



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
CURSO DE PSICOLOGIA**

**PABLINY MARQUES DE AQUINO**

**AS VICISSITUDES DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DA MULHER NEGRA: APONTAMENTOS  
PSICANALÍTICOS**

**GOIÂNIA-GO  
2021**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

## **TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

### **1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)**

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): PABLINY MARQUES DE AQUINO

Título do trabalho: AS VICISSITUDES DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DA MULHER NEGRA: APONTAMENTOS PSICANALÍTICOS

### **2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento [ X ] SIM [ ] NÃO<sup>1</sup>**

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(à)(s) autor(a)(es)(as) e ao(à) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

#### **Casos de embargo:**

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

**Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Renata Leite Soares, Professor do Magistério Superior**, em 16/06/2021, às 15:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **PABLINY MARQUES DE AQUINO, Discente**, em 17/06/2021, às 18:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2138746** e o código CRC **52C1A25A**.

**Referência:** Processo nº 23070.024852/2021-05 SEI nº 2138746

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
CURSO DE PSICOLOGIA**

**PABLINY MARQUES DE AQUINO**

**AS VICISSITUDES DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DA MULHER  
NEGRA: APONTAMENTOS PSICANALÍTICOS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado à  
Universidade Federal de Goiás (UFG) como  
requisito parcial para a obtenção do título de  
bacharel em Psicologia.

Orientadora: Prof. Dra. Renata Leite Soares.

GOIÂNIA-GO  
2021

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

AQUINO , PABLINY MARQUES  
AS VICISSITUDES DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DA MULHER  
NEGRA: APONTAMENTOS PSICANALÍTICOS [manuscrito] /  
PABLINY MARQUES AQUINO . - 2021.  
LXVII, 67 f.

Orientador: Prof. RENATA LEITE SOARES.  
Trabalho de Conclusão de Curso Stricto Sensu (Stricto Sensu) -  
Universidade Federal de Goiás, , Psicologia, Cidade de Goiás,  
2021.

1. MULHER NEGRA. 2. IDENTIFICAÇÃO . 3. PSICANÁLISE . 4.  
RACISMO . I. SOARES, RENATA LEITE , orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

## ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos nove dias do mês de junho do ano de 2021 iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “AS VICISSITUDES DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DA MULHER NEGRA: APONTAMENTOS PSICANALÍTICOS”, de autoria de PABLINY MARQUES DE AQUINO, do curso de Psicologia, da Faculdade de Educação da UFG. Os trabalhos foram instalados pela profa. Dra. Renata Leite Soares-FE/UFG com a participação do membro da Banca Examinadora: Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima- FE/UFG. Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do(a) estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 10,0 (dez) , tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Renata Leite Soares, Professor do Magistério Superior**, em 09/06/2021, às 15:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art.6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 09/06/2021, às 15:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **PABLINY MARQUES DE AQUINO, Discente**, em 09/06/2021, às 18:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2073982** e o código CRC **80B18B60**.

**Referência:** Processo nº 23070.024852/2021-05 SEI nº

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, por sempre ter me apoiado e me dado a confiança necessária a seguir. Junto a ela agradeço à minha tia Reinalva que me apresentou o amor pelos estudos. Agradeço à tia Direny por todo incentivo. Agradeço também às minhas tias Tina, Anizia, Dina e Orlandina: Essas mulheres são os meus grandes exemplos!

Agradeço aos meus amigos que estiveram ao meu lado durante todo esse período, em especial a Amanda Porto, Larissa Teles, Diogo Meira, Sávio Martins, Nabila Paiva., Moises Silva (*in memoriam*).

Agradeço a todos os professores que atravessaram meus 6 anos de faculdade. Agradeço fortemente à professora Dr<sup>a</sup>. Renata Leite que me orientou, acolheu e escutou com tanta delicadeza e incentivo.

Agradeço à professora Dr<sup>a</sup>. Priscilla Lima por toda sua docilidade e acolhimento, e por ter aceitado compor a minha banca. Obrigada por se dedicar a ler meu trabalho.

Agradeço à professora Dr<sup>a</sup>. Gisele Toassa por todos os ensinamentos durante os 4 anos de orientação de Iniciação Científica. Seu apoio foi essencial para minha formação acadêmica.

Agradeço a toda produção acadêmica dedicada à mulheridade negra. A leitura foi fundamental no processo de "tornar-me negra".

Agradeço à Gabriella Pedroso e Marina Louise por estarem comigo desde os primeiros dias da graduação. Obrigada por serem apoio, afeto e aprendizagem! Vocês tornaram essa trajetória mais satisfatória.

Agradeço à Marianna Cruz, Cristina Santos, Anneliese Lourenço e Diego Mello por todos os momentos e aprendizados trocados ao longo desse percurso.

*“Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo.”*  
(Conceição Evaristo, *Becos da Memória*).



## **RESUMO**

O presente trabalho, através de pressupostos psicanalíticos, disserta sobre a constituição subjetiva da mulher negra. Busca-se responder ao seguinte questionamento: Como os determinantes sociais, incluindo as questões classistas, raciais e de gênero, que fazem parte da estrutura das relações ideológicas, políticas e econômicas, do capitalismo, afetam a formação da subjetividade da mulher negra brasileira? Diante dessa questão nos propusemos a estudar qualitativamente esta temática, utilizando especificamente a pesquisa bibliográfica como procedimento metodológico. Lança-se mão da identificação como conceito central. O trabalho é dividido em três capítulos principais, e busca dialogar com estudos sociológicos, psicanalíticos e do ativismo feminismo negro. Por fim, destaca-se a importância do resgate histórico como possibilidade de significação e simbolização da violência racista.

Palavras-chave: Mulher negra. Identificação. Psicanálise. Racismo.

## **Abstract**

The present work, through psychoanalytical assumptions, discusses the subjective constitution of black women. It seeks to answer the following question: How social determinants, including class, racial and gender issues, do part of the structure of the ideological, political and economic relations of capitalism, affect the formation of subjectivity of Brazilian black women? Faced with this question, we proposed to qualitatively study this theme, specifically using the bibliographic research as a methodological procedure. Identification is used as a central concept. The work is divided into three main chapters, and seeks to dialogue with sociological, psychoanalytic and black feminism activism studies. Finally, the importance of the historical rescue is highlighted as a possibility of meaning and symbolizing racist violence.

Keywords: Black Women. Identificaion. Psychoanalysis. Racism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>07</b>
<b>CAPÍTULO I- COISIFICAÇÃO E DESTITUIÇÃO HUMANA DA NEGRITUDE: A VIOLÊNCIA RACISTA .....</b>	<b>11</b>
1.1 Escravidão: Desumanização de corpos negros .....	12
1.2 E quanto a situação das mulheres negras escravizadas? .....	16
1.3 Podemos falar sobre aculturação no Brasil?.....	19
1.4 Abolição! Liberdade? .....	22
<b>CAPÍTULO II- NEGRITUDE E AS VICISSITUDES DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA .....</b>	<b>32</b>
2.1 Constituição da vida psíquica .....	33
2.2 O racismo como metaenquadre .....	39
2.3 Corpo negro e as vicissitudes da constituição subjetiva .....	43
2.4 A especificidade da mulher negra .....	50
<b>CAPÍTULO III- REPARAÇÃO DA NOSSA HISTÓRIA: POSSIBILIDADES E RESSIGNIFICAÇÕES .....</b>	<b>54</b>
3. 1 Resgate da historicidade negra .....	54
3. 2 “Vivendo de amor”: Um ato político! .....	57
3. 3 Movimentos sociais .....	60
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>62</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>65</b>

## INTRODUÇÃO

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade (SOUZA, 1983, p. 17).

O Brasil foi construído sobre a dor física e simbólica de uma população raptada, arrancada à força do seu lugar de pertencimento. Aqui foram impedidos de manter suas tradições, suas culturas, línguas, e vínculos afetivos. As famílias foram separadas, homens, mulheres e crianças foram violentados de todas as formas possíveis, tudo isso como meio para uma pequena parcela da população, gozarem dos bens materiais e imateriais.

Não há como separar o processo escravista e o racismo cotidiano da racionalidade do processo político econômico do capitalismo. Os africanos foram escravizados como modo e meio de alcance de lucros. No sistema escravista, além de mão de obra barata e força de trabalho explorada compulsoriamente, esses sujeitos se tornam coisas, peças a serem comercializadas. É evidente que o capitalismo no percurso histórico se desenvolve, e se torna imprescindível a reformulação da exploração da mão de obra para a manutenção do sistema e da hierarquia social (ALMEIDA, 2021).

Nessa lógica foi promulgada a abolição da escravatura, mas não a abolição da exploração dos grupos marginalizados, que agora são representados, majoritariamente, pelos descendentes dos africanos. A essa lógica racista e classista, que insiste em enclausurar a população negra à margem social, se liga o machismo estruturante da sociedade patriarcal brasileira, que acaba por colocar a mulher negra na mais baixa escala da hierarquia social.

“Ser negra no Brasil, (...), é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pela opressão de gênero colocam (a mulher) no mais alto nível de opressão” (GONZALÉZ, 1984, p. 408). “O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão” (DAVIS, 2016, p.20). Na sociedade escravocrata não podiam gozar da sua condição de mulher livre, não poderiam experienciar as relações afetivas, a maternidade, a sua cultura etc., pois o trabalho compulsório ocupava grande parte da vida dessas mulheres, situação reinventada com a evolução do capitalismo e perpetuada ainda hoje.

Acontece que as práticas opressivas deste metaenquadre hegemônico, não ocupam apenas o mundo objetivo, elas formam a vida psíquica dos sujeitos. Assim, a introjeção da lógica excludente, é dada como único modelo de identificação no processo de constituir-se humano. A psicanálise traz fundamentos essenciais para se compreender o entrelace entre o

mundo objetivo e subjetivo. É justamente ao discutir sobre a constituição do sujeito que Freud desmistifica uma suposta cisão entre vida psíquica e social, e traz pressupostos que possibilitam racionalizar cientificamente essa relação (BITTAR, 2006).

Frente a isto, e em função do meu lugar como estudante de psicologia, que visa a psicanálise como fundamento profissional, e da minha condição de mulher negra herdeira dessa historiografia e inserida nas contradições sociais do modo de produção capitalista, fui instigada pelo desejo de compreender cientificamente as vicissitudes da constituição subjetiva da mulher negra.

Partindo da hipótese de que as questões sociais e econômicas, de gênero e raciais trazem implicações na construção subjetiva, busco compreender através da categoria do trabalho, enquanto condição ontológica de humanização, e da identificação, como processo através do qual também se configura o entrelaçamento entre a vida subjetiva e objetiva, as vicissitudes que permeiam este processo dialético de constituição da subjetividade. Para isso, estabeleço diálogo com estudos sociológicos e psicanalíticos, desenvolvidos majoritariamente por indivíduos negros no intuito de alcançar a compreensão deste processo.

Diante dessa questão me proponho a estudar qualitativamente esta temática. Utilizo especificamente a pesquisa bibliográfica como procedimento metodológico. Para Lima e Miotto (2007, p.19) “a pesquisa bibliográfica implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório.”. Sendo assim, as autoras expõem a importância da delimitação dos critérios e etapas a serem seguidas no procedimento de investigação científica.

Para delimitação mais adequadamente da hipótese de trabalho, realizei levantamento bibliográfico no portal de periódicos da CAPES e no Google Acadêmico, utilizando os descritores: “mulher negra”, “Psicanálise”, “Subjetividade” e identidade”, com o recorte temporal entre 2008 a 2020. Foram selecionados 20 trabalhos, dentre eles artigos, teses e dissertações. Nesta fase de leitura exploratória e de reconhecimento do material bibliográfico (LIMA; MIOTTO, 2007), através da análise de resumos dos trabalhos selecionados, busquei responder aos seguintes questionamentos: a) Quais os autores mais citados/ clássicos? b) Como a temática está sendo discutida? c) Quais mediações, recorrentes, estão articuladas à discussão dessa temática?; d) Qual o enfoque teórico recorrente? e) Em qual perspectiva está sendo discutida?

Após leitura seletiva (LIMA; MIOTTO, 2007) elenquei dois trabalhos principais que nortearam as investigações deste trabalho, são eles: *Significações do corpo negro*

(NOGUEIRA, 1998) e *Torna-se Negro* (SOUZA, 1983). Além de obras clássicas que se destinam a negritude, e/ou a psicanálise.

A psicanálise não é solução a essas questões, não é detentora de todo o conhecimento sobre o assunto, pelo contrário há poucas produções que visam o diálogo com o racismo e o gênero. É infelizmente, muitos estudos na Psicologia ainda hoje reproduzem os moldes de ciência do século XVIII, que serviu, por exemplo, de base para o racismo científico. Nesses moldes o homem é compreendido enquanto um ser a-histórico, portador de uma natureza rígida que o determinava a priori, assim, a realidade objetiva nada teria de relevante na constituição desse sujeito. Infelizmente a Psicologia enquanto ciência, ainda falha nos estudos sobre as marcas do racismo na psique, na conformação subjetiva de mulheres e homens, brancos e negros. Além do mais, esta pesquisa não pretende esgotar essas inúmeras interrogações, o que se pretende é dinamizar o campo desse debate, trazendo a mulher ao centro.

Para isso, dividimos este trabalho em três capítulos, nos quais enfatizamos as determinações sociais, de gênero e classe, a partir de um diálogo do campo da psicologia e da psicanálise.

O primeiro capítulo, “Coisificação e destituição humana da negritude: A violência racista” se destina a uma revisão histórica da escravidão e do período pós-abolição, onde destaco a condição da mulher escravizada e as contradições sociais. Nessa fase do diálogo, discuto a historicidade das questões raciais no Brasil, e busco desmistificar essa ideia de harmonia racial brasileira. Aqui disserto sobre o sistema colonial e o processo de desumanização do corpo negro iniciado no regime escravagista, no modo político-econômico do mercantilismo, e perpetuado em nossa história social, política e econômica. E isso obrigatoriamente nos convida a olhar para esse processo histórico de forma crítica, e analisá-lo para além das aparências que rondam e que são reforçadas constantemente pelas crenças racistas, pelos livros de história, pela política, mídia, etc. Neste capítulo me debruço em cinco autores principais: Clóvis Moura (1988;1992), Albuquerque e Filho (2006), Angela Davis (2016) e Silvio Almeida (2021).

O segundo capítulo, “Negritude e as vicissitudes da constituição subjetiva”, destina-se a descrever os pressupostos da relação, entrelaçada, entre a vida subjetiva e objetiva no processo de constituição da subjetividade da população negra, com foco na mulher, busco entender os desdobramentos na vida psíquica. Para isso lanço mão de dois conceitos fundamentais: identificação e metaenquadre. É por meio da identificação, a forma mais primitiva e original do laço emocional, que se dá a constituição psíquica. Para Freud o indivíduo é inevitavelmente constituído por intermédio de suas relações com a cultura, assim como a vida subjetiva está

entrelaçada às dimensões culturais, históricas, sociais, políticas e econômicas, elementos constituintes do metaenquadre. Na regulamentação do metaenquadre hegemônico as negras se constituem, enquanto formação social e psíquica, a partir da coisificação. Assim, me debruço em quatro autoras principais: Mona Bittar (2006), Eliane Costa (2015), Isildinha Nogueira (1998) e Neuza Souza (1983).

O terceiro e último capítulo, “Reparação da nossa história: Possibilidades e Ressignificações”, me dedico a discutir a importância do resgate da nossa história. É evidente que a imposição do modelo hegemônico de identificação como único aceitável, traz implicações psíquicas na conformação da subjetividade, de nós, mulheres negras. Neste capítulo falo através do meu lugar, de herdeira de todo esse sistema opressivo de expropriação humana da mulheridade negra.

Aqui recorro a três autoras principais: bell hooks (2010), Grada Kilomba (2019) e por fim Cléo Prestes (2013). Neste capítulo busco ressaltar a importância da luta coletiva como meio de resgatar a história, simbolizar a violência racista e evidenciar a potência da mulher negra. A possibilidade de transformação da organização social vigente só é possível por meio da coletividade e da cultura. Todavia, nossa história individual e enquanto grupo social, é carregada de fragmentação, somos descendentes de um povo que foi retirado da sua origem, que teve seus vínculos afetivos rompidos, sua humanidade retirada, que foram impedidos de amar, pois no lugar de coisa seu único papel era servir. Diante disso, unir e amar se tornam atos políticos. E quando falo dessas duas categorias, o diálogo entre a coletividade e a singularidade se tornam essenciais. Destaco também a importância dos vínculos familiares, comunitários, do enraizamento e do pertencimento no processo de ressignificação dos símbolos associados à negritude e a nossa resiliência.

## CAPÍTULO I

### COISIFICAÇÃO E DESTITUIÇÃO HUMANA DA NEGRITUDE: A VIOLÊNCIA RACISTA

Afirmou-se, sem dúvida, que as guerras não poderão terminar enquanto os povos viverem em tão diversas condições de existência, enquanto as valorações da vida individual diferirem tanto entre uns e outros e os ódios, que os separam, representarem forças instintivas anímicas tão poderosas. Estava-se, pois, preparado para que a humanidade se visse ainda, por muito tempo, enredada em guerras entre os povos primitivos e os civilizados, entre as raças humanas diferenciadas pela cor da pele e, inclusive, entre os povos menos evoluídos ou incultos da Europa (FREUD, 2009 [1915] p. 5).

