mulheres negras, o silêncio é imposto não só como um modelo de bom comportamento, mas demarca uma condição de subordinação.

---

<sup>3</sup>Esse termo segue a noção de alteridade de que um sujeito precisa de outro para se constituir enquanto indivíduo, entretanto, se analisarmos as estruturas das relações raciais, o branco só pode se considerar enquanto sujeito normativo e racional, se eleger um Outro a quem é diametralmente diferente; isto é, o colonizador só é civilizado pois eleger o colonizado como selvagem.

Patricia Hill Collins (2019) cria o conceito de imagens de controle para chamar a atenção para estratégias dos grupos dominantes para minar e controlar a assertividade de mulheres negras. Tais imagens não são meros estereótipos, pois atribuem significado à vida de mulheres negras, criando *scripts* de como a sociedade irá vê-las e tratá-las. Como aponta Winnie Bueno (2020):

São a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada. São utilizadas pelos grupos dominantes com o intuito de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são construídos para que permaneçam centralmente em estereótipos articulados a partir das categorias de raça e sexualidade, sendo manipulados para conferirem às iniquidades sociorraciais a aparência de naturalidade e inevitabilidade. (BUENO, 2020, p. 73)

A forma como o laço social se constrói reserva para mulheres negras o lugar de Outro, que é o depositário imaginário de projeções da branquitude, sendo assim, como o branco é o referencial de civilização, o Outro é o que está à margem dela. A autora nos diz que sociedades ocidentais são profundamente marcadas por um pensamento binário, que categoriza pessoas e coisas em pares, conforme suas diferenças, como por exemplo: negro/branco, mulher/homem, civilização/natureza, sujeito/objeto, exemplificam uma dinâmica na qual um elemento só existe em relação a sua contraparte, ou nas palavras de Collins, “Uma parte não é simplesmente diferente de sua contraparte; é inerentemente oposta a seu ”outro” (COLLINS, 2019, p. 137).

A depreciação é essencial para o funcionamento desse processo, pois no pensamento binário o elemento objetificado como Outro é visto como algo a ser dominado e controlado, pois sua insurgência ameaça a existência de sua contraparte. A articulação de imagens de controle sobre a vivência de mulheres negras tem a função de justificar e naturalizar as opressões que os grupos dominantes desempenham sobre elas. Dessa forma, imagens de controle como a da mulata, que ressaltam a suposta natureza demasiadamente sexual de mulheres negras, existem para justificar sua exploração sexual. Nessa dinâmica a imagem da mulher negra, vulgar e vigorosa, só funciona em oposição a imagem da mulher branca, virginal e frágil. Veremos próximo capítulo como esse quadro pode ampliar o nosso ângulo de leitura acerca do que Freud (1912) constatou como sendo uma tendência à depreciação na esfera do amor.



Nossa citada pensadora nos mostra que a ideologia dominante do período colonial estimulou a criação de várias imagens de controle interconectadas sobre a condição da mulher negra que refletiam o interesse do grupo dominante em manter sua subordinação. O controle patriarcal sobre mulheres negras e brancas foi importante para a manutenção do sistema escravista, e as imagens de controle também desempenhavam a função de camuflar as relações sociais que afetavam todas as mulheres.

Segundo o imaginário social da época, profundamente ligado a um ideal de família tradicional, uma mulher respeitável deveria apresentar quatro virtudes fundamentais: piedade, pureza, submissão e domesticidade. Mulheres brancas das classes abastadas e da então classe média emergente foram incentivadas a desejar tais virtudes. Enquanto isso, a criação de imagens de controle sobre mulheres negras, opostas a essas virtudes, forneciam o alicerce necessário para criar o desejo, em mulheres brancas, de exercerem uma performance adequada aos padrões da época.

A primeira imagem de controle identificada por Patricia Hill Collins, que foi aplicada a mulheres negras estadunidenses, é a da *mammy*.

Criada para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico, a imagem da *mammy* representa o padrão normativo usado para avaliar o comportamento das mulheres negras em geral. (COLLINS, 2019, p.140).

No contexto brasileiro, como correspondente a *mammy*, temos a mãe preta, que simboliza a percepção da elite masculina branca sobre a performance social ideal da mulher negra, pois ao cuidar dos filhos das famílias brancas, a *mammy* e a mãe preta sabem e aceitam seu “lugar” de subordinação como serviçais obedientes, desempenhando suas funções de forma amável e às vezes são até queridas por sua família branca, pois entram e saem dos espaços sem questionar as posições de poder ali colocadas.

As imagens de controle da *mammy* e da mãe preta reforçam as hierarquias sociais por terem o potencial de influenciar a maternidade de mulheres negras. Quando uma mãe negra internaliza a lógica de subordinação a qual está submetida, ela transmite aos filhos o lugar que “devem” ocupar nos espaços brancos de poder. Como filha de uma mulher negra que foi empregada doméstica por muitos anos, consigo identificar em minha criação as marcas desse processo. Fui ensinada desde

muito cedo a ter um comportamento condescendente com as normativas sociais, mesmo que minha mãe sempre me incentivasse a trilhar caminhos profissionais diferentes dos seus, fui pouco encorajada e por vezes censurada a ter um comportamento assertivo frente a situações de violência e opressão. E como poderia ser diferente?

Empregar mulheres negras em trabalhos *mammificados* corrobora a superioridade racial dos empregadores brancos, estimulando as mulheres brancas de classe média, em particular, a se identificar com o privilégio racial e de classe proporcionado a seus pais, maridos e filhos. Em um contexto em que como diz Patricia Williams, “os negros que de fato ascendem à classe média acabam sendo vistos apenas como aqueles a quem foi dado o que lhes agrada, e os negros da ‘subclasse’ como aqueles cuja única ocupação na vida é aceitar”. Não é de se admirar que os brancos da classe trabalhadora esperem que as mulheres negras demonstrem deferência e se ressintam profundamente daquelas que não o fazem. A mammy é a face pública que os brancos esperam que as mulheres negras assumam diante deles. (COLLINS, 2014, p. 142).

A *mammy* e a mãe preta possuem também uma função simbólica na preservação das opressões de gênero e sexualidade. Como sabemos, imagens de controle construídas sobre o comportamento de mulheres negras, são um reservatório dos medos e receios da branquitude, e se tratando da sexualidade, são um local de despejo para as funções femininas com as quais uma sociedade extremamente puritana não consegue se confrontar. Comparada à imagem de mulheres brancas, as imagens da *mammy* e da mãe preta simbolizam diferenças que representam a oposição binária da mentalidade ocidental entre corpo/mente, civilização/natureza, puro/profano. Considerando que todas as funções da *mammy* e da mãe preta são braçais e implicam em um corpo vibrante, são características desencorajadas em mulheres brancas. Essa imagem de controle, corrobora a representação patriarcal da verdadeira performance da mulher branca, pois elimina a sexualidade. Espera-se que as “boas” mães brancas neguem sua sexualidade, ou em uma perspectiva influenciada pelo dogma cristão, reserve-a apenas para a reprodução. A imagem da *mammy* e da mãe preta é representada como assexuada, pois ela deve ser fiel a “sua” família branca, mesmo que isso lhe custe não constituir ou cuidar de sua família legítima. Um exemplo disso são os famigerados quartos de empregada, presentes nos antigos apartamentos da elite brasileira. Esses quartos não foram construídos com o objetivo de proporcionar à empregada doméstica um momento de repouso em intervalos durante seu exaustivo dia de trabalho, mas sim para ser seu local de

moradia (em muitos casos, locais aos quais os patrões brancos recorriam para abusar sexualmente das trabalhadoras domésticas), já que muitas famílias brancas da elite estranhamente dependiam e ainda hoje dependem de serviços domésticos 24 horas por dia. Pois é leitora, e depois os infantilizados são os negros!

Outra imagem de controle criada e frequentemente associada à maternidade negra é a da matriarca. Enquanto a *mammy* tem seu lugar na organização das famílias brancas, pois representa a negra “boa”, a matriarca, que simboliza a mãe negra “má”, é utilizada para justificar os problemas sociais enfrentados pela sociedade civil negra. Um correspondente brasileiro à imagem da matriarca é a mãe favelada, ou barraqueira, a mãe que pertence às camadas mais pobres da sociedade e que, portanto, mora em bairros periféricos e com pouca estrutura, as chamadas favelas. Por sua baixa condição financeira, é de se esperar que ela e sua família tenham moradias precárias, os chamados barracos, portanto daí vem sua denominação.<sup>4</sup>

Por passar grande parte do dia no trabalho, que geralmente está localizado nos grandes centros urbanos, e portanto, longe de sua casa na periferia, a barraqueira e a matriarca não conseguem supervisionar adequadamente seus filhos, contribuindo assim para o fracasso e a evasão escolar de crianças negras. A essa altura, a leitora deve estar se perguntando sobre a participação paterna na criação dos filhos, ou da presença da rede de apoio, pois, naturalmente, não se cria um filho sozinho. Pois é, leitora, acontece que a matriarca é considerada agressiva e pouco feminina, características que afastam parcerias amorosas e pessoas que poderiam construir uma rede de apoio. Além disso, sabemos que os homens negros são os maiores alvos da violência policial, muitos deles são mortos ou encarcerados, deixando suas famílias desamparadas.

Consideradas excessivamente agressivas e não femininas, as matriarcas negras eram supostamente castradoras de seus amantes e maridos. Esses homens, compreensivelmente, abandonavam suas parceiras ou se recusavam a casar com as mães de suas filhas e seus filhos. Da perspectiva de grupo dominante, a matriarca representava uma *mammy* fracassada, um estigma negativo aplicado às afro-americanas que ousassem rejeitar a imagens serviçais, submissas e diligentes.(COLLINS, 2019, p.142).

---

4Lélia Gonzalez cria este conceito para evidenciar sua tese de que as origens da cultura brasileira são muito mais africanas que europeias, o que se mostra muito evidente na língua. Embora a sociedade brasileira tente recalcar a influência africana em sua cultura, a nossa linguagem evidencia o conteúdo recalcado: “Aquilo que chamo de “pretuguês e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil. (Gonzalez, 1980/2020, p. 128).

Rotular mulheres negras como agressivas ou pouco femininas tem a função de minar comportamentos assertivos, além de influenciar o modo como homens negros entendem sua masculinidade negra. Muitos deles rejeitam ou não escolhem mulheres negras como companheiras com a justificativa de que elas são menos desejáveis por serem agressivas demais. Essa agressividade compete com a posição masculina do homem negro, pois ele é incentivado a assumir uma postura estereotipada que iguala masculinidade a agressividade. Pensando em relacionamentos homoafetivos, mulheres negras, lésbicas ou bissexuais são menos escolhidas por motivos semelhantes. Se tratando de mulheres negras que rejeitam suas semelhantes como interesse amoroso, essa conduta revela uma internalização da depreciação da mulher negra presente no laço social, construindo e mantendo assim um mercado afetivo escasso para a mulher negra. A imagem da matriarca e da barraqueira surge como um símbolo forte, tanto para mulheres brancas quanto para negras. É um aviso de que as coisas podem dar muito errado se o poder patriarcal for desafiado. Ser agressiva e desafiar as normativas de comportamento feminino, pode implicar em rejeição afetiva.

A terceira imagem de controle acerca da maternidade negra, apontada por Collins, é a da mãe dependente do Estado, que é associada a mães negras que reivindicam direitos de assistência social providos pelo Estado. Assim como a matriarca, a mãe dependente do Estado é considerada uma mãe ruim, mas com um olhar mais atento observamos diferenças:

Diferente da matriarca ela não é agressiva demais, ao contrário, ela não é agressiva o suficiente. Se no caso da matriarca sua indisponibilidade contribuiu para a socialização insatisfatória de filhas e filhos, no caso da mãe dependente do Estado, o problema é o acesso aos programas de assistência social. Ela é retratada como uma pessoa acomodada, satisfeita com os auxílios concedidos pelo governo, que foge do trabalho e transmite valores negativos para os descendentes. A imagem da mãe dependente do Estado representa outra mammy fracassada, aquela que não está disposta a se tornar “mula do mundo” (COLLINS, 2019, p.151).

Uma imagem semelhante à mãe dependente do Estado, é a da rainha da assistência social, que é descrita como a mãe da classe trabalhadora, altamente materialista, vaidosa e acomodada. No Brasil observamos a ação dessas imagens de controle nos julgamentos da elite brasileira sobre programas de assistência social como o Bolsa Família. Na perspectiva da elite, mães que reivindicam direitos que lhe

são garantidos por lei são preguiçosas e acomodadas, contando com o financiamento do Estado para sustentar suas famílias. Esse discurso está associado a uma ideologia baseada na meritocracia, de forma que os privilégios conquistados pelo grupo dominante são entendidos como recompensa por esforços próprios e não fruto de um sistema desigual que mantém privilégios entre o grupo dominante em detrimento de grupos subalternizados.

Nesta lógica, a pessoa pobre é culpabilizada por sua própria situação, pois tem-se a falsa ideia de que as oportunidades são iguais para todos, em outras palavras, o discurso que aponta para: se mais pessoas pobres se esforçassem e trabalhassem duro, conseguiriam vencer a pobreza sem depender do Estado. Ao contrário do que se pensa, o Estado não concede de forma caridosa direitos não merecidos, todos eles são frutos da mobilização política e luta dos movimentos sociais para reduzir a desigualdade. Não podemos nos esquecer que direitos como a lei nº 12.711, de agosto de 2012, mais conhecida como a lei de cotas, só foi implementada depois de muita luta e mobilização dos movimentos negros. Tenho apego especial a esse dado pois possibilitou a minha entrada na universidade, e sem isso, muito provavelmente eu não teria a oportunidade de estar aqui dialogando com a leitora.

Como argumenta Angela Davis (2016) a criação da imagem de controle da mãe dependente do Estado fornece uma justificativa para o grupo dominante controlar a fecundidade de mulheres negras, consideradas produtoras de um excesso de crianças que se tornarão adultos improdutivos. Assim como a matriarca e a barraqueira, a mãe dependente do Estado é culpabilizada pelos problemas sociais enfrentados, retirando assim qualquer possibilidade de responsabilização do Estado pela sua ação falha em garantir, de forma igualitária, condições de vida digna para todos.

Outra imagem de controle que me chama atenção é a da dama negra, que geralmente recai sobre mulheres negras que ascenderam socialmente. Sua ascensão se deve ao trabalho duro, em outras palavras, ela se esforçou muito para chegar lá, e por isso se difere das demais mulheres negras consideradas acomodadas. A imagem da dama negra pode ser entendida como uma atualização da imagem da *mammy* e da mãe preta, ou seja, da profissional perseverante que trabalhou mais que o outros e superou as desigualdades sociais. De longe, essa imagem pode parecer uma representação positiva, pois ressalta as habilidades e perseverança da mulher negra que ultrapassou barreiras, mas, de perto, observamos a sua ardilosa função de

perpetuar a ideologia da meritocracia, além de, no Brasil, reforçar o mito da democracia racial, pois se fossemos um país estruturalmente racista e sexista, a dama negra jamais teria oportunidades de alcançar a ascensão social, não é mesmo? Sei que como eu, a leitora não é ingênua, pois estamos de olho nas armadilhas articuladas no laço social.

Para finalizar nossa análise sobre as imagens de controle, temos a jezebel ou a *hoochie*, que são representações depreciativas sobre a sexualidade de mulheres negras. Elas demarcam, de forma binária, o que são práticas sexuais aberrantes em comparação com as sexualidades tidas como “normais”, por uma sociedade patriarcal e puritana. Enquanto a mulher branca pode representar uma conduta correta da feminilidade, a jezebel constitui uma objetificação a partir da animalização dos corpos e da sexualidade da mulher negra. Sua sexualidade também a masculiniza, pois em uma divisão binária em que homens são ativos sexualmente e mulheres devem ser passivas, a jezebel busca sexo apenas como um homem “pode” fazer.

Essa imagem tem suas semelhanças com a mulata, imagem de controle presente na sociedade brasileira, pois ambas são descritas como detentoras de um apetite sexual voraz e vulgar, justificando assim a sua hipersexualização por parte dos homens brancos, e por vezes de homens negros e mulheres brancas e negras, que reproduzem de forma consciente ou não essa violência patriarcal.

Considerada uma aberração sexual, a jezebel tem seu pé para lá da divisa. A *hoochie*, por sua vez faz parte de um grupo de “sexualidades femininas desviantes”, das quais algumas são associadas a ambições materialistas (ela faz sexo por dinheiro), outras, a práticas sexuais desviantes (como transar com outras mulheres), e outras ainda, as práticas sexuais “aberrantes” (como fazer sexo oral e anal). (COLLINS, 2019, p.158).

Como nos alerta Winnie Bueno (2020), a crença de que negras e negros são sexualmente descontrolados e insaciáveis e naturalmente dispostos à conjunção carnal é anterior à escravização nas Américas. “Os visitantes europeus, ao se depararem com a nudez ou escassez de vestimentas dos nativos africanos e indígenas, consideraram esse fato uma obscenidade.” (BUENO, 2020, p.110)

Por trás de todas as imagens de controle discutidas, está a tentativa de controle sobre a sexualidade da mulher negra. Cada uma dessas imagens transmite uma mensagem diferente sobre o que seria as relações adequadas sobre a sexualidade feminina, como por exemplo, as imagens da *mammy* e da mãe preta, comumente

retratadas como mulheres corpulentas e de pele escura, são tidas como parceiras inadequadas para homens brancos. Isso porque, em seu julgamento, não são atraentes e não representam um perigo para a esposa branca, pois, em tese, não despertam o desejo do homem branco. A mammy e a mãe preta, por serem assexuadas, são perfeitas mães substitutas dos filhos que não tiveram por meio de sua própria sexualidade. Essas imagens são o exemplo mais explícito da divisão entre sexualidade e maternidade presentes na fantasia masculina.

Por sua vez, a matriarca, a barraqueira e a mãe dependente do Estado são seres sexuais, porém essa sexualidade está restrita à fecundidade. Enquanto a matriarca e a barraqueira representam uma sexualidade agressiva, que castra os homens negros, pois não lhes permite assumir sua paternidade, transformando-os em patriarcas impotentes, a mãe dependente do Estado representa uma mulher de moral depreciada, e de sexualidade descontrolada, produzindo um excesso de filhos, fatores determinantes para sua condição de pobreza. Em ambos os casos, o controle sobre a sexualidade e fecundidade de mulheres negras é conceituado como contrário aos interesses da elite masculina branca, mas sabemos que essas imagens desempenham seus papéis para manter os privilégios dessa mesma elite. A dama negra completa o círculo. Assim como a *mammy* e a mãe preta, a imagem da dama negra pertencente à classe média, baseia-se em sua assexualidade. Por estar sempre dedicada ao trabalho e a manter a sua posição de ascensão social, a dama negra está pouco inclinada a competir com as mulheres brancas pelo interesse amoroso de homens brancos. Apesar de ser considerada a mais adequada para gerar descendentes, ela é a menos propensa a fazê-lo, pois “dizem-lhe que ela pode procriar, mas ninguém, exceto ela mesma, se sentirá especialmente incomodado se ela não o fizer”. (COLLINS, 2019, p.159).

Aqui minhas observações divergem um pouco das apresentadas por Collins, pois considero que a dama negra pode sim representar uma ameaça para mulheres brancas de classe média. Considerando que sua recém-ascensão social a permite acessar novos lugares e disputar com mulheres brancas o lugar de interesse amoroso para homens brancos.

Em conjunto, as imagens de controle articuladas sobre a condição de mulheres negras, representam os interesses da elite branca patriarcal em controlar e depreciar a sexualidade e a fecundidade dessas mulheres, elas criam um *script* de como a sexualidade de mulheres brancas deve ser, se diferenciando desse grupo depreciado.

Além disso, ao formar sutilmente uma trama com opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade, elas ajudam a justificar as práticas sociais que caracterizam a ideologia patriarcal dominante.



## Capítulo 2 – Mulheres negras e a (não) escolha amorosa. Apontamentos psicanalíticos sobre a depreciação amorosa.

Harpia, aranha,  
 Sabedoria de rapina e de enredar, de enredar  
 Perua, piranha  
 Minha energia é que mantém você suspensa no ar  
 Pra rua!, se manda,  
 Sai do meu sangue, sanguessuga, que só sabe sugar  
 Pirata, malandra,  
 Me deixa gozar (4x)  
 (VELOSO,1997)

Para iniciar os trabalhos, coloquei para tocar uma música que dá o tom da nossa conversa. Atenção ao refrão. Já que esse capítulo se dedica a trazer a nossa discussão apontamentos psicanalíticos sobre a questão da depreciação amorosa da mulher negra, começemos a conversa então com o criador da psicanálise, Sigmund Freud. O autor publicou em 1912 um texto que descreve a condição de homens que se deparam com a impossibilidade de amar e desejar o mesmo objeto. Encontrei três traduções desse texto para o português e gostaria de chamar a atenção para os títulos. O primeiro é intitulado: *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (1912/1996), que sugere que essa tendência é universal, sendo que já sabemos que Freud está discutindo a sexualidade de homens europeus do século XX. O tradutor, conscientemente ou não, está universalizando algo que pertence a um grupo específico de pessoas, recorrendo assim à tendência da branquitude de universalizar a experiência do homem branco dito civilizado. Curioso não? Encontrei esse texto também com o título *Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa*, (1912/2013), na edição da Companhia das Letras. Esse título sugere que a depreciação é um fenômeno comum na vida amorosa, entretanto, o autor aponta essa tendência como tipicamente masculina, mas não relativa a todos os homens, é mais observada em homens de classes sociais altas. O motivo? Veremos mais adiante

A categoria da universalização volta a aparecer na tradução mais recente do texto, publicado pela editora Autêntica como: *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa* (1912/2018) que não só aponta essa degradação como presente na afetividade masculina, como também a generaliza. Embora Freud disserte sobre a sexualidade de homens de sua época, no decorrer deste capítulo discutiremos como a depreciação é uma tendência que se mantém atual.