Em 1933 foi publicada a obra clássica *Casa grande & Senzala* de Gilberto Freyre. Nesta obra o autor busca interpretar a sociedade brasileira, ressaltando a aliança harmoniosa que se estabeleceu entre as diferentes raças que delinearão a cultura brasileira. Para ele, “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo, a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro.” (FREYRE, 2003, p.367).

Este mito insiste na ideia de que o Brasil é um verdadeiro paraíso racial, onde as relações sociais entre brancos, negros e indígenas coexistiram e coexistem de forma harmônica. Os problemas sociais são camuflados sob uma suposta harmonia. Para consolidar essa crença e torná-la mais forte, fatos históricos são tratados de forma falseada na produção científica e na cultura de modo geral, o que traz diversas implicações sociais, majoritariamente, à população não branca.

Foi na década de 1920 que o mito da democracia racial ganhou maior notoriedade, e encontrou margens nas décadas seguintes no governo de Getúlio Vargas, em que a ideia de mestiçagem e de democracia racial são entrelaçadas ao anseio da construção da identidade nacional. Devemos entender de antemão que para além de ser político e social, o mito da democracia racial serve aos interesses das elites dominantes em manter a organização social vigente.

O fato é que sim, o Brasil é um país ideologicamente racista, e basta um olhar atento à realidade opressora. Entretanto, o racismo “à brasileira” é sutil, e, apesar de matar tantas crianças nas favelas, é velado. Apesar das piadas, chistes, e constantes notícias de racismo expresso, o racismo é negado constantemente, e “mesmo pego em flagrante comportamento de discriminação, o brasileiro sempre encontra um jeito para escapar, às vezes depositando a culpa na própria pessoa segregada, considerando-a complexada” (MUNANGA, 2017, p.37).

O Brasil é sim, uma sociedade multicultural e a mestiçagem é uma característica biológica de muitos brasileiros, mas socialmente há os lugares demarcados aos corpos negros, indígenas e outros povos. O racismo “à brasileira” com sua dinâmica sutil, camuflada e silenciosa torna a dinâmica dessa ideologia “um crime perfeito, pois além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência tanto das vítimas quanto da sociedade como um todo” (MUNANGA, 2017, p.40), pois a opressão é internalizada.

Clóvis Moura (1998) destaca que a identidade étnica do brasileiro, é justamente construída por estes mitos que encobrem a realidade. Acontece que estes mecanismos são introjetados e usados por brancos e não-brancos, especialmente, como via de esquecimento da realidade concreta, e de aproximação simbólica aos símbolos criados pelo grupo dominante. Assim, os fatos sociais são dissimulados, a história é retratada de uma forma que não condiz com a realidade, e os sujeitos vão se constituindo social e psicologicamente nesse modelo.

A psicanalista Eliane Costa (2015) disserta que a desconstrução do mito da democracia racial, e assim de sua função psíquica e social seria uma das ações articuladas numa possível desestabilização da identidade nacional, ressaltando a importância de debates públicos e políticos sobre o racismo. Sendo esse, um caminho para enfrentar o racismo e seu arranjo. Frisa, que este é um processo coletivo, que perpassa a organização estatal, suas instituições, o modo de socialização, subjetivação dos sujeitos, e só se torna possível mediante o resgate histórico crítico e ético.

### **1.1 Escravidão: Desumanização de corpos negros**

Estima-se que 11 milhões de mulheres, homens e crianças africanos foram transportados para as Américas entre o século XVI e meados do século XIX – não se tem noção da quantidade de pessoas que morreram nesse movimento. Cerca de 4 milhões dessas pessoas desembarcaram nos portos brasileiros – majoritariamente em Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro e Recife –, para trabalhar compulsoriamente atendendo as demandas econômicas da colônia portuguesa. Esse sistema se perpetuou por mais de três séculos (XVI - XIX).

O processo de desumanização dos corpos negros já se iniciava nos navios negreiros, pois era crucial que a dignidade humana e consciência de liberdade fossem destruídas no processo de comercialização. A ativista social negra bell hooks (2019) frisa que “um aspecto importante no trabalho do escravizador era efetivamente transformar a personalidade africana a bordo dos navios, para que fosse comercializada como um ‘escravo dócil’ nas colônias.” (p.43). Por meio da violência, em diversos graus, os métodos de desumanização dessas pessoas,



eram bem-sucedidos. Sem sombra de dúvidas, o tráfico negreiro exerceu impactos psicológicos na população escravizada.

Chegados em terras brasileiras, devido à política adotada pela metrópole portuguesa, parentes, familiares e amigos poderiam ser separados, pela venda ou decisão de seus senhores em alocá-los em propriedades diferentes e distantes. Essa medida era tomada como via de segurança pelos senhores, que como forma de se resguardarem contra possíveis rebeliões, optavam por impedir a concentração de negros da mesma região ou etnia, ou que falasse a mesma língua (ALBURQUERQUE; FILHO, 2006).

Após o desenraizamento perverso da terra natal, podemos compreender a importância do estabelecimento de laços fraternos no Brasil, para o enfrentamento da dura realidade, e frente a dor da separação dos laços deixados na África. Reis (2012) chama atenção para a importância do estabelecimento desses laços para o mínimo de dignidade aos africanos e seus descendentes. As senzalas se tornam, neste movimento, espaços possibilitadores de trocas e vivências de diversidades de grupos étnicos. É no seio dessas comunidades que as culturas africanas foram preservadas e transmitidas geração após geração. Esses apoios eram fundamentais sobretudo quando esses sujeitos adoeciam, ou se tornavam incapazes de trabalhar e garantir a subsistência.

O número de pessoas advindas das diferentes regiões africanas, na condição de cativos, foi bem representativo no conjunto da população brasileira. Para se ter ideia, no início do século XIX, os sujeitos escravizados representavam pouco mais de 50 por cento da população brasileira. Em algumas regiões, os cativos superaram o número de pessoas livres. No município de Campinas, em São Paulo, região produtora de café, em 1872 a população dos negros escravizados era de 13.658, em contrapartida, a população de pessoas livres era de 8.281. A maioria da população escravizada eram africanos, pelo menos até meados do século XIX, quando foi abolido o tráfico de pessoas. Em Salvador, os nascidos no continente Africano representavam 63 por cento da população escravizada, no Rio de Janeiro essa representação era de 70 por cento (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006). Portanto, além de trabalhos, em que exerciam atividade laboral de forma compulsória, os negros foram importantes no povoamento da Colônia Portuguesa.

O corpo negro foi coisificado nesse modo político e econômico, sendo convertido em uma propriedade privada, e ele mesmo se torna objeto de comercialização. Portanto, além de se tornar força de trabalho barata, no modo de produção do capitalismo comercial, o próprio sujeito se torna a coisa a ser vendida. Para se ter ideia, na metade do século XVI, o comércio de escravos foi a atividade econômica mais lucrativa do Atlântico Sul (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

As principais atividades econômicas do Brasil foram fruto da exploração do trabalho escravo. A economia escravista estava presente majoritariamente na agricultura, nos engenhos de cana de açúcar, fazendas de café, na criação e pastoreio de gados, na produção de charque e nos trabalhos de mineração. Todavia, os centros urbanos também tiveram destaque na mão de obra escrava. De acordo com Moura (1988) o escravo negro foi um trabalhador que exerceu serviços diversos, e esteve presente em todos os setores de atividades. Reforçando essa ideia, Albuquerque e Filho (2006), trazem que,

As mãos escravas extraíram ouro e diamantes das minas, plantaram e colheram cana, café, cacau, algodão e outros produtos tropicais de exportação. Os escravos também trabalhavam na agricultura de subsistência, na criação de gado, na produção de charque, nos ofícios manuais e nos serviços domésticos. Nas cidades, eram eles que se encarregavam do transporte de objetos e pessoas e constituíam a mão-de-obra mais numerosa empregada na construção de casas, pontes, fábricas, estradas e diversos serviços urbanos. Eram também os responsáveis pela distribuição de alimentos, como vendedores ambulantes e quitandeiras que povoaram as ruas das grandes e pequenas cidades brasileiras (p. 65).

No mundo do trabalho, estes sujeitos eram animalizados, tratados como coisas e peças lucrativas, que poderiam ser vendidas, leiloadas, compradas, usadas de acordo com os desejos e necessidades dos senhores. “No Brasil, a situação do negro era praticamente a de um animal. Não havia diferença entre o tratamento que se dava a uma besta e o que se dispensava a um negro escravo.” (MOURA, 1988, p. 96). Trabalhavam de sol a sol, de quinze a dezoito horas por dia sob a supervisão do feitor que não admitia qualquer tipo de distração ou pausas.

Os senhores eram responsáveis por fornecer vestimentas e alimentos aos cativos. As vestimentas, fornecidas uma vez ao ano, eram precárias, normalmente de algodão cru. Assim como as vestimentas, a alimentação não era oferecida satisfatoriamente, o que gerava constantes revoltas dos cativos. “Todos os observadores da escravidão foram unânimes em denunciar a má qualidade da alimentação fornecida aos escravos”. Ademar Vidal (1940 apud MOURA, 1992, p. 17) baseado no relato de uma testemunha da época traz o seguinte trecho,

a comida era jogada ao chão. Seminus, os escravos se apoderaram, num salto de gato, comida misturada com areia, engolindo tudo sem mastigar porque não havia tempo a esperar diante dos mais espertos e mais vorazes.

Para garantir a colaboração e a subserviência dos escravos, os senhores lançavam mão da violência explícita e simbólica. Na obra “A história do negro brasileiro” Clovis Moura (1992) traz alguns exemplos dos castigos físicos enfrentados por esses trabalhadores, cita que dentre os castigos havia casos em que de “negros enterrados vivos, jogados em caldeirões de

água, ou azeite fervendo, castrados, deformados, além dos castigos corriqueiros como os aplicados com palmatória, o açoite...”, uso de correntes, mascaras de ferro, dentre muitas outras perversidades.

Além desses castigos havia-se as estratégias opressivas mais sutis. hooks (2019, p. 136) cita por exemplo a lavagem cerebral, que era utilizada “para fazer os escravizados acreditarem que pessoas negras eram realmente mais bem cuidadas na condição de escravos do que se fossem pessoas livres.”. No Brasil, a igreja católica exerceu um papel fundamental no quesito de doutrinação dos africanos, insistindo na catequização dogmática dos africanos, e mostrando a escravidão como um meio para a salvação. Mais tarde, com o avanço do capitalismo, esses modos de opressão são reformulados, ficando mais sutis, tornando-os ainda mais eficazes.

Sendo vítimas de tantas violências físicas e psicológicas, somando isso à má condição de subsistência (alimentação, vestimenta e moradia), e às condições precárias de trabalho, é evidente a alta taxa de mortalidade. Albuquerque e Filho (2006) ressaltam que, no século XIX, seis por cento dos escravos padeciam de "cansaço", doença relacionada à exaustão e ao desgaste do trabalho. Isso influenciava na compra constante de novos escravos, até porque a compra de um escravo se dava sobre valores irrisórios. As taxas de aborto e mortalidade infantil também eram altas, e estavam relacionadas à sobrecarga de trabalho, principalmente na época da colheita, quando as atividades eram intensificadas.

Vale ressaltar que a posse de escravos não era privilégio das famílias ricas e de grandes fazendeiros e senhores de engenho. Até a primeira metade do século XIX, possuir escravos era comum em diversas camadas sociais. De acordo com os autores, os padres, militares, funcionários públicos, artesãos, comerciantes, pequenos lavradores e inclusive pessoas pobres e ex-escravos possuíam escravos. O que nos aponta que o discurso colonial imperava em todo o pensamento social, e assim, que o interesse na manutenção do sistema escravista era extensivo. O que evidencia que o escravismo, como sistema que se sustentava na exploração do trabalho humano e na condição de expropriação do outro de sua própria condição humana, estava presente na própria lógica de consolidação da sociedade escravista. Essa convergência de interesses entre os grandes e pequenos escravistas, teve forte influência na conservação do sistema escravista brasileiro por mais de 300 anos (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

Todo esse processo, de exploração da mão de obra do negro e da negra, descrito até aqui, tem um caráter histórico-estrutural. Como um país de economia reflexa, no Brasil, evidentemente, se reproduziu o pensamento polo da metrópole de forma sistemática (MOURA, 1988). Não podemos esquecer aqui, em nosso diálogo, que o Brasil não passava de uma colônia de Portugal. E como colônia nesse período político e econômico, correspondendo ao

mercantilismo, tinha como função não só abrigar os portugueses e nativos, mas também, beneficiar as elites e a Metrópole. E para isso, foi-se necessário o estabelecimento da superexploração territorial, lançando-se mão do escravismo, primeiramente dos indígenas e logo depois da população africana.

O que queremos dizer é que, o processo de exploração que se consolidou no colonizador branco, reflete a forma da produção histórica, social, econômica e política de um tempo e de uma determinada particularidade histórica constitutiva e legitimadora do sistema colonial e da elite branca, onde o escravismo é o centro do desenvolvimento econômico e político.

## **1.2 E quanto a situação das mulheres negras escravizadas?**

É certo que no regime escravagista não havia distinção entre os sexos, mulher ou homem eram igualmente considerados força de trabalho, e igualmente sofriam opressões. Mas, vale destacar, que o tratamento das mulheres era regido pela conveniência, “quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas” (DAVIS, 2016, p. 19).

Os castigos infligidos a elas, ultrapassam a crueldade imposta aos homens, pois além dos açoites e mutilações, os abusos sexuais e as gestações indesejadas eram recorrentes. Os abusos sexuais eram tidos como ferramentas de dominação, à medida que se buscava aniquilar o desejo de resistência e rebeliões, e ao mesmo tempo, uma forma de atingir moralmente os companheiros dessas mulheres (DAVIS, 2016). hooks (2019) afirma que “a mulher escravizada vivia sempre atenta a sua vulnerabilidade sexual e em permanente medo de que qualquer homem, fosse ele branco ou negro, pudesse escolhê-la para assediá-la e vitimizá-la.” (p. 51), visto que, reproduzindo o comportamento opressivo dos homens brancos, homens negros também eram cometidos violentavam as mulheres escravizadas.

Se anteriormente apontamos que a destruição da identidade humana dos africanos iniciava-se nos navios negreiros, aqui queremos ressaltar que as mulheres eram as principais vítimas da violência e do terror em massa da opressão desmoralizadora dos traficantes. As mulheres eram mais propensas a trabalhar diretamente com as famílias brancas, exercendo atividades domésticas e de cuidado pessoal, e por isso, o traficante precisava garantir a subalternidade. E a única garantia que poderia dar aos senhores era sobre a sua habilidade de domar essas pessoas e torná-las servis (HOOKS, 2019).

O traficante escravizador exercia livremente, sem medo de retaliação, seu poder absoluto sobre os corpos femininos, as ameaças e violências psicológicas e sexuais eram comuns, “o estupro era um método comum de tortura usado pelos escravizadores para subjugar negras recalcitrantes.” (HOOKS, 2019, p.41). Por conta da violência sexual muitas mulheres engravidavam durante o transporte. Vale ressaltar que muitas mulheres gestantes morreram ou abortaram nos navios pela impossibilidade de cuidados básicos com as gestações.

Essas mulheres que aqui chegavam eram enviadas para fazer serviços diversos, inclusive prostituição. Ao lado de seus companheiros, passaram por situações bárbaras, e foram profundamente afetadas pelas vivências deste regime desumanizador. Como bem pontuado por Reis (2012, p. 172) “ser mulher e negra e, numa sociedade escravista, tornou a existência dessas mulheres muito mais difícil e complexa, pois elas estavam sempre sujeitas a toda sorte de investidas e intempéries.”

Passaram por situações únicas, que não poderiam ser experienciadas por seus companheiros, homens negros, ou por suas companheiras – de gênero – mulheres brancas. É desolador a falta de estudos que busquem dizer de fato sobre a realidade objetiva e subjetiva dessas mulheres. Para hooks (2019), a falta de estudos que visem compreender a relação do sexismo e do racismo, resulta na subestimação da experiência da mulher negra, e acrescento aqui, leva a criação de diversos mitos sociais sobre o status social e romantização das atrocidades vivenciadas por essas mulheres escravizadas.

A importância de um estudo com esse objetivo, para além da relevância histórica, poderia mostrar a (des) humanidade nesses fatos históricos, a realidade dessas mulheres que sofreram, resistiram e existiram, trazendo embasamentos sólidos e extremamente importantes à luta das mulheres pela emancipação (DAVIS, 2016).

Angela Davis (2016) destaca que a capacidade reprodutiva das mulheres era uma questão valorizada economicamente pelos senhores. Ressalta que “aquela com potencial para ter dez, doze, catorze ou mais filhos era cobiçada como um verdadeiro tesouro” (p.19). O que não significa que essas mulheres possuíam qualquer regalia no trabalho escravo. A exaltação da maternidade tão popular no século XIX não se estendia às mulheres escravizadas, pois essas não eram consideradas mães, pelo menos não no sentido empregado às mulheres brancas. As negras eram tidas como instrumentos de ampliação da força de trabalho escrava, “elas eram reprodutoras – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar” (p.19). Essas, sequer tinham o direito legal sobre seus filhos.

A reprodução, e aqui incluímos desde a concepção à gestação, era opressora para as mulheres. Na situação de escravas, e vítimas constantes de abusos sexuais, era comum que essas

mulheres se encontrassem subnutridas e fracas fisicamente, e tivessem poucas condições físicas para a gestação. Além do mais, havia as escravas inférteis que também sofriam opressão e violência pela incapacidade de reproduzir novos escravos (HOOKS, 2019).

Devemos ressaltar, que antes de satisfação sexual dos homens brancos, o estupro era um método de terrorismo institucionalizado que visava desmoralizar e desumanizar as mulheres. Mas esse não era o único método utilizado de degradação das mulheres escravizadas. Vejamos, em um período histórico regulado por padrões morais-religiosos, no qual se tinha todo um pudor do corpo feminino branco, que muitas vezes era considerado destituído de sexualidade, as mulheres negras eram espancadas completamente nuas na frente de quem fosse. Daqui podemos imaginar o impacto psicológico dessa humilhação. E os senhores tinham consciência que a nudez intensificava o grau de punição dessas mulheres (hooks, 2019).

É nítido que diante da realidade da escravidão e das crueldades vivenciadas ao lado dos seus companheiros, as mulheres escravizadas e suas descendentes tenham sido afetadas de diferentes maneiras, e ainda hoje o sejam.

E assim mesmo, diante das vivências cotidianas perversas, essas mulheres carregaram o fardo do trabalho compulsório junto a seus companheiros, mas ao lado desses, afirmaram igualdade combativa diante das atrocidades experienciadas, “resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões” (DAVIS, 2016, p. 31). Lutaram pela liberdade de si e do seu povo.

Com o fim da escravidão, e assim com a libertação do lugar de cativas, e uma certa mobilidade social essas mulheres, infelizmente, continuaram sendo violentadas. A mudança na ordem jurídica não resultou em real liberdade a muitas mulheres e nem tampouco alteração substancial da racionalidade opressiva e excludente da sociedade escravagista. Farias (2012) ao se debruçar nas histórias de mulheres negras libertas, revela que essas encontravam em seus companheiros comportamentos semelhantes dos antigos senhores, e revivem situações réplicas do trabalho forçado das opressões vivenciadas junto aos senhores. Reis (2012) destaca inclusive situações de violência e feminicídio. Situação que também é frisada por hooks (2010).

A escravidão e o racismo são elementos enraizados na lógica e constitutivos da modernidade e do capitalismo. Almeida (2021) nos alerta sobre a impossibilidade em dissociar o racismo do processo escravista, à medida que para se renovar os modos de produção político econômico do capitalismo haverá sempre uma renovação da opressão dos grupos marginalizados. Portanto, apesar de libertas do trabalho compulsório, junto de seus companheiros, as mulheres negras continuam experimentando situações de opressão pela sua condição de gênero, raça e seu lugar na hierarquia social.

### 1.3 Podemos falar sobre aculturação no Brasil?

Para além do trabalho compulsório que serviu para o acúmulo de riqueza da metrópole, os africanos trouxeram elementos diversos à cultura, e são, portanto, a contrapelo de uma hegemonia histórica, construtores também, do que chamamos de cultura brasileira. Não podemos ser ingênuos e desatentos. O tráfico transatlântico culminou na configuração de um quadro multicultural bastante específico, responsável por diversas características e controvérsias na cultura brasileira.

Borges (2013) baseando-se em Hall (2003) aponta que na sociedade brasileira, nas buscas de administrar as diferenças dos diversos grupos culturais existentes, se firmou um multiculturalismo conservador, que pretende por meio da aculturação e da assimilação, - utilizados como instrumentos ideológico - invisibilizar o negro e diluir as problemáticas sociais em uma atmosfera de passividade e acomodação. Os africanos inseriram diversos elementos das culturas africanas na nacionalidade brasileira, mas esses elementos são - no período da escravidão e ainda hoje - caracterizados sempre com atributos negativos e inferiorizantes.

Então vejamos, a lógica do sistema colonial se efetiva de forma ambígua, - por meio da violência física e simbólica -, e toda uma racionalidade foi arquiteta e continua funcionando nos tempos atuais, no sentido de mostrar a inferioridade do negro, e demarcar a dominação social e cultural da elite branca, mecanismo forjado por essa própria elite detentora dos meios de produção. Nisso chamamos atenção para os conceitos antropológicos de aculturação e sincretismo tão perpetuados na literatura brasileira (MOURA, 1992).

A aculturação e o sincretismo são, antes de tudo, conceitos utilizados politicamente como instrumento ideológico, que exerceu o papel de racionalizar o colonialismo. Para Moura (1988) estes conceitos nos evidenciam a posição eurocêntrica umbilicalmente ligada à expansão do sistema colonial, que está na gênese da antropologia.

Foram muito usados por estudiosos brasileiros que buscavam o negro como objeto de estudo. Para estes estudiosos, seria os estudos aculturativos que poderiam explicar de forma neutra, abrangente e satisfatória, as formas de contato e transformação do comportamento da população dominada e dominadora. Assim, por meio do contato entre diferentes culturas, elementos culturais seriam assimilados pelo grupo dominante, tornando-se parte desse. De acordo com Moura (1988) para os culturalistas todo esse processo de “dar e tomar” aconteceria de forma harmônica e funcionaria como simples acréscimos quantitativos de características de cada uma das culturas envolvidas. Nesses estudos, os elementos de dominação estrutural são

diluídos, pois parte-se da compreensão que os contatos e transformações comportamentais afetam apenas a superestrutura, na religião, nas vestimentas, na culinária ou mesmo na organização familiar e nos costumes cotidianos.

Moura (1988) destaca que maioria dos estudos que colocam o negro brasileiro como objeto de investigações – e não como uma pessoa dinâmica – têm sido mediados por preconceitos acadêmicos, e apresentam duas posições, predominantes: a) compromisso com uma suposta imparcialidade social e b) reverberam uma ideologia racista racionalizada. A maioria desses estudos partem de teorias eurocêntricas, conceituações brancas e se abstêm de estabelecer uma análise aprofundada do ponto de vista da estrutura social da colonização e da dominação. Além disso se abstêm de uma *práxis* capaz de solucionar a problemática social brasileira, pelo contrário, muitos desses estudos invisibilizam os problemas sociais e são combustíveis ideológicos que endossam o lugar de inferiorização do negro e da negra, os culpabilizam pelos atrasos sociais e auxiliam na estagnação cultural e social dessa população.

A antropologia nessas condições de neutralidade justifica e sustenta o colonialismo. E ao invisibilizar e negar discussões das forças econômicas, encobre a realidade e as contradições sociais criando conjuntos lógicos muito bem montados e academicamente indestrutíveis. Esses mecanismos são criados como forma de resistência a mudanças sociais, pois é certo que, enquanto houver luta de classes, o dominador portador do aparelho ideológico endossará essa racionalidade na busca em manter a organização hierárquica vigente (MOURA, 1988).

Comprendemos até o momento, que os negros foram trazidos compulsoriamente para o Brasil, e que desde o princípio, foram considerados inferiores frente aos seus “colonizadores”, portanto devemos evidenciar de antemão que a aculturação não ocorreu através de um contato horizontal, mas sim verticalizado, organizado através de hierarquia social.

O modo de produção escravista foi fundado por meio da imposição de uma cultura dominante, portadora dos mecanismos de dominação econômico, político e social, e de outro lado povos considerados “bárbaros” que deveriam passar por um processo de civilização, e passaram. Passaram pelo processo da catequização, da incorporação de padrões, majoritariamente brancos. Mas também resistiriam, e notamos isso na circulação de tradições das culturas africanas, no plano cultural brasileiro. Mas vejamos bem, no plano cultural! Ou seja, por mais que haja o processo aculturativo, o negro permanece no lugar de dominado, e inferior.

Mesmo porque a aculturação ao considerar o aspecto cultural como dissociado da esfera da produção material e estrutural da vida, desconsidera e, nessa perspectiva, oculta, o processo de opressão e exploração sob o qual supostamente teria se dado o “sincretismo” cultural. Então,



por mais que haja sincretismo, e que o catolicismo incorpore elementos da cultura negro-africana, esses elementos continuaram sendo vistos como “folclore”, e o catolicismo continuará sendo a religião dominante. A culinária afro-brasileira continua sendo comida típica de minoria étnica, o vestuário ocidental europeu é considerado o belo. O sincretismo aqui apenas camufla as problemáticas sociais, e endossa uma falsa ideia de harmonia.

Com isso se subalterniza a cultura africana e de seus descendentes, e a dominação cultural acompanhou a dominação social, política e econômica. Não podemos deixar de comentar que mecanismos ideológicos foram criados e são recriados numa sutileza tamanha que passam despercebidos no cotidiano, mas que possuem força de inferiorização e manutenção nesse lugar (MOURA, 1992).

Mas o que queremos dizer com isso? Recorrendo a Clóvis Moura (1988), queremos frisar que a aculturação não tem forças para mudar o plano social, nas palavras do autor:

a aculturação não modifica as relações sociais e conseqüentemente as instituições fundamentais de uma estrutura social. Não modifica as relações de produção. No que diz respeito à sociedade brasileira, no seu relacionamento interétnico, podemos dizer que há um processo constante daquilo que se poderá chamar aculturação. Uma interação que leva a que muitos traços das culturas africanas e afro-brasileira realizem uma trajetória permanente de contato com a cultura dominante, aparecendo isto como uma realidade no cotidiano do brasileiro (p. 47).

E é nisso que venho chamar a atenção, houve sim um processo de aculturação, mas este conceito por si só não nos revela a estrutura e as contradições sociais desse contato e dessas transformações, como alguns estudiosos querem postular. O negro e a negra se adaptaram, modificaram a cultura dominante, mas isso não trouxe modificações à sua situação social dentro da cultura brasileira, não houve reais transformações na superestrutural e muito menos na estrutura.

E como bem destacado por Clóvis Moura (1988), não podemos aceitar o conceito de aculturação como aquele que irá nos explicar as mudanças sociais. Há forças dinamizadoras mais latentes que surgem do antagonismo das posições sociais que impulsionam ou estagnam as modificações sociais que necessitam ganhar mais espaço aqui em nossa discussão. O modo econômico capitalista necessita da existência de classes dominadas, pois essa inferiorização resulta também numa mão de obra barata para ser explorada para o benefício da classe portadora dos meios de dominação. E nessa racionalidade impõem mecanismos de barragem sociais que são estabelecidos historicamente, e são imprescindíveis para a manutenção do mercado econômico e político.

## 1.4 Abolição! Liberdade?

Desde então, libertos do cativeiro, mas jamais libertos da condição de escravos de um estigma, os negros têm sofrido toda a sorte de discriminação, que tem como base a ideia de serem os negros inferiores, portanto não merecedores de possibilidade iguais (NOGUEIRA, 1998, p. 15).

O século XVIII foi um importante período de transformações sociais por todo o mundo. É neste século que movimentos abolicionistas ganham maior repercussão e após diversas reivindicações, movimentos sociais, e é claro, crises econômicas e políticas, o escravismo e o trabalho compulsório são condenados e extintos em várias partes do mundo, como na Europa e nas Américas. No entanto, nesse período o Brasil, ainda como sociedade colonial, se tornou ainda mais escravista, e o início do século foi marcado por uma intensificação da importação de africanos. E assim, sendo a colônia que comportou o maior número de escravos, foi também a última a abolir o escravismo.

No final da década de 1860, algumas iniciativas foram implementadas pelo governo imperial para promover a substituição gradual do trabalho escravo, em resposta às crises econômicas do sistema escravista, e aos questionamentos de diversos setores da sociedade que já passavam a se posicionar contrários à escravidão. Todavia, antes desse período, a Inglaterra já exercia certa pressão no sistema colonial para o fim da escravidão, em 1826 o governo inglês exigiu que se extinguisse o tráfico de escravos para terras brasileiras, em troca de reconhecimento da independência. Como potência mais poderosa da época, e berço da Revolução Industrial, essa exigência responde à lógica política e econômica.

Nas décadas seguintes algumas iniciativas foram implementadas, na justificativa de que eram necessárias para substituir gradativamente o trabalho escravo, como dissemos outrora. Das leis e medidas tomadas pelo poder público e jurídico, destacamos duas que são fundamentais para se entender a contradição dessas medidas. Em 28 de setembro de 1871 foi decretada a lei do Ventre Livre, medida em que liberta crianças nascidas de mães escravas, e que também passa a garantir o pecúlio, em que o escravo poderia comprar sua liberdade. E em 1885 foi decretada a Lei do Sexagenário, que prevê a liberdade de escravos com mais de 65 anos (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

Vejamos, a implantação dessas leis e medidas importantes, e em certo nível passaram a garantir alguns mínimos direitos aos escravos. E sem que os governantes pudessem prever, essas medidas impulsionaram os escravos a reivindicar outros direitos, e a denunciarem os maus tratos, castigos físicos, e também escravizações ilegais de africanos desembarcados depois da implantação da lei de 1831. Mas, em um olhar mais atento, podemos perceber que essas leis

foram medidas que, certamente, na forma como se implantaram, mantendo ocultos outros interesses, geraram efetivamente o ocultamento da opressão e não conquistas estruturalmente libertárias.

Olhemos para a Lei do Ventre Livre, que foi importante em dois sentidos, em primeiro momento, proporcionou que crianças menores de 8 anos não fossem escravizadas, e também abriu perspectivas importantes para muitos escravos conseguirem sua liberdade, por meio da alforria. Mas pensemos, qual a garantia de uma criança nascer livre, se sua mãe, que exerce o papel de cuidadora, está vivendo no regime escravista, e passa por todos os tipos de opressão? Anteriormente, citamos que as mulheres escravizadas não tinham o direito de gozar da maternidade. Que tempo essa mãe teria para exercer o cuidado, e processo educativo se necessitava trabalhar catorze horas por dia, ou mais?

Além disso, essa lei garantia uma suposta liberdade até os 8 anos de idade, após isso, o senhor poderia escolher libertar essa criança, e apenas ela, e receber o valor de 600 mil réis, ou utilizar dessa mão de obra por treze anos, até quando esse sujeito completasse vinte e um anos. Poderíamos questionar a validade da Lei do Sexagenário, visto que a estimativa média de vida dos escravos era de quarenta anos, e a lei previa a liberdade de sujeitos com mais de 65 anos, e assim, poderíamos levantar debate sobre todas essas medidas, mas por hora, aqui basta.

Moura (1992) acrescenta ainda duas pontuações à nossa discussão para o autor: a Lei do Sexagenário foi uma medida para descartar os poucos escravos sobreviventes e produtivos, que existia como sucata e dava despesas aos senhores. E a Lei do Vente Livre condicionava o inocente - como eram chamados os filhos de escravos - a viver até os vinte um anos numa escravidão disfarçada de trabalho livre.

O que devemos compreender é que a implantação dessas leis que atendiam aos interesses dos senhores de escravos, que não queriam a efetivação da abolição, e essas leis de certa apaziguam as exigências exteriores e de movimentos nacionais (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

É nas décadas de 1870 e 1880 que se intensificaram os movimentos abolicionistas no Brasil. Compostas por pessoas de diversas camadas sociais, é nítido que não havia unidade de posicionamentos, ações e objetivos. Muitos defendiam a luta abolicionista por acreditar que a escravidão, mas também os negros, atrasavam o progresso do país, e apoiavam a substituição dos negros por imigrantes europeus, considerados membros de uma raça mais nobre. Estudos eurocêntricos enfatizavam a inferioridade biológica da população não-branca, e culpabilizam os negros e indígenas pelo atraso social. Esses estudos ganharam repercussão em diversas camadas sociais, e impulsionaram a política de embranquecimento da população. Mas, havia

aqueles que defendiam o fim da escravidão como um passo largo para o processo de modernização do país, e incluíam a importância de reformas sociais que incluíssem os escravos e seus descendentes (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

Muito o contrário do que é ensinado no ensino regular, os negros e negras não esperaram passividade por sua liberdade. O processo abolicionista foi impulsionado por movimentos reivindicatórios da população escravizada. Foram inúmeras as rebeliões, fugas e levantes, movimentos, reivindicações por melhorias nas condições de trabalho, por diminuição da jornada de trabalho e direitos de acesso à terra, os escravos passaram a manifestar abertamente seu desejo pelo fim da escravidão. Tal sendo podemos afirmar que a movimentação dos escravos teve repercussão política e influenciou o processo abolicionista. Influenciou inclusive a forma como os políticos encaminharam as discussões sobre as leis emancipacionistas.”

Destaca-se o conceito de aquilomagem trabalhado por Clóvis Moura (1992) para evidenciar e dizer sobre os movimentos emancipatórios nacionais organizados pelos negros e por outros sujeitos inferiorizados pelo sistema colonial. Estes movimentos perpassam por diversos períodos da escravidão e são anteriores aos movimentos abolicionistas. O quilombo se tornou o símbolo e o centro organizacional da aquilombagem. Um símbolo de resistência, que estabeleceu uma fronteira social, cultural e militar. O autor supracitado, ressalta que à medida que se avançam os estudos sobre a quilombagem, se compreende o grau de importância desses movimentos no processo de abolição, e assim da substituição do trabalho escravo pelo assalariado.