Deixando um pouco de lado os títulos e suas traduções, vamos entender o que

Freud nos conta. Como citei, o autor descreve a condição de homens que se deparam com a impossibilidade de amar e desejar o mesmo objeto, recorrendo assim à necessidade de eleger um objeto amoroso, que será idealizado e outro objeto sexual, que será depreciado. Esse conflito é herdeiro do processo de subjetivação que ocorre no complexo de Édipo, isto é, as características que determinam que a escolha da pessoa amada está intimamente ligada com o horror do incesto. A mulher escolhida como objeto de amor, pelo homem, deve ter de certa forma, elementos que se assemelham à figura materna, uma das condições para se estabelecer um interesse afetivo. Entretanto, para alguns indivíduos, esse fato pode se opor ao desejo sexual, resultando assim na impotência psíquica:

Para proteger-se desse distúrbio, o principal meio de que alguém se vale nessa cisão amorosa é a depreciação psíquica do objeto sexual, enquanto é reservada para o objeto incestuoso e seus representantes a superestimação que normalmente cabe ao objeto sexual. Tão logo é atendida a condição da depreciação, a sensualidade pode manifestar-se livremente, com significativa atividade sexual e elevado prazer. (FREUD, 1912/1996, p. 353).

Esse trecho ressalta a necessidade masculina de depreciação do objeto amoroso para se proteger da impotência psíquica<sup>5</sup>. Ainda segundo Freud, pessoas que apresentam esse tipo de conflito têm em geral uma vida sexual pouco refinada, apresentando predileções perversas e sua não realização resulta em uma perda de prazer. Entretanto, a realização só parece possível com um objeto sexual que possa ser rebaixado e depreciado. Desse modo, uma saída masculina para essa problemática é buscar uma mulher que, aos seus olhos, seja eticamente inferior ou, em outras palavras, vulgar, para então concentrar suas paixões e sentimentos considerados impuros, enquanto seu carinho e paixão pura estão reservados à mulher que é idealizada por ele. Mas na visão deste homem em questão, o que determina uma mulher eticamente inferior?

Na versão do citado texto da editora Autêntica, encontramos a explicação de que Freud se utiliza do termo “*Dirne*”, que em alemão significa prostituta, meretriz ou mulher de vida fácil. O uso desse termo evidencia os julgamentos de uma moral sexual patriarcal, onde uma mulher inferior é aquela com uma sexualidade que não adere ao controle dessa moral social, pois, para deter o status de civilizado, é preciso uma certa

---

5 Você pode conferir o clipe completo aqui <https://www.youtube.com/watch?v=AauVal4ODbE>

renúncia à sexualidade. Desta forma, o homem branco se torna e faz outros reféns da sua, talvez, maior criação: a civilização, que Fanon vai muito bem articular como parente próximo da colonização. Daí observamos a necessidade de depreciar o objeto sexual aliada à fantasia de superioridade do homem branco civilizado, pois, nada mais nobre e heróico que o gesto de salvar alguém que se encontra em desgraça.

No texto “Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens” (1910), Freud nos dá uma pista importante. Ele destaca uma pré-condição a partir da qual os homens fazem sua escolha de objeto amoroso e como conciliam as exigências de sua fantasia com a realidade. O autor observa em alguns homens o que ele chama de uma tendência “de amor por mulheres libertinas (*Dirnenliebe*)” ou, na edição da companhia das letras, “amor à prostituta”. Não podemos deixar escapar a observação do julgamento de uma sociedade patriarcal sobre as mulheres, pois as *Dirnenliebe* em questão são geralmente mulheres com uma má reputação, o que pode variar de uma mulher que flerta abertamente com homens até uma conduta abertamente poligâmica (FREUD, 1912). Freud nos diz que, na vida sexual normal, a fama de mulher fácil ou libertina rebaixa a mulher, pois todo o seu valor está ligado à sua integridade sexual. Entretanto, para alguns homens, estar com uma mulher considerada de pouco valor, ativa sentimentos de ciúmes e “(...) apenas quando podem estar enciumados a paixão atinge seu ápice, a mulher adquire seu inteiro valor, e nunca deixam escapar a ocasião de experimentar esses fortes sentimentos” (FREUD, 1912, p. 337). Há também casos semelhantes a esse, em que o autor denomina “enamorado compulsivo”, nos quais: “(...) o homem está convencido de que ela precisa dele, de que sem ele, ela perderá todo o apoio moral e rapidamente sucumbirá a um nível lamentável” (FREUD, 1912, p. 125). Lembra que citei a fantasia masculina de superioridade? É ela que aparece aqui. Nessa perspectiva, a mulher decaída não tem valor, é a relação com o homem que eleva seu valor.

Outro fator que Freud nos aponta é que a tendência de depreciar o objeto sexual, a fim de evitar a impotência psíquica, é mais observada em homens de classes sociais altas, dessa forma, o objeto depreciado para esse homem europeu é uma mulher pobre. Logo, há poucas chances de que a amante escolhida pertença ao círculo social do homem, mantendo assim as correntes ternas e sexuais separadas, além de dificultar que alguém descubra a traição.

Assim nascem então duas figuras do imaginário masculino sexista: A dama pura e respeitada e a mulher vulgar e baixa, ou, em outras palavras, a mãe e a puta. Outro ponto que devemos nos atentar é de que Freud (1912) fala sobre a sociedade europeia. Sua elaboração teórica abarca a distinção entre classes sociais e como a depreciação orquestrada pelo homem branco recai sobre mulheres subalternizadas por sua condição econômica. Essa elaboração, embora avance na crítica sobre a estratificação de classes, está muito distante das discussões acerca da colonização e suas reverberações nos povos atingidos por ela. Cabe a nós o desafio de fazer então essa discussão, digo nós pois estou acompanhada de muitos autores.

## 2.1 – Por trás da máscara

Frantz Fanon (2008), psiquiatra e filósofo martinicano, abordou em sua obra “Pele negras, máscaras brancas” as particularidades do relacionamento inter-racial entre antilhanos negros e franceses brancos em dois capítulos intitulados *A mulher de cor e o branco* e *O homem de cor e a branca*. Apesar de os títulos sugerirem uma discussão que aborda o gênero, o autor faz pouca diferenciação sobre o que homens e mulheres negros experienciam em relacionamentos amorosos inter-raciais.

No capítulo, *A mulher de cor e o branco*, Fanon comenta o romance autobiográfico “*Je suis Martiniquaise*”, escrito por Mayotte Capécia. Fanon observa que o relacionamento inter-racial é por vezes perpassado por um sentimento de inferioridade. A mulher negra, neste exemplo, se sente depreciada, pois é colocada no lugar de inferiorização, seu parceiro evita apresentá-la aos amigos brancos, com o pretexto de que a vida íntima apenas aos dois deveria ser reservada, separada de sua vida social. Esse traço também aparece no que Freud descreve sobre a necessidade de degradação do objeto amoroso, que deve ser uma mulher que não pertença aos mesmos círculos sociais que ele (FREUD, 1912).

Passamos a noite em uma dessas villas que eu admirava desde a infância, com dois oficiais e suas esposas. Elas me olharam com uma indulgência insuportável. Sentia que estava com a maquiagem muito carregada, que não estava vestida como devia, que não estava à altura de André, talvez simplesmente por causa da minha pele; em resumo, passei uma noite tão desagradável que decidi nunca mais pedir a André para acompanhá-lo (CAPÉCIA, 1948 apud FANON, 2008, p. 55).

Fanon vê no relacionamento de Mayotte com esse homem branco o desejo de embranquecer. Já que ela não pode se tornar branca, sua saída para conquistar o acesso à sociedade branca francesa é através de seu homem: “Mayotte ama um branco do qual aceita tudo. Ele é seu senhor. Dele não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida.” (FANON, 2008, p. 54). Colocando o foco da sua crítica sobre Mayotte, o autor deixa de observar as ações de seu parceiro. André não parece perceber nem se manifestar contra a forma hostil com a qual seus amigos tratam Mayotte, pois assim ela não insistirá mais em acompanhá-lo e assim ele estará livre de dar qualquer explicação sobre o motivo de não apresentá-la a ninguém.

O desejo de embranquecer, na história de Mayotte, aparece como um indicativo materno, sendo dela a missão de “limpar o sangue da família” através de seu ventre.

No início, eis como o problema se apresentava a Mayotte, aos cinco anos de idade, na terceira página do seu livro: “Pegava o tinteiro na carteira e o jogava como uma ducha em cima da colega”. Era seu modo de transformar os brancos em negros. Mas percebeu logo cedo a inutilidade dos seus esforços; e depois, Loulouze e sua mãe lhe diziam que a vida para a mulher de cor é difícil. Então, não podendo mais enegrecer o mundo, ela vai tentar embranquecê-lo no seu corpo e no seu pensamento (FANON, 2008, p. 56).

Segundo Neusa Souza (1983), a família ocupa um importante papel na criação do Ideal de Ego do sujeito negro, pois é no contexto familiar o primeiro lugar onde ele se desenvolve. A socialização mais tarde na escola e outros espaços permeados pelo racismo vem a compor essa construção já iniciada. Em poucas palavras, o Ideal de Ego é um modelo a partir do qual o sujeito pode se construir (Souza, 1983):

Substancialmente investidos de energia libidinal, suas palavras têm estatuto de verdade e força de lei e seus projetos não realizados são o destino dos descendentes. Assim, estas figuras ancestrais mais ou menos remotas, constroem o sistema Superego Ideal do Ego, viabilizando a interiorização das exigências e ideias a serem cumpridos por filhos, netos, bisnetos, ad infinitum.” (SOUZA, 1983, p. 54).

Fanon (2008) deixa escapar a dimensão sexista em intersecção com o racismo que permeia o relacionamento. Mayotte não deixa de ser desejada pelo homem branco, entretanto, não é objeto de desejo de filiação amorosa, ou em outras palavras: não é assumida por seu companheiro, pois, segundo seu argumento, a vida íntima do casal deve se manter privada, isolada da vida social. Mayotte é seu segredo, pois em seu julgamento e dos demais a sua volta, ela não está a sua altura, visto que homens

brancos não escolhem mulheres negras. Se envolver com uma mulher negra ameaça esse suposto lugar de superioridade ocupado por esse homem, sendo assim, depreciar a mulher negra se torna uma necessidade para reafirmar a sua superioridade frente a ela. Mas o que há de tão ameaçador na união entre um homem branco e uma mulher negra? bell Hooks não nos permite ficar em dúvida, ela nos explica tudinho, dá uma olhada:

Explicações para o porquê de casamentos entre mulheres brancas e homens negros serem mais prontamente aceitos do que casamentos entre homens brancos e mulheres negras podem ser encontradas na política sexual patriarcal. Uma vez que mulheres brancas representam um grupo sem poder, quando não aliado a homens brancos poderosos, o casamento delas com homens negros não é uma ameaça forte a regra patriarcal existente. Em nossa sociedade patriarcal, se uma mulher branca rica se casa com um homem negro ela legalmente adota o status dele. Por conseguinte, uma mulher negra que se casa com um homem branco adota o status dele; ela assina o nome dele e as crianças são herdeiras dele. Consequentemente, se a maioria desse pequeno grupo de homens brancos, que dominam corpos formadores de opinião na sociedade estadunidense, fosse se casar com mulheres negras, as bases do poder branco estariam ameaçadas (HOOKS, 2020, p. 112).

A depreciação da mulher branca passa pelo controle do seu comportamento sexual. No caso da mulher negra, independente de seu comportamento, a depreciação já está dada de forma antecipada, definitiva e irrevogável, no sentido de que, nada do que ela faça eleva seu valor na fantasia masculina branca. Apesar de irrevogável, o discurso social aponta para mulheres negras saídas ilusórias, como o embranquecimento, que é um imperativo da branquitude.

Se o discurso patriarcal aponta que a maternidade é a única forma de uma mulher se sentir realizada e plena, a combinação com o discurso racista aponta para a mulher negra que seu destino mais promissor é dar à luz a um filho de um homem branco. Um filho mestiço, isto é, negro de pele clara, representa um avanço no degrau do embranquecimento, assim como vemos no odioso quadro *A redenção de Cam* pintado pelo artista Modestos Brocos em 1895.



Figura 1 - Quadro a redenção de Modestos Brocos de 1895.

No exemplo citado por Fanon, estamos falando da relação entre uma mulher negra das Antilhas, que foi uma região colonizada pela França, com um homem branco francês. Em dado momento, nossa citada Mayotte descobre que sua avó foi uma mulher branca, fato que, como aponta Fanon, é menos comum do que ter um avô branco, dado o histórico de abusos sexuais perpetrados por homens brancos contra mulheres negras e indígenas nas colônias. Logo, Mayotte descobre que sua mãe é uma mestiça. Feliz com sua descoberta, a romancista imagina que seria totalmente branca caso sua mãe tivesse casado com um homem branco, realizando assim sua fantasia do embranquecimento. Fanon nos conta que Mayotte teve um filho de André, que por sua vez partiu, mas não antes de deixar instruções: a criança deveria saber que o pai foi “um homem superior” e Mayotte deveria se esforçar para ser digna dela, pois a criança está em uma condição de superioridade em relação à mãe, já que nascera branca e francesa. Vamos fazer uma pausa para revirar os olhos! Não sei você, leitora, mas acho André odiável!

Ainda sobre o sentimento de inferioridade, característicos do relacionamento inter-racial, Fanon se dedica agora a falar sobre o relacionamento de um homem negro e uma mulher branca, mas dessa vez a análise se volta para o livro de René Maran, *Un homme pareil aux autres*, no qual acompanhamos os passos de Jean Veneuse, um jovem negro de origem antilhana que é apaixonado por Andréa Marielle,

branca e pertencente à elite francesa, que, ao que tudo indica, corresponde aos sentimentos de Jean.

Nosso protagonista da vez é descrito como um homem introvertido, inquieto e melancólico, e segundo seus amigos brancos “(...) um bom menino, este Veneuse, frequentemente melancólico e taciturno, mas muito prestativo. Pode confiar nele. Você verá, é um preto como gostaríamos que muitos brancos fossem.” (FANON, 2008, p. 71).

Historicamente, sabemos que durante o período colonial, os homens negros acusados de dormirem com mulheres brancas eram severamente punidos com a castração. Deste modo, um homem negro que se relaciona com uma mulher branca torna-se aviso para seus semelhantes. Fanon nos conta que é uma prática comum de homens antilhanos recém-chegados à França procurarem por mulheres brancas, alguns se dirigem a bordéis e casas de prostituição, em uma espécie de rito de passagem que confirma sua virilidade e sua chegada ao novo mundo: o mundo branco. Mas o caso de Veneuse é diferente, ou será que não?

Ele está apaixonado por Andréa Marielle e por isso pede sua mão em casamento ao irmão. Acessar o mundo branco, ou, pelo menos, o que se acredita acessar dele, tem um alto preço, é preciso se despir dos vestígios de sua negritude. O futuro cunhado aprova o pedido como quem diz “você nem é tão negro assim”, ou:

“(...) Em uma palavra, você é realmente um dos nossos. Acho que talvez você próprio não se dê conta disso. Saiba então que você é um francês de Bordeaux. Meta isso na sua cachola. Você não sabe nada dos antilhanos, seus compatriotas” (MARAN, 1947 apud FANON, 2018, p. 73).

Nesse elogio ou tentativa de, vemos um traço de depreciação. O que o irmão de Andrea Marielle diz na verdade é: “você está quase a altura de minha irmã, pois, apesar de ser negro, é civilizado e não um selvagem como seus compatriotas”. Entretanto, Veneuse não é desavisado de sua realidade, portanto, se pergunta:

Então eu me pergunto se o que se passa com os outros não acontece também comigo. E se, casando-me com você, que é uma europeia, não causarei a impressão de estar proclamando não apenas o meu desprezo pelas mulheres de minha raça, mas também se, atraído pelo desejo da carne branca, que nos é proibida desde que os homens brancos reinam no mundo, não estarei me esforçando confusamente em me vingar, sobre uma europeia, de tudo aquilo que seus ancestrais fizeram passar aos meus, através dos séculos. (MARAN, 1947 apud FANON, p. 74)



Fanon traz uma hipótese sobre a posição de Veneuse, situando-o como um neurótico abandônico,<sup>6</sup> que busca de forma exigente “uma confirmação de sua neurose exteriorizante” (FANON, 2008, p. 82). Mas um ponto curioso é que Fanon aqui se esforça por destacar a cor daquilo que ele chama de uma “procura da carne branca”; “Jean Veneuse é um neurótico, apelar para a cor é apenas uma tentativa de explicar sua estrutura psíquica. Se esta diferença objetiva não existisse, ele a inventaria peça por peça” (FANON, 2008, p. 80). Veneuse não se vê como um objeto digno de amor, por isso desconfia dos sentimentos de Andrea Marielle, assim, antes de estabelecer um relacionamento, exige da parceira provas, já que não se contenta apenas com declarações. Fanon lê sua atitude como “não amar para não ser abandonado”. Mas qual a relação entre a neurose de abandono e a autodepreciação no caso de Veneuse?

Esta não-valorização de si, enquanto objeto digno de amor, tem graves consequências. De um lado mantém o indivíduo em um profundo estado de insegurança interior, e por isso inibe ou falseia qualquer relação com o outro. O indivíduo duvida de si próprio enquanto objeto capaz de suscitar a simpatia ou o amor. A não-valorização afetiva é observada unicamente nos seres que sofreram uma carência de amor e de compreensão durante a primeira infância. (G. GUEX, 1950 apud FANON.p.78).

Por vezes a posição de Veneuse parece a de um neurótico obsessivo que idealiza a mulher amada a ponto de não poder tocá-la. Pensando que a mulher em questão é branca, me pergunto: Jean Veneuse ama Marielle ou a ama por que é branca? Não é possível responder a essa pergunta e tampouco me cabe respondê-la. Quanto à posição subjetiva de Veneuse, quer ele seja obsessivo ou abandônico, devemos apenas nos atentar ao fato de que: “A estrutura neurótica de um indivíduo será justamente a elaboração, a formação, a eclosão no ego de nódulos conflituais provenientes em parte do meio ambiente, em parte da maneira toda pessoal com que este indivíduo reage a essas influências” (FANON, 2008, p. 82).

Mas o que nos importa aqui é pensar como esse sentimento de inferiorização sentido por Jean Veneuse e Mayotte Capécia é produzido pela branquitude, pois, como diz Fanon: “A partir do momento em que o preto aceita a clivagem imposta

---

<sup>6</sup> Segundo Laplanche e Pontalis (2001), essa é uma “denominação introduzida por psicanalistas suíços (Charles Odier, Germaine Guex) para designar um quadro clínico em que predominam a angústia do abandono e a necessidade de segurança. Trata-se de uma neurose cuja etiologia seria pré-edipiana. Não corresponderia necessariamente a um abandono sofrido na infância. Os sujeitos que apresentam esta neurose chamam-se “abandônicos”. (p. 301).

pelo europeu, não tem mais sossego, e, desde então, não é compreensível que tente elevar-se até o branco? Elevar-se na gama de cores às quais o branco confere uma espécie de hierarquia? (FANON, 2008, p. 82). A branquitude busca a todo tempo provas e confirmações de sua superioridade e refinamento intelectual e estético, dessa forma ao se relacionar com o negro, demarca a cor como uma diferença abissal entre ambos, pois os representantes simbólicos do falo estão marcados na branquitude. Em minhas leituras de Freud, situei a necessidade de depreciação do objeto amoroso como tendência masculina, mas será que podemos entender essa tendência como característica da branquitude para com o negro? Ainda é cedo para responder essa pergunta, buscarei mais elementos, então sigamos.

Fanon nos aponta que relacionamentos inter-raciais podem ser uma saída do sujeito negro frente ao racismo sofrido e as exigências da branquitude pela aniquilação de seu corpo. Na impossibilidade de ser branco, resta encontrar no amor uma forma de conciliar as exigências pouco burláveis do Ideal de Ego e aproximá-lo do Ego atual. Entretanto, nossa querida Neusa Souza nos dá notícias de que essa saída é, como suspeitamos, fracassada, e sintomática. Assim como no sintoma, o sujeito em questão obtém uma satisfação parcial da situação, mas continua a sofrer e a pagar um preço alto por sua escolha inconsciente.

Outra questão que devemos nos atentar é introduzida por Grada Kilomba (2019), que observa que quando fala do sujeito negro, Fanon está falando do homem negro, deixando a experiência da mulher negra invisibilizada. Mesmo quando escreve o capítulo que comentamos acima, “A mulher de cor e o branco”, suas observações não parecem levar em conta o gênero e o quanto Mayotte Capécia e suas personagens são oprimidas pela intersecção do sexismo e do racismo. De sua experiência de ser um homem negro, Fanon só percebe na vivência de Mayotte as marcas e efeitos do racismo. Por não perceber a dimensão sexista a qual Mayotte está exposta, Fanon adota um tom mais rigoroso em sua crítica a obra da autora do que em sua análise dos escritos de René Mahan:

Um dia, uma mulher chamada Mayotte Capécia, movida por razões cujos meandros nos parecem insondáveis, escreveu 202 páginas – sua vida – em que se multiplicavam à saciedade as proposições mais absurdas. A entusiástica recepção concedida a essa obra em determinados círculos nos compele a analisá-la. A nosso ver, não resta a menor dúvida: *Je suis Martiniquaise* é uma obra barata, que faz a apologia de um comportamento doentio. (FANON, 2008, p. 54)

O fato de o autor reproduzir um julgamento sexista na análise da obra de Mayotte Capécia não exclui de forma alguma o intelectual brilhante e revolucionário que foi, tampouco diminui o valor de suas obras. Nossa leitura em Fanon nos ajudou a pensar sobre como o racismo comparece em relacionamentos inter-raciais, mas fica agora o desafio de pensar como a intersecção do racismo e do sexismo afeta as mulheres negras. Não se preocupe leitora, pois estaremos muito bem acompanhadas.

## 2.2 – Tornar-se negra e outras saídas subjetivas frente à depreciação

Não queremos mais aquilo que embranquece a negra maneira de ser  
 Não queremos mais o lento e constante apagamento da cor de terra  
 Molhada, suada, encantada ...  
 Queremos os remendos dos panos, nas tramas dos anos  
 Sofridos, amados ...  
 E acima de tudo, apaixonadamente vividos.

Eliana Alves Cruz

O Ideal de ego do negro é branco, o que não implica em dizer que essencialmente o sujeito negro tenha inveja do branco, mas nos aponta que esse ideal é fundado na combinação das opressões de classe, gênero e no caso das mulheres negras, somam-se as opressões de cor, como observamos no relato de uma das entrevistadas de Neusa Souza (1983) psiquiatra e psicanalista brasileira, em seu livro *Tornar-se negro*:

Minha avó, ela diz que quer casar de novo. Casar com um francês para clarear a família. Quando a gente (as netas) está namorando, ela pergunta se é preto ou branco. Diz que tem que clarear a família. Clarear não é só questão da pele, porque o negro é símbolo da miséria, de fome. De repente, clarear também é a ascensão econômica e social (SOUZA, 1983, p.54).