Em 31 de outubro de 1882, cento e vinte e cinco escravos saíram às ruas de Campinas, província de São Paulo, gritando palavras de ordem, sendo que uma delas era “Viva a liberdade”. E já antes desse período, em 1835 temos a Revolta dos Malês, ocorrida na Bahia, onde mais de quinhentas pessoas escravizadas estavam envolvidas. Esses são apenas dois dos inúmeros movimentos sociais impulsionados pelos escravizados (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

Essas revoltas trouxeram apreensão em todo o país. Se a Revolução Haitiana ocorrida em 1870 já amedrontava os senhores proprietários de escravos, esses levantes intensificaram o medo. Todavia os senhores dispunham de recursos militares políticos e jurídicos para combater esses movimentos, e empreenderam diversas respostas aos movimentos, que iam desde implementação de leis e estatutos repressivos à forma de repressão não institucionais, como a formação de milícias de capitações-do-mato e torturas (MOURA, 1992). Além disso muito senhores vendo a chegada da abolição, diante dos movimentos nacionais reivindicatórios e da crise econômica, passaram a colocar em prática seu próprio plano de emancipação, onde

consolidam alforrias aos escravos, esperando que estes permanecessem trabalhando compulsoriamente presos pela dívida de gratidão (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

Havia se estabelecido uma crise no modelo escravista, para além desse cenário de revoltas coletivas. Com as proibições de importação de mão de obra africana, há elevação na taxa do comércio dos escravos, o que impulsiona a busca por mão de obra mais rentável à economia, o que vai de encontro com a política ideológica e elitista do embranquecimento da população. Podemos observar nessa fase - década 1860 e 1870 -, duas tendências demográficas da população negra: a) decréscimo numérico da população em decorrência da guerra do Paraguai, na qual os negros foram incluídos compulsoriamente, e mais de noventa mil vidas foram perdidas, e também em decorrência do envelhecimento da população; b) concentração dessa população em certas regiões brasileiras, o que Lélia Gonzalez (1984) chamará de divisão racial do espaço (MOURA, 1992).

No mercado externo, a Revolução Industrial estava a pleno vapor. Nações europeias com sistema capitalista mais desenvolvido, investiam fortemente em ramos fundamentais, como transporte, iluminação, bancos, portos, o que desencadeou um embate entre o trabalho assalariado e o escravismo (MOURA, 1992).

Como vimos até aqui, a passagem dessa crise do sistema escravista para a sua decomposição, foi marcada por movimentos sociais, pela quilombagem, mas também por crises econômicas e medidas ideológicas elitistas, que buscaram aos poucos eliminar a população negra, quando essa já não oferecia os mesmos níveis de lucro que outrora. Além do mais, a síndrome do medo, diante das revoltas escravistas inibiu muitos senhores proprietários de escravos e esses passaram a procurar outros ramos mais favoráveis e seguros de investimento. Visto que o problema da mão de obra já estava sendo acertado com a importação de milhares de imigrantes, assim o ideal de embranquecimento das elites seria satisfeito, e as estruturas hierarquizadas arcaicas seriam mantidas. E diante desse impasse a única solução seria a abolição sem reformas. Moura (1992) salienta,

O dilema se apresentava diante dos fazendeiros: ou aceitavam a Abolição compromissada como o Trono queria, conservando-lhes os privilégios, ou correriam o risco de ver a Abolição feita pelos próprios escravos, através de medidas radicais, como a divisão das terras senhoriais (p. 62).

Diante desse quadro, a princesa regente promulgou a Lei 13 de Maio de 1888, a famosa e romanceada “Lei Aurea, e assim extinguiu definitivamente a escravidão no Brasil

(ALBUQUERQUE; FILHO, 2006). Os negros foram descartados “como sobra na periferia do sistema de trabalho livre” (MOURA, 1992, p. 19).

A abolição, apesar de ter sido fundamental, não trouxe a real liberdade a esses sujeitos. Não foi uma “revolução interior”, ou mesmo uma “evolução do espírito” (ALMEIDA, 2021), mas uma exigência da nova ordem político-social, que requer formas mais sofisticadas de dominação. Então, embora juridicamente pudessem participar da vida social, concorrer livremente por empregos, os negros e as negras eram de fato excluídos das oportunidades, e ainda o são. Como colocado por Lélia Gonzalez (1984), a formação social brasileira, desde a independência até os dias atuais, tem procurado excluir a população negra, ou ao menos mantê-la à margem social, por meio de práticas ideológicas racistas que reforçam constantemente a negação da população não branca.

Com o fim da escravidão, os negros e negras estavam livres para concorrer as vagas de trabalho. Todavia, a realidade experienciada por esses sujeitos não tinha a igualdade como base. A abolição ocorreu sim, mas, com o avanço do capitalismo e da tecnologia surgiram novas formas de opressão, que criam e recriam novos moldes de trabalho desumanizado. Então, não há necessidade de destruir a cultura afro-brasileira, se torna mais inteligente domesticar os corpos, e definir o lugar de inferioridade a estes (ALMEIDA, 2021).

Libertos do cativo, mas jamais libertos da estigmatização social, a população negra tem sofrido ao longo dos anos todos os modos de discriminações possíveis, sendo considerados não merecedores de igualdade nas oportunidades sociais. No final da década de 90, após toda movimentação social, esses sujeitos eram reconhecidos não apenas pela cor da pele, mas principalmente pelas péssimas condições de moradia, saúde e escolaridade que os acompanhavam. Realidade que não poderia ser diferente diante do modo desigual e excludente de formação social brasileira, que culminou na concentração de renda e na formação de bairros periféricos, de uma massa marginal, além da dependência neocolonial e perpetuação de formas produtivas anteriores (NOGUEIRA, 1998; GONZÁLEZ, 1984).

É evidente que não é apenas a população negra que está inserida na marginalidade social, mas o problema do negro tem particularidades muito mais profundas do que outros sujeitos marginalizados. O aparelho ideológico de dominação do sistema escravista gerou pensamento racista que se perpetua e se recria nos novos moldes do capitalismo, com a manutenção e aperfeiçoamento dos mecanismos de barreira à mobilidade social vertical da população negra, que são muitas vezes invisibilizados pelo sistema ideológico hegemônico (MOURA, 1988).

O racismo tem como fundamento a negação da humanidade de determinado grupo étnico-racial, e constitui justificativa para exercitar o domínio do homem pelo homem. A ideia de raça, apesar de buscar justificar-se pela biologia dos corpos, é uma noção ideológica, um termo totalmente colado às transformações históricas, políticas e econômicas. É uma construção ideológica que se firma no discurso racial excludente, que se mantém de acordo com os interesses hegemônicos (GONZALEZ, 2016 [1982]). Uma noção ideológica opressora e excludente, que visa manter o negro no mesmo espaço ocupado na antiga ordem social.

Historicamente estruturado, o racismo é impulsionado por razões econômicas, sociais, históricas e ideológicas. Sendo uma ferramenta de controle social ao capitalismo, que pode explorar, através da escravidão, inicialmente, e depois por meio de baixos salários, sem haver questionamentos, pois o lugar de inferiorização passa a ser naturalizado socialmente. É também uma ferramenta de controle aos trabalhadores brancos, que repensam a possibilidade de rebelião dos baixos salários, visto que poderiam ser trocados por força de trabalho mais barata, normalmente exercida por corpos negros (ALMEIDA, 2021).

O racismo, enquanto prática ideológica de exclusão e ferramenta de opressão no desenvolvimento econômico brasileiro, remete a divisão racial do trabalho, sendo esta divisão extremamente útil na manutenção da população negra na marginalidade social. À população negra eram destinados o desemprego ou o subemprego, e a improbabilidade de mobilidade social.

Assim, não foi, ou melhor, não é casual, a manutenção dessa população negra nos empregos menos remunerados e com piores condições laborais. “A sistemática discriminação sofrida no mercado de trabalho remete a uma concentração desproporcional de negros nos setores agrícolas, da construção civil e da prestação de serviços.” (GONZÁLEZ, 1984, p.4). O que resulta na manutenção dessa população na margem social, onde pode se constatar a desigualdade social, aumento da mortalidade, crescimento insuficiente da infraestrutura, além de problemas na saúde pública, habitacionais, de mobilidade e no acesso ao sistema de educação e à escolarização, o que incide novamente na questão trabalhista.

Após a abolição e com a constituição da República foi estendida ao negro a categoria jurídica de cidadão, na qual é dada a possibilidade de o negro entrar na categoria de trabalho livre. Mas, essas medidas não significaram real possibilidade de inserção do negro na classe trabalhadora, ou no meio social de forma mais geral, pois isso não lhe garantia as condições reais de cidadania. Este processo foi vivenciado, antes, como um abandono e perpetuação na margem social (NOGUEIRA, 1998).

O que queremos dizer é que apesar da promulgação da “Lei Áurea”, e da conquista à liberdade frente ao trabalho compulsório, o negro e a negra ainda hoje lutam pela emancipação, pela possibilidade de direitos básicos à saúde, a educação e à real e tão sonhada liberdade. Os negros e negras foram libertos do cativo, mas novas formas de inferiorização são criadas, e os negros continuam sendo mão de obra barata e explorada.

De acordo com Florestan Fernandes (1979) após a abolição, os negros e as negras, se encontravam majoritariamente em duas posições, uma pequena parcela da população liberta possuía uma ocupação no mercado de trabalho, mas a maioria permanecia presa as ocupações típicas do período pré-industrial, e como poderia ser diferente diante da realidade concreta desse período? Como? Como o negro e a negra, colocados como inferiores, sujeitos a todo um processo de desumanização estigmatizados como animais brutos, como esses sujeitos poderiam de um dia para o outro, alcançar ascensão social, sem apoio, sem políticas públicas, sem nada? Como, disputariam as vagas de trabalho em pé de igualdade, se até ontem pertenciam à categoria de mercadoria e instrumento de produção? (NOGUEIRA, 1998).

Assim, os negros não incorporados a esse proletariado incipiente, foram compor a franja de marginalidade social, que é vital ao capitalismo. O sarcástico em tudo isso é mudança de visão em relação ao trabalho desenvolvido pelos negros na passagem do escravismo para o trabalho assalariado: se no modelo escravagista o negro e negra eram considerados ferramentas essenciais a expansão da economia, no modo de produção do capitalismo dependente, surge o mito da incapacidade da população negra, que impede a empregabilidade do contingente de escravos. De acordo com Moura (1998), os negros “passam a ser estereotipados como indolentes, cachaceiros, não-persistentes no trabalho, e em contrapartida, por extensão apresenta-se o trabalhador branco como o modelo do perseverante, honesto, de hábitos morigerados e tendências à poupança e à estabilidade no emprego.” (p.69).

Todavia essa mudança de posicionamento não ocorreu da noite para o dia, de forma simples. Como discutimos anteriormente, em 1831 passa a ser proibida a importação de africanos para o Brasil, o que não barrou a comercialização dessa força de trabalho, mas essa medida foi de encontro ao período de grande movimento do mercado cafeeiro no Brasil, isso resultou em uma maior disputa por escravos, e na elevação do seu valor monetário. O escravo não sendo mais uma mercadoria barata, é facilmente descartado, e esse movimento ocorre antes mesmo da abolição (MOURA, 1992).

Assim, o homem branco – incluindo aqui o imigrante - é eleito como trabalhador superior, do ponto de vista racial e cultural, sendo assim capaz de suprir as exigências do mercado e as necessidades da sociedade brasileira. Estes mecanismos repressivos reguladores



das relações sociais e assim, de trabalho, que estão presentes desde o Brasil-Colônia, colocaram o homem branco nos trabalhos mais nobres, e já sabemos quais espaços foram reservados ao negativo do branco (MOURA, 1988).

Ao que se sabe, partindo das investigações para a realização desse trabalho, nenhum órgão ou governo apresentou políticas concretas e significativas para remediar as perversidades vivenciadas no período da escravidão, ou para diminuir ou igualar as oportunidades de inserção no mercado de trabalho. Pelo contrário, todas as medidas reforçaram a marginalização e o imobilismo socioeconômico da população negra. Esta divisão do trabalho reflete a estrutura social rigidamente estratificada, e persiste no bojo da estrutura altamente competitiva do modo de produção capitalista.

Sendo assim, a situação social e econômica das famílias negras e brancas eram discrepantes mesmo 100 ou 200 anos após a abolição, e continuam sendo. Em geral, as famílias negras trabalham mais, ganham menos, e têm mais membros inseridos na força de trabalho para obtenção do rendimento familiar. Lança-se mão da força de trabalho das crianças e adolescentes, o que resulta numa proporção extensa de jovens negros inseridos no mercado de trabalho, e afastados do sistema educacional, pois “desde muito cedo, têm que ir à luta para ajudar na sobrevivência da própria família” (GONZÁLEZ, 1984, p.6).

Não é raro ouvirmos relatos de homens e mulheres negras, que iniciaram a vida laboral aos 8, 9 ou 10 anos de idade. No caso específico das mulheres, é muito comum meninas que começaram a trabalhar nas casas de famílias brancas de classe média, por remunerações baixíssimas, ou simplesmente em troca de alimentos e vestimenta, antes dos 12 anos (GONZÁLEZ, 1984). O que nos remete novamente a pensar em como o racismo cria e recria novas formas de opressão semelhantes à da ordem escravista. Nas casas dessas famílias essas meninas são exploradas em sua força de trabalho, também, muitas vezes, como objeto sexual. A grande maioria necessita abandonar os estudos antes mesmo de completar o ensino fundamental, e assim segue-se o ciclo perverso imposto por uma estrutura social, na qual essas mulheres precisam iniciar a vida laboral cedo, não conseguem estudar e permanecem em situações precárias de emprego, e necessitam recorrer à força de trabalho de seus filhos e filhas.

Para se ter ideia, na década de 1980, 83% das mulheres negras estavam alocadas em ocupações manuais, rurais e urbanas, trabalhando como assalariadas, autônomas ou não remuneradas. Em contrapartida, apenas 16,9% dessa população exercia atividades não manuais, com menor prevalência nos cargos que exigiam “boa aparência” ou escolaridade de nível superior, nos cargos de empresária ou de administradora. A presença da mulher negra era quase que invisível, sendo que apenas 2,5% delas conseguiam alcançar esses cargos. Diante disso, é

previsível as desigualdades de rendimento médio, assim, enquanto 14,6% dos homens brancos tinham rendimento de 3 a 5 salários-mínimos, apenas 3,1% das mulheres negras possuíam tais salários (GONZÁLEZ, 1984).

Vinte e seis anos depois - ano de 2006 - a pesquisa de Paixão e Gomes (2012) evidencia que as mulheres negras continuaram a ocupar os menores índices de rendimento financeiro. A maioria das ocupações exercidas pela população negra, eram como empregados domésticos, “... de trabalho por conta própria sem ensino superior completo, de construção para benefício próprio, de produção para o próprio consumo e não remunerada.” (p. 309). Para se ter ideia, uma em cada cinco no grupo de mulheres negras exerciam atividades domésticas, sendo que apenas 1,7% dessas mulheres exerciam essa atividade com carteira assinada.

Diante disso, vemos a veracidade da fala de Lélia González (1982), ao dizer que ser mulher negra no Brasil é sofrer triplamente com as opressões que fazem parte da estrutura objetiva e das relações ideológicas e políticas do capitalismo. É ser vítima da opressão por ser mulher, por ser negra e por ser pobre. E aqui retornamos a nossa hipótese inicial de que essas representações sociais, e essas situações socioeconômicas, exercem a manutenção do lugar à margem social, muitas vezes por meio do discurso violento de afirmação de possibilidades de ascensão que aparentemente lhes são oferecidas, mas efetivamente não o são.

O racismo “à brasileira” age, muitas vezes, de forma velada e sutil, num discurso de individualização e culpabilização do indivíduo. É “sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos” (MUNANGA, 2019, p. 41), de manter a hierarquização social. E trazem implicações na construção subjetivas dessas mulheres, de seus companheiros e filhos e descendentes.

Para Clovis Moura (1998) a herança da escravidão não está no negro, como muitos estudiosos apontam, mas ao contrário. Está nas elites brancas, e se revela justamente nesses mecanismos ideológicos que barram, discriminam e oprimem a população negra, nos níveis econômico, cultural, político e social. Para além disso, essa ideologia incide também na emergência de uma consciência crítica da população negra, e assim barra a possibilidade da elaboração de propostas de uma nova ordenação social e de se estabelecer uma verdadeira democracia racial no Brasil.

Compreendemos que a organização social da cultura brasileira impõe opressões e exclusão à população negra por séculos. Acontece que essas práticas opressivas da ideologia do embranquecimento, não ocupam apenas o mundo objetivo, elas são introjetadas, assimiladas e se tornam expressão também da vida subjetiva.

Enquanto sujeitos portadores de um corpo estigmatizado, a negra e o negro são vítimas de uma herança da sociedade escravocrata, de vulnerabilidades sociais e econômicas, e ocupam assim, os grupos com menores índices de ascensão econômica. Também são vítimas de uma opressão racial que impõe padrões brancos como referencial de identificação humana, que faz com que os indivíduos neguem inconscientemente a sua negritude e não gozem dos seus corpos.

Existem diversos estudos na sociologia, na antropologia e áreas afins que tratam do racismo, do sexismo enquanto fatos sociais, que verdadeiramente o são. Estes estudos evidenciam as situações vividas objetivamente pelos indivíduos negros no modo de produção capitalista. Todavia, partindo de um trabalho cientificamente produzido na psicologia, devemos compreender o entrelace resistente e dialético entre a vida social e a subjetividade, trazer estas situações e contradições sociais se tornam imprescindíveis para uma compreensão ampla, e não naturalista. Até aqui compreendemos alguns fatos sociais, econômicos e políticos, e agora buscaremos compreender os processos de constituição da vida psíquica.