Esse trecho exemplifica alguns elementos que tratamos aqui, o primeiro que nos chama a atenção é a associação do negro como a adjetivos negativos, neste caso, como representação da pobreza e fome. O relacionamento com o branco é apresentado como possibilidade de ascensão econômica. Essa representação de depreciação da negritude e a apreciação da branquitude, mostram um conflito entre o Ideal de Ego e o Ego do

sujeito negro.

O Ideal de Ego pertence ao registro simbólico, e como nos explica Neusa Souza: “simbólico quer dizer articulação e vínculo” (1983, p. 33). É o simbólico que nos articula e vincula à Lei que fundamenta a tal ordem simbólica e, portanto, é o que nos vincula à Lei e à Ordem. E bem, o sujeito da Lei e da Ordem é branco. Como não é possível tornar-se branco, na construção do Ideal de Ego é preciso se desfazer e apagar todos os sinais de sua negritude, como conclui Fanon (2008, p. 28): “Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”. Aqui é possível observar uma alienação do sujeito negro à sua própria imagem, experimentei isso ao me definir por muito tempo como “morena”. A negação e o auto-ódio eram os elementos latentes que me acompanhavam na ida ao salão para alisar os cabelos crespos, para assim me tornar mais suportável aos olhos da Lei e da Ordem.

Frente a essa problemática, a autora aponta saídas alternativas que podem ser adotadas. A primeira se caracteriza por um estado de melancolia, no qual o sentimento de perda da autoestima e sentimento de culpa denunciam a falência do Ego em corresponder às exigências do Ideal de Ego, pois:

“Uma parte da autoestima é primária. Resíduo do narcisismo infantil; outra parte decorre da onipotência que é corroborada pela experiência (a realização do Ideal de Ego), enquanto uma terceira parte provém da satisfação da libido objetal” (Freud, 1910 apud Souza, 1983, p.60).

Daí surge o sentimento de inferiorização que citamos acima. Existe uma segunda alternativa, a que mais nos interessa nessa discussão, ela se dá pela via amorosa, que nada mais é do que encontrar um objeto amoroso que apazigue essa tensão resultante do conflito Ideal de Ego e Ego real;

(...) um objeto que, por suas características, possa ser substituto do Ideal irrealizável. Um parceiro branco com quem o negro, através da intimidade da relação afetivo-sexual, possa se identificar e realizar o Ideal de Ego inatingível. (SOUZA, 1983, p. 63).

A saída pela via amorosa é, nas palavras de Neusa “uma saída pela porta dos fundos”, na qual o sujeito negro pode por vezes apaziguar as tensões entre seu Ego e seu Ideal de Ego, mas continua experimentando a alienação à sua imagem e aos motivos pelos quais se sente inferior ao seu parceiro. Com isso quero dizer que todos os

relacionamentos inter-raciais são motivados por isso? Não necessariamente. Seria uma generalização precipitada. Lembrei-me agora de uma entrevista de Lélia Gonzalez na qual ela relata o casamento com seu primeiro marido em 1964. Os dois se conheceram na então Universidade do Estado da Guanabara, onde ambos se formaram em Filosofia. Luiz Carlos Gonzalez era um homem branco de origem espanhola e sua família não aprovava o relacionamento entre ele e Lélia:

Mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com um cara branco. Portanto, daí aquilo que estava reprimido, todo um processo de interiorização de um discurso da “democracia racial” veio à tona, e foi um contato direto com uma realidade muito dura. A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era, como eu chamo, de “concubinagem”, porque negra não se casa legalmente com homem branco; é uma mistura de concubinato com sacanagem, em última instância. Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, aí veio o pau violento em cima de mim; claro que eu me transformei numa “prostituta”, numa “negra suja” e coisas desse nível... Mas meu marido foi um cara muito legal, sacou todo o processo de discriminação da família dele, e ficamos juntos até sua morte (GONZALEZ, 1979 apud RATTIS e RIOS, 2010, p. 52).

Apesar do racismo e desaprovação da família de seu marido, o casal permaneceu junto. Segundo Lélia, foi Luiz quem despertou nela o interesse por questões políticas e raciais, questionando-a sobre o seu processo de branqueamento e incentivando-a a se reconectar com a sua negritude.

Luiz Carlos foi muito importante na minha vida (...) ele rompeu com a família, ficou do meu lado e começou a questionar a minha falta de identidade comigo mesma. Isso dói (...), por isso eu tenho orgulho de trazer o nome dele. Eu nunca troquei o meu nome, podia estar com meu nome de solteira, Lélia de Almeida, mas é uma homenagem que eu presto a esse homem branco tão sofrido (...) essa pessoa demonstrou uma solidariedade extraordinária (...) e foi a primeira pessoa a me questionar com relação ao meu próprio branqueamento. (Depoimento extraído de projeto perfil - Lélia Gonzalez citado por RATTIS e RIOS, 2010, p. 53)

O caso de Lélia nos mostra que em um relacionamento inter-racial, quando a parceira ou parceiro branco se revolta e adota uma posição antirracista, seu ato fornece o apoio necessário para o sujeito negro buscar uma outra saída subjetiva: a militância. É essa a saída que Neusa Souza aponta como privilegiada na busca do negro para a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal que seja próprio, e condizente com seus ideais e valores, que lhe permita tornar-se negro, “Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da história” (SOUZA, 1983, p. 64). Independente da forma que se entende a militância, Neusa a define como um exercício constante de recuperar a autoestima, de reafirmar a sua

existência e presença no mundo, mergulhar cada vez mais em sua negritude.

No meu caso, a busca pela afirmação de identidade, veio através do cabelo. Raspar o cabelo alisado foi um marco importante. Assim que contemplei os primeiros fios de cabelo crespo se erguendo brilhantes no alto de minha cabeça, soube que não haveria como voltar atrás desse mergulho em minha negritude. Fui aos poucos nutrindo a minha presença com a experiência de outras mulheres negras. Encontrar obras de autoras como bell hooks, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez, Patricia Hill Collins e tantas outras me possibilitou elaborar minhas angústias.

### 2.3 – Cumê que a gente fica?

Eu sou um corpo  
Um ser  
Um corpo só  
Tem cor, tem corte  
E a história do meu lugar  
Eu sou a minha própria embarcação  
Sou minha própria sorte  
(LUNA, 2017)

Neuza Souza nos apontou saídas para a questão da depreciação da mulher negra, e agora Lélia Gonzalez contextualiza a possível origem dessa problemática aqui no Brasil. Em seu emblemático texto, “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984), a autora nos conta que era uma prática comum no período colonial, homens recém-casados, se vendo na impossibilidade de se satisfazer sexualmente com a idealizada mulher branca e virgem, para se excitar, recorriam ao artifício de cheirar uma peça de roupa de uma mulher escravizada. Foi daí que surgiu a expressão “cecê”, que significa catinga de crioula, “E fica fácil entender quando xingam a gente de negra suja, né?” (GONZALEZ, 1983, p. 87). Essa ação fez parte de um conjunto maior de práticas que constituíam o cotidiano das senzalas e casas grandes do período colonial.

Vai dizer que isso não te lembra a nossa conversa com Freud? Na impossibilidade de tocar a virgem alva idealizada, o homem branco recorre a uma mulher

a qual pode depreciar, cheirando a sua roupa e chamando o cheiro de catinga. Na sociedade brasileira, atravessada e constituída pelo período colonial, o lugar do objeto depreciado é ocupado pela mulher negra. Mas vemos que a escravização e o racismo operaram essa conjuntura em outros países, pois os colonizadores precisaram criar argumentos e justificativas para toda a violência e crimes cometidos contra os povos escravizados. Foi preciso rebaixá-los a um lugar não humano.

A violência sexual contra a mulher escravizada foi uma prática de poder comumente usada pelos senhores de engenho para subjugar e controlar o comportamento de suas escravizadas. bell Hooks (2020) observa que a mulher negra escravizada que se submetesse às importunações sexuais de seus senhores, era de certa forma recompensada com aceitação da ordem social presente, pois em sua condição de objeto de posse do senhor branco, ela deveria ceder passivamente às suas imposições de qualquer natureza, principalmente às sexuais. A referida aceitação social significava a possibilidade de ser poupada de castigos físicos, mas a humilhação e a degradação de ser submetida a um estupro continuava ali, permeando o cotidiano dessas mulheres. As que se recusaram a se submeter a tais abusos, eram severamente punidas, pois estavam desafiando diretamente a lei simbólica daquele laço social. Nesse contexto, o estupro ou ameaça de, foram mecanismos políticos usados por homens brancos, que tinham por objetivo a absoluta submissão de mulheres negras à ordem imperialista branca.

Angela Davis destaca que o estupro de mulheres escravizadas não representava somente a satisfação sexual dos homens brancos, mas sim, um método de terrorismo institucionalizado que tinha como objetivo desumanizar as mulheres negras.

Ao confrontar a mulher negra como adversária em uma contenda sexual, o senhor a submeteria à forma mais elementar de terrorismo, especialmente adequada à mulher: estupro. Dada a essência terrorista da vida na plantação, era como vítima em potencial de estupro que a mulher escravizada estaria mais vulnerável. Além disso, ela poderia ser muito convenientemente manipulada se o senhor criasse um sistema aleatório de classes, forçando-a a pagar com o corpo por comida, diminuição da severidade do tratamento, segurança de suas crianças etc. (DAVIS, 1971 *apud* HOOKS, 2020,p.55)

Como objeto, em uma condição não humana, a mulher africana se tornou peça essencial para a manutenção e funcionamento do sistema escravista:

Seriam, além de pés e mãos dos senhores, também seu ventre gerador, amantes e escravas, por determinações da raça e de classe seriam também

cozinheiras, amas de leite, mucamas, reprodutoras de proles extensas. As morenas estariam destinadas ao “amor físico” ou ainda à satisfação de “pegajenta luxúria”, tarefas subalternas, atribuídas e a inferiores (BOCAYUVA, 2001, p. 96).

Percebemos nesse refinado mecanismo de opressão um elemento que merece nossa atenção. O deslocamento do desejo, que se apresenta da seguinte forma: não é o homem branco que deseja a mulher negra e a mulata por serem atraentes, mas sim por haver algo sexualmente transgressor em sua figura que provoca nos homens brancos, o desejo de violações sexuais, desse modo, ela é o objeto *a* (causa de desejo). Segundo Jacques Lacan (1960) este termo designa o objeto desejado pelo sujeito e que escapa às formas de simbolização, podendo continuar no inconsciente enquanto um ‘resto’ não simbolizado. Nessas condições, ele aparece apenas como uma “falha-a-ser”, ou então de forma fragmentada, através de quatro objetos parciais desligados do corpo: o seio, objeto da sucção, as fezes (matéria fecal), objeto da excreção, e a voz e o olhar, objetos do próprio desejo (LAPLANCHE & PONTALIS, 1998).

Talvez essa seja uma origem de uma das imagens de controle mais usadas sobre nós: o mito da mulher negra disponível sexualmente e permissiva, que além de ser criado e usado pela branquitude para justificar e incentivar o ataque e a exploração sexual das mulheres negras, também desempenhava a função de encobrir o desejo do homem branco pela mulher negra. Daí surge o ditado popular, “branca pra casar, mulata para trepar e negra para trabalhar”, que expressa a superioridade da mulher branca em detrimento da mulher negra, e a valoração da mulata enquanto objeto sexual. Por aí já percebemos que, embora haja diferenciação entre essas mulheres, nenhuma delas é elevada ao status de sujeito e sim objetos depreciados na perspectiva masculina.

Nessa conjuntura, o que tem a mulata para ocupar esse lugar sexual em detrimento da mulher preta? Talvez possamos considerar que isso pode remeter à própria relação com o ideal de mulher da branquitude, que exclui a mulher preta, mas o que é excluído no simbólico retorna de alguma forma. Na mulata, retorna como uma solução de compromisso entre o desejo preto e o ideal branco. A mulata surge como um símbolo forte da democracia racial, que pressupõe a miscigenação como união harmoniosa entre raças, uma solução de compromisso para conciliar o desejo do branco de tornar o negro embranquecido. Trataremos disso adiante.



Também podemos olhar por outra perspectiva, se considerarmos que a cultura europeia elegeu a razão enquanto qualidade privilegiada para o avanço de sua civilização e, portanto, se incumbiu da tão nobre missão de levar a civilização a outros povos, que em seu julgamento, são seu oposto. A entrada no processo civilizatório requer um preço, que nada mais é que abdicar de seu aspecto sexual selvagem e impulsos primitivos em troca da sua iluminação racional, como observa Freud:

Assim, talvez tenhamos de ser forçados a nos reconciliar com a ideia de que é absolutamente impossível harmonizar os clamores de nosso instinto sexual com as exigências da civilização. (...) Este sombrio prognóstico repousa, é verdade, na simples conjectura de que a não-satisfação inerente à civilização é consequência necessária de certas peculiaridades que o instinto sexual adotou sob a pressão da cultura. (FREUD, 1912/2013, p. 362)

O colonialismo, para além de seus interesses econômicos e extrativistas, representou uma fantasia imperialista branca de controlar corpos não-brancos, desse modo, os povos colonizados passaram a representar tudo o que é faltante no colonizador, inclusive as limitações de acesso ao gozo. Nessa fantasia, o negro em sua negrura sabe gozar melhor que o branco, por isso precisa ser controlado e estudado, daí surgem atrocidades já muito conhecidas, como a figura da Vênus hotentote que, para além de um corpo, foi Saartjie Baartman, uma mulher pertencente à etnia *Khoisan*, considerada a mais antiga estabelecida na parte meridional da África, ao qual os invasores europeus denominaram Hotentote ou Bosquímanos. Em 1810, Saartjie foi levada para Londres para empreender uma série de apresentações pela Europa. Essas apresentações nada mais eram do que sua exposição nua em feiras e teatros que atraíam os olhares curiosos das sociedades europeias por considerarem seus atributos físicos exóticos e grotescos. Aos olhos dos espectadores Saartjie era representada como um corpo bestial, detentor de uma sexualidade selvagem, além de uma natureza primitiva. Nessa relação de *Outridade*<sup>7</sup>, o branco ocupa o lugar de racional e civilizado, podendo assim ficar confortável com sua imagem. Por aí podemos ver de onde nasce a representação da sexualidade feminina negra, como desviante e patológica, concebida tanto por um discurso racista como sexista (Braga, 2020).

---

7 O termo *outsider within* não tem uma correspondência exata na língua portuguesa. Uma tradução possível para o termo seria, “estrangeira de dentro”, o termo evidencia a posição da mulher negra que está dentro das dinâmicas sociais, mas que é o tempo todo invisibilizada ou excluída, ocupando um lugar de Outro social.

É o que também destaca Neuza Souza (1983), propondo que o “mito negro” induz à identificação com estereótipos aparentemente positivos, como uma maior resistência física e potência e desempenho sexuais extraordinários. Segundo a autora “todos esses ‘dons’ estão associados à ‘irracionalidade’ e ‘primitivismo’ do negro em oposição ‘à racionalidade’ e ‘refinamento’ do branco” (BISPO, PEIXOTO & SCARAMUSSA, 2021, p. 163).

Das violações sexuais de mulheres negras perpetradas por homens brancos, nasceram as mulatas e os mulatos: “Palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, gerando um terceiro animal, considerado impuro e inferior” (KILOMBA, 2020, p. 19).

## 2.4 – A negativa

Sei que não estamos na época, tão pouco no clima, mas vou colocar uma marchinha de carnaval tocando aqui de fundo, ela é antiga, porém muito famosa, você deve conhecer, ela se chama “O teu cabelo não nega”. Por mais repulsiva que seja a música, vamos nos atentar ao trecho:

O teu cabelo não nega, mulata  
 Porque és mulata na cor  
 Mas como a cor não pega, mulata  
 Mulata, eu quero o teu amor  
 Tens um sabor bem do Brasil  
 Tens a alma cor de anil  
 Mulata, mulatinha, meu amor  
 Fui nomeado teu tenente interventor  
 (BABO, 1920)

Essa música do Lamartine Babo expressa uma relação entre escolha amorosa e cor na sociedade brasileira. O sujeito é oculto na música, mas sabemos que provavelmente é um homem branco, observando a mulata. Em sua descrição os traços físicos como o cabelo e a cor se opõem como obstáculo à realização do amor do homem branco, entretanto como esses traços não são transmissíveis, o desejo pode se realizar ali. A sequência da música aponta indícios do lugar de onde surge esse olhar. Afinal, quem poderia ser nomeado tenente interventor? Aliás, uma metáfora que remete, novamente à dominação pela força, o direito à violência. A

colonização não se restringe somente à vida pública e econômica, mas incide sobre o corpo da mulata. Uma espécie de romantização da perversão do europeu em relação à mulher negra.

Tomando o carnaval enquanto objeto de análise, Lélia Gonzalez (1984/2020) observa que é justamente nesse momento que o mito da democracia racial no Brasil é atualizado com toda sua força. Aqui o Brasil é apresentado enquanto paraíso tropical onde todas as etnias convivem em harmonia e felicidade, onde a mulher negra, personificada na figura da mulata é coroada a rainha do carnaval, dançando o samba que é por excelência, fruto da cultura negra. Essa representação do Brasil enquanto país diverso e sem conflitos raciais têm seu toque de “lusotropicalismo”, como nos explica Gilberto Freyre, os portugueses detinham certa vantagem na colonização e superioridade em relação aos demais europeus por não serem racistas, a prova disso seria a tão harmônica miscigenação encontrada em solo brasileiro. Freyre convenientemente se esquece que essa miscigenação é produto da violação de mulheres negras e indígenas (Gonzalez, 1980/2020, p. 90). Esse esquecimento com uma pitada de conveniência é uma tendência inconsciente observada por Lélia, como neurose cultural brasileira, Pois: “Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios.” (GONZALEZ, 1984/2020, p. 84).

Ao negar que existam tensões nas relações raciais no Brasil, a branquitude se liberta do penoso processo de se racializar e, portanto, reconhecer e questionar o racismo em si, afastando sentimentos de culpa e angústia, assim o sujeito da branquitude se priva de assumir uma posição de responsabilização. Se tratando das questões sobre a mulher negra, o processo é ainda mais complexo. Aqui envolveria não somente reconhecer as relações sociais permeadas pelo racismo e pelo sexismo, mas também desafiar posições de poder já estabelecidas.

A admiração sobre a mulher negra na paradigmática figura da mulata é ao mesmo tempo um mecanismo de negação e encobrimento, pois:

É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALEZ, 1984, p. 80)

Ainda sobre a mulata, Lélia ressalta que esse significante no Brasil não remete

somente à sua criação biológica, mas sim a um tipo especial de “mercado de trabalho”. Essa espécie de “profissão” se originou da distorção e comercialização para fins ideológicos que se alimentam diretamente do mito da democracia racial e da herança da cultura negra no Brasil. Estamos falando especificamente das escolas de samba, pois:

A profissão mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exibição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do “rebolado”, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia local. Sem se aperceberem, elas são manipuladas não só como objetos sexuais, mas como provas concretas da “democracia racial” brasileira; afinal são tão bonitas e tão admiradas! (GONZALEZ, 1980/2020, p. 59).

Muitas jovens negras da época enxergavam na mulata a possibilidade de uma ascensão social, que muitas vezes estava na possibilidade de arranjar um pretendente gringo e rico. Essa visão nada mais é que uma internalização do discurso social, visto que o desemprego e a pobreza sempre foram uma constante para a juventude negra. O que se apresentava enquanto formas de trabalho para as jovens negras pobres, além do trabalho doméstico ou outras funções de servente, é a função de dançarinas nas boates, restaurantes e hotéis chiques frequentados pela burguesia ou ainda a prostituição (Gonzalez, 1980/2020). Além desse cenário descrito por Lélia nos anos 80, mais tarde em 1991 surge uma atualização do ideal da mulata: a Globeleza. Inicialmente representada por Valéria Valenssa dançando, agora sim, sem roupa alguma, nos intervalos das transmissões do tradicional carnaval do Rio de Janeiro exibido pela emissora Globo.

Além de ter que atender bem no quesito dançarina de samba, a globeleza precisava agradar com sua aparência, isto é, seu corpo precisa ser uma propaganda do mito da democracia racial brasileira, representando a tal mistura de raças. Para tal, foi preciso ter ali uma figura de traços que remetesse ao branco, como nariz afilado e uma pele mais próxima ao caucasiano, portanto, se distanciando da negra retinta. Quando houve uma mudança nesse padrão observamos uma grande revolta popular. Em 2013, Nayara Justino venceu o disputado concurso Globeleza, mas por ser retinta recebeu rejeição do público e foi rapidamente substituída pela candidata que ocupava o segundo lugar na disputa. Desnecessário dizer que a tal segunda candidata era uma mulher negra de pele clara.

O significante “mulata”, para além de ocupar um lugar no desejo branco burguês,

passou a constituir o imaginário de jovens garotas negras como um ideal de performance da feminilidade e beleza negra. Me lembro de ainda criança, com 9 ou 10 anos, assistir com muito interesse a transmissão dos desfiles das escolas de samba na televisão aguardando entusiasmada pela entrada da globeleza e das assistidas de samba. Naquela época éramos ainda mais carentes de representações positivas de pessoas negras na mídia brasileira. É interessante observar uma tendência que começou nos anos 90 e se mantém atual, a de atrizes, socialites e cantoras, pagarem para ocupar postos de rainha de bateria de escolas de samba. O que está implícito nessa ação? Seria um desejo da mulher branca disputar com a mulher negra um lugar de protagonismo no carnaval? Sabemos que no carnaval ocorre uma exposição e hiperssexualização da imagem da mulher negra, mas também é um momento de protagonismo, onde todos os olhares e admiração são voltados para ela, além de ser um momento de celebração da cultura negra.

As novelas insistiam em representar as mesmas imagens estereotipadas de personagens negras femininas, como nos lembra Joel Zito Araújo, em seu documentário “A negação do Brasil” (2000). Estavam ali na tela muitas imagens de controle sobre pessoas negras, mas uma figura é que chama mais atenção, a da mãe preta. Subserviente e muito maternal com os filhos de seus patrões, ela entra e sai de cena sem questionar a lógica ao qual está submetida. No olhar do branco, ela sabe seu lugar, que é o de trabalho, e não questionamento, afinal ela é quase da família né. Assim como para a mulata está reservada a função sexual, a mãe preta é aquela reservada para o trabalho, que realiza sem reclamar.

Negação tanto de sua raça quanto de seu gênero sexual, a mãe-preta é o contraponto domesticado, dócil desses dois “temíveis” estereótipos. Geralmente velha, corpulenta, supersticiosa, e fervorosamente católica, a mãe-preta não despertava qualquer perigo de degradação moral da família através da cópula com o senhor ou “sinhôzinho” brancos; além disso, sua índole fiel, mais devota às demandas da casa-grande que aos interesses da própria senzala, distanciava-a igualmente da figura do escravo revoltado, e vingativo. (RONCADOR, 2008, p.131).

No capítulo anterior comparei as imagens de controle da *mammy* e da mãe preta, mas talvez aqui que elas possam se diferir. Lélia Gonzalez nos aponta, astutamente, que é através da figura da mãe preta que se fura o discurso branco: “Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, 1983, p. 87). É a mãe preta que opera a função materna, é

ela quem dá banho, comida e coloca para dormir a criança e através dela que se aprende a língua materna, o *pretuguês*<sup>8</sup>. A mulher branca, tida como legítima esposa, é a outra, assim como a cultura europeia é a outra que deseja ocupar o lugar de legítima. Assim como a mãe preta, a *mammy* afro americana exerceu a real função materna no interior das famílias brancas, porém não tenho domínio teórico o suficiente para afirmar que ela desempenhou um papel expressivo na africanização da língua inglesa. Fica aí uma hipótese para ser desenvolvida futuramente.

Voltando os olhos para a sociedade brasileira que está em nosso divã, a leitura que Lélia Gonzalez faz sobre as relações sociais no Brasil nos traz um ponto importante para nossa discussão. Ela nos mostra que a branquitude brasileira deprecia sua herança negra a nível cultural, um mecanismo semelhante é observado nas relações amorosas. A depreciação da mulher negra tem suas raízes no período colonial, tendo o homem branco como seu principal agente causador, entretanto a depreciação não é capaz de sufocar o desejo do homem branco pela mulher negra. Lélia nos dá exemplos de como essa depreciação não é uma falta de desejo do homem branco pela mulher negra, mas sim uma forma de denegação, que é uma forma específica de negação na qual o conteúdo afirmativo de uma fala só pode ser expresso por meio de uma negação. Portanto, é um dos meios que o sujeito constrói para expressar seu conteúdo recalcado, já que admitir seu desejo por uma mulher negra, a figura inferiorizada, o afastaria da sua fantasia de superioridade, como aponta Fanon: “o preto, escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade...” (FANON, 2008, p. 66). Agora voltando à questão introduzida páginas acima, na qual situei a necessidade de depreciação do objeto amoroso como tendência masculina. Podemos entender essa tendência no contexto brasileiro, herdeira do período colonial, do homem branco em depreciar a mulher negra como objeto, como uma tendência da branquitude? Pensando que no Brasil, a depreciação da mulher negra é uma estratégia amplamente adotada tanto por homens brancos quanto por mulheres brancas, pois colocar a mulher negra numa posição de subalternidade gera benefícios para a branquitude. E a mulher negra, cumé que fica?

---

8 Expressão derivada da palavra inglesa ghost, que significa fantasma. Essa gíria é comumente usada para descrever pessoas que saem de relacionamento de forma repentina, cortando todo tipo de comunicação abruptamente.

Observamos que a depreciação das mulheres passa pelo controle do seu comportamento sexual. Mas no caso da mulher negra, em especial, independente de seu comportamento, a depreciação já está dada de forma antecipada, definitiva e irrevogável, no sentido de que, nada do que ela faça eleva seu valor na fantasia masculina branca. Apesar de irrevogável, o laço social aponta para mulheres negras saídas sintomáticas.

Em estudos sobre a feminilidade e seus destinos, a psicanálise aponta saídas que o laço social torna imperativas para mulheres, como a repressão da sexualidade, na qual a mulher, inibida sexualmente, adota assim uma postura de passividade. Outros destinos possíveis são: a maternidade, onde o filho ocupa um lugar fálico; e o complexo de masculinidade, pela qual a mulher adotaria como referencial uma postura masculina, recusando uma posição de passividade, ou em outras palavras:

Freud (1933/1996) demarca, para as mulheres, algumas saídas. Três, para ser preciso: a repressão da sexualidade, o complexo de masculinidade – pelo qual a mulher funcionaria na lógica do lado masculino – e a maternidade como equação simbólica  $\Phi = \text{filho}$ . Entretanto, nenhuma dessas saídas é aplicável ao conjunto inteiro das mulheres. É por isso que se pode dizer que elas não chegam a compor um outro universo de discurso simétrico ao universo masculino. Mesmo que se considere que somente é possível às mulheres serem mães, essa função não é suficiente para caracterizar o conjunto, já que não é necessário que elas o sejam para serem mulheres. (BISPO, 2012, p. 114).

Essas saídas seriam formas que a cultura aponta como destinos possíveis para a feminilidade. Esses destinos encontram ecos com o que a moral patriarcal considera uma postura correta das mulheres: a maternidade compulsória e o estímulo à passividade feminina, que são formas de manter mulheres sob controle para que não tenham condições ou desejo de reivindicar equidade entre os gêneros e assim não abalar as estruturas de poder estabelecidas. O complexo de masculinização, em que a mulher rejeita essa posição de suposta passividade feminina e passa a competir com os homens, é também capturada para uso do controle patriarcal. É relativamente comum ouvir no dito popular que mulheres que se revoltam contra o controle de seus corpos são “feministas sexualmente insatisfeitas ou histéricas que odeiam homens”. Sua revolta e resistência ameaçam diretamente os valores da família nuclear e de uma moral cristã e heterossexual. Essa forma de representar mulheres que se revoltam transmite um recado para as demais. Fornecem uma imagem negativa da

qual as mulheres bem-comportadas e virtuosas devem se afastar a qualquer custo, do contrário serão infelizes e abandonadas.

Anteriormente vimos como as imagens de controle construídas sobre a vivência de mulheres negras criam para mulheres brancas um padrão de comportamento negativo. Agora vamos aprofundar nossa conversa, ponderando se as saídas apontadas pelo laço social são as mesmas apontadas para mulheres negras.

A repressão da sexualidade da mulher negra aparece de forma ambígua no laço social. Como discutimos anteriormente, as imagens de controle da jezebel e da mulata são utilizadas para hipersexualizar e encobrir a exploração sexual de mulheres negras, logo, parece contraditório afirmar que exista repressão da sexualidade da mulher negra. Entretanto ao falar sobre o erótico e seus usos, Audre Lorde (1984/2020) nos oferece um ponto de vista interessante. A autora define que o erótico, como um sentimento intenso de satisfação e autossuficiência, é um recurso que está presente em todas nós, tendo suas raízes em sentimentos reprimidos e desconsiderados. A pornografia e as imagens de controle de hipersexualização da mulher negra são formas de uma sociedade patriarcal e racista suprimir o erótico

O erótico é frequentemente deturpado pelos homens e usado contra as mulheres. Foi transformado em uma sensação confusa, trivial, psicótica, plastificada. Por essa razão, é comum nos recusarmos a explorar o erótico e a considera-lo como uma fonte de poder e informação, confundindo-o com o seu oposto, o pornográfico. Mas a pornografia é uma negação direta do poder do erótico, pois representa a supressão do verdadeiro sentimento. A pornografia enfatiza sensações sem sentimento. (LORDE, 1984/2020, p. 68).

Audre Lorde nos convida a exercer uma autonomia erótica, que significa rejeitar imagens de controle e adotar uma visão reflexiva e autodefinida sobre nossos corpos. Talvez o primeiro passo para isso seja construir e sustentar relações com outras mulheres negras que possam fornecer novos parâmetros para a forma como nos vemos e a partir daí ressignificar padrões de beleza e comportamento, ou em outras palavras, construir uma autoimagem autônoma dos padrões de beleza e sexualidade impostos pela branquitude. Mulheres negras que sustentam esses “espelhos” umas para as outras, nos quais podemos nos ver e amar pelo que realmente somos, possibilita que novas formas de empoderamento emergjam por meio do amor próprio (COLLINS, 2019).

Ao ressaltar a importância das relações afetivas entre mulheres negras, estamos também falando de relações amorosas. Devemos reconhecer que aprender



a amar a si mesma, e amar outras mulheres negras, pode levar a uma expressão erótica e sexual desse amor. A expressão desse amor representa uma ameaça ao discurso dominante, dessa forma, a depreciação e estigmatização das relações lésbicas tem o objetivo de conter essa ameaça, afinal, “como essas mulheres se atrevem a se amar em um contexto que atribui tão pouco valor às mulheres em geral?” (COLLINS, 2019, p. 283), ou ainda, como essas mulheres negras ousam expressar sua sexualidade de uma forma que não seja a serviço dos homens brancos? Aqui as imagens da jezebel e da *hoochie* dão as caras novamente, pois elas representam performances sexuais inadequadas em um discurso que impõe a heterossexualidade como norma. Dessa forma, a sociedade ora aponta a repressão da sexualidade da mulher como saída, ora produz uma hipersexualização dela, na medida em que a figura da mulata sensual aparece como uma representação de uma certa feminilidade negra, uma performance do feminino negro que fornece falsa gratificação social.

Sabemos também que muitas imagens de controle são atribuídas à maternidade negra com a função de controlar sua fecundidade e culpabilizá-las pelos problemas sociais enfrentados pelo povo negro. Sendo assim, essa saída pela maternidade não contempla a situação da mulher negra, ao contrário, observamos que nas imagens de controle da *mammy*, da mãe preta e da dama negra, há uma repressão de suas fecundidades, pois assim elas podem se dedicar exclusivamente aos cuidados de “sua” família branca.

Não duvido que algumas mulheres negras possam, ao exercer a maternidade, se fortalecerem e se empoderarem, mas o laço social pouco garante condições para isso. Não devemos esquecer que, nos anos 90, políticos se aproveitavam do escasso acesso da população de baixa renda a métodos contraceptivos seguros para oferecer laqueaduras em troca de votos. Uma CPI foi presidida pela então senadora Benedita da Silva, para investigar denúncias de prática indiscriminada de laqueaduras em mulheres pobres, em sua maioria negras. Diversos movimentos sociais, entidades civis e igrejas, denunciaram a existência de programas de controle de natalidade que contavam com financiamento estrangeiro para promover a esterilização compulsória de mulheres pobres como forma de política de planejamento familiar:

Esses programas eram capitaneados por entidades que, segundo diversos depoimentos, seguiam orientações que constam no chamado Relatório *Kissinger*, documento norte-americano classificado como sigiloso, mas que pesquisadores tiveram acesso nos anos 90. Era o Memorando de Estudo de Segurança Nacional 200, que tratava do crescimento da população mundial

e a segurança dos Estados Unidos. Ganhou o nome de Henry Kissinger porque foi concluído em dezembro de 1974, sob sua direção. (THE INTERCEPT BRASIL, 2018)

O tal relatório *Kissinger* foi adotado pelo presidente americano Gerald Ford em 1975 como uma política oficial, pois, segundo as ideologias eugenistas da época, o crescimento populacional em países subdesenvolvidos representaria uma ameaça para a estabilidade política norte-americana devido ao potencial de gerar conflitos civis. Países como Índia, Bangladesh, Paquistão, Indonésia, Tailândia, Filipinas, Turquia, Nigéria, Egito, Etiópia, México, Colômbia e claro, o Brasil, foram foco das políticas de controle de natalidade.

O projeto de embranquecimento da população, defendido pela elite brasileira, contava agora com subsídio norte-americano para ganhar forma. Além das esterilizações em massa, a miscigenação foi incentivada como prática para um projeto de nação que excluía negros e indígenas. Em 1911, o médico e antropólogo João Batista de Lacerda, apresentou em Londres, no Congresso Universal das Raças (eu renomearia de congresso dos eugenistas) o artigo “Sobre os mestiços do Brasil”, tese que defendia a miscigenação como forma da população branca deveria sobrepor a negros e indígenas. Sabemos também que imigrantes europeus contaram com benefícios para migrar para terras brasileiras concedidas pelo Estado, como concessão de terras e incentivos fiscais, enquanto os povos nativos, africanos e seus descendentes (que construíram esse país) contavam apenas com repressões e um projeto que visava seu extermínio.

Para quem pensa que a associação da fecundidade de grupos subalternizados com atraso civilizatório e disseminação de violência ficou no passado, basta conferir algumas falas do atual presidente: “Não adianta nem falar em educação porque a maioria do povo não está preparada para receber educação e não vai se educar. Só o controle da natalidade pode nos salvar do caos” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2018). Como podemos ver, a saída pela maternidade para a mulher negra parece pouco recompensadora, exceto, talvez, se o filho for branco. Essa saída é uma internalização das imposições da branquitude.

Na concepção de Kabengele Munanga (2014), essa interiorização do racismo além de deixar marcas no imaginário das pessoas negras, afeta representações coletivas, interferindo no processo de construção de identidades:

A interiorização pode, a rigor, levar à alienação e à negação da própria natureza humana para os que nascem escuros, oferecendo-lhes como um único caminho de redenção o embranquecimento físico e cultural, trilhado pela miscigenação e pela mestiçagem cultural. Como todas as ideologias, o branqueamento precisa ser reproduzido através dos mecanismos da socialização e da educação. Nesse sentido, a maioria da população, negra e branca, introjetou o ideal de branqueamento que inconscientemente não apenas interfere no processo de construção da identidade do ser negro individual e coletivo, como também na construção da autoestima geralmente baixíssima da população negra e da supervalorização idealizada da população branca. (MUNANGA, 2014, p. 11).

Ser o branco constitui o elemento não marcado culturalmente, o neutro. Nessa dinâmica o sujeito negro se vê no desejo de recusar o significante negro em si, negando assim os traços que representam esse significante (NOGUEIRA, 2017). Lembro-me de algumas vezes, minha avó aconselhar suas netas mais jovens a casarem com homens brancos para “limpar” o sangue da família. A “sujeira” que ela avidamente ansiava eliminar de si e dos seus descendentes eram seus traços africanos que a desviam do ideal da branquitude. Esse mecanismo é o que entendemos em psicanálise como identificação. Esse termo é empregado para designar o processo pelo qual o sujeito se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, dos aspectos ou traços dos outros sujeitos que o cercam. (LAPLANCHE E PONTALIS, 1998). Aqui podemos entender como uma situação na qual ideais e desejos da elite branca passam a ser internalizados pelo sujeito negro, desse modo, em um certo momento, esse sujeito passa a se auto rejeitar. O auto ódio e o sentimento de inferioridade estavam ali martelando com toda a sua insistência nossas relações familiares. É uma perspectiva pessimista e injusta pensar que as pessoas negras são resumidas e ligadas somente pelo trauma colonial. A cultura não aponta a maternidade para mulheres negras como uma saída, pois gerar novas vidas negras vai de encontro ao projeto de extermínio da população negra.

Já que observamos que a maternidade não é uma saída para a feminilidade negra apontada pelo laço social, vamos falar então do complexo de masculinização, que de forma resumida, pode ser entendida como:

A menina passa primeiro pelo complexo de castração, sendo o complexo de Édipo uma formação secundária. Para o menino, por outro lado, com o complexo de castração, tem início o período de latência no qual as manifestações da sexualidade infantil serão reprimidas. Já na menina, Freud não compreende como se dá a saída do complexo de Édipo, mas aponta que é a partir da *penisneid* que se passa à busca por encontrar um modo de lidar com a castração e constituir sua sexualidade. (SILVA, 2021. p,15)

De acordo com Freud (1905), quando a menina se percebe castrada, ela busca a partir da *penisneid*<sup>9</sup> compensar essa castração através da maternidade, da inibição ou da masculinidade. Nesse momento de sua obra, Freud (1905) baseia sua teoria na ideia de que a sexualidade feminina está ligada à passividade e a masculina à atividade. Mas posteriormente ratifica essa ideia observando que “a tendência à repressão sexual parece maior; ali onde aparecem instintos parciais da sexualidade, elas dão preferência à forma passiva” (FREUD, 1905, p. 138). Portanto, a mulher faz uma escolha de reprimir a atividade, para encontrar uma saída para o complexo de castração.

É claro que essa não é uma escolha consciente, podemos reler a castração não como uma percepção da diferença anatômica, por conta da menina, ou uma associação entre pênis e falo, mas sim uma percepção, em um primeiro momento, a sua condição de menina, provoca nos outros, um tratamento diferente.

A associação entre pênis e falo, é, em minha visão, posterior. À medida que a menina vai crescendo, os adultos a ensinam que o pudor com o corpo é uma importante virtude a ser cultivada, então a partir daí é fácil pensar “se eu preciso cobrir meu corpo, mais do que os meninos, é porque há algo de errado com ele”. Seguindo essa lógica, a *penisneid* pode ser entendida não como uma inveja do pênis, mas sim uma inveja dos mesmos privilégios masculinos. Desse modo, o complexo de masculinização, para além de uma rebelião da mulher frente a sua castração, é na verdade, uma revolta contra a repressão sobre seu corpo, uma recusa do lugar de subalternidade e da posição de fragilidade feminina, desejando assim competir com o homem pelos mesmos privilégios sociais. É claro que essa discussão tem suas origens na anatomia biológica, não abarca por exemplo a condição das mulheres trans.

Para a mulher negra é preciso reconhecer que a situação é diferente, na medida em que o imperativo social reserva para ela uma posição de subalternidade e não de fragilidade. O discurso de Sojourner. “e não sou eu uma mulher?” explicita o fato de

---

9 As box braids são um tipo de tranças soltas, feitas uma a uma com material sintético junto aos fios naturais, com intuito de proteger e alongar os cabelos. São derivadas de tranças africanas como as nagô, fulani e jeje que tinham o papel social de demarcar a posição social, a idade, o estado civil e a religião em reinos africanos. Na atualidade o uso de tranças para povos negros da diáspora, além de recuperar a autoestima, tem a importante função de reafirmar a identidade negra. As tranças afros também são um meio de renda para muitas pessoas negras que desempenham a profissão de trançistas.

que mulheres negras não estão no imaginário social da fragilidade feminina. Ou seja, se o discurso patriarcal transmite para a mulher branca a ideia de que se ela renunciar a *penisneid*, ou melhor, o seu desejo de ter os mesmos direitos e privilégios que o homem, ela é recompensada e pode ingressar no teatro da feminilidade. Para a mulher negra, a competição com o masculino sequer está acessível, a não ser que ela se embranqueça. É como se o imperativo do embranquecimento fosse uma taxa condicional para que ela seja reconhecida como digna de ocupar o lugar subalterno da mulher no desejo masculino. Poderíamos também nos perguntar se o desejo de embranquecimento é equivalente ao desejo de ocupar um lugar masculino, apontado no complexo de masculinidade. Aqui também é possível apontar uma importante diferença: a rivalidade com os homens só pode ser operada como uma recusa ou uma revolta contra o discurso patriarcal dominante. O embranquecimento, pelo contrário, opera uma adaptação aos imperativos da branquitude, forçando uma auto-renúncia ou um auto-ódio que prende cada vez mais as mulheres negras no lugar de subalternidade. É por isso que Neuza Souza denomina essa saída como uma saída pela porta dos fundos, pois ela afunda cada vez mais o sujeito em sua submissão. Não é à toa que Neuza Souza precisa propor uma outra saída, não detectada por Freud, que é articulada à militância e à luta política. Ela certamente estava inspirada pelo saber constituído pela luta do movimento negro, da qual participou.

### Capítulo 3 – Outra mulher, outro fim, mesma dor<sup>10</sup>. Construindo saídas e modos singulares de resistência.

Eu não vou entrar nessa jaula  
 Eu não nasci pra ser adestrada  
 Me deixa correr no espaço  
 Deixa eu exibir a minha pele pintada  
 (LUZ,2016)

Ainda que o discurso patriarcal objetifique mulheres brancas e negras, cada qual à sua maneira, as imagens de controle operam a função de controlar ambas, mas no caso de mulheres negras, as imagens de controle também operam a função de desumanizar. Faz pouco sentido que mulheres negras troquem um conjunto de imagens de controle por outro. Mesmo que em alguns casos, como o das imagens da *mammy* ou da dama negra, estejam atreladas a alguma significação positiva que possam lhe possibilitar um melhor tratamento a curto prazo.(COLLINS, 2020).

Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco e que a mulher branca é o seu cachorro. Agora, ela disse isso para dizer o seguinte: nós fazemos o trabalho pesado e apanhamos, quer façamos um bom trabalho ou não. Mas a mulher branca está mais próxima do patrão, e ele faz um carinho em sua cabeça e a deixa dormir dentro de casa, mas não vai tratar nenhuma das duas como se estivesse lidando com uma pessoa (GWALTNEY, 1980 apud COLLINS,2020,p, 148).

A autodefinição para mulheres negras apresenta-se como uma saída e uma recusa para a depreciação. Quando nós, mulheres negras, nos autodefinimos, independente da forma que escolhemos fazer, não só rejeitamos as imagens de controle tecidas sobre nossas existências, mas também desautorizar o outro em sua posição de suposta superioridade.

Sobrevivemos até aqui pela nossa capacidade de resistir e desafiar as inúmeras estratégias de dominação articuladas pelos grupos dominantes. Continuamos resistindo criando cada vez mais estratégias de resistência. Ao nos autodefinirmos, confirmamos nossa posição enquanto humanas.

---

10 Em termos simples, penisneid significa “inveja do pênis”. Nas primeiras teorias freudianas sobre a sexualidade feminina, o autor argumenta que durante o desenvolvimento psicosexual, a menina realiza uma significação inconsciente do pênis como representante de vantagens sociais atribuídas à masculinidade. Portanto, percebendo-se a falta do referido órgão, a menina passaria a desejar ter o órgão como forma de ter os mesmos privilégios que os homens.

### 3.1 – Autodefinindo saídas

Apontar saídas para as opressões interseccionais sofridas pelas mulheres negras é um desafio, pois nenhuma delas é definitiva. Estamos falando de opressões que se dão e se atualizam no laço social constantemente e são socialmente estruturantes, como conclui Cristiane Ribeiro (2020):

Apontar as saídas do sofrimento psíquico enfrentado cotidianamente por pessoas negras significaria dizer que tais saídas são tão numerosas quanto o número de pessoas existentes. Entretanto, também significaria supor que há alguns elementos contidos no ato ou no olhar do Outro Social que faz com que as pessoas, em uma fração de segundos, rememorem aquilo que é capaz de lhes produzir sofrimento e que irá incidir, em maior ou menor grau, contra seu próprio corpo, sua própria existência (RIBEIRO,2020.p.35).