## CAPÍTULO II

### NEGRITUDE E AS VICISSITUDES DA CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA

A constituição subjetiva é um processo entrelaçado ao mundo objetivo, em uma construção mútua. Há determinações do mundo material, coletivo na vida interna, emocional e individual (RESENDE, 2008). E é daqui, compreendendo a relação indesatável entre objetividade e subjetividade que surge a necessidade de se entender como esses processos acabam por constituir-se como determinações importantes a serem compreendidas na construção subjetiva da mulher negra. Assim, busca-se compreender como o modo de produção capitalista, com sua estrutura de classe, machista e racista, afetam a forma como a mulher negra se constitui subjetivamente.

Infelizmente a psicologia, enquanto campo de conhecimento ainda reproduz ideais positivistas que separam o mundo objetivo das questões subjetivas, e que acabam por não compreender dialeticamente o processo de constituição humana, afirmando muitas vezes as diversas manifestações de sofrimento como individuais, e distanciando-se das questões histórico-sociais.

Nesses moldes, o homem é compreendido enquanto um ser a-histórico, portador de uma natureza rígida que o determina a priori. Nesses termos, a realidade objetiva nada teria de relevante na constituição desse sujeito. Mas, indivíduo e sociedade não são realidades distintas e autônomas, pelo contrário há uma relação dialética, um processo de constituição mútua, carregado de tensão, antagonismos e conflitos. É um equívoco priorizar uma das partes dessa relação. Quando um estudo prioriza a discussão sobre a subjetividade, desconsiderando este como um ser histórico e social, acaba por esconder as condições reais de ser desse sujeito, revelando uma realidade abstrata e falseada, além de endossar um reducionismo mecanicista positivista, ideológico burguês, o que é necessário ao desenvolvimento do capitalismo (RESENDE, 2007).

Enquanto ciência, ainda falha nos estudos sobre as marcas do racismo na psique, na conformação subjetiva de mulheres e homens, brancos e negros. Muitas vezes o que se encontra é um discurso individualizante na literatura científica e nas clínicas. Nota-se atualmente um movimento, ainda discreto, da emergência de uma psicologia preta, por meio do resgate de autores que foram marginalizados ao longo dos anos na formação dos psicólogos brasileiros, autores como Frantz Fanon, Isildinha Nogueira, Virgínia Bicudo, Neuza Souza e outros.

As mulheres negras foram profundamente afetadas pelas vivências durante a escravidão. Algumas, sem dúvida, ficaram abaladas e destruídas, embora a maioria tenha sobrevivido.

Ainda assim, é ilusório acreditar que as marcas sociais e subjetivas foram superadas (DAVIS, 2016), e podemos observar isso nos relatos trazidos por Neusa Santos (1983), Isildinha Nogueira (1998), Lélia González (1984) e outros autores, que revelam diversas situações, e que elaboram conceitos e discussões científicas sobre a temática, e que serão apresentados adiante.

## 2.1 Constituição da vida psíquica

Acho que se tem que levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anti-culturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana (FREUD, 1927 apud BITTAR, 2006, p. 70).

A psicanálise traz fundamentos essenciais para compreendermos a conformação da vida psíquica, e seu entrelace com o mundo objetivo. Ao se debruçar no caminho de compressão do sofrimento humano, Freud se defronta com as vicissitudes do processo civilizatório. E hoje nos debruçando em sua teoria, e em conteúdos psicanalíticos desenvolvidos por outros autores, podemos compreender diversas questões e mecanismos que perpassam a humanidade, e seus membros. Em Freud não há antagonismos entre a psicologia individual e a social. Para o autor (FREUD, 1921 apud Guimarães 2011), a forma de se compreender o indivíduo, por mais que se tome esse sujeito por si só, está inexoravelmente atrelada à sua relação com o outro. Neste segundo capítulo, iremos buscar entender os mecanismos de identificação, que darão alicerce à discussão no decorrer deste trabalho.

Em Freud (1921 apud BITTAR, 2006, p. 83) podemos compreender que “a identificação constitui a forma mais primitiva e original do laço emocional”. Para a psicanálise, o sujeito, o Eu, é social, e se constitui a partir da relação com o outro, por meio de processos identificatórios. O conceito de identificação aparece como categoria central, e se revela como um mecanismo decisivo no processo de socialização humana, revelando o quanto o outro é onipresente na experiência subjetiva. Assim, a emergência do sujeito, da linguagem e do simbólico, está no registro do outro. A cultura é a condição da constituição da vida psíquica (BITTAR, 2006; GUIMARÃES, 2011).

Contudo, viver em sociedade requer renúncias, e assim insatisfações frente às exigências de ser indivíduo pertencente a um grupo cultural. A essência do homem consiste em impulsos instintivos egoístas, em tendência de satisfazer-se em necessidades primordiais. No entanto, a realização dos impulsos de todos os homens em sua inteireza, impossibilitaria a existência do outro, e assim da vida social, e até mesmo individual e sendo assim, surge a

necessidade de regulação. Devemos compreender que inicialmente esses impulsos não são necessariamente bons ou maus, o que só será classificado assim de acordo com suas manifestações em contraponto com as exigências sociais.

A possibilidade dos vínculos sociais se dá justamente na repressão das pulsões sexuais egoístas, e na canalização para os vínculos identificatórios, que se transformam em vinculações sociais. Sendo assim, como afirmado por Freud (2009[1915]), “a civilidade foi adquirida mediante a renúncia à satisfação pulsional”. E completamos essa compreensão tomando emprestado a fala de Bittar (2006, p. 70), na qual se afirmar que “os mecanismos de repressão e de identificação são condições para a existência da humanidade e do próprio indivíduo.” (p. 95). A civilização tem alicerce na regulação coercitiva dos instintos individuais dos membros que a constituem, regulando, também, as escolhas dos objetos sexuais e outras tendências que possam gerar conflitos.

Portanto, pode-se afirmar que a partir das influências culturais, as aspirações egoístas se transformam em tendências altruístas sociais. Devemos salientar que essa força coercitiva, responsável por esse processo, foi externamente construída no processo histórico da humanidade, mas é internalizada ao longo da história de desenvolvimento do indivíduo. E assim, a força coercitiva externa, é internalizada inicialmente pelas regras representadas pelas figuras parentais, como veremos mais adiante. Além do mais, “o indivíduo não se encontra apenas sob a influência do seu meio cultural presente, mas está também submetido à influência da história cultural dos seus antepassados.” (FREUD, 2019[1915], p. 12).

Podemos compreender que essa dinâmica resulta e decorre de um conflito irremediável, dado o embate entre as necessidades pulsionais e as restrições impostas no processo civilizatório, e que resultam na origem do mal-estar e colocam a incompletude na base da constituição do sujeito (BITTAR, 2006).

Vale destacarmos de antemão que a coerção é a condição, também, para a estruturação psíquica do sujeito particularmente na estruturação da instância superego. Pois a coerção acontece desde a escolha dos primeiros objetos de desejo, que se dará na escolha de uma das figuras parentais, o que possibilita as identificações primárias constitutivas do psiquismo, que organizam as interdições necessárias para a vida em sociedade. Essa escolha está relacionada a traços narcisistas, e dizem respeito às primeiras experiências auto-eróticas, que estão ligadas à autopreservação. Todavia, apesar da repressão e desviado do seu objetivo, esse desejo permanece atuante no inconsciente. Esse mecanismo fica evidente no seguinte trecho,

A submissão dos desejos às restrições sociais, resultado do conflito entre as pulsões individuais e as demandas da cultura, se recolocam na sujeição às normas do grupo, prevalecendo a ordem comum, coletiva, que mascara a satisfação pulsional. Apesar de reprimida em seu objetivo original, a pulsão sexual não é eliminada. Prescindir da realização do desejo não implica que o mesmo tenha deixado de existir. Ao contrário, o desejo se recoloca continuamente ainda que convertido em outros objetivos, o que é explicitado por Freud quando afirma que, apesar de desviados de seus objetivos, conservam a sua identidade e fundam a natureza afetivo-libidinal das relações sociais (BITTAR, 2006, p. 93).

E aqui, desde os primórdios da constituição da vida psíquica, o sujeito lidará com a coerção dos seus desejos. Essa inclinação de desejo pulsional pelas figuras parentais é barrada pelo impedimento gerado pelo medo da castração, o que sinaliza a renúncia das satisfações que a criança necessita fazer em seu processo de socialização. Nesse movimento a criança internaliza as leis sociais, que passam a regular e organizar seu mundo psíquico, condição inerente à existência (BITTAR, 2006).

As tendências libidinais são dessexualizadas pela identificação e tomada como escolha do objeto libidinal. Devemos compreender que nessa dessexualização, é sempre preservado algo da pulsão, que não pode ser dessexualizado. Então os pais são destituídos da condição de objetos de desejo, e assumem a função de modelo e caráter afetivo-libidinal, o que irá possibilitar a escolha de outros objetos de amor. Assim a libido se reorienta para outros objetivos. À medida que ocorre o investimento libidinal em objetos externos, dá-se também a emergência de um vínculo com a realidade, pois há aqui uma relação do sujeito com o outro fora do corpo pulsional, situação que rompe também, em certa medida, com traços narcísicos anteriores. Assim, como colocado por Bittar (2006, p.78), a retirada da “libido desse vínculo erótico que a criança estabeleceu com os pais assume centralidade frente às demandas do processo civilizatório”.

Mas, o que estamos chamando de libido? Libido é o nome dado a energia, de magnitude quantitativa, direcionada a “tudo o que pode ser abrangido a palavra amor” (FREUD, 1921 apud GUIMARÃES, 2011, p. 65), portanto, a força de Eros. O amor aqui consiste na energia do amor sexual como objetivo, mas não se isola nisso, aqui englobamos a devoção a objetos concretos ou ideais abstratos, o amor-próprio, ou o amor pelo outro, pelos pais ou filhos, amigos ou pela humanidade. Assim, podemos compreender que libido é convertida, nunca inteiramente, de objetivos sexuais para objetos regulados socialmente, o que irá possibilitar a substituição das demandas sexuais outrora reprimidas. Assim o outro é colocado como possibilidade da existência do desejo, ainda que reprimido e mascarado. Dessa maneira, salientamos que, os

laços libidinais, em seus moldes regulados pelas imposições sociais, são elementos explicativos para o estabelecimento das relações sociais (BITTAR, 2006).

Assim o amor ganha um papel importante nessas discussões. Freud (1930[1978] apud BITTAR, 2006) reitera que o amor é um dos alicerces sob os quais a civilização se funda, e torna possível a vida em comunidade. Se outrora dissemos que a civilização se funda na renúncia aos impulsos sexuais, queremos complementar agora, ressaltando que essas pulsões inibidas em sua finalidade, são convertidas na possibilidade de vinculação entre os indivíduos, sendo manifestadas no amor, nas suas mais diversas formas, seja no vínculo entre homem e mulher, na família, mas, devemos compreender que tudo se converte em amor, “amor inibido em sua finalidade ou na afeição” (BITTAR, 86).

O amor genital conduz à formação de novas famílias, e o amor inibido em sua finalidade, a amizades que se tornam valiosas, de um ponto de vista cultural, por fugirem a algumas das limitações do amor genital, como, por exemplo, à sua exclusividade (FREUD, 1930[1978] apud BITTAR, 2006, p. 86).

A identificação, e sua origem remonta ao complexo de Édipo. Essas “primeiras identificações são impreterivelmente constitutivas da subjetividade e persistem como elementos fundantes dos modelos de subjetivação.” (GUIMARÃES, p. 71, 2011). Pois, é por meio da identificação, desde a tenra infância, que se encontra a emergência da internalização da autoridade, o que é fundamental para estruturação da vida psíquica, mas que é fundamental, particularmente para a emergência do superego. É nesse processo, no qual há renúncia à satisfação do desejo em relação à sua primeira escolha objetual, na mais primitiva infância, que incide na internalização da repressão, que o superego se sustenta e se constitui enquanto instância psíquica. Aqui nos apoiamos novamente em outro trecho escrito por Bittar (2006), que nos ajuda a compreender a importância dessa instância psíquica. De acordo com a autora,

os processos de desenvolvimento psíquico materializam o superego como instância psíquica fundamental para a inserção do indivíduo na sociedade, pois, ao se constituir como representante das restrições morais, a consciência moral representa o que se considera mais elevado da vida humana, representa a interiorização das exigências e interdições externas (p. 73).

Na perspectiva freudiana a internalização do superego, e assim a renúncia aos desejos edipianos, é decisória na constituição da vida psíquica, e é justamente a identificação a responsável por esse processo. É no processo identificatório, que o sujeito se constitui na assimilação ou negação de traços ou atributos das figuras materna e paterna, primeiramente e serão retomados



para o estabelecer as diferentes formas de identificação. Tanto o superego quanto o processo de identificação são tidos como construções metapsicológicas que buscam dar conta da compreensão da relação indivíduo e sociedade (GUIMARÃES, 2011).

A identificação remonta a relação triangular da situação edipiana, momento em que os pais se convertem em ideal de ego devido a escolha objetal, e será retomado para estabelecer as diferentes formas de identificação. Esse processo, e desde sua origem ambivalente, pode-se tornar expressão de ternura ou repulsa (FREUD, 1921 apud BITTAR, 2006).

A identificação acarreta modificações no ego. Nesse sentido, podemos compreender o papel central da identificação no processo constitutivo do indivíduo, pois é o ponto de partida para que as regras externas, que regem e organizam a civilização sejam internalizadas e se convertam em restrições psíquicas.

A identificação, além de ser uma “forma original de laço emocional com um objeto” (FREUD, 1921, p.135), apresenta-se, regressivamente, “como sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal” (p. 135), mediante a introjeção do objeto no ego como também pode “surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto sexual” (GUIMARÃES, 2011, p.67).

Assim sendo, no processo de identificação parte do mundo externo é abandonado como objeto e incluído no ego, tornando-se parte do mundo interno, portanto, objetos concretos da realidade externa tornam-se realidade psíquica na vida do sujeito. Sobre isso Guimarães (2011) se debruça em Renato Mezan (1990 apud GUIMARÃES, 2011), o psicanalista aborda a identificação como uma abertura à realidade externa ao sujeito. Logo, a identificação é um processo de constituição humana, é por meio da relação com outro, que o humano busca se individualizar e socializar. Tal sendo, o conceito de identificação engloba conteúdos psíquicos e sociais, que se encontram “amalgamados, o que pontua a dificuldade de isolamento dos determinantes que constituem a subjetividade.” (GUIMARÃES, 2011, p. 75). É nesse processo que ocorre a introjeção de caracteres de outro sujeito, no qual um ego assimila e internaliza traços de outro ego, e para além disso, a internalização de costumes e leis que organizam a sociedade.

Freud ao discutir sobre o mecanismo de identificação também se debruça na ideia de pertencimento do indivíduo aos grupos. A base da construção dos grupos está na mais remota expressão de um laço emocional. Em Freud (1921 apud GUIMARÃES, 2011) encontraremos o autor atribuindo a coesão grupal a Eros, a um estado de estar enamorado.

A origem dos grupos e permanência desses é entrelaçada aos processos psíquicos e não somente aos processos externos. Assim sendo, podemos afirmar que os vínculos grupais possuem natureza afetivo-libidinal, e são essas relações que possibilitam o outro ser tomado como modelo e internalizado, passando assim a constituir o indivíduo. “Nesse sentido, a identificação no grupo (...), se origina da pulsão sexual desviada de seu objetivo, convertendo-se em laços amorosos.” (BITTAR, 2006, p. 84), o que não nega a sua natureza sexual.

Acontece que, é por meio dessas relações afetivas, do estado enamorado, que o sujeito consegue conciliar suas necessidades às exigências sociais. Ainda que por diferentes caminhos, o indivíduo busca ao longo da sua vida satisfazer-se por completo, mesmo diante da impossibilidade disso. A esse respeito Freud (1930 [1978] apud (BITTAR, 2006, p. 71) afirma que “o programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da sua consecução” .

Freud em *Narcisismo das pequenas diferenças* (GUIMARÃES, 2011) chama a atenção para os mecanismos de manutenção de coesão grupal, referenciando-se também ao conceito de narcisismo das pequenas diferenças. Este conceito se manifesta em dois comportamentos predominantes: a) Há uma repressão do ódio no interior do grupo, que é acompanhada por uma supervalorização de uma identidade coletiva; b) Intolerância às relações pessoais que ultrapassam o círculo grupal. Esses dois movimentos, de não aceitação da diferença, e consequente intolerância àquilo que é externo, resulta em agressividade. A agressividade é uma pulsão que constitui o indivíduo. Nas palavras de Freud (1930 apud GUIMARÃES, 2011, 69) “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobraem outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade”. Vemos a expressão disso no sistema escravista e na manutenção do racismo cotidiano.

Portanto, a identificação é o mecanismo psíquico que justifica a adesão aos grupos sociais e que permite a vinculação entre os indivíduos. E como colocado por Bittar (2006), a coesão social é a pedra angular sob qual se funda a vida coletiva, que assegura os laços afetivos e os processos identificatórios. Devemos assinalar que a identificação é o mecanismo que permite a introjeção da objetividade que assume uma dimensão psíquica, a subjetividade.

Devemos compreender de antemão que a discussão acerca da subjetividade não pertence apenas à particularidade histórica contemporânea, apesar de alguns estudos colocarem a subjetividade como a grande novidade a ser enfrentada pelas ciências sociais e humanas no século XXI. Justamente, como pontuado por Resende (2008), quando os processos de individualização humana alcançaram patamares inimagináveis outrora, se reporta a essa

discussão. Contudo a subjetividade é histórica, sempre esteve na objetividade, na materialidade coletiva.