Dessa forma, articular processos de resistência contra as dinâmicas impostas pela matriz de dominação gera em mulheres negras um fenômeno observado por Collins como dupla consciência. Esse fenômeno foi descrito primeiro por W.E.B. Du Bois, sociólogo negro e historiador pan-africanista, que cria o conceito para descrever a subjetividade de pessoas negras em um mundo que não lhe permite formar uma verdadeira imagem de si, mas sim uma imagem formada pelas projeções de uma sociedade estruturalmente racista. É uma ação de olhar para si a partir dos olhos de outros. Patricia Hill Collins se utiliza do conceito de Du Bois, que explica a condição de sujeitos negros de uma forma mais ampla, para observar a condição da mulher negra. Segundo a autora, essa dupla consciência, articulada a partir do discurso dominante, faz com que a mulher negra adote a linguagem do opressor como forma de resistência e sobrevivência para acessar os espaços de poder, ao mesmo tempo em que se mantém um ponto de vista autodefinido sobre sua vivência. Em outras palavras, “Nós sempre tivemos que viver duas vidas, uma para eles e uma para nós mesmos”. (GWALTNEY,1980 apud COLLINS,2020.p,179).

Outro ponto essencial das estratégias de resistência das mulheres negras é a construção de um conhecimento de oposição, que pressupõe que para que haja alterações nos discursos dominantes, é necessário que os grupos subalternizados criem novas formas de expressão que se diferem das formas convencionais. A crítica social ligada aos pontos de vista distintos desses grupos é um dos argumentos a partir dos quais é possível compreender o pensamento feminista negro enquanto uma teoria

crítica social (BUENO,2020). Quando intelectuais, feministas, cantoras, artistas e escritoras negras produzem obras que criticam as concepções hegemônicas de conhecimento, estão desafiando as imagens de controle que, entre muitas outras coisas, pressupõem que mulheres negras não são capazes de exercer a intelectualidade. bell Hooks (2019) ressalta a importância da fala para as mulheres negras, de relatar experiências pessoais e para a construção de uma crítica que guie a teoria e a prática feminista negra. É essencial se autoneojar e estabelecer novos parâmetros, a partir dos quais, relatamos nossas experiências, indo de encontro às normativas teóricas e acadêmicas que pregam a objetividade e neutralidade do discurso científico.

Para mim, nomear tem a ver com empoderamento — além de ser também uma fonte de tremendo prazer. [...] É uma forma de reconhecer a força vital em todo objeto. Frequentemente, os nomes que dou às coisas e às pessoas estão relacionados com o meu passado. São maneiras de preservar e honrar aspectos daquele passado. Falar sobre reconhecimento ancestral dentro das tradições africanas é uma maneira de falar sobre como aprendemos com os povos que podemos nunca ter conhecido, mas que vivem em nós novamente. (HOOKS, 2019, p. 36).

A primeira vez que tive contato com a obra de Conceição Evaristo, tinha em mãos o livro Ponciá Vicêncio, li-o inteiro em uma madrugada e depois de terminar a leitura, me pus imediatamente a procurar outras obras da autora. Estava encantada com a forma em que Conceição tece suas histórias e personagens. Agora entendo que parte desse fascínio se deve ao fato de poder ver ali representadas realidades próximas a minha. A história de Ponciá muito parece com várias histórias que foram temas de conversas entre as mulheres de minha família, histórias que são reais e inventadas ao mesmo tempo, pois na impossibilidade de averiguar os fatos, se completa com a imaginação.

Através de Conceição conheci o termo de escrevivências. Para ela, a figura que funda o termo é a da nossa conhecida mãe preta, que além de suas funções domésticas como cozinhar, limpar e ser responsável pelo bem-estar e necessidades das crianças da família colonizadora, também contava histórias de ninar para embalar o sono. Foi através do resgate dessa imagem que a autora encontrou uma forma de conceber e ampliar a semântica do termo. Em sua construção inicial, a escrevivência se realiza no ato de escrita de mulheres negras como ação que borra e desfaz imagens de controle, antigas e atuais, “se ontem nem a voz pertencia às mulheres



escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também.”(EVARISTO, 2020, p. 30). As escrituras retomam a imagem da mãe preta de um outro lugar que subverte as imagens de controle. Lélia Gonzalez já havia mostrado que muitos aspectos da experiência da mãe preta que as imagens de controle não são capazes de capturar e de dominar. Justamente esse ponto da memória que escapa à consciência é retomado na escrita de Conceição Evaristo. "É o inconsciente da Negativa, que também remete ao atrevimento da mulher negra de dizer não! Capacidade de negar a coisificação do Outro inconsciente, abordado por Neusa. A negritude dá uma rasteira no racismo e subverte a relação de dominação" (BISPO, ARAÚJO, SILVA, no prelo).

Em suas histórias, Conceição narra vivências próprias da nossa condição de povo diaspórico. A maior parte de seus personagens estão inseridos em espaços de exclusão por diversos motivos, o que permite que pessoas que são socialmente excluídas se identifiquem com a leitura e possam de alguma forma se sentirem representadas. Para além de uma forma de atualizar a oralidade como forma africana de narrar conhecimentos, as escrituras são mais uma forma de mulheres negras elaborarem e expressarem suas dores, se apropriando da escrita e tornando-se protagonistas e não meros objetos.

Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que pode se evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada.(EVARISTO,2020. p,53)

A escrita subversiva de Carolina Maria de Jesus, além de inspirar, aguçou minha percepção das dinâmicas sociais que se desenrolam à minha volta, também inspirou Françoise Ega a escrever. A martinicana Françoise nunca conheceu Carolina, mas escreveu várias cartas para ela como se fossem amigas íntimas, cartas que nunca foram enviadas, e que mais tarde viraram um livro. Em *Cartas para uma negra*, a autora conta sobre seu dia a dia, mas longe de serem assuntos triviais, ela conta sobre seu trabalho de doméstica, na casa de famílias abastadas da França. Conta também sobre como era tratada por seus filhos e marido que não entendiam porque

ela perdia tempo escrevendo. Para alguns, a vida de pessoas subalternizadas pode facilmente resumir a luta pela sobrevivência e qualquer movimento que se desvie disso é considerado ambição demais. Não por acaso, há aqueles que julgam a escrita de si como algo narcísico, entretanto o ato de escrever para mulheres negras representa um ato político, um lugar não apenas para elaborar o sofrimento pelas violências sofridas, mas uma forma de ressignificação da vida. Me identifiquei com muitos relatos de Françoise, pois durante algum tempo também trabalhei como empregada doméstica em casas de famílias de classe média alta que não tinham nenhum constrangimento em expressar seu desejo de serem servidos a todo momento. Em minha experiência, a escrita se mostrou como uma possibilidade de sublimar a revolta e a dor provocadas pelas opressões presentes dentro e fora desses espaços, ou como escreve Gloria Anzaldúa (2020), a escrita por vezes surge como uma necessidade, uma forma de apreender o mundo:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. [...] Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. (ANZALDUA, 2020. p, 229).

A ato de escrita para mulheres subalternizadas não pode ser entendida como uma escrita narcísica, pois para que o narcisismo se forme, é preciso antes a formação de um ego autocentrado e amoroso de si, que torne seu próprio corpo um objeto revestido de dedicação erótica. Nos foi negada a possibilidade de ser esse sujeito, pois somos ensinadas que nosso corpo é inadequado e feio. (EVARISTO, 2020). A escrevivência surge como uma forma de rejeitar imagens de controle pré estabelecidas e autodefinir novos parâmetros de acordo com sua história e ideias. Assim como a militância é uma saída apontada por Neusa Souza para a criação de um novo Ideal de ego. Trata-se de reescrever a história a partir de uma perspectiva insurgente, na qual o imperativo silenciador superegóico é subvertido e, em seu lugar, constituem-se espaços de lutas coletivas, na medida em que minhas vivências se conectam com tantas outras!

### 3.2 – Escrivências ou a pesquisa centrada em sujeitas

Encontrar a voz é um ato de resistência, apenas  
como sujeitos é que podemos falar

BELL HOOKS (2019)

A princípio meu objetivo foi realizar uma pesquisa puramente teórica, com base nas obras das autoras escolhidas e tendo a psicanálise como meio de análise. Entretanto, ao decorrer de meus estudos, senti a necessidade de ouvir das próprias mulheres suas histórias singulares, mas que compartilham algo coletivo da vivência da mulher negra no Brasil. Para realizar essa pesquisa considerando as preocupações políticas e éticas já mencionadas, adotei a pesquisa centrada em sujeitos como metodologia. A entrevista centrada em sujeitos permite examinar as experiências, autopercepções e as negociações de identidade descritas pelo sujeito e por sua perspectiva. O entrevistado tem a possibilidade de ocupar o lugar de sujeito, político, social e individual, e não um mero objeto de pesquisa. (KILOMBA, 2019). Considerando que sou uma mulher negra em interlocução com outras mulheres negras, evito tomar caminhos metodológicos que as coloquem em posições objetificadas e desconfortáveis, possibilitando assim que elas contem suas histórias (XAVIER, 2020). Dessa forma, optei por realizar entrevistas não diretivas, que permitem que a entrevistadora incentive as entrevistadas a falarem sobre um determinado tema com o mínimo de questionamento direto ou orientação. Assim as entrevistadas podem falar sobre suas experiências com o racismo e a depreciação de forma livre, fazendo associações livres e levantando tópicos e questões que acharem relevantes para o contexto da entrevista. Elaborei um roteiro simples para as entrevistas baseado nas informações que eu queria estudar: (1) Percepções da feminilidade negra; (2) Percepções gerais de racismo, (3) Percepções de experiências pessoais de racismo na vida cotidiana e (4) Percepções de identidade racial e racismo nas relações amorosas.

As narrativas apresentadas a seguir são decorrentes de entrevistas realizadas de forma presencial, e gravadas com o consentimento das participantes. Todos os

nomes apresentados são fictícios e escolhidos pelas próprias entrevistadas. Optei por apresentar o relato o mais próximo possível do original, omitindo apenas lugares e elementos que possam identificar as pessoas envolvidas. Procurei manter as repetições, as contradições e as pausas no relato, pois entendo que esses são pontos importantes de elaboração de um sujeito que tem o direito de se expressar, se contradizer e se atrapalhar em seu próprio discurso. Para encontrar as entrevistadas utilizei de meus contatos pessoais. A escolha se deve por saber que essas mulheres já tem um percurso de elaborações sobre as questões raciais, sendo assim esse assunto não lhes é totalmente desconhecido. Elaborei um formulário virtual (google forms) com uma breve apresentação do tema de minha pesquisa e um questionário, de modo a traçar o perfil socioeconômico das participantes. As entrevistadas são três mulheres negras da faixa etária entre 22 e 29 anos.

Para o trabalho de análise das narrativas das entrevistadas, a psicanálise pode nos fornecer uma chave de análise importante, que consiste no foco nos movimentos transferenciais presentes nos relatos das entrevistadas, isto é, como nos apontam Bispo, Guerra, Bagalho e Pereira Junior (no prelo, p.13) “uma demarcação das relações transferenciais ou da atualização do inconsciente por intermédio dos laços com o Outro”. Que não se resume apenas em se perguntar para quem se dirige a narrativa, mas também observar as repetições e resistências presentes na fala do sujeito. Em suma, esse modo de metodologia consiste na interpretação e observação de como o sujeito da narrativa constitui laço com o campo do Outro. Além disso, minha análise está voltada para as saídas subjetivas que essas mulheres traçam, essas saídas subvertem as saídas apontadas em meus estudos? Como essas histórias interrogam as elaborações teóricas? O que elas trazem de novo?

### 3.3 – Tereza

Tereza me recebeu com um largo sorriso. Ela é o que se pode chamar de uma presença marcante, bonita e alta, dona de uma postura altiva e uma pele negra de tom acobreado. O que mais me chamou a atenção na moça, são seus grandes olhos. A dureza da vida adulta parece não ter retirado dos olhos de Tereza o brilho e a vivacidade que apenas crianças conservam.

No momento em que dei o primeiro passo em sua direção, o sino de uma igreja começou a tocar ao longe anunciando não só que o relógio marcava 18 horas, mas que para os católicos, era o momento da oração da “Ave Maria”. Atenta ou não a este fato, Tereza deu-me um sorriso irônico de canto de boca e fez um gesto para que eu me sentasse em uma poltrona. Adentrei em uma sala ampla e bem iluminada, repleta de livros, cada peça da decoração parecia ter sido escolhida a dedo e a bom gosto. Tereza logo me ofereceu uma xícara de café fumegante, reclamando do frio e me convidando a ficar à vontade.

Agradei a ela por sua gentil recepção. Expliquei-lhe os pormenores da pesquisa e o meu motivo de estar ali. Ainda sorridente, Tereza se endireitou em sua poltrona, prendeu os cabelos curtos e encaracolados e tomou fôlego, como quem se prepara para um mergulho e começou calmante a me contar sua história enquanto enrolava cuidadosamente um cigarro de palha. Com sua permissão, dei *play* no gravador:

“Eu tento, me parece que desde sempre, não corresponder ao que é pertinente das mulheres, então eu me coloco numa posição que hoje eu sei que é uma postura que visa e que assume o risco a todo tempo, porque eu não deixo de fazer as coisas por ser uma mulher, não me relaciono como homens lembrando que sou uma mulher, eu não tenho os medos que uma mulher deve ter. É isso, e muito disso vem de uma posição permissiva familiar, onde eu podia tudo o que eu queria, e pensando na marcação de gênero, eu tive coisas na infância, muito masculinas, mas também tinha muitas coisas femininas. Eu sempre briguei muito, sempre falei muito, sempre me coloquei muito, sempre me posicionei muito, de frente aos homens, estou dizendo, que são corpos potencialmente violentos para as mulheres. Sempre circulei em espaços muito protegidos, então eu nunca tive a experiência do que é ser um corpo vulnerável em situações, embora preta, mulher e sapatão eu nunca circulei em

espaços vulneráveis pro meu corpo, isso eu sempre me dei conta também, de onde eu vivia. Então eu não sei se eu consigo me encarar como uma mulher.

Pra mim a mulher está muito vinculada ao medo do homem, isso é muito doido porque eu escuto as mulheres que se dizem feministas falando sobre o medo de sair a noite, eu nunca deixei de fazer nada como pessoa, na verdade acho que já deixei de fazer muita coisa sim. Na verdade eu acho que a minha experiência é o medo, isso é muito doido o que eu escutei falando agora! As mulheres que eu escuto, que se dizem feministas, trazem muito esse ponto, mas trazem muitos outros também, mas eu acho que eu me vinculo com esse ponto porque é isso que me para, sempre numa comparação com meu pai.

Meu pai é um homem, muito “jogado” né, é um homem retinto, e que anda de um jeito que às vezes beira ao andarilho, uma pessoa em situação de rua quase. Ele sempre me disse isso; “eu posso tirar a camisa e sair na rua. A chance de violência é mínima contra meu corpo”. Eu sempre me comparei com ele porque eu entendia o que ele tava falando, que ele pode sair na noite, de madrugada, de um ponto até outro porque fora a violência policial, as pessoas tendem a ter medo dele, então ele é o alvo do medo e não o contrário. E eu sempre percebi que eu não podia, então o meu limite sempre foi muito referido ao meu pai, e talvez eu me perceba mulher aí, aonde eu entenda que não só eu possa viver essa violência masculina e policial, como por exemplo, ele dificilmente vai sofrer o estupro né, mesmo em lugares muito protegidos, mas ...que doideira isso!

Eu não faço o que meu pai faz, ele se lança de um modo que eu não vou me lançar, e eu tô falando aqui “ah ele é um corpo que não vai sofrer violência” é sim, vai sofrer violência policial muito mais que o meu, então a condição de violência é outra, a que ele não vai sofrer é a que está marcada para mim como mulher, mas ele vai sofrer outras e às vezes de outra ordem, pois é um homem preto estereotipado e que facilmente assume um carácter do que a gente chama de “preto da moto”. Tinha uma época que ele só andava de moto e sempre disse essas coisas.

Talvez eu saiba mais o que é ser uma mulher preta do que o que é ser uma mulher..Eu acho que ser mulher preta, é preciso ter um nível de atenção, na minha experiência é um nível de atenção perturbador, é jogo de cintura, é manejo com as coisas, é antecipação. Ser uma mulher preta é... acho que é isso, acho que é perspectiva, agilidade, rapidez, movimento. Isso é uma coisa muito interessante, mas que ao mesmo tempo é muito fora da possibilidade de regulação, a não ser com muito

cuidado porque, isso foi tão marcado pra mim, que já é automático.

Revisitando a minha infância, eu me dei conta do que foi ser uma menina preta cercada por meninas muito brancas em escolas de classe média. Só tinha meninas brancas né, na catequese, na igreja, nas situações sociais, que me obrigaram a ir desde muito cedo. Nas circunstâncias que a minha família me condicionava tinha sempre crianças brancas, e eu entendi muito rápido que eu tinha duas opções: ou eu devolvia a violência ou eu ficava com a violência para mim. Então às vezes era sobre escolher se eu passava por cima delas ou se elas passavam por cima de mim. Eu sabia que o passar por cima delas ia sempre ser visto, mas que o passar por cima de mim, ia ser sempre apagado. Eu tinha que fazer uma escolha: ou eu passava e ia sempre ficar com o prejuízo ou eu não passava e ia ficar com o prejuízo também. Eu lembro que uma vez eu tava com um livro na escola e ai uma menina, que é minha prima inclusive, ela é loira, muito alva, branca, olho azul, ela pegou a porra do livro dela e enfiou na minha bolsa pra não fazer o dever dela. O desfecho foi que eu tinha roubado o livro dela.

E esse é um episódio que aconteceu mas tem muitos desse, e eu sabia que eu não tinha roubado o livro dela e eu não tinha a menor condição, menor habilidade de manejo com aquilo, porque eu nem sabia o que era, o que eu sentia era revolta, mas além da revolta, eu sempre estive muito decidida a devolver isso, porque mesmo sem elaboração, sem compreensão eu não suportava ficar com o ódio retido em mim, então eu devolvia. O que me produzia ódio eu relançava. Quando eu relançava, eu era nomeada de peste, praga, difícil, a criança que vai dar problema, e isso é clássico, muito repetitivo de uma criança preta no meio de um monte de branco. Então desde criança eu sempre decidi devolver, e eu devolvo até hoje, a decisão parece que continua a mesma e eu me lembro de como eu devolvia, das coisas que eu fazia.

A minha esperteza tem a ver com a minha cor, hoje eu sei. Convivo com um monte de gente branca, eu sei o quanto eu sou esperta, eu sei o quanto eu dou nó em um monte de gente branca, e eu sei como que é o meu choque com a escuta de outras mulheres pretas, a escuta de outras mulheres pretas é uma coisa que me horroriza. Quando eu vejo as minhas habilidades sobre as quais eu convivi sozinha até 3 a 4 anos atrás, em outras mulheres pretas, eu não sei o que fazer com isso. Pra mim é uma confusão tremenda encontrar um outro sujeito como eu, porque a primeira vez que eu fui conviver com uma pessoa como eu, foi com a Roberta e depois com a Renata. Só a Roberta veio da minha infância, numa relação extremamente marcada

por um monte de merda familiar, onde a gente era impedida de estar perto, então a gente tem muito trabalho de elaboração dessa história.

A Renata e a Samantha são as mulheres pretas com quem eu convivo adulta com quem eu tenho mais proximidade. Eu não tive acesso às mulheres pretas da minha família, e hoje não tenho vínculo suficiente para estabelecer contato por muito tempo. Hoje eu entendo que isso é uma formação reativa, gerada pelo medo de que eu fique como meu pai pois ele é, na visão da minha mãe e das minhas tias, um vagabundo.

Eu acho que não consigo situar um momento em que eu me descobri preta, acho que sempre soube, mas sempre sabendo, eu escolhi não entrar. Eu acho que talvez eu possa situar o momento onde eu decidi ser uma pessoa preta, que eu decidi talvez a não ceder a tentativa de embranquecimento do meu corpo, que eu decidi assumir isso como uma posição que pode talvez me dar muito mais alegrias do que a outra posição. Eu acho uma grande desgraça ver pessoas pretas que se recusam, certamente porque não podem assumir que há racismo. Eu tenho um primo que diz “eu não sofro racismo”, isso me apavora completamente porque eu vejo o que ele pode sofrer com isso, só que ele já é adulto né, e é um preto retinto que diz “eu não sofro racismo!”, ou seja, na recusa, ele vive sem criar rede, sem se perdoar disso, sem entender o que está acontecendo, sem poder nomear, sem poder dizer que é racismo. Para mim foi na infância e na adolescência, que eu percebi o racismo, sem poder dar esse nome, porque isso me faria ser assumidamente preta. Hoje o racismo tem nome de racismo e eu sou preta, sabendo que sou preta, decidi ter uma experiência de vida preta, em alguma medida.

O que que me importa enquanto causa, como fator ético até, é muito mais a cor do que o gênero. Para mim, eu estou muito mais perto de um homem preto do que de uma mulher branca, muito mais, eu me sinto infinitamente mais próxima e mais capaz de reconhecer. O homem preto me produz o sentimento de que é importante rever a minha posição ética na vida do que a mulher branca, porque os brancos no geral me produzem uma sensação de escárnio, de desistência. No geral, quando eu estou no contato com as pessoas brancas, sobretudo as que eu não amo, eu tenho com elas um tratamento e um desejo de morte, eu digo de morte porque não tem em mim nada que queira se mover em benefício daquela vida, ou em benefício de uma articulação ou benefício de um contato. E muitas vezes com os brancos que eu amo também isso se passa, com os homens pretos não, mesmo quando eles são muito



escrotos, tem um reconhecimento de um outro por quem talvez eu me importe o suficiente a ponto de que eu deseje me rever, me posicionar..

Me ouvindo agora eu entendo que só decidi que eu ia viver como preta, na minha última relação que é com a Meire, que é uma mulher branca. As posições de racismo nela são pra mim hoje, explícitas. Tem uma coisa que eu tenho trabalhado na análise é tentar pensar que destino dar para minha agressividade, para que ela não se transforme em ódio, e que destino dar para o ódio que possa retornar para mim mais coisas, porque já retorna né, como o ódio muitas vezes ele não é uma devolução, eu me livro, quando eu jogo o ódio pro outro, eu tô me livrando dele, mas ao mesmo tempo eu o produzo, nas relações com as mulheres brancas, porque todas as minhas namoradas foram brancas, exceto a Samantha, que é única relação não odienta. Tem muitas questões na relação com ela, mas eu não odeio a Samantha, e eu não experimento medo pela Samantha, ela é a única mulher preta com quem eu tive uma relação sexual e afetiva, e é a única mulher que eu confio, confio que ela não vai dizer “você é” ela pode dizer “você tá”, são coisas que ela não topa, ela pode até se retirar, mas ela não avança contra a depreciação, ela não usa essa estratégia, a estratégia de me taxar, porque isso bate na minha fantasia e isso me encarcera. Quando a Meire diz “você não presta” eu acredito. O não acreditar pra mim é um trabalho de tratar o ódio dentro de mim e devolver com mais força. Meu trabalho de análise atual é entender por que eu escolho essas mulheres, por que eu vou atrás de uma mulher branca, se eu sei que eu vou ter que convencer, eu tive que convencer todas elas a ficarem comigo, todas!

As únicas mulheres que eu tive um contato amoroso, e ter acontecido de me dizerem que aquilo realmente estava acontecendo foram Samantha e Renata. Todas as outras desde a minha primeira namorada, aos quinze anos, que era loira do olho azul, me produziram de doida, e eu acreditei. Elas não assumiam o que sentiam e ficavam ali naquela situação morna, até chegar o momento que parece que eu convenci elas a ficarem comigo. O termo convencimento foi uma elaboração recente, eu não entendia o que acontecia, eu achava que isso era o normal de uma relação se iniciando. Não era só uma relação se iniciando, foi uma relação de convencimento. Então eu entrei em relações com todas essas mulheres brancas, tendo que convencer elas de que eu era suficientemente desejável, portando prometendo coisas que eu não sou capaz de sustentar, aí duas coisas aconteceram: uma é que eu retornei o ódio todo para elas, ou parte dele, a parte grande. A outra é que eu não sustentei o

que eu prometi porque eu nem tinha para dar, e hoje nem me interessa mais prometer, mas isso eu tenho aprendido agora. No fim das contas eu fiquei com o prejuízo da culpa de ter botado no cu de todas elas. Porque eu traí, ferrei, como eu nunca confiei numa mulher branca, eu garanti, isso é muito marcante, porque eu garanti que era eu quem ia embora. Em todas as minhas relações com as mulheres brancas, eu fui embora, elas ficaram, ficaram chorando, sofrendo e me parece que eu fui embora sem avisar, porque eu nunca tive tempo. Na relação com a Samantha, por exemplo, foi a única que eu consegui ser honesta e dizer as coisas que eu banco e que consigo sustentar. Com a Meire nunca consegui porque ela me captura, ela é taxativa em dizer que eu não presto.

Mas ao mesmo tempo as mulheres brancas, parece que elas são mais disponíveis, elas cobram a minha alma, porque parece que eu tenho que entregar a minha dignidade, o meu sangue, mas elas estão ali, numa estabilidade que parece que não chega um momento de escassez, isso me interessa muito pensar; porque parece que as mulheres pretas dizem para mim “agora eu tô escassa, eu não consigo”. E por que eu digo isso para a Meire “aqui eu estou escassa, eu não consigo” e porque quando as mulheres pretas me dizem isso eu não avanço, ou recuo. E porque essas mulheres eu estou perdendo? Porque o que acontece comigo é que eu mantenho as pessoas brancas e tô perdendo algumas pessoas que são muito importantes para mim, que são pretas e que são mulheres. Agora, com as mulheres brancas, é uma permanência, elas me dão meio que uma garantia de permanência, eu construo com elas, uma coisa que do lado delas, é uma garantia de estabilidade, com todas, é uma repetição.

Desde os meus quinze anos, eu tive; cinco namoradas brancas, duas com as quais eu casei, e três eu só namorei, tiveram ali me dizendo “eu vou ficar, eu tô aqui”, o custo disso é violência, muita violência e muita violência racial né, não é sem isso, mas tem muitas garantias também. Essas garantias são o excesso de dizer sobre mim no meu lugar. As garantias delas têm a ver com uma superioridade. Com a Meire, a violência vem de fora, com as brancas, a violência sempre veio de fora, elas se retroalimentam aqui, eu também tenho muito auto ódio, eu também sei operar no auto ódio.

Os recursos de linguagem que a racialização da vida oferecem são o lado da cura para mim. Eu tô entendendo que construir um campo conceitual, um campo de elaboração, de fazer as coisas que a gente faz e que só ganham um valor a partir das

atribuições da branquitude, isso é um recurso até de tratamento, é um recurso de condição clínica. Porque, para a Meire, eu sou uma canalha, e aí eu tive que entender as minhas estratégias de fuga, de enfrentamento, porque para ela eu não tinha esse direito, porque é ela quem sabia mais, pois é muito fácil ela responder aos próprios ditames porque é ela que inaugura né, ela é a norma, então ela corresponde. E eu tive que entender que tudo isso tinha a ver com a minha cor, com o fato de eu ser uma mulher preta, e que isso é padrão desde sempre.

Eu produzi essas fugas, esses subterfúgios, essas condições, para que eu pudesse parar de agir do modo canalha. É canalha mesmo, o modo como eu ajo as vezes, e afirmar esse lugar é poder dizer para ela e qualquer branco que tem coisas que eu não quero e não desejo não dizer, como garantir exclusividade do meu desejo, porque isso para a minha experiência, significa passar por coisas que são avassaladoras para o meu corpo. Então, eu tive que entender que eu não era canalha e conseguir olhar para isso de uma outra posição, que não a dela. A Meire é uma mulher branca, que veio de uma família também branca, de classe média, com valores bem conservadores e tradicionais.

As marcações, da igreja católica, da família tradicional e da branquitude, elas estão ali desenhadas de um modo que quando eu olho, tem momentos que eu penso: que tipo de masoquismo é esse que eu vivo, que eu me proponho? As vezes é escandaloso o tanto que tem nela, de marcações que eu nunca experimentei, eu não faço a menor ideia do que é ter um pai e uma mãe em casa, os dois juntos, todos os dias, sendo brancos e regulados pela igreja, eu não faço a menor ideia, meu pai é um maconheiro que mora no meio do mato e minha mãe é uma mulher que separou do meu pai muito cedo, que nem queria ter filho e que é avessa a qualquer coisa dessa ordem mais tradicional. Então eu nunca fui branca, nunca fui hétero, eu nem sei o que é que a Meire é, eu olho para aquilo e vejo norma e vejo alguém que eu amo também, por muitas outras coisas, mas, ao mesmo tempo, eu não consigo me furtar de me perguntar porque é que eu produzi isso, dá onde eu tirei isso? Por que é que eu escolhi uma mulher com essas marcações?

Tenho tentado elaborar que talvez eu não precise viver tendo que devolver tanto ódio, talvez não seja a única condição de vida, tendo uma batalha toda vez. A confiança quando eu não deposito sobre uma pessoa preta, é sobre o dito, o dito de um preto sobre mim nunca me causou tanto estrago, quando os ditos de um branco e os feitos também.”

### 3.4 – Suzana

Como se tivesse ensaiado sua chegada, Suzana se pôs a minha frente no exato momento em que um raio riscou o céu da noite. Sorri ao lembrar que em conversas anteriores a moça havia me contado que era também filha de Xangô, talvez o rei de Oió estivesse ali conosco, Kao Kabiecilê<sup>11</sup> ! Nos cumprimentamos com um longo abraço e entramos para a casa de Suzana, o vento anunciava que em breve uma tempestade cairia. Já dentro de sua casa, Suzana me ofereceu uma xícara de chá quente. Agradei pela calorosa recepção e lhe expliquei os pormenores da pesquisa:

“Eu acho que nunca me senti uma mulher, assim como os outros esperam que uma mulher seja ou se comporte – Começou a falar enquanto acendia um incenso – assim, eu sei que a minha aparência é bem feminina, tipo eu uso maquiagem, saia, cabelo longo às vezes, quando tô tranças, mas sei lá. Na minha cabeça, e isso não vem do nada, o que representa o feminino é uma mulher branca, essa delicadeza que eu não tenho, eu não sinto que tenho, então eu não me sinto feminina assim.

O que eu tenho tentado fazer e entender é que o que é ser uma mulher preta, e afirmar que eu sou preta e mulher. Isso me dá um senso de pertencer a alguma coisa. Quando a Sojourner Truth perguntou na frente de todo mundo e então eu não sou uma mulher? Eu entendo o que ela diz. Eu às vezes nem me sinto uma pessoa, então me sentir mulher é importante. Mas nem sempre foi assim, eu lembro que na faculdade, antes de me letrar racialmente, eu andava com meninas brancas, era um grupo de três meninas hétero e uma menina lésbica e eu. Eu às vezes conseguia me identificar com a menina lésbica porque fugia do padrão das outras. Eu me sentia muito feia perto delas, ainda mais quando a gente saia juntas. Toda vez que íamos para a balada ou para um barzinho qualquer, elas sempre ficavam com várias pessoas, tinha sempre alguém afim, paquerando elas, e eu ficava lá sozinha num canto como se eu fosse invisível, sabe. Eu achei que era porque eu era feia, então comecei a usar maquiagem e relaxar o cabelo, eu já passava química para alisar, mas não dava para manter solto porque ele ficava meio duro, sem balanço e eu tinha vergonha. Passar creme relaxante era uma forma de deixar solto e comecei a me

---

11 Homenagem a um trecho da música “breu” de Xênia França

sentir mais bonita com aqueles cachos artificiais, nessa época eu consegui uma bolsa, em um projeto de extensão da faculdade, então ganhei um dinheirinho, aí eu decidi que ia arranjar uma companhia, assim eu me sentiria menos sozinha e para mim era meio que uma forma de me provar que eu era atraente.

Acho que também tinha a questão do lugar que a gente ia, era umas festas de sertanejo, de eletrônica, tinha muita gente padrão, classe média, sabe? Muita patricinha e *playboy*. Eu ia parar sair de casa, mas não me sentia bem, sempre que chamava essas amigas para ir no funk ou pro samba, elas não queriam, achavam perigoso e tal. Alguns bailes eram perigosos mesmo, mas não ia acontecer nada com três garotas brancas

Teve uma época que comprei um celular melhorzinho e baixei o *Tinder* e conheci umas pessoas, entre elas, comecei a namorar Maria, que era uma menina branca né. E aí essa coisa de não me sentir feminina aumentou, porque a gente vestia as mesmas roupas, só que ela tinha o cabelo liso, era loira, quando saíamos ela sempre era paquerada, às vezes as pessoas chegavam nela sem entender que éramos um casal, isso me deixava muito mal, mas até então eu não tinha associado nada disso a raça. Até que teve um dia que fomos no salão juntas, para fazer escova, porque fomos convidadas para ir numa formatura de uma amiga em comum. A cabeleireira tava tentando alisar demais o meu cabelo com a chapinha, foi horrível! Meu couro cabeludo ficou todo queimado por conta do calor e do secador perto, eu reclamava mas ela dizia que depois que visse o resultado eu ia gostar, que meu cabelo era muito difícil e tal, eu não quis nem saber, levantei da cadeira e fui embora do salão. A Maria ficou muito brava, porque a dona do salão era prima dela, ficou tentando me convencer a voltar e quando eu disse que não ia, ela falou “Também, um Bombril desses!”.

Terminei com ela nesse dia, mas aquilo não saiu da minha cabeça. Meu cabelo começou a cair por conta das queimaduras, então fiquei um tempo sem poder passar química, processei o salão porque tive que fazer uns tratamentos, pagaram meu dermatologista e meus remédios. Esse período foi bem difícil, eu sentia muita raiva, estava sozinha e machucada, e com muito custo comecei a usar o cabelo natural, no começo eu me sentia horrível, mas comecei a ver vídeos de meninas fazendo transição e logo não senti mais necessidade de passar química. Depois que a raiz estava de um certo tamanho, coloquei tranças, bem lá na cintura, me senti linda pela primeira vez e comecei a investir mais na minha aparência porque percebi que isso

me fazia bem. Mas depois percebi que só me sentia bem quando estava de tranças, então tenho trabalhado nisso de me sentir bem sem elas, porque, olha esse *black!*

Mas eu não sei se isso responde a sua pergunta, né, porque fica parecendo que o feminino tá ligado só a acessórios, tipo maquiagem e roupas, mas também não acredito que tem uma essência do feminino, algumas pessoas acreditam que o que te faz mulher é algo biológico, tipo útero, peitos e vagina, mas isso é meio conservador e ultrapassado, tem as manas trans por aí né. Eu acredito mais na galera que diz que o feminino é uma performance e pronto! Mas essa performance do feminino não envolve raça, acho que somos mais vistas como objetos, coisas. Tenho umas tias que são “solteironas”, na visão de todo mundo né. Mas na minha visão, são as únicas que se deram bem na minha família, porque nossa, os homens não são fáceis! Eles somem ou tratam as mulheres como saco de pancada. Eu não quero isso pra mim não, então talvez eu seja a tia "solteirona" daqui a uns anos.

Só depois que comecei a me entender como uma mulher negra, eu entendi porque era menos escolhida. Eu estava certa em achar que as pessoas não chegavam em mim porque elas me consideravam feia, mas elas me consideravam feia porque eu sou preta, e na época eu era mesmo menos bonita porque tinha vergonha de tudo, andava encurvada, alisava o cabelo, passava aquelas bases que deixavam a minha cara cinza, tentava afinar o nariz com maquiagem, escondia o meu corpo com as roupas, então é claro que eu não era atraente, eu não tinha grana para fazer o que queria também. Depois que eu mudei de atitude, comecei a perceber que as pessoas se interessavam mais, mas isso não quer dizer que vão querer um relacionamento comigo.

Eu namorei homens e mulheres e posso dizer que eles podem ser racistas na mesma medida. Queriam que eu ficasse exclusivamente com eles, mas eu nunca era assumida. Os homens talvez fazem isso mais explicitamente, de dizer que não estão a fim de namorar mas que gostam de ficar comigo, ai logo aparecem namorando uma branca. Então eu passei a olhar com desconfiança para todos, comecei a ficar com pessoas negras somente, é claro que acontece isso de os caras pretos terem menos interesse em mim, mas eu passei a não esperar nada de ninguém sabe. Também não sei se quero um relacionamento monogâmico, pelo menos.

Eu acho que consigo e estou mais disposta a lidar mais com os problemas de se relacionar com alguém, quando a pessoa é preta também, sabe? Depois da Maria, eu conheci o Rodrigo, ele era branco mas não tinha um corpo tão padrão quanto a

Maria. Ele era muito divertido e durante um tempo eu realmente achei que ele gostava de mim, porque segurava na minha mão em público, me levava para almoçar em restaurantes legais, uma vez até fizemos uma viagem para as montanhas e tudo. Por causa dessas coisas que ele fazia, eu acreditei que ele não tinha vergonha de mim, pensei que ele me assumiria, isso era uma coisa que eu procurava e esperava dos meus relacionamentos, naquela época, mas aí as coisas começaram a ficar estranhas. Como eu disse ele não tinha um corpo padrão, ele era gordo e isso parecia incomodar ele. Comecei a perceber que ele tinha vergonha de ir na praia e tirar a camisa em público, eu deixava claro que isso não me importava e tentava encorajar ele a se sentir bem, mas a estratégia que ele usava para se sentir mais seguro era me deixar insegura. Ele passou a criticar cada detalhe da minha aparência, inclusive o meu cabelo, o dia que ele me disse que *dread* era coisa de gente suja, logo ele que tinha uma higiene questionável, eu decidi que era hora de dar o pé. O idiota nem entendia a diferença de trança e *dread*, enfim, comecei a entender que o preço de se relacionar com uma pessoa branca é sofrer essas microagressões e que se for um homem, você ainda tem que lidar com o machismo. Então desisti, sabe. Percebi que eu não queria lidar com aquilo mais, já faço um esforço filha da puta para ter autoestima porque a sociedade tenta me colocar para baixo o tempo todo, não quero ter que me defender de alguém que dorme comigo. Acho também que a minha atração por pessoas brancas foi diminuindo, até acho algumas interessantes e tal, mas só de pensar o custo que vou ter para beijar aquela boca, eu desisto. Não deixo ninguém dizer coisas ruins sobre mim, porque se não eu acredito e eu não posso dar esse mole.

Depois de um tempão eu conheci o Vicente, um cara negro, um cabo-verdiano, lindo, lindo. Nos conhecemos também no *Tinder*, ele nunca me produziu as paranoias que um relacionamento com um branco produziu, ele sempre deixou claro quando me quis e quando deixou de querer. Quando acabou eu fiquei mal mas não me senti usada nem enganada, porque ele foi honesto e não brincou comigo. Foi o primeiro relacionamento adulto que tive, e não quero nada menor que isso, então quando conheço alguém e começo a perceber alguma atitude estranha na pessoa, eu vazo, antes que vire algo pior. Eu tenho verdadeiro pavor de sentir que a pessoa está me enrolando, me fazendo de boba, mas também tento não deixar que essa cautela vire uma paranoia também, porque é fácil embarcar nessa, e aí eu deixo de viver a minha vida para ficar só antecipando os movimentos do outro para saber qual o meu próximo

passo. Viver um amor não devia dar tanto trabalho, ou, pelo menos, o trabalho deveria ser para os dois.

Eu acho que nunca acreditei nesse amor de novela sabe, pelo menos não pra gente. A vida real é sempre mais dura, tem muita coisa podre que acontece na vida dos casais que ninguém fala abertamente, então por isso eu sempre tive muito medo de ficar sério com alguém, de casar, porque não é tão fácil assim meter o pé quando você já construiu uma vida toda com alguém, mas com o Vicente foi a primeira pessoa que eu quis isso. Eu lembro a primeira vez que ele pegou na minha mão na rua, eu levei um susto porque não esperava, daí foi só ladeira abaixo, eu fiquei caidinha. Chegamos a morar juntos uns meses, foi difícil mas foi bom também, quando ele foi embora foi difícil, ainda é, não adiantava prender, não quis insistir para ele ficar. Dor de amor dói, mas passa, vida que segue.”

### 3.5 – Marion

Fui ao encontro de Marion em um café em um fim de tarde bonito, com o céu alaranjado. Marion é uma mulher negra de pele clara, na casa dos 25 anos, com cabelos cacheados brilhantes e muito escuros, quase pretos. Sua postura e seu modo de se portar me evocam a palavra impecável. Na ocasião, estava muito bem maquiada e lindamente adornada com acessórios. Cada palavra dita por ela, parecia ser cuidadosamente escolhida, parecia um pouco tímida no começo, então passamos alguns minutos conversando amenidades antes de começar a entrevista. Introduzi a primeira pergunta, a fim de convidá-la a falar, a jovem passou alguns minutos pensativa, tamborilando as longas unhas pintadas de vermelho na mesa, sorriu e começou a falar:

“Nunca foi uma questão para mim ser mulher, essa coisa do gênero, nunca veio enquanto questão, acho que sempre fui resolvida com isso. A raça foi uma questão, então eu tive que pensar o que é ser uma mulher a partir dessa questão racial. Beleza, sou bem resolvida com meu feminino, mas eu tive que demandar um certo tempo e energia para me resolver com a raça nesse meio e aí, eu vou falar a partir disso então. O que acontece, eu nem sei ... eu sei que assim, eu alisei meu cabelo por muito tempo durante a adolescência. Tem questões da família aí, porque quem pagava tudo era



minha mãe, ela falava, era um dito dela que meu cabelo era muito difícil, que o cabelo cacheado não pode ser cabelo curto, tem que ser cabelo grande, coisas desse tipo né.

Minha mãe é uma mulher branca de cabelo liso. E eu lembro que quando eu era criança, assim, abaixo dos 10 anos, ela arrumava meu cabelo, então ele vivia preso, e eu sempre quis o meu cabelo solto, e eu sempre acreditei que meu cabelo solto naturalmente não ia acontecer, até porque ele solto não era tratado, tipo, não era passado um creme, então solto ele ficava muito bagunçado, muito feio. Eu também não sabia cuidar do meu cabelo, minha mãe, muito menos. Então optei por alisar.

Dos 13 anos até o final da escola, até o fim do ensino médio, eu alisei. E aí, quando eu tava já no ensino médio, eu parei de ir em salão, porque eu não gostava do ambiente do salão, eu achava um ambiente muito pesado, e aí eu comecei a fazer em casa, eu secava com secador, eu que passava chapinha, eu nem fazia mais progressiva nem nada, mas enfim né, com o tempo vai alisando de qualquer forma. Só que nessa época eu comecei a ver outras pessoas na rua, mulheres né, com cabelo cacheado, e eu pensava que o meu cabelo era daquele jeito, tão bonito, daí eu pensei que nunca achei meu cabelo feio, aí eu ficava pensando essas coisas, e eu lembro que então eu tinha 17 anos, eu descobri na internet as *youtubers*, então o segredo era só passar um creme no cabelo, esse era o segredo, e aí eu lembro que no início do terceiro ano eu falei que não ia mais usar química, e a última vez que eu deixei meu cabelo liso foi para a minha formatura do terceiro ano, na semana seguinte eu não passei mais chapinha, nunca mais fiz escova, nunca mais e já vai fazer uns 10 anos agora. E eu acho que em termos de feminilidade, a minha aparência, essa questão do cabelo, foi um marcador. Também a partir do cabelo eu comecei a ver essa questão racial.

Eu tinha um namorado, eu namorei ele dos 16 aos 21. Eu lembro que às vezes, em brigas, ele ficava falando coisas do tipo “Quando você deixou seu cabelo curto eu te apoiei” aí eu pensava mas porque ele tá trazendo isso enquanto questão? Ele falava como se fosse uma escolha dele, como se fosse um martírio, como se eu precisasse da autorização dele. Por que ele tá falando isso? Era um problema para ele, mas não era um problema para mim.