A subjetividade não é autônoma, ela é constituída por mecanismos sociais e individuais, objetivos e subjetivos, sendo assim, passível de compreensão racional, o que não significa que isso seja uma tarefa fácil. Mas, a vida psíquica não é um reino de impossibilidade inteligível. Freud desvela muito da relação entre indivíduo e sociedade. Suas análises recusam o imperialismo da racionalidade burguesa e as ilusões racionalistas e subjetivistas, que outrora dissemos que separa indivíduo e sociedade e aniquila a vida psíquica. Freud compreende racionalmente a vida psíquica, assimilando as dimensões subjetivas e emocionais (RESENDE, 2008).

Até aqui pudemos compreender que o indivíduo se constitui em meio a seus iguais, portanto não é possível a constituição da subjetividade sem a existência dos objetos externos ao sujeito, embora esses objetos, embora internalizados, não definam a composição da vida psíquica do indivíduo. Todavia, a vida pulsional não se encerra na relação com “o outro”, a formação do psiquismo escapa à realidade objetiva, e aos processos conscientes. A vida subjetiva, é portanto, a confrontação entre objetividade e subjetividade, objetos externos e os nexos estabelecidos com a vida psíquica (RESENDE, 2007).

Não há como falarmos sobre a mulher negra na Psicologia e privilegiarmos apenas um âmbito, colocando a vida objetiva em um antagonismo com a vida subjetiva. Os sujeitos se constituem enquanto ser psicológico no entrelaçamento entre o mundo social, histórico, político e econômico, como pudemos compreender até aqui.

## **2.2 O racismo como metaenquadre**

O psicanalista René Käs, pautado em Freud, define o sujeito do inconsciente como aquele ser de vínculo, do grupo, em um dado contexto. O singular refere-se ao espaço do psíquico, que marca a estrutura, a história e a subjetividade, e que se constitui na interação, no vínculo, algo que escapa ao Eu e se encontra no outro. Debruçado nessa compreensão, o autor pontua que há na constituição do sujeito inconsciente, duas séries de organizadores, do ponto de vista inconsciente, que são necessárias para sustentar e organizar o processo de aparelhagem psíquica. Os primeiros organizadores, para uma divisão didática, são justamente os elementos sociais, construídos por meio do trabalho e da cultura, seriam os elementos do mundo objetivo que falávamos anteriormente (COSTA, 2015).

Esses elementos forneceram aos organizadores psíquicos inconscientes, o segundo organizador, os modelos normativos de estruturação. É nesse sentido que as leis, normas

sociais, jurídicas, políticas, culturais, religiosas, ideológicas e outras, que regem o mundo objetivo, se tornam matéria de arranjos internos dos membros de uma sociedade. Assim sendo, o sujeito é ao mesmo tempo sujeito em si e membro de uma coletividade, é constituído e constituinte daquilo que chamamos de mundo objetivo (COSTA, 2015).

O conjunto de enquadres<sup>1</sup> mais amplos, como as normas, regras sociais, modelos religiosos e ideológicos são tidos como metaenquadres para organizações dos pequenos grupos, famílias, casais e do sujeito. Portanto como um modelo de bonecas russa (ABUD; SIGLEM, 2017), podemos compreender, assim, que todo enquadre possui um metaenquadre, “um enquadre de fundo, preexistente e que o determina.” (COSTA, 2015, p. 149).

O enquadre tem função psíquica, e constitui o processo de identificação do sujeito. Especialmente o enquadre tem função de depositário dos estratos da personalidade de conteúdos que não foram conscientemente elaborados, mas que inconscientemente provoca medo de segregação, e de perda da identidade de sujeito singular, ou mesmo “receio de perder os referenciais e não poder agir alicerçado nos modelos já apropriados” (COSTA, 2009, p.149).

Logo, o enquadre e metaenquadre são partes integrantes da constituição psíquica do sujeito e da expressão sociocultural, sendo o primeiro mais amplo, e o segundo mais específico. Costa (2015) define que,

Os enquadres amplos – políticos, jurídicos etc. – operam como metaenquadre para todos, nas organizações, nas comunidades, nas famílias, na vida particular do sujeito. Essas constantes nos guiam psíquica e socialmente, até mesmo quando se trata da tentativa de mudá-las, rompê-las e superá-las (p.150).

Para José Bleger (1988 apud Costa, 2015) o enquadre é uma instituição que se prolonga graças a manutenção de normas e comportamentos. “O enquadre está relacionado a elementos invariáveis e é compreendido como não processo que garante o estabelecimento do processo, ou seja, o desenvolvimento dos fenômenos, o estabelecimento de relações, a expressão dos comportamentos.” (COSTA, 2015, p.148). Comumente nenhum enquadre é estático, pelo contrário, estabelece relação dialética com o processo.

Queremos aqui destacar que o modo de produção capitalista, que se sustenta na produção e reprodução da desigualdade social, formulou um metaenquadre hegemônico

---

<sup>1</sup> O conceito de enquadre foi teorizado por José Bleger. O enquadre é parte integrante da identidade do sujeito, que é constituída, pelo menos parcialmente, por organizações socioculturais. “Enquadres são constantes, os marcos, as normas que possibilitam as ações, os comportamentos os sujeitos, o enquadre está relacionado a elementos invariáveis e é compreendido como não processo que garante o estabelecimento do processo, ou seja, o desenvolvimento dos fenômenos, o estabelecimento de relações, a expressão dos comportamentos.” (COSTA, 2015, p. 148).

machista, classista e racista. Esse metaenquadre se sustenta historicamente apesar da tensão entre indivíduo e sociedade e das inúmeras lutas reivindicatórias, impulsionadas principalmente pelos grupos marginalizados por essa organização social, que apesar de quantitativamente serem mais potentes, são colocados qualitativamente como inferiores. Se recorrermos aos apontamentos feitos no capítulo um, recordaremos que aqui no Brasil do século XIX, por exemplo, os negros representavam mais de 50 por cento da população. Em alguns estados, essa porcentagem chegava a 70 por cento.

Esse metaenquadre assegurou o lugar da negra, e do negro, como mercadoria e força de trabalho objetificada. A psicanalista Eliane Costa (2015), destaca que, que a organização desse metaenquadre hegemônico diferencia quem é objeto de quem é gente, quem trabalha e quem administra. Assim, afirma que, as fronteiras entre negros e brancos, estão postas.

Assim, o capitalismo e a escravidão coisificam o negro e negra, colocando-os como peças a serem explorados. Na regulamentação desse metaenquadre esses sujeitos, só são sujeitos a partir da coisificação. E é nessa racionalidade, que para ser sujeito precisa se colocar como objeto, que os negros e negras têm a possibilidade de identificação, e cada um lidará com isso a sua maneira.

Com a abolição da escravidão algumas normas que regiam esse metaenquadre mudaram, pelo menos juridicamente, “e, com isso, o que até então era tido como certo e estruturante (o escravismo) não mais seria perante a lei, mesmo que outras leis e outras estratégias tenham sido utilizadas para inviabilizar a vida dos negros em terras brasileiras.” E assim “de objeto de trabalho o negro passou a ser gente livre e inferior.” (COSTA, 2015, p. 153), o que pudemos visualizar com as análises de Clóvis Moura, Florestan Fernandes e Lélia Gonzalez no primeiro capítulo deste trabalho.

Com esses autores, conseguimos visualizar o que Costa (2015) nos chama atenção em seu trabalho. Por mais que as mudanças nas normas do metaenquadre tenham sido importantes, econômica e socialmente, pouca coisa se alterou na vida dos negros e negras, muitos continuaram morrendo à mingua, ou sendo explorados, e mesmo os que não estavam nessas situações eram visto socialmente como gente rebaixada.

Sabemos que essas mudanças no metaenquadre hegemônico não extirpou a luta da população negra por sua liberdade. Vimos a insistência das mobilizações no período pré-abolicionista, mas vale destacarmos que houve diversas lutas, impulsionadas pelo medo do retorno ao sistema escravista, mas também em busca de direitos sociais e políticos, e principalmente de um lugar social para além da marginalização. Mas, é evidente que houve

movimentos contrarrevolucionários, pois a elite receava que povo negro, considerados imorais e violentos, dominassem as terras brasileiras (COSTA, 2015).

Esse processo contrarrevolucionário, decorrente de forças sociais contraditórias existentes no modo de produção capitalista, se apresenta como uma espécie de pacto social, por parte dos beneficiados, que lutam incessantemente para a conservação desse metaenquadre, perpetuando a mesma configuração e uma tendência a estereotipia.

Aqui se torna necessário retornarmos a nossa discussão sobre os processos identificatórios. Esse processo se torna ainda mais complexo, quando entendemos que para além de ser parte integrante da vida psíquica e social, esse modelo é apresentado historicamente como o único modelo de identificação a todos e todas, aos sujeitos portadores de corpos brancos, de corpos negros, às mulheres, aos homens, a classe dominante e a classe explorada. Ressaltamos: esse metaenquadre racista, classista e machista é apresentado como o único modelo de identificação e de satisfação!

No entanto, a forma através da qual esse metaenquadre se revela é distinta, para os diferentes grupos sociais. A sustentação desse metaenquadre, que corresponde a ideologia fundamentada pelo modo de produção político-econômico capitalista, fundamenta-se na marginalização de certo grupo social, para a manutenção da satisfação de outro. Há uma classe que historicamente foi colocada como mantenedora desse metaenquadre, que sustenta essa cultura com o seu trabalho e, entretanto, participa muito pouco da possibilidade de satisfação advindas da distribuição dos bens (materiais e imateriais) sustentados por seu trabalho. Portanto, a exclusão econômica, vem acompanhada também de exclusão social, intelectual, política e cultural.

Já discutimos no capítulo anterior que o capitalismo é o sistema impulsionador do modo de produção escravista, responsável por várias facetas segregadoras da cultura. Podemos compreender que mesmo após o fim da escravidão, os negros continuaram sendo animalizados, política de segregação e lógica racista, persistem: “na arquitetura contemporânea, a divisão entre ‘área de serviço’ e ‘área social’ insiste simbolicamente na separação entre casa grande e senzala.” (ABUD; SIGULEM, 2017, p.2). Na linguagem, nos deparamos constantemente com “palavras e expressões como ‘denegrir’, ‘a coisa está preta’ e ‘passado negro’ ”(p.2). Nos noticiários, o confronto policial sempre resultando na morte de corpos negros, sejam eles adultos ou de crianças, insiste na desumanização dos negros. E aqui poderíamos citar diversos outros exemplos, que atestam o racismo como parte incorporada à estrutura social, mesmo que inconscientes.

Acontece que, há uma espécie de aliança inconsciente selada e compartilhada pela sociedade brasileira, que estabelece a recusa como mecanismo de defesa utilizado para lidar com o racismo. Essa recusa é postulada por Abud e Sigulem (2017), como uma desautorização da percepção da violência exercida contra a população negra. Há o estabelecimento de um contrato narcísico que garante o metaenquadre que beneficia o branco, e um pacto que inferioriza, impede a inscrição do negro e sua legitimidade social. O que acaba dificultando ou impedindo a inscrição simbólica decorrente da possibilidade da superação. Para as autoras, é por meio desse mecanismo que a sociedade considera os negros como humanos, mas os animalizam e recusam a existência do preconceito.

Essa recusa que encontra expressão na negação, no silenciamento e discriminação, paira e estrutura o cotidiano brasileiro. Vemos assim, que a sociedade dos brasileiros “cordiais” que vivenciam relações harmônicas, “é extremamente violenta com os negros” (ABUD; SIGULEM, 2017, p.2), colocando essa população à margem social, impedindo a apropriação dos bens de consumo materiais e imateriais.

O racismo é um elemento político, cultural e ideológico que estrutura as relações sociais como um todo e a vida psíquica de todos os sujeitos. E mudar essas conjunturas requer mudanças na estrutura ideológica do metaenquadre, o que vem acompanhado de resistências do grupo privilegiado e detentor dos meios de produção. Requer um trabalho estrutural, político, social, econômico e cultural, demanda ações coletivas, e ressignificação da identidade nacional (COSTA, 2015).

O metaenquadre com seu caráter afetivo-libidinal extrapola os processos cognitivos-reflexivos, pois está também no âmbito da inconsciência, e assim os sujeitos não possuem controle sobre isso. Como dissemos outrora, esse metaenquadre está presente na estrutura psíquica de todos e todas, mas se revela de forma distinta. E nisso a negra, por sua condição racial e de gênero, é violentada de forma ambígua, porque sofre e sofreu violências físicas em suas variadas formas, mas sofre e sofreu violências simbólicas, que marcam o processo identificatório, o seu processo de tornar-se gente.

### **2.3 Corpo negro e as vicissitudes da constituição subjetiva**

Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de “torna-se gente” (SOUZA, 1983, p. 18).

Os efeitos da opressão social transcendem o plano sociológico, vão além da realidade perversa mostrada na literatura, nas mídias, nas artes de modo geral. Esses processos trazem marcas psíquicas, mesmo quando se há consciência histórico-política e luta pela emancipação (NOGUEIRA, 1998).

Devemos retornar algo que outrora já visualizamos, compreender que o sistema socioeconômico capitalista, impulsionador do sistema escravagista atribuiu ao negro e a negra, trazidos compulsoriamente para o Brasil, o lugar de mão-de-obra escrava objetificada. E assim, foram tratados como peças, mercadorias subjugadas ao homem branco. Tal sendo, nesse sistema o negro e a negra têm os seus corpos despossuídos de humanidade. E assim afirmamos, esse sistema é responsável pelos diversos modos de opressão e miséria!

Acontece que neste metaenquadre hegemônico, se estabelece certos padrões físicos, intelectuais, culturais e morais que serão privilegiados, e que se tornam ideologicamente padrão de inserção na estrutura social. Souza (1983), pontua que até mesmo a possibilidade de ascensão da população negra, é tida historicamente como uma assimilação aos padrões brancos de relações sociais. Para a autora,

É uma história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (p. 23).

O corpo humano cumpre uma função ideológica, à medida que, a aparência se torna um signo de integridade individual. Conforme um corpo se aproxima ou se distancia do padrão estabelecido, nessa ordem social, ele será identificado de acordo com diversos estereótipos sociais, e será incluído ou excluído do corpo social (NOGUEIRA, 1998). Assim, para negar-se ou afirmar-se, o negro toma o branco como referencial. E isso não se dá apenas no nível do comportamento externo, essa racionalidade se introjeta no universo psíquico, constituindo a subjetividade. O que podemos observar é que socialmente, o corpo negro carrega a marca da inferioridade social, que a priori, o exclui das qualidades morais e intelectuais atribuídas ao cidadão de bem - o homem branco de classe média, heterossexual e cisgênero. Esses estereótipos culturais associados à imagem do negro e da negra, são introjetados e produzem configurações psíquicas particulares, que fazem esses sujeitos negarem a sua própria imagem e assim a identificação com seus iguais, (tidos como “animais”, “mercadorias” e “objetos”) e vivem cativos dos fantasmas da opressão branca (NOGUEIRA, 1998).



Souza (1983) pontua, que “o negro enquanto sujeito que introjeta, assimila e reproduz, como seu, o discurso do branco. Os discursos e os interesses.” Movimento que nos evidencia a eficácia dos mecanismos ideológicos do sistema político econômico do capitalismo, “cuja a garantia, a nível psíquico, é assegurada por certas articulações estruturais e transações psicodinâmicas que cumpre de elucidar.” (p. 32).

Já compreendemos que para a psicanálise, os indivíduos dependem da relação com outros para constituir-se, mas esses objetos que afetam a vida psíquica não são abstratos e imutáveis (RESENDE, 2007). A estrutura socioeconômica e ideológica constitui o universo psíquico dos sujeitos, assim, cada contexto histórico gera a estrutura psíquica necessária para a sua manutenção. Essas estruturas funcionam como mediadores frente às condições da realidade social, selecionando, excluindo algumas percepções e formando as representações ideológicas coletivas (NOGUEIRA, 1998). E daqui surgem duas constatações que são fundamentais a nossa discussão: a) a constituição subjetiva, ou seja, a vida psíquica dos sujeitos, é constituída na relação e na internalização da identificação com o grupo social ao qual o sujeito está inserido; b) o corpo negro (e corpo da mulher) é incompatível com o modelo hegemônico para tornar-se gente. E acontece que, essas formações são inconscientes, e sendo assim, os sujeitos não possuem controle sobre elas, ou das suas consequências na vida psíquica (NOGUEIRA, 1998).

Frantz Fanon (2008) traz um ponto fundamental sobre a alienação experienciada hegemonicamente pela população negra. Para o autor, e como já constatamos aqui, esse processo alienante é uma construção histórico-social-política. E tal sendo, só há complexo de inferioridade, e assim um desejo pela brancura, após um duplo processo: a) inicialmente econômico, onde as oportunidades de ascensão social e satisfação são praticamente negadas aos negros e as negras; b) em seguida, pela epidermização da inferioridade e opressão social. Então assim como o sujeito branco, o negro tem o seu processo de constituir-se socialmente e psicologicamente, marcado pela racionalidade racista que afirma a inferioridade política, cultural, social, econômica, estética e humana do negro e da negra. E a racionalidade machista intensifica a marginalização da mulher negra.