Ele era branco, e careca e aquilo só aparecia em briga, porque quando eu tava no processo ele não falava nada, tipo só que eu tava bonita e tal, mas essas outras falas só apareciam em briga. Eu pensava na época: por que ele falava isso? Quando

esse relacionamento termina, e aí eu tenho 21 anos, tô solteira e começo a sair, e aí eu estudava numa faculdade particular, classe alta. E as pessoas que eu convivia eram essas, e eu circulava em lugares tipo assim, classe alta de São Paulo, e ali eu vi o que era ser preterida, na cara. Porque, tipo assim... quando eu era adolescente eu ia para festa e todo mundo ficava com 10 pessoas de uma vez, e eu saía com as minhas amigas que assim, moralmente falando nem são tão bonitas assim, na minha opinião. E aí elas ficavam tipo em olhares, flertes e tal e eu era invisível, e aí aquilo começou a me pegar muito forte, e eu pensava, o que eu tô fazendo aqui? Por que eu tenho que ficar com os caras menos interessantes? Por que o cara mais interessante não olha para mim e olha para a menina que eu julgo menos interessante? Aí eu fiquei fazendo esses paralelos, e aquilo foi me deixando muito mal e eu comecei a avaliar essa questão racial. Por que a branca mais feia, mais desarrumada ainda é mais do que eu que to aqui tipo, sabe? E percebia que eles não queriam nem falar comigo, nem escutar a minha voz. Lembro de uma situação que nem foi nessa época, foi alguns anos depois, porque quando eu comecei a pensar nessas coisas, eu decidi que não vou mais para esses lugares, não vou mais sair com essas pessoas. Eu comecei a investir em outras amizades. Mas algum tempo depois, eu fui para uma outra festa com uma amiga, branca também, e aí tinha umas outras amigas dela, brancas também, mas era um show que tinha o mesmo tipo de gente e aí eu lembro que tava muito cheio, a gente tava parada estávamos em quatro pessoas, uma apoiada do lado da outra no meio da festa, curtindo o show. E a gente tava tipo no caminho para o banheiro, então várias pessoas passavam pela gente pedindo licença, então eu percebi uma coisa que era, todos eles pediam licença para elas, e quando chegava em mim ninguém mais pedia licença, aí eu pensei “deve ser porque eu estou na ponta” aí aconteceu uma coisa, que foi, um cara ele pediu licença para todas elas, olhando para elas, sorrindo e flertando, quando chegou em mim, ele tropeçou e passou reto. Ai aquilo me feriu. Eu fui lá pra fora e fiquei chorando sozinha, preferi que minhas amigas não estivessem lá comigo, deixei elas lá curtindo a festa dela. Essa foi uma situação que resume toda essa época, de está num ambiente e ver o que é de fato ser escolhida sei lá, numa festa, num flerte, tá todo mundo ficando com todo mundo, menos eu, e eu pensava, mas eu não sou feia, eu não sou desinteressante, eu não sou nada disso, talvez aqui o problema não seja eu, talvez as pessoas aqui querem outro tipo de pessoa, então esse lugar aqui não é para mim, e ai eu sai fora.

Essa é uma situação meio generalista, tem muitas coisas envolvidas, mas aí

eu comecei a ver o que eu queria para mim. Porque, se eu não quero ir para esse tipo de lugar, o que eu quero? Quero sair com meus amigos, quero ficar de boas com as minhas amigas, tomar um café com as minhas amigas, então comecei a investir nisso, mas estou divagando né, isso não tem nada a ver com ser mulher.

Eu me relacionei com pessoas que nunca assumiram o relacionamento com mulheres pretas, nem comigo nem com outras, então assim... Uma vez eu tava ficando com um cara, e aquilo não ia para frente, ele estava emocionalmente indisponível, ele não queria um relacionamento sério, não queria investir, ele queria no máximo sair comigo, e óbvio, transar, nada mais que isso. Mas quando terminou, ele apareceu namorando uma outra pessoa, muito diferente de mim, branca, e aí quando terminou esse relacionamento, ele assumia outra branca. E aí eu fiquei, o que será que é isso? Por que só comigo não dava? Será que era só uma questão de incompatibilidade? Sei lá, mas todas as vezes era assim. Aí eu comecei a me questionar; será que é isso que eu quero? É com esse homem que eu quero me relacionar? E aí eu também tentei sair um pouco da posição de ser escolhida. Porque eu acho que ela é muito ardilosa, nefasta, a gente não precisa disso, por mais que seja difícil, eu penso que existem homens que me querem e existem homens que não me querem, então acho que vou ficar entre os que me querem e ver se eu quero eles também..Eu acho que houve um certo momento que eu virei a chave e aí em várias situações eu fui a tóxica porque eu não tava nem ai, não me arrependo, não faria diferente hoje, eu acho que foi importante para mim também sentir que eu tinha um certo poder sabe

Eu que dava *ghosting*<sup>12</sup>, de não responder, de dar esperanças, e aí também chegou uma hora que isso me cansou.. Eu sentia que eu me fazia muito, eu era outra pessoa, então era quase como se eu tivesse sendo uma atriz. Tipo assim, foi bom para mim, em uma certa fase, mas aquilo me cansou rápido. E quando eles não pagavam o jantar para mim eu pensava que aquilo nem compensava. Também cansei daquilo decidi sair com quem eu quisesse e eu vou ser exatamente quem eu sou, se o cara não gostar de mim dessa forma, tá bom, alguém vai gostar, e se não gostar, tudo bem também.

Eu acho que foram fases né, formas de eu me ver em situações que eu

---

12 Saudação em nagô que em tradução livre seria "saúdem o rei" comumente incorporada nos cultos ao Orixá Xangô.

precisava, eu acho que essa intermediária de eu ser outra pessoa, foi importante para saber que eu podia ser essa pessoa, que eu podia ter esse poder. Eu queria fugir do lugar de ser a escolhida, se eu sentia que tinha outra pessoa ali, eu saia fora e eu nem chegava e conversava com a pessoa, porque eu sentia que iria jogar para a pessoa a escolha: ah você vai ter que me escolher. Aliás, você vai ter que escolher né, pode ser eu ou ela, e eu sempre achei que poderia perder, então melhor sair da jogada. Isso aconteceu várias vezes também. E aí eu acho que isso sempre pega a minha autoestima, e eu não quero sentir que eu posso perder, então eu saio fora. Eu não quero brigar por homem, chegar assim e falar: ou eu ou ela. Não quero! Então eu sempre sai fora

Uma vez isso não aconteceu. É uma história que eu acho que entra na questão racial, mas tem muito mais um peso cultural. Eu fiz intercâmbio, não sei se você sabe, fiz um intercâmbio num passado muito distante. Eu fui para França, e lá eu me relacionei com um cara muçulmano, a família dele era do Marrocos, ele tinha toda a estética do muçulmano para o mundo ocidental. Eu me relacionei com ele, mas antes disso acontecer nós éramos amigos, a gente convivia com outras pessoas também, ele era mais velho que eu, eu tinha 23 e ele tinha 26 anos e tinha uma menina de 19 anos que era apaixonada por ele. Aqui para os padrões do Brasil, ela era o auge, ela era europeia, era branca leite, o cabelo quase branco, o olho azul quase transparente, lá ela era o auge também. Ela era também muçulmana, mas não usava o *hijab*, ela era totalmente ocidentalizada, mas ela era muçulmana. E aí teve todo um rolê lá dela, de a fase dela do intercâmbio acabar, ela precisava voltar pro país dela, só que ela teve férias e voltou para ficar com ele e nesse tempo que ela estava fora a gente começou a ficar mais próximos como amigos.

Na semana que ela voltou, tava muito na cara que ela queria ficar com ele, ele que não percebia. Aí um dia eu tive a oportunidade de conversar, e aí isso me incomodou né, e aí eu fui saindo fora, fui parando de sair com ele porque eu sentia que aquilo tava incomodando e ela me tratava como amiga, tipo assim: tá aqui eu, meu namorado e minha amiga, era meio que isso. E aí um dia eu fiquei sozinha com ele, coloquei ele na parede, queria saber se ele queria ficar comigo ou não, disse que tinha percebido que ela estava afim dele e que eu não queria disputar nada com ela. Ele disse que eu estava viajando na maionese e ficou por isso mesmo. Ai no dia seguinte, ela se declarou para ele. No dia seguinte! Falou que amava ele, e que tinha toda a questão da religião dos dois, mas que ela tinha decidido perder a virgindade

dela com ele ali! Bom, eu avisei né, tava na cara! Ele disse que dispensou ela, porque ela era muito nova, mas que queria manter com ela uma relação de amizade, que gostava de mim e queria ficar comigo. Eu não esperava por aquilo né, e eu lembro que foi um dia, que eu tava mal, que foi no dia seguinte a conversa que eu falei que não queria mais, evitei ele o dia inteiro, até que ele me mandou uma mensagem perguntando onde eu tava e que queria conversar comigo. Eu disse que estava muito distante e que chegaria a noite, e ele “ta bom, quando você chegar, quero conversar com você”. Eu passei mal, fiquei com dor de barriga, aí eu cheguei e ele me falou isso, eu fiquei meio em choque, ele me pediu um abraço, aí eu dei o abraço. Aí depois a noite, era uma sexta feira, ele me pediu um beijo, que foi meio ruim, no sábado eu evitei ele o dia todo, achei tudo péssimo.

No domingo a gente ia sair em quatro pessoas, a gente ia para uma festa, eu bebi e olhei para ele e ele olhou para mim, aí tinha a menina lá e ele disse para mim que não queria machucar ela, que era melhor ela não saber. Então começamos a ficar, foi bom, só que tinha que ser escondido por causa da Myla e era horrível porque eu tinha que encontrar com ele na esquina, e aquilo me bloqueava muito, porque eu tava com ele e aquilo me deixava extremamente desconfortável, principalmente em público, eu tinha que fingir em público. Então eu andava de braços cruzados, de cara fechada, eu não tava a vontade, eu não conseguia fingir.

Isso mudou no dia que ele pegou na minha mão e aí não sei, alguma coisa desbloqueou e aí eu me entreguei completamente a aquela situação, eu fiquei apaixonada. Essa relação foi divisora de águas porque foi a primeira vez que eu fiquei com alguém e que foi recíproco, que eu sentia que a pessoa gostava de mim, que eu não sentia que eu tava pisando em ovos, que eu não tava incomodando, que eu podia perguntar qualquer coisa e que gostava de mim e que falava isso para mim. Isso não aconteceu nem no meu relacionamento de cinco anos. E aí eu fiquei extremamente apaixonada. Bom, depois não deu certo, por causa da distância, mas o que ficou para mim foi o que eu senti naquela relação e aí eu pensava: e agora? Eu pensava, como é que eu vou ter isso de novo? É óbvio que isso colocou um padrão de relação muito alto para mim, e foi complicado porque eu fiquei sem saber o que fazer, e sempre com esse mesmo medo, de não ser escolhida, de estar entre o público e o privado. Depois dele foi ficando tudo muito estranho, foi bem numa época em que eu comecei a ser filha da puta com todo mundo, eu acho que fiquei uns dois meses saindo com um por semana, até que eu cansei. Em 2019 eu baixei o tinder, e se eu quisesse ir no cinema

acompanhada, eu ia. Teve uma época que vi todos os filmes que estavam em cartaz.

Nesse relacionamento eu acho que passei por todas as fases, de ser escondida, de ser recíproco e tal, mas eu acho que sempre tive muita resistência em me entregar para alguém, quando eu falo isso, eu falo de entregar todas as minhas emoções sabe, de dizer “É você. Eu que estou te assumindo”. Porque isso é muita coisa, acho que andar na rua de mão dada é muito mais íntimo e muito mais forte do que sei lá, transar com a pessoa.

Eu conheci o meu atual namorado em 2020, que foi o ano da pandemia, então vou contextualizar as coisas. Esse relacionamento com o francês foi em 2018, depois disso eu voltei para cá e aí eu fiquei com um monte de gente, aí em 2019 eu meio que cansei de todo mundo, não queria saber de homem na minha vida. E aí eu fui para São Paulo passei dois meses lá nas férias antes de iniciar o mestrado, lá eu também fiquei com um monte de homem, foi muito importante isso, foi bom e foi ruim porque eu fiquei com pessoas que eu já conhecia, do meu passado que eu poderia ter ficado em outros momentos, então tinha um peso de arrependimento. Eram pessoas que não eram brancas, que já tinham uma cabeça diferente, uma vida mais resolvida. Depois disso eu voltei pra cá, saí com duas pessoas. Um foi um garoto, o Guilherme, que eu já tinha ficado em 2018 quando cheguei aqui. A gente voltou a conversar, só que tinha uma coisa, o Guilherme tinha namorada, e eu fiquei com ele na primeira vez sabendo disso, na verdade eu descobri isso 30 minutos antes de sair com ele, porque o *instagram* dele era de solteiro, mas depois cheguei em um perfil da namorada dele, com fotos de casal. Aí ele começou a interagir comigo, a me chamar para sair e eu via que ele tava investindo em mim, só que eu entendi que ele queria que eu fosse a amante fixa dele, sabe. Então eu me perguntei, será que eu quero isso? Porque casar com ele eu não quero, namorar com ele muito menos, tipo, eu não queria nada a sério com ele, só queria sair para me divertir e tava bom. Então veio a pandemia, na semana que a gente queria sair, eu até queria conversar com ele, para saber o que ele queria da vida e onde eu tava nisso, mas eu nunca tive essa conversa. Aí depois de uns meses a gente saiu e fomos direto para um motel, tipo, não tinha muito como sair para outro lugar. Foi horrível, foi o pior sexo da minha vida, sabe o pior, foi o único que me arrependi, porque deu dois minutos eu pensei; eu vou ter que fingir, vou ter que ser atriz porque eu quero que acabe. Eu não sei o que aconteceu, meu corpo não reagia, foi horrível! E o pior foi que ele nem percebeu né, ele foi até o fim, eu me senti humilhada e então decidi nunca mais falar com ele. Ele era bonzinho sabe, que se

fosse solteiro eu acho que investiria nele, mas nessas condições não tinha como. Depois eu conheci o Marcelo, e a irmã dele era minha vizinha, então às vezes eu via ele perto da minha casa, sai com ele também, mas não sei o que aconteceu, se ele não gostou de mim, se não gostou de sair comigo, mas aconteceu algo que já aconteceu muitas vezes, de eu sair com a pessoa e não ter uma segunda vez. Depois de dois meses conversando comigo todos os dias, ele sai comigo e depois some. Isso aconteceu várias vezes e eu me perguntava se era porque o sexo tinha sido ruim, será que eu fui horrível? Eu me botava em questionamento, depois eu vi que não era só o sexo em si, era a cabeça da pessoa e o querer dela, a falta de honestidade dela comigo, mas eu demorei para entender isso. Era muito ruim isso, de sair com alguém que estava meses investindo em mim e depois não ter uma segunda vez ou nem uma conversa.

Em outubro eu viajo de novo e conheço meu namorado. Na ocasião ele era parente de uma amiga minha e fiquei hospedada na casa dele, ele demonstrou interesse em mim antes, pediu para ver uma foto minha por intermédio dessa amiga, eu logo disse que não queria saber disso porque eu nunca tinha saído com um cara tão mais velho que eu, ele é 15 anos mais velho, e eu tinha muito receios. Quando estava lá comecei a sentir atração por ele, mas soube também que ele estava em um relacionamento e além disso eu conhecia a namorada dele. Só segui em frente depois que ele terminou tudo, ele garantiu várias vezes que ninguém me ameaçava.

Eu ficava me questionando de porque esse cara querer ficar comigo, às vezes me questiono ainda, porque ele já veio querendo algo sério. Eu me questiono às vezes, pois ele é um cara mais velho, já teve vários relacionamentos, e tem filhos e eu joguei a pergunta para ele “porque comigo vai ser diferente? Por que tanto investimento?” Ele não soube me responder na época, mas, mesmo assim, a gente ficou junto. Depois de uns meses, viajei para visitar ele e refiz essa pergunta, dessa vez ele, e ele disse que estava muito disposto a fazer tudo isso dar certo, eu aceito essa resposta. Ele tem muitos ciúmes da minha história com o francês, enfim, ele tem um ciúme horrível e eu acho é bom. Porque a gente pode até problematizar isso, mas ninguém nem sentia ciúmes por mim antes, e ele não tem um ciúme generalizado, é mais sobre esse relacionamento. É isso, eu estou agora em um relacionamento com essa troca, tem vários outros problemas, eu ainda me sinto insegura, eu ainda me pergunto e pergunto para ele “é isso mesmo que você quer?” porque eu tenho medo de qualquer dia ele perceber que não. Mas são inseguranças, porque eu percebi que

era assim antes. Às vezes eu me comparo com a ex esposa dele, porque ela é uma mulher branca, mas enfim, ele me fala isso, de que eu não sou pouca coisa e que por isso ele gosta de mim, as vezes eu não acredito. Ele diz que quer casar comigo e eu sempre quis casar, então na época que eu saía com outros homens, eu me perguntava se seriam bons parceiros, quando eu via que não, eu me permitia fazer o que queria. Mas enfim, acho que é isso.”

### 3.6 – Amarrando narrativas.

Eu sou a preta que tu come e não assume  
E não é questão de ciúmes  
Tampouco de fé  
Por acaso eu não sou uma mulher?  
(LUNA,2020)

Algumas semanas após realizar as entrevistas, recebi uma mensagem de uma das entrevistadas. Em um áudio breve e descontraído ela me perguntava “O que achou da minha entrevista? Me achou muito maluca?”. Aquela pergunta feita de uma forma tão espontânea me fez repensar todas as minhas ações. Será que fiz aquela mulher se sentir avaliada? Teria eu reproduzido as mesmas violências que critiquei? Também percebi que me coloquei um desafio complexo: como comentar essas narrativas, tão ricas e que falam tanto por si, sem tomar o discurso como “objeto” de análise e de interpretação? Resolvi então adotar uma narrativa que pretende responder alguns questionamentos: Como essas histórias interrogam as elaborações teóricas? O que elas trazem de novo que pode indicar um avanço? Abordo também os afetos que os encontros com essas mulheres me mobilizaram, evoco lembranças para demarcar pontos em que uma experiência singular evoca trajetórias semelhantes e esbarra numa dimensão coletiva.

Nas narrativas de Tereza, Suzana e Marion observamos a ambiguidade diante da operação do sujeito negro de falar e ser falado. Apesar de recusarem o discurso de depreciação que tenta situá-las no lugar do Outro, são capturadas e reguladas por ele. A autorregulação pela censura do outro produz uma descrença em suas habilidades e sua negritude. A depreciação fornece um espelho que projeta uma



imagem distorcida de si, uma imagem que é gerada e retroalimentada pelo discurso social.

As narrativas de Tereza e Suzana extraem a relação amorosa do recorte heterossexual. No decorrer de nossa discussão, trabalhamos a depreciação da mulher negra na esfera amorosa a partir de um enquadre da relação com os homens, situamos a depreciação como uma tendência masculina e as imagens de controle como estratégias que sustentam o patriarcado. Mas Tereza e Suzana relatam episódios de depreciação em relacionamentos amorosos com mulheres brancas, daí surge outra pergunta: As mulheres brancas também são atravessadas por essa tendência masculina à depreciação na esfera do amor? Parece que as histórias indicam que o racismo faz com que mesmo as mulheres brancas funcionem nesse registro, dessa forma podemos pensar a depreciação como uma tendência da branquitude, que comparece nas relações amorosas.

Se para os homens brancos a depreciação aparece como uma estratégia de afirmação de uma suposta superioridade masculina, para mulheres brancas, podemos supor que a depreciação é também uma busca de confirmação de uma superioridade em relação a mulheres negras. Pensando que mulheres brancas ocupam um lugar de “outro” para o homem branco e as relações de opressões interseccionais permitem que essa mulher ocupe um lugar de sujeito na relação com o homem negro (KILOMBA, 2019), é razoável pensar que na relação com mulheres negras, a depreciação para a mulher branca serve para marcar não só uma posição superioridade mas também de feminilidade. A metáfora introduzida por Cleaver (1971), nos mostra que mulheres brancas de classe média adotam uma postura ultrafeminina através da opressão de mulheres subalternizadas, podemos entender na relação amorosa essa tendência se apresenta de certa maneira. Mulheres brancas podem, na relação com mulheres negras, depreciá-las para confirmar uma posição de feminilidade, como quem diz “eu sou mulher e você não”. Mas esse pensamento deve ser feito com ressalvas, performar feminilidade não é uma necessidade e nem uma escolha para muitas mulheres que se relacionam com outras mulheres. Essa explicação talvez se adeque a algumas situações.

Ouvindo as narrativas dessas mulheres, não pude deixar de me identificar com alguns episódios. Me lembro em especial de quando fui apresentada aos amigos de uma ex namorada. Nessa ocasião eu estava usando *box braids*, o que gerou muitos olhares estranhos. Os amigos dela, também brancos, teceram vários comentários e

questionamentos acerca da higiene de meus cabelos, quando manifestei meu incômodo aos comentários racistas e me esquivei de mãos que tentavam tocar meus cabelos, ela rapidamente se pôs em defesa de seus amigos “eles estão curiosos, não fazem por mal. Você é diferente, é normal que eles estejam curiosos”. A fala dela não só me coloca, enquanto mulher negra, em um lugar de objeto exótico, mas também revela um anseio do sujeito branco em negar o racismo, e assim proteger seus semelhantes. Os comentários dos amigos de minha ex namorada muito se assemelham a fala do ex namorado de Suzana quando se referiu ao cabelo de pessoas negras como “coisa de gente suja”. Essas frases mostram uma associação, feita pelo sujeito branco, entre negritude e sujeira, elas anunciam como no imaginário branco, mulheres negras são sujas e selvagens. Sujeira e selvageria são aspectos que a sociedade branca reprimiu e projeta no Outro (KILOMBA, 2019).

O incômodo de pessoas brancas com os cabelos de pessoas negras aparecem nos relatos de Suzana e Marion. No relato de Marion, um ex namorado se aproveita de brigas do casal para comentar: “Quando você deixou seu cabelo curto eu te apoiei”, em uma ação que revela seu incômodo mas também tenta se elevar enquanto alguém compreensivo em relação à escolha “errada” da parceira em usar seu cabelo natural. No caso de Suzana, a violência se apresenta de forma mais aberta e chocante. Mesmo tendo seu couro cabeludo queimado por procedimentos estéticos, a parceira insiste para que ela volte para o salão e continue refém da violência. A frase que encerra o relacionamento é muito violenta. Talvez seja um ponto que escapa mesmo às imagens de controle apresentadas ou às outras referências expostas, de Freud a Fanon, de Neuza a Lélia González. Aliás, talvez evoquem algo que essas últimas discutem e que se faz muito presente no Brasil: se o negro sofre uma violência cordial de um branco – um racismo velado – seus amigos vão preferir defender o racista (botar panos quentes, minimizar, etc.) do que admitir o racismo – a tal da neurose cultural brasileira. No caso de Suzana, a violência não foi cordial, mas a conduta do sujeito branco em questão foi a de defender que não houve racismo e também repetir a violência racista contra Suzana.

As mulheres que se dispuseram a narrar suas histórias tinham já um percurso de elaboração, que aparece como letramento racial, ou descobrir-se negra, ou ilustrada por experiências de confronto e superação de relações atravessadas pelo racismo. Isso parece facilitar a conversa, mas mostra que esse saber auferido não se transforma em uma garantia para o estabelecimento de boas relações. Parece mais

uma percepção de que a relação sexual não existe, de que não importa qual enquadre, essas imagens de controle podem sempre vir estragar o clima. Essa constatação parece aumentar as condições de resistência e subversão, mas ao mesmo tempo, podem também trazer novos impasses: recurso a defesas problemáticas, como a evitação excessiva, a paranóia ou a “agir no modo canalha”, que foram experiências que se tornaram desprazerosas. O saber não oferece garantias, mas possibilita que as sujeitas levantem a questão: “por que eu topo uma relação desprazerosa, potencialmente violenta?” Parece uma posição que já não é de uma repetição automática inconsciente – pode ser uma postura de alguém que trabalhou essas relações em análise. Me lembra uma afirmação de Lacan, trabalhada por Bispo (2012) no livro *Ética da contingência*: “Ele diz que o possível é o que ‘cessa de se escrever (...), o que cessa o menos de se escrever. Não continua se escrevendo, a menos que se queira’ (Lacan, 1976-77)”. Implica um movimento de dar-se conta de uma repetição (reprodução das imagens de controle), fazer uma elaboração para cessar de repetir, ou decidir sustentar a repetição, encarar o desprazer por reconhecer na relação alguma satisfação digna.

Apesar das tentativas de embranquecimento, as mulheres entrevistadas observam que afirmar suas identidades é um caminho de cura, o contato com outras mulheres negras as possibilitam uma identificação e a partir daí construir imagens positivas de si. As mulheres negras da vida de Tereza nunca dizem sobre quem ela é, mas fornecem a ela um espelho a partir do qual ela pode se identificar e construir uma imagem positiva de si, a autodefinição só encontra sustentação no coletivo, a partir da vivência com outras mulheres (COLLINS, 2020). Marion observa que foi importante ter referências estéticas de outras mulheres negras para construir a sua própria. Assim como Suzana observa que foi um processo árduo recuperar sua autoestima e satisfação com sua imagem, processo esse que às vezes oscila entre uma posição que ora concorda com as imagens depreciativas, ora as subverte. Construir uma imagem autodefinida da sua experiência convoca as mulheres negras a questionar e rejeitar os padrões e parâmetros de comportamento impostos pela branquitude. Os relatos de Suzana e Tereza corroboram a ideia de que mulheres negras não se identificam com o imaginário social produzido sobre a categoria “mulher”, mas buscam através dos marcadores da raça estabelecer novos parâmetros para definir suas experiências .

Diferente de Suzana e Tereza, Marion parece não se sentir incomodada com

as categorias de gênero, “Nunca foi uma questão para mim ser mulher, essa coisa do gênero, nunca veio enquanto questão, acho que sempre fui resolvida com isso”. Ela demarca que sua percepção racial foi uma construção tardia, e assim como no relato de Suzana, o cabelo aparece como um importante marcador de raça. Elas se perceberam e se tornaram negras a partir da transição capilar. Para pessoas negras o uso do cabelo afro não é apenas uma mera escolha estética, mas sim uma afirmação política e de identidade negra, visto que o controle dos cabelos por meio de “tratamentos” químicos são formas adotadas pelo laço social como apagamento dos chamados “sinais repulsivos” da negritude (KILOMBA, 2019). Para além de um elemento estético, o cabelo se mostra para pessoas negras como uma possibilidade de uma reconstrução de uma identidade menos ligada aos significantes que o racismo nos oferece e mais ligada a significações positivas da negritude.

No campo amoroso, Marion narra experiências semelhantes às de Suzana, nas quais teve a percepção de ser menos escolhida ou vista como objeto amoroso. Me identifiquei com esses relatos, que revelam pontos de invisibilidade, a inadequação em espaços de flerte, em muitos momentos, a ideia de sair e flertar me parecia aversiva, o fato de já saber que eu seria menos escolhida e menos vista se compararam a sentimentos de humilhação e inferioridade em relação a outras mulheres, me levando assim a me submeter a vários procedimentos estéticos como alisamentos, tentativas caseiras de clarear a pele e etc. O questionamento estava sempre voltado para minha aparência, impedindo assim que eu voltasse minha atenção para a real origem do problema.

O relato de Marion retoma as discussões apresentadas no capítulo dois, de que a mulher negra é objeto de desejo, porém não escolhida enquanto objeto amoroso. Frente a essa problemática, Marion adota uma postura que evita a posição de “escolhida”, assim como Suzana, ela escolhe suas parceiras amorosas segundo uma série de parâmetros e critérios próprios. Enquanto Suzana evita relacionamentos com pessoas brancas, Marion está em um relacionamento inter-racial, no qual se sente apreciada. Isso não a priva de sentimentos de insegurança em relação a suas qualidades em comparação a outras mulheres brancas. Mesmo que se sinta insegura em alguns momentos, Marion sabe e reconhece suas conquistas e habilidades e procura desenvolvê-las cada vez mais.

Gostaria de concluir minhas observações com a apresentação de mecanismos de defesa do ego, descritos por Grada Kilomba (2019) os quais o sujeito negro

atravessa para se conscientizar das condições de racismo vividas e para se conscientizar de sua negritude. Tais mecanismos são estratégias que o ego se apropria para dominar a realidade exterior. Essas estratégias podem ser observadas nos relatos das entrevistadas. São elas: negação, frustração, ambivalência, identificação e descolonização.

A negação é um mecanismo de defesa do ego no qual um fato só pode ser admitido de forma negativa. Experiências de racismo tem o potencial de gerar angústias e por isso muitas vezes o sujeito negro só pode admiti-las negando, isso se fez presente em minha experiência quando dizia “não sou negra, sou morena”, quando na verdade o conteúdo implícito da frase pode ser lido “Eu sou negra”. No relato de Tereza, esse mecanismo aparece com a sua afirmação “não sinto os medos que uma mulher deve ter”, mas em outros momentos cita ações que deixa de tomar baseadas em seu gênero. A negação, portanto, tem o papel de proteger o sujeito da angústia que certas informações causam quando admitidas de forma consciente.

A frustração é um estado semelhante à decepção, onde o sujeito é iludido e rejeitado. A frustração apresenta-se quando o sujeito percebe que em uma sociedade estruturalmente racista, ele não tem as mesmas oportunidades e privilégios que as pessoas brancas. A percepção desse fato gera um sentimento de profunda insatisfação, podendo ser acompanhados por ansiedade e inibição. As narrativas de Tereza, Suzana, Marion e em minha experiência, revelam um sentimento de insatisfação com a percepção de que são menos escolhidas e depreciadas enquanto objetos amorosos, seguido de uma grande revolta e, no caso de Suzana, inibição do desejo de se interessar amorosamente por pessoas brancas.

A ambivalência, em termos simples, se caracteriza pela coexistência dos sentimentos de amor e ódio. As situações sociais permeadas pela dinâmica racial provocam no sujeito negro sentimentos ambivalentes pelo branco. No relato de Tereza, observamos que ela tem sentimentos conflitantes em relação a sua parceira. Ela experimenta o amor e carinho, sem deixar de sentir ódio e raiva.

A identificação é um processo no qual o sujeito incorpora um aspecto do outro, transformando-o total ou parcialmente de acordo com o modelo que o outro lhe fornece (KILOMBA, 2019). Nesse processo o sujeito negro se identifica com as experiências e histórias de outras pessoas negras. Essa identificação é importante, pois evita que o sujeito negro se identifique com os ideais alienantes da branquitude. Nos relatos das entrevistadas, a identificação com outras mulheres negras permite

estabelecer uma significação positiva a respeito de suas aparências e negritudes. Todo o processo impacta no estado de descolonização, dessa forma, internamente, borra-se a figura do Outro, dando lugar a um Eu mais aberto às particularidades do próprio corpo, da própria história e do desejo inconsciente. Assim nos tornamos sujeitas, nos tornamos humanas e protagonistas de nossa própria história. Escritora de nossas escrevivências

### Considerações finais.

Quente que nem a chapinha no crespo  
Não, crespos estão se armando  
Faço questão de botar no meu texto  
Que pretas e pretos estão se amando

(SAPIÊNCIA, 2017)

A elaboração desta dissertação contou com alguns obstáculos. O primeiro deles foi encontrar um tema com o qual eu me interessasse o suficiente para me comprometer a investigar por dois anos. Isso pode de início não parecer um grande problema, mas meu orientador bem sabe quantas vezes mudei o objetivo da pesquisa. O modo era sempre o mesmo: começava a estudar um assunto, escrevia algumas linhas e rapidamente o interesse sumia. Depois de alguns meses sem saber mais o que fazer, levei o assunto para a terapia. Li para minha terapeuta minha produção mais frutífera em quatro meses: dois pequenos parágrafos que falavam de uma forma genérica sobre a realidade do negro no Brasil. Observando meu desespero, ela calmamente disse “você consegue se reconhecer nessa escrita?”. Me escutei dizendo que o modo convencional de escrita acadêmica que eu havia aprendido a executar com certa habilidade na graduação, já não me servia mais, era preciso encontrar uma nova forma de me expressar. Não bastava só falar sobre a realidade do negro no Brasil, era preciso me envolver na discussão como alguém que experiêcia essa realidade. Passei então a dar outro lugar de elaboração para uma outra demanda que constantemente aparecia na minha terapia.

Comecei a entender que minha sensação de invisibilidade e rejeição nos espaços de flerte era na verdade bem mais complexa do que eu imaginava e que outras mulheres negras que eu achava extremamente interessantes passavam pelo

mesmo. Surge então o interesse por pesquisar a depreciação amorosa sobre a mulher negra, que ganhou forma nos estudos sobre o conceito de imagens de controle e no texto de Freud que até então não tratava a depreciação como um conceito. A escassez de artigos sobre o tema me possibilitou produzir uma contribuição original para os estudos em psicanálise e os estudos de gênero e raça.

Toda pesquisa tem suas limitações teóricas e esta não poderia ser diferente. Em grande parte da discussão, abordei a temática da depreciação amorosa da mulher negra a partir de um prisma heteronormativo, tendo o homem branco como principal agente do fenômeno. As narrativas de Tereza e Suzana abordam como a depreciação também está presente nas relações amorosas com mulheres brancas, desse recorte surgem outras perguntas: a depreciação amorosa é uma tendência geral da branquitude? Poderia essa tendência aparecer de alguma forma nas relações amorosas entre mulheres negras? Há também outra questão que merece foco, a depreciação comparece nas relações entre mulheres e homens negros? E entre homens negros? Acredito que essas questões merecem um foco especial em pesquisas futuras.

Em uma pesquisa sobre depreciação nas relações amorosas, falei pouco sobre amor. Falar de amor de uma perspectiva romantizada e eurocêntrica pouco faz sentido para as vivências. O trauma colonial gerou diversas reverberações nas subjetividades as quais ainda desconhecemos e procuramos entender, mas me encaminho para o final dessa discussão revisitando o texto *Vivendo de Amor* de Bell Hooks:

Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, "feridos até o coração", e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. (Hooks, 2000, p. 1)

Considero que nós, mulheres negras somos as mais impactadas por esse processo, pois socialmente depreciadas de diversas formas, a desumanização sobre nosso corpo e a desvalorização de nossas emoções e afetos demarcam a coisificação como modo de existir. E essa coisificação incorporada produz uma subjetividade que internaliza e se adapta ao não lugar das suas emoções, e muitas vezes produz a crença de que o pouco ou nenhum amor na sua vida é fruto de nosso merecimento

(Miranda Souza, 2020). bell Hooks (2021) define o amor enquanto uma ação, isso quer dizer que para amar realmente é preciso: “(...) carinho, afeição, reconhecimento, respeito, compromisso e confiança, assim como honestidade e comunicação aberta” (HOOKS, 2021, p. 42). Dessa forma, quando decidimos amar, realizamos um ato revolucionário.

Ao tratar de relacionamentos amorosos nos quais mulheres negras são preteridas, vemos um cenário que propicia a manutenção e permanência em relacionamentos abusivos ou pouco satisfatórios. Eu mesma me vi muitas vezes presa em relacionamentos com os quais estava insatisfeita, me sentindo diminuída e depreciada, mas em minha mente invertia o ditado “antes só do que mal acompanhada”. Mas a noção de bell Hooks que nos diz que para que haja amor é preciso certas condições, evidencia que o amor não pode coexistir com situações de violência.

No cruzamento entre violências racial e de gênero, pelas quais as mulheres negras são as mais atingidas “(...) estamos diante de um continuum histórico que, passando de mucama à doméstica, mantém a tradição de uso e abuso sexual da mulher negra, entendendo-se aqui por mulheres negras as diferentes matizes com que as pessoas se auto classificam...” (Carneiro, 2019, p. 165). Entendo que hoje a identidade da mulher negra é um projeto de construção que passa pela desmontagem de imagens de controle historicamente construídas e a busca pela autodeterminação. Considerando a sociedade em que vivemos, esse é o projeto de uma vida, no qual me vejo como continuidade dos desejos de meus ancestrais, e operando nos processos de mudança social e afetividade que meus descendentes desfrutarão no futuro.

O amor cura, e só decidindo fazer barreira frente às tentativas de embranquecimento do meu corpo e, portanto, amando minha negritude, posso me libertar das imagens de controle impostas sobre mim. Só rejeitando quem acham que sou, posso me descobrir enquanto sujeita que tem qualidades, contradições e acima de tudo, humanidade. Já que comecei essa dissertação com o quadro a Redenção de Cam, vou finalizar com a sua releitura e retificação:

Figura 2 – A bênção (2022). Releitura da obra A redenção de Cam.





Louvemos a nossa negritude!

## Referências

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n.1, p. 229-236, 2000.

ARAÚJO, J. Z. **A Negação Do Brasil** (Documentário). São Paulo, 2000, 1h 32min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PrrR2jgSf9M>> Acesso em: 14/05/2021.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

BAIRROS, Luiza. "Nossos feminismos revisitados". **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 458-463, 2. sem. 1995.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. (Tese de doutorado), São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002.  
Disponível em: <[https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento\\_do\\_2002.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf)>. Acesso em: 14 de jun. de 2020.

BISPO, Fábio Santos. **Ética da contingência: A lógica da ética da Psicanálise**. Curitiba: Juruá, 2012.

BISPO, F. S.; SCARAMUSSA, M. F.; PEIXOTO, H. W. Violência masculina - uma leitura clínica da constituição histórica e subjetiva da masculinidade In: GUERRA, A.; GOES E LIMA, R. (Orgs.). **A psicanálise em eclipse decolonial**. São Paulo: n-1 Edições, 2021, p. 101-120.

BISPO, F. S.; ARAÚJO, M. M. C. R.; SILVA, B. O. Contribuições psicanalíticas sobre o racismo brasileiro: uma história feita por mulheres negras (artigo submetido), no prelo.

BISPO, F. S.; GUERRA, A.; BAGALHO, J.; PEREIRA JÚNIOR, A. C. Análise psicanalítica de narrativas: perspectivas de Freud a Lacan (artigo submetido), no prelo.

BLAY, Eva A. (Org). **Feminismos e Masculinidades**. 1 ed. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2014, v. 1.

BOCAYUVA, Helena. **Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro: Garamond. 2001.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. Porto Alegre. Zouk, 2020.

CARDOSO, Lourenço. O Branco-Objeto: o movimento negro situando a branquitude. In. **Instrumento: R. Est. Pesq. Educ.** Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jan.-jun., 2011.  
Disponível em:  
<<https://periodicos.ufjf.br/index.php/revistainstrumento/article/view/18706>>. Acesso em: 14 de jun. de 2020.

CLEAVER, E. **Alma no exílio: autobiografia espiritual e intelectual de um líder negro norte americano**. Trad. Antonio Edgardo S. Costa Reis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

CRENSHAW, Kimberlé W. (2002). "Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero". **Estudos Feministas**, ano 10, nº 1/2002, pp. 171-188.

COLLINS, P, H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.

\_\_\_\_\_. **“Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento”**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

EGA, Françoise. **Cartas a uma negra: Narrativa antilhana**. Trad. Vinícius Carneiro e Mathilde Moaty. São Paulo. Todavia, 2021.

EMICIDA. **Boa esperança**. (Videoclipe) São Paulo. Laboratorio Fantasma. (3:02 mm). [Emicida - Boa Esperança \(Videoclipe Oficial\)](#)

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. IN: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020

\_\_\_\_\_. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: Sigmund Freud, **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. Obras completas: volume 6; tradução e notas Paulo César de Souza - São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci (1910). In. Obras Completas, volume 9 [tradução Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. (1933). **Feminilidade**. In: ESB, vol. XXII, Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

\_\_\_\_\_. Democracia Racial? Nada disso! In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

\_\_\_\_\_. A Mulher Negra Na Sociedade Brasileira In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

\_\_\_\_\_. Vivendo de amor. In: Werneck, J. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

\_\_\_\_\_. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismos.** Tradução: Bhuvli Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Trad. Jess Oliveira. São Paulo: Cobogó, 2019.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23: o sinthoma (1975-1976).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LAPLANCHE, J; Pontalis, J-b. **Vocabulário de Psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUNA. Luedji. Um corpo no mundo. Salvador: YB Music: 2017 (6:25 min).

\_\_\_\_\_. Ain't I a Woman?. Salvador: YB Music:: 2020 3:47 min).

LUZ, Larissa. Descolonizada. Salvador. Nzinga: 2016 (4:05 min).

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NEXO. **A Tela “A Redenção De Cam” E A Tese Do Branqueamento No Brasil.** 2018. Disponível em :<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/06/14/A-tela-%E2%80%98A-Reden%C3%A7%C3%A3o-de-Cam%E2%80%99.-E-a-tese-do-branqueamento-no-Brasil> . Acesso em: 18 de maio de 2021.

NOGUEIRA, I. B. **Significações do corpo negro.** Tese de Doutorado, USP, 1998.

\_\_\_\_\_. Cor e inconsciente. **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise** / organização Noemi Moritz Kon, Cristine Curi Abud, Maria Lucia da Silva. - I. edição - São Paulo: Perspectiva, 2017.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial.** São Paulo, Ubu Editora, 2020. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo.

VELOSO, Caetano. Não enche. Rio de Janeiro. Universal Music Ltda. 1997. (3:29 min)

RATTS, Alex. RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez.** São Paulo: Selo Negro, 2010. (Coleção Retratos do Brasil Negro).

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RONCADOR, Sônia. “O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural”. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 31, p. 129-152, jan./jun.2008.

SAPIÊNCIA. Rincon. Ponta de Lança (verso livre). São Paulo. Boia Fria Produções.

2017. (3:34)

SANT'ANNA, Daniela Morais de. **Entre o singular e o plural: escrevivendo mundos acadêmicos pelas letras de mulheres negras.** Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2022.

SILVA, Ana Carolina Rodrigues da. **Uma análise do feminino na psicanálise: da mulher como continente obscuro ao gozo feminino.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Universidade Estadual da Paraíba, 2021.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro:** ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

XAVIER, Giovana. **Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudos por mulheres negras contando sua própria história.** Rio de Janeiro: Malê, 2019.

## Apêndice 1 – Termo de consentimento livre e esclarecido.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCURECIDO (TCLE)

Olá. Você está sendo convidada a fazer parte da Pesquisa intitulada: ***Por acaso não sou uma mulher? Sobre a depreciação de mulheres negras nas relações amorosas.*** Trata-se de uma pesquisa de mestrado em psicologia institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, sob a orientação do professor doutor Fábio Santos Bispo, cujos objetivos são investigar o processo de depreciação dado às mulheres negras nas relações amorosas e o que elas elaboram de subversões para o lugar de objeto que lhes é dado nessas relações.

**Sua participação envolve responder a uma entrevista, e um breve questionário de perfil socioeconômico.**

As entrevistas serão feitas de forma virtual pela plataforma Google Meet, ou de forma presencial, serão gravadas apenas para fins próprios da pesquisa, para transcrição do seu relato. Apenas eu terei acesso a gravação para realizar a transcrição das informações que você cedeu sem divulgar a sua voz e imagem.

A pesquisa em ambiente virtual inclui os seguintes riscos: a possibilidade de ameaças que podem resultar no roubo de informações e o armazenamento dos dados pessoais em plataformas virtuais, quebrando assim o anonimato da participante. Por esse motivo, após a conclusão da coleta de dados, farei download dos dados coletados para meu computador pessoal, apagando todo registro de qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou "nuvem".

A participação nesse estudo é voluntária e se você decidir não participar ou desistir de continuar em qualquer momento, tem absoluta liberdade de fazê-lo. Para além disso você tem direito a ressarcimento de eventuais gastos com a participação; sigilo e privacidade; direito a buscar indenização em caso de dano decorrente da pesquisa; direito a receber uma via deste tcle assinada e rubricada

A participação nesta pesquisa envolve riscos como, constrangimento ao falar sobre o assunto ou incômodo ao lembrar experiências desagradáveis. Nestes casos, podemos interromper a entrevista, se assim preferir, ou fazer uma pausa antes de prosseguir. Em casos mais graves, me comprometo a prestar assistência psicológica.

Compartilharei previamente com você, as análises e elaborações feitas a partir da sua participação na entrevista. Na publicação dos resultados deste estudo, sua identidade será mantida no mais rigoroso sigilo. Serão omitidas todas as informações que permitam identificá-la.

Mesmo que não haja ganho financeiro direto em participar, você contribuirá para a elaboração de minha dissertação de mestrado, que é um importante passo em minha formação intelectual. Além de contribuir para um maior entendimento das dinâmicas raciais que constituem nossas relações sociais.

Quaisquer dúvidas relativas à pesquisa, você pode entrar em contato comigo, Beatriz Oliveira da Silva, pesquisadora responsável, pelo e-mail: [biaoliveira.md@gmail.com](mailto:biaoliveira.md@gmail.com) ou pelo número (27) 997317021.

Em caso de denúncias e/ ou intercorrências na pesquisa você poderá contatar o Comitê de Ética e Pesquisa da UFES por meio do telefone: (27) 3145-9820, pelo e-mail: [cep.goiabeiras@gmail.com](mailto:cep.goiabeiras@gmail.com), pessoalmente ou pelo correio, através do endereço: Av. Fernando Ferrari, 514; Campus Universitário, sala 07 do Prédio Administrativo do CCHN, Goiabeiras, Vitória - ES, CEP 29.075-910.  
Pesquisadora Responsável: Beatriz Oliveira da Silva.

Local e data: Vitória, 20 de dezembro de 2021.

Através deste link você terá acesso a um breve formulário e poderá dar seu consentimento para participar da entrevista.

<https://forms.gle/Dww1dxY99UkJD5oD8>