Costa (1983), destaca a violência como sendo a questão central a ser problematizada quando debatemos sobre as vicissitudes do negro e da negra brasileira. Para este autor, ser negro é um ser violentado duas vezes: a) primeiro, essa violência ocorre à medida que o corpo e o Ideal de ego branco são estabelecidos como via única de ser humano; b) e em seguida, a classe dominante anula, recusa e nega a presença do corpo negro.

Acontece que a opressão racista possui uma dinâmica intrapsíquica, e age justamente massacrando a identidade do sujeito negro. É através da internalização do Ideal de Branco.

Acontece que o modelo de identificação hegemônico, colado como única forma de ser sujeito, é incompatível com o corpo da população negra, principalmente da mulher. Costa (1983) destaca, que para além disso, a eleição do Ideal de Ego pelo sujeito negro abre uma ferida narcísica dilacerante (COSTA, 1983). Sobre isso Nogueira (1998) nos diz que,

A consequência disso é que o negro, no seu processo de tentar-se constituir como indivíduo social, desenvolveu um horror a se identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico-social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de 'peça', em primeiro lugar, ao estatuto de 'lumpem', em segundo lugar (p.36).

Miranda (2004) ressalta que esse horror à identificação com seus iguais ressaltado por Nogueira (1998), e que vamos observar mais adiante no decorrer da nossa discussão, pode nos levar a reconhecer um mecanismo que a autora denomina de “tornar-se não-negro”. Tal mecanismo reveste-se da negativa ao pertencimento a um grupo que possui uma história coletiva de exclusão, marcada pelos mais diversos estigmas, e que impede, muitas vezes, o reconhecimento da negritude.

Para Costa (1983), a violência racista impõe uma relação persecutória do negro com seu corpo, e através disso amputa a dimensão de prazer do corpo negro, e este corpo que impede o alcance da brancura, se torna subjetivamente fonte de desprazer. Acontece que o investimento erótico corporal, é um dos componentes fundamentais na construção subjetiva do sujeito e que perpassa os processos de identificação, o prazer e o desprazer estão intrinsecamente ligados à construção subjetiva. O autor afirma que “o racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo prazer de pensar e todo pensamento de prazer.” (p. 10).

O ódio ao próprio corpo, e as inúmeras tentativas de destruir qualquer sinal de negritude é resultado da opressão racista que é introjetada historicamente no inconsciente desses sujeitos, ser aceito socialmente, ou podemos dizer ser reconhecidos como humano, é o que se evidencia, frente à relação de prazer com o próprio corpo. Nesse sentido, Fanon (2008) ressalta que o conhecimento do corpo por esse sujeito é uma atividade unicamente de negação, regida pelo conhecimento coletivo dos discursos racistas construídos desde a escravidão. podemos ver nos depoimentos analisados por Souza (1983), no qual os sujeitos dizem de si, em tom depreciativo, falando do “cabelo ruim”, do “beijo grosso” ou ainda do “nariz chato”. Em uma das entrevistas trazidos por Souza (1983) encontramos a fala de Luísa que ressalta a questão da negação do corpo negro e do desejo em possuir um corpo branco, aquele que carrega consigo os traços sociais desejáveis,

Eu era invejosa; inveja do físico das pessoas. Achava que as pessoas eram muito mais bonitas que eu. Na minha turma tinha negro. Eram negros rebeldes, geralmente da favela. Eu era negra-branca: eu era como aquelas pessoas, mas não queria ser igual a elas de jeito nenhum. Mas também, eu não era como os outros, os brancos: eles eram filhos de professores (p. 48).

Essa herança da sociedade escravocrata, que poderíamos definir como uma ideologia do embranquecimento, impõe ao negro os padrões brancos como marco referencial. Esse discurso do opressor é introjetado, assimilado e reproduzido pelo negro como sendo seu, e isso se dá pela eficácia dos mecanismos ideológicos que criam e recriam a opressão nos seus ideais classistas e racistas, como pontuado por Souza (1983), e acrescentamos aqui também a presença da opressão de gênero.

E por mais que o negro e a negra compreendam que sua condição de inferioridade é imposta pelo branco, o ideal da brancura permanece como condição única de acesso ao mundo, e a humanidade. A possibilidade de “tornar-se gente” da população negra é demarcada pela alienação e subjugação ao outro, o que impede inclusive o processo de reconhecimento dessa opressão historicamente estruturante.

Por hora compreendemos todo o entrelace pertencente a esse metaenquadre hegemônico, e alguns apontamentos feitos sobre a possibilidade de constituição do ser sujeito e psíquico. Como compreendemos com Freud, alicerçados principalmente em Bittar (2006) e Guimarães (2011), a identificação e o processo de tornar-se indivíduo é um processo afetivo-libidinal. O corpo cumpre sim, uma função ideológica, mas não podemos deixar de destacar que esse mesmo corpo é atravessado pelo outro afetivamente. Portanto, a constituição está para além do intelecto e da internalização de padrões sociais, é também atravessada pelo erotismo, o outro é a possibilidade de ser sujeito, mas também é a possibilidade de satisfação, como já destacamos. E por mais que a satisfação plena seja negada a todos, o sujeito sempre buscará, de algum modo, realizar-se através das relações amorosas, como já dissemos outrora.

Todavia o negro é nesse processo passa também a identificar-se como coisa, como objeto. Queremos retornar uma pontuação feita no capítulo um, onde nos apoiamos em Hooks (2019), a autora salienta que nos navios negreiros, os africanos passavam por violências extremas, no intuito de despersonalizar esses sujeitos, e torná-los servis. E é evidente que esse processo de coisificação se perpetuou por séculos. Por séculos, o sujeito negro aprendeu a ser sujeito através da sua servidão aos brancos e objetificação dos seus corpos. Precisamos nos lembrar que a população negra foi despossuída de humanidade, o seu estatuto era de objeto,

não o de sujeito, o negro e negra simplesmente não eram considerados cidadãos, sendo assim excluídos do corpo social hegemônico.

Compreendemos com Freud (2019 [1915]), que os sujeitos se constituem em meio social e que a constituição psíquica se encontra sob influência do meio cultural em que o sujeito está inserido, mas também está submetido a influência dos seus antepassados, e assim de toda construção simbólica construída historicamente. E historicamente o negro e a negra tiveram que se tornar coisa para existir e para se satisfazer. Souza (1983) também diz sobre a importância dos antepassados para a história do sujeito, particularmente para a população negra brasileira. Os antepassados são "substancialmente investidos de energia libidinal, suas palavras têm estatuto de verdade e força de lei e seus projetos não realizados são destino dos descendentes." (p. 36).

Nas entrevistas realizadas por Souza (1983) podemos observar muito do que já discutimos aqui. A autora traz dois relatos de Carmem e de Luísa (nome fictício), no qual fica explícito como o discurso hegemônico se reproduz mesmo no seio das famílias negras. A avó de Luísa demonstra como a política do embranquecimento se perpetuou, e extrapolou o período pré e pós- abolição da escravatura. Ele foi assimilado e repassado de geração em geração, fortalecendo uma política de fragilização da identidade negra e fortalecimento da branquitude. Carmem traz o seguinte relato,

Minha avó diz que quer se 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. O clarear não é só a questão da pele, porque o negro é símbolo da miséria, de fome. De repente, clarear é também a ascensão econômica e social. Se for um cara negro que tenha condição econômica e social boa, tudo bem. Tem um lance de cor, mas no sentido de que a cor (preta), lembra miséria. O preto (para ser aceito como possível integrante da família) tem que ter curso superior. Se for branco não precisa. Principalmente em relação a nós - filhos do único filho dela que ascendeu - tem muita expectativa. Nós somos os filhos do PROFESSOR... (Carmem) (p. 37).

"Minha avó era bem negra: nariz grosso, beijos grossos, voz grossa. Não gostava de negro. Ela dizia: 'se você vir confusão, saiba que é o negro que está fazendo; se vir um negro correr, é ladrão. Você tem que casar com um branco para limpar o útero' (Luísa) (p. 37).

Aqui vemos que o parceiro branco se torna o instrumento possibilitador de identificação e realização do Ideal de Ego inatingível, calcado nos valores hegemônicos da ideologia dominante. Souza (1983, p. 43) aponta que "esta é a saída direta pela porta dos fundos, caminho transversal, via indireta."

Tal sendo, Miranda (2004) ressalta que à mulher negra cabe quase que a responsabilidade social, formada ideologicamente, de melhorar a raça: casando-se com um homem branco e tendo filhos brancos, ou o mais próximo geneticamente e fenotipicamente. A autora ainda ressalta, assim como Nogueira (1998) a questão do desejo materno. Como já dissemos, não há como separar as questões sociais (dentre elas as questões raciais) da vida psíquica.

O contexto familiar é fundamental no processo de constituição da vida. Já vimos que as figuras parentais são os primeiros modelos de identificação para o sujeito constituir enquanto ser psicossocial. É no seio familiar que o negro e a negra, antes mesmo que ainda não seja sujeito, a não ser ao desejo do Outro, começam a internalizar as nuances da vida social. A racionalidade que rege o metaenquadre hegemônico que marca a diferença do corpo negro e seu local social, se mostra, portanto, desde os primeiros contatos mais íntimos, no interior da família. “Depois é a vida de rua, a escola, o trabalho, os espaços do lazer.” (SOUZA, 1983, p. 36), são nessas convivências secundárias que o processo de identificação continuará se estabelecendo, cujas vias mestras, já foram edificadas lá nas primeiras experiências na família.

Acontece que nesse metaenquadre hegemônico, a população negra se vê diante de falsas alternativas de satisfação, se defronta com a negação do seu corpo, com a exploração da sua força de trabalho (e de sua sexualidade, no caso das mulheres) e assim a submissão como possibilidade de existência. E devemos compreender que na formação da vida psíquica, nada escapa, nenhuma das características básicas do modelo capitalista, como suas manifestações racista, machista e classista (SOUZA, 1983).

O que acontece é que, o metaenquadre racista, classista e machista, é apresentado historicamente como o único modelo de identificação normativo-estruturante, que é incompatível com o corpo negro, negro, o que torna esse processo ainda mais complexo e perverso. Foi por meio da violência, explica, e depois por meio da sutileza, que foi colocado para o negro e a negra que a única forma de estar no mundo é ser objeto violentado, e não apenas o corpo biológico, mas também o corpo erógeno é crucialmente lesado (SOUZA, 1983).

Alberto um dos entrevistados por Souza (1983) expressa a seguinte fala que nos ajuda a visualizar o que conceituamos neste tópico.

Eu capitalizava as reações negativas que me levavam à humilhação e reconhecimento. Reagia com pânico quando os meninos (colegas brancos) me chamavam de “negrinho”, “preto fudido”. Eu tinha sido programado como sendo um deles. O fato de eu ser discriminado assim, só me surpreendia, me humilhava. Se eu tivesse sido um menino de comunidade negra, eu teria reagido. Teria alguma coisa para afirmar. Mas eu tinha sido programado para ser um deles. A timidez, fruto de minha criação,

fez com que eu tomasse uma atitude de contemporizar, submissa. Eu não tinha orgulho nenhum. Fiquei à mercê daquilo tudo. Tentei minimizar as dores... me tornei muito retraído condescendente. Aquela docilidade de escravo! Engolia sapo... (Alberto) (Souza, 1983, p. 42).

## 2.4 A especificidade da mulher negra

“Eu sinto o problema racial como uma ferida. É uma coisa que penso e sinto o tempo todo. É um negócio que não cicatriza nunca.” (SOUZA, 1983, p. 43).

Até aqui compreendemos diversos processos vivenciados pela população negra, que marcam o processo de constituição da vida psíquica desses sujeitos. Anteriormente, destacamos que além da opressão racista e de classe, a mulher negra é vítima também da opressão de gênero.

O sistema capitalista e o colonialismo colocaram a mulher negra na base da pirâmide da hierarquia social. Se outrora falamos que nesse metaenquadre hegemônico os negros têm menos possibilidade de satisfação, a mulher negra, enquanto grupo social, por sua condição de tripla opressão social, representa o corpo social mais explorado e a quem menos é dada a possibilidade de satisfazer-se. Hooks (2019), pontua que o sistema escravista é o maior responsável pelas perversidades vivenciadas pelas mulheres, a autora pontua que,

no período da escravidão, pessoas brancas criaram uma hierarquia social baseada em raça e sexo que posicionou homens brancos em primeiro lugar, mulheres brancas em segundo, apesar de as vezes serem colocadas na mesma posição dos homens negros, que estavam em terceiro lugar, e as mulheres negras eram as últimas (HOOKS, 2019, p.93).

Com Angela Davis (2006) e bell hooks (2019), pudemos compreender que as mulheres escravizadas para além das torturas vivenciadas, sofreram violência sexual, não só dos homens brancos, mas também dos homens negros, como vimos anteriormente. Essas mulheres necessitavam trabalhar compulsoriamente, e não tinham as mesmas possibilidades das mulheres brancas, de vivenciar de forma livre a condição de mulher, da maternidade, da cultura, religião, relacionamentos afetivos etc. Seus corpos eram objetificados, demarcados como objeto de satisfação dos senhores, ou como instrumentos de garantia de ampliação da força de trabalho escrava, devido à capacidade reprodutiva.

González (1984b, p.231) cita que é “justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem mais sofre tragicamente os efeitos da terrível

culpabilidade branca.”. São essas as mulheres que mais padecem nesse metaenquadre. A autora continua, “... é ela (a mulher negra) que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha.” A autora vai além citando sobre a constante violência representada principalmente pela perseguição policial, e justifica que a solidão da mulher negra, também é gerada porque “...seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objetos de perseguição policial sistemática.

Mesmo após a abolição da escravatura, as mulheres negras continuaram ocupando a marginalidade social, e seus corpos continuam sendo objetificados em diversos campos da vida social. A autora (GONZALÈZ, 1984b) mostra a continuidade do trabalho explorado realizado por essas mulheres, que de escravas e mucamas, passam a empregadas domésticas, exercendo muitas vezes trabalho explorado. A autora traz os seguintes questionamentos,

Por que será que ela (mulher negra) só desempenha atividades que não implicam em “lidar com o público”? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista? Por que os anúncios de emprego falam tanto em “boa aparência”? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais, etc e tal? (p. 233).

E por que as mulheres negras chegaram a estes lugares? A própria autora responde na voz e no lugar de mulher negra, ressalta que “parece que a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele.” (GONZALÈZ, 1984b, p. 233). Situação que fica evidente ao longo da nossa discussão, e que já pontuamos de diferentes maneiras.

É evidente que essas experiências nocivas vivenciadas a séculos, no escravismo e ainda hoje, marcaram e marcam a vida subjetiva dessas mulheres. O ideal de ego branco traz implicações para a construção subjetiva dessas mulheres, demarcando uma autoimagem negativa, uma autoestima rebaixada e negação do próprio corpo. Em uma da entrevista realizadas por Prestes (2013) em sua dissertação, podemos observar melhor a manifestação disse, uma das entrevistas diz o seguinte,

Até, acho que, os catorze anos, quando trabalhei como recepcionista, eu consegui umas coisas assim, eu não colocava negra, colocava morena não sei o que, morena clara, morena escura. (...) Porque lembro que eu ficava, muitas vezes, no espelho. Eu me incomodava com meus lábios. Duas coisas que me incomodavam quando eu era dessa idade: os lábios e o nariz. Eles me incomodavam demais. Então eu não me sentia bem com aquilo. Não sei, não me sentia bem. Mas eu não sabia também nem dizer porquê... Não conversava com ninguém (p. 105).

Nos relatos trazidos por Souza (1983) é possível observar essa negação da mulher negra com seu próprio corpo, mesmo quando atinge a ascensão social, e ocupam um estado econômico mais alto. Luísa, umas das entrevistadas relata sua experiência, destacando sua solidão e sua rejeição aos traços negros, em um dos trechos, a mulher diz:

Tinha o lance da minha solidão. Contam que eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava na frente do espelho. Era uma sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir; falava comigo mesma, me achava feia, me identificava como uma menina negra, diferente. Não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato. (...) Depois eu fui sentindo que aquilo (olhar no espelho) era uma coisa ruim. Um dia eu me percebi com medo de mim no espelho e um dia tive uma crise de pavor e foi terrível. Fiquei um tempo grande assim: Não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação (SOUZA, 1983, p. 47).

Luísa é médica, “neta de empregadas domésticas e filha de pais de classe média baixa”. Em seus relatos podemos visualizar três gerações de mulheres negras: sendo a primeira suas avós materna e paterna, a sua mãe e por fim Luísa. Luísa relata que considera a avó uma “negra muito bonita. A cor negra roxa, bonita. Nariz fino, olhos puxados. Não se assume negra. Fisicamente. Inclusive: estica o cabelo, tem até calvície. Morre de raiva porque eu não estico meu cabelo.” (p.45). Continua a relatar sobre a avó,

Minha avó fala que o marido dela era muito mau, batia nela. Ela teve muitos filhos, morreram todos, só sobrou meu pai e uma tia. Meu pai foi acolhido e minha tia não”, em outro trecho informa que o pai foi assumido pela patroa da mãe, como filho. Por isso “... teve muitas chances. Fez até o 2º ano. É bancário. Hoje é subgerente (p. 45).

Luísa relata que a mãe “era filha de empregada. (Ela) Teve uma vida mais fudida que meu pai. Teve que trabalhar cedo.” Relata que a mãe “trabalhava num laboratório, parece que embalando remédios, (...) depois fez um concurso pro Estado e foi trabalhar num hospital. Fazia de tudo: servente, atendente de enfermagem...” (p.45).

Em outro trecho Souza (1983) traz o relato de Carmem, mulher negra que também relata sentir vergonha de seu próprio corpo, em um dos trechos a mulher diz “eu não gostava do meu corpo, dentro de uma coisa de ser negra. Corpo de negra, corpo de mulher tipo operário. Isso sempre me grilou para burro...” (p. 63).

Com Luísa e Carmem pudemos compreender melhor a ideia de Jurandir Costa (1983) quando este afirma que a violência racista impõe uma relação persecutória do negro com seu próprio corpo, este corpo que é significado socialmente como inferior (FANON, 2008). Nestas



duas histórias pudemos observar como a ideologia do embranquecimento é introjetada na vida psíquica dessas mulheres, e produz desdobramentos na autoimagem e nas suas identidades.

Nos relatos de Luísa conseguimos visualizar, também, alguns elementos que tratamos ao longo da nossa discussão, até o presente momento. Observamos a violência que a avó sofreu, a perda da possibilidade de exercer sua maternidade. Vemos que o pai, homem negro, teve mais possibilidades que sua irmã, que não foi acolhida pelos padrões da mãe, e mais oportunidades que sua companheira.

Abud e Sigulem (2017), relembram que em alguns relatos das entrevistas de Souza (1983) se observa tendência em fragilizar a identidade do negro. Com Luísa pudemos observar isso no seguinte trecho,

Aí eu não sabia meu lugar, mas sabia que negro eu não era. Negro era sujo, eu era limpa. negro era burro, eu era inteligente; era morar na favela e eu não morava e, sobretudo negro tinha lábios e nariz grossos e eu não tinha. Eu era mulata, ainda tinha esperança de me salvar. Em termos de classe continuava a dúvida. Em termos de negritude, não. (Luísa) (SOUZA, 1983, p. 48).

É certo que a mulher negra é vítima de uma opressão tripla, como já discutimos anteriormente. Mas, esta mulher também é força e resistência na luta pela emancipação, e na busca por liberdade e direitos. Lélia González (1984) aponta a importância do Movimento Negro, e do Movimento das mulheres negras, evidenciando a potência da mulher negra, e sua capacidade sobreviver e subverter numa sociedade racista, machista e classista.

Mulheres negras são potência e resistência, e isso que o feminismo negro e as lutas e resistências tem nos ressaltado. No próximo capítulo nossa discussão se direciona à mulher negra como potência e possibilidade de luta, resistência e resiliência.

## CAPÍTULO III

### REPARAÇÃO DA NOSSA HISTÓRIA: POSSIBILIDADES E RESSIGNIFICAÇÕES

... comecei a prestar mais atenção em volta, a estabelecer uma relação mais atenta com a sociedade. Meu trabalho passou a ser mais vestido com as roupas da negritude. Ao meu modo... (SOUZA, 1983, p. 44).

Para Nogueira (1998) é impossível vencer o incomodo de possuir um corpo negro. Destaca que a consciência sobre a realidade racial no Brasil e suas implicações sociais, raciais e econômicas, não impedem que o sujeito seja marcado psicologicamente. Todavia, o conhecimento e a luta se tornam possibilidade da emergência de novos modelos de identificação. Para Souza (1983) uma das vias para alcance da autonomia seria a formulação de um discurso e o conhecimento concreto da realidade.

E é diante disso que buscamos trazer um conhecimento sobre a realidade concreta e hegemônica vivenciada por nós, mulheres negras brasileiras, compreendendo as contradições sociais a que estamos expostas, e nossa resistência diante dessa realidade que insiste em nos violentar física e simbolicamente. Compreendemos que a busca pela autonomia não é um processo individual, mas evidenciamos a importância da produção de conhecimento como uma das vias possibilitadoras de luta e ressignificação. Além do mais, destacamos a importância do coletivo nesses processos. A possibilidade da resiliência passa pela cultura e pelo outro.

#### 3. 1 Resgate da historicidade negra

A nossa escrivência não pode ser lida como história para “ninar os da casa-grande” e sim para acordá-los de seus sonos injustos (Conceição Evaristo).

O racismo é um trauma! Uma violência que permanece de forma constante, um evento no qual a cultura não fornece equivalentes para a simbolização, e ao qual o sujeito é incapaz de responder adequadamente. Esse metaenquadre hegemônico, que já nos debruçamos em sua compreensão, não oferece suporte para simbolização da diferença e da violência.

Grada Kilomba (2019) nos traz que a teoria da memória freudiana é, na realidade, uma teoria do recalque. Ela (a teoria) pressupõe que todas as experiências significativas, são registradas pelo sujeito, mas algumas dessas experiências ficam inacessíveis à consciência, como resultado da pressão e da economia psíquica, embora não cessem de produzir efeitos.

Todavia, algumas experiências pelo seu teor traumático permanecem presentes, e assim não se pode simplesmente esquecer e não se pode evitar de lembrar.

Em *Além do princípio do prazer* (1923 apud Kilomba, 2019), Freud disserta sobre a dificuldade de descarregar a violência como a medida fundamental e primária para entendermos o trauma. Freud nos fala de uma barreira, como um mecanismo psíquico protetor, que permite somente quantidades toleráveis de excitação externas ultrapassarem esse limite. Dizer que um evento é traumático é afirmar que uma experiência foi violenta ao ponto de romper essa barreira, sem que o sujeito tivesse dispositivos representacionais para esse excesso. E a escravidão, o colonialismo e racismo cotidiano, fruto dessas experiências se inscreve nessas situações.

O racismo é uma realidade traumática, que tem sido invisibilizada, e sua violência sido naturalizada no percurso histórico da humanidade. Dizer que essa realidade é traumática, não significa dizer que todas nós, mulheres negras, significamos essa violência enquanto traumática. Não podemos aqui, nos esquecer da singularidade do sujeito, constituída nas relações sociais, em uma realidade em que a experiência do racismo, embora presente de forma massiva, atua muitas vezes de forma sutil e permanente, o que nos impossibilita tantas vezes significar a violência racista, embora estejamos constantemente expostas a essas violências, mesmo quando ocorridas de forma invisibilizada.

O racismo cotidiano contém uma imprevisibilidade prejudicial ao sujeito, de tal forma que o aparato psíquico não pode eliminar as excitações tal qual vivenciadas a partir desses eventos, pois excede a representação do sujeito devido à impossibilidade de representá-las coletivamente e subjetivamente o aparato psíquico é incapaz de descarregar tais excitações, pois elas são desproporcionais em relação à organização psíquica (KILOMBA, 2019). Devemos ressaltar que a possibilidade do trauma está dada a constituição humana, a todos e todas, como já pudemos visualizar com Freud, acontece que a mulher negra é triplamente violentada, nessa organização social, como já discutimos com Lélia González (1984).

O racismo cotidiano é um acúmulo de eventos violentos, que como ressaltado por Kilomba (2019, p. 215), “revelam um padrão histórico de abuso racial que envolve não apenas os horrores da violência racista, mas também as memórias coletivas do trauma colonial.”. Portanto, os sujeitos negros lidam com uma realidade traumática individual e familiar, atravessados por essa realidade ideologicamente racista, lidando também com o trauma histórico coletivo da escravidão, e no caso da mulher isso ainda se encontra ligado ao machismo estruturante dessa realidade. Todavia, segundo a mesma autora, o trauma é um tema pouco discutido dentro do contexto do racismo, bem como o diálogo dessa temática com a psicologia e a psicanálise.

O racismo como trauma obedece a três ideias principais: 1) O racismo cotidiano se apresenta sempre como um evento inesperado, produzindo uma possível sensação de choque e imprevisibilidade, e assim o sujeito é incapaz de assimilá-lo; 2) O choque violento e inesperado fragmenta a realidade do sujeito, e a noção de comunidade ou grupo é perdida, o que coincide com a fragmentação histórica da escravidão e do colonialismo; 3) O racismo obedece a ideia de atemporalidade, o racismo cotidiano vivenciado pelo sujeito, remete-o a historicidade da escravidão e das violências vivenciadas por seus antepassados. Essa atemporalidade do trauma causado pelas vivências racistas, nos confirmam como a escravidão e colonialismo, mesmo sendo fatos históricos e memórias passadas, estão presentes intimamente no cotidiano das negras (KILOMBA, 2019).

“Somos assombradas/os por memórias coloniais intrusivas, que tendem a voltar”, essa é a frase que Grada Kilomba (2019, p.223) utiliza para descrever essa atemporalidade do trauma deixado pelo racismo. A escravidão é uma história que assombra, que causa dor desumanizante. A autora levanta uma hipótese interessante, e que se torna fundamental à nossa discussão. Afirma que “nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente.” (p.223), e surge assim a importância de ressuscitar essa história, recontá-la corretamente, e enterrá-la adequadamente. A ideia de um enterro impróprio nos remete a um episódio traumático que não pôde ser desgarrado, e persiste vivida intrusivamente em nossas mentes.

Rememorar nossa história é um ato político e de comprometimento com a história individual e coletiva. Compreendemos aqui em nossa discussão que o ato de rememorar seria também um mecanismo possibilitador de resiliência. É preciso lembrar para que a barbárie não se repita, é preciso lembrar para criar vias de simbolização.

Para isso, precisamos nos debruçar numa produção científica crítica, retornar a autoras (es) negras (os), ao feminismo negro e as lutas sociais. Cléo Prestes (2013) destaca também a importância do resgate da história familiar. A autora traz a importância do contato e da influência de outras mulheres negras da família, dando destaque a transmissão psíquica de conhecimento de conteúdos da negritude; a importância do vínculo com outras mulheres de modo geral e dos simbolismos arraigados a essa população; e por fim, a importância das manifestações negras, sejam elas culturais, políticas, intelectuais, religiosas e os significados decorrentes. Portanto, podemos considerar que os significados compartilhados pelas mulheres negras podem ser via de simbolização, resgate da nossa historicidade de superação de grandes adversidades e vulnerabilidade, dessa forma contribuindo, inclusive, em um possível processo de resiliência.

A autora chama atenção para a forma de compreender a resiliência. Afirma que esse processo não é uma habilidade ou um estágio de desenvolvimento. Não se mede a resiliência pela presença de elementos potencializadores, “portanto, a presença ou não de capacidade de criatividade, transformação e esperança, indica sua probabilidade, mas não constata sua ocorrência ou ausência.” (PRESTES, 2013, p. 84). Por outro lado, também não há como medirmos a resiliência pela ausência de sintomas, de comprometimentos psíquicos, ou evidências psicossomáticas e psicossociais, pois os mesmos não inviabilizam nem são incompatíveis com seus processos de resiliência.

Assim como na vida social e cultural, elementos psíquicos reprimidos no período escravista se perpetuaram a partir da experiência coletiva e transgeracional, por meio principalmente da transmissão oral de tradições e conhecimentos. As manifestações negras têm sido fonte de significados compartilhados para um novo enraizamento<sup>2</sup>. A autora afirma que, “nas manifestações negras, é central a oralidade na transmissão de conhecimentos, como os religiosos, memórias e histórias.” (p. 73).

Destaca que, no caso de mulheres negras, não só suas vivências forneceriam subsídios a serem transmitidas para gerações, mas experiências construídas histórico-socialmente, e assim destaca que os sentimentos, pensamentos, sensações, ditos e não ditos, dentre outras experiências, também serviram a esse processo. Aqui, especificamente a autora se porta a dizer sobre a transmissão psíquica entre as gerações de famílias negras, ressaltando, assim, que para além das ligações genéticas, há transmissão associada aos vínculos afetivos.

### **3. 2 “Vivendo de amor”: Um ato político!**

O amor e a união emergem como uma tarefa política para reparar nossa historicidade individual e coletiva de perda e isolamento (KILOMBA, 2019, p. 221).

Falamos outrora que o racismo como trauma traz um imperativo de fragmentação da realidade da mulher negra. A história de luta e resistência documentam os esforços que essas mulheres, junto de seus companheiros, fizeram para normalizar a vida em uma realidade

---

<sup>2</sup> O tema do enraizamento se insere no percurso teórico para compreender a influência das comunidades de origem sobre a autoimagem e a conduta de mulheres negras. Em especial, a influência dos pertencimentos, seja ao pertencimento a um perfil social, como mulher negra, seja o pertencimento a manifestações negras mais amplas. Weil (2001 apud Prestes, 2013) conceitua não apenas o fenômeno do enraizamento, mas também chama atenção para o desenraizamento, provocado por alienação imposta pela força coercitiva da sociedade. O desenraizamento diz respeito a perda de ligação com os elementos de enraizamento.

fragmentada. Por nossa condição de mulher negra em sociedade, organizada por ideias racistas e machistas, somos separadas dos outros, psiquicamente isso se apresenta como corte, uma ruptura que priva as nossas conexões com a sociedade, e nos tornamos a “Outra”, aquela que é diferente, separada, distanciada dos outros. Perde-se o laço e a noção de comunidade tão importante para o sujeito. Essa sensação de fragmentação coincide com a fragmentação histórico-social da escravidão e do colonialismo. O que queremos dizer é que o racismo cotidiano e o choque traumático causado por esse evento nos privam de reconhecimento em sociedade (KILOMBA, 2019).

Devido a essa fragmentação histórica, e ao sentimento de separação que essa experiência produz, o amor e a união emergem como uma tarefa política para reparar nossa história individual e coletiva. “Fomos, e ainda somos privadas/os do nosso elo com a sociedade, fato que nos causa uma sensação interna de perda.” (KILOMBA, 2019, p.222). Assim, a união pode ser usada como um movimento político de reparação da nossa historicidade individual e coletiva, e superação da fragmentação histórica e traumática. Coletivamente podemos criar formas de simbolização, que se torna também condição para o amor. Nossa dor, apesar de ser singular, ela é social, e é no social que devemos buscar a reparação dos danos causados pela violência racista.

Encontramos essa discussão fundamentada em “*Vivendo de amor*”, um texto da ativista bell hooks (2010). A autora, também nos diz da importância política do amor e da união, todavia, não parte de pressupostos psicanalíticos como Kilomba (2019), que nos diz, sobre um duplo papel do resgate histórico e da coletividade, que nos possibilitaria mudanças sociais, e a possibilidade de simbolização e superação de experiências que contém trauma. Hooks (2019) nos convida a olhar para a singularidade, para além do destaque da importância da luta coletiva.

Ao falar de amor, não se trata de uma compressão de autoajuda, mas denominação da ação de ressignificação. Aprendemos, há tempos, nessa organização hegemônica, a olhar para os nossos corpos de forma negativa e odiá-lo, odiar nosso cabelo, boca, nariz e pele. Aprendemos que a possibilidade de gozar socialmente é dada por meio da serventia ao sujeito portador do corpo branco. Ao dizer do “amor por inteiro” Hooks (2010) nos mostra uma outra lógica, que não está dada a *priori*, mas que pode ser simbolizada coletivamente pela luta social. Aqui percebemos o entrelace entre coletividade e singularidade: o coletivo necessita levar em consideração as especificidades dos sujeitos que pertencem a esse grupo. O processo de “amor por inteiro” é singular, mas só é possível através da mudança social.

Nossos ancestrais assistiram a pais, irmãos, amantes, companheiros, serem vendidos, torturados e mortos. Nossas ancestrais viram seus filhos e filhas serem afastados e torturados

sem poderem impedir tais ações. Mesmo após o fim da escravidão muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na organização social do escravismo. E assim, muitas mulheres, no lugar mais baixo da hierarquia social, continuaram (e continuam) sendo violentadas por seus maridos.

Em uma sociedade na qual prevalece a supremacia dos homens brancos, a vida de mulheres negras é permeada por questões políticas que constituem o processo que leva à internalização do racismo e ao sentimento de inferioridade. hooks (2010) pontua que esse sistema é ainda mais eficaz, no seu objetivo de dominação, quando altera a nossa habilidade de querer amar, naquilo que é mais subjetivo. Nós negras, temos sido “feridas até o coração”, e essa ferida que carregamos afeta nossa capacidade de sentir, amar e desejar. O escravismo se constituiu também subjetivamente como recalçamento da história da escravidão e opressão dos negros e negras, e por isso, amar tem representado um ato de resistência! Rememorar o passado para emergir outra experiência que não parta da fragmentação e da coisificação. Em nosso processo de luta coletiva contra o sistema ideológico racista e machista, é importante atender, tanto às necessidades materiais, quanto às emocionais: lutar pelas mudanças estruturais, mas considerar as necessidades individuais, que nunca serão iguais às coletivas.

hooks (2010) chama atenção para a produção científica, pontuando que os estudos ou mesmo os discursos sociais que se dedicam a falar sobre as mulheres negras, raramente se preocupam em garantir mudanças na sociedade que permitam viver, ou que nos permita ao menos nos reconhecermos ou nos estranharmos nos meios materiais ou imateriais de satisfação. Normalmente se enfatiza a capacidade da mulher negra de sobreviver apesar dos percalços, mas a autora, nos chama a atenção ao dizer que só sobreviver não basta. É preciso criar condições para se viver com dignidade e possibilidade de satisfação, que não objetifiquem as mulheres negras, colocando-as como servis.

Muitas de nós, mulheres negras, aprendemos a negar as necessidades de cuidados mais íntimos, quando desenvolvemos nossa capacidade de confrontar a vida pública e resistir às mazelas econômicas e sociais, mas deixamos os nossos sentimentos de lado. Pois “numa sociedade racista e machista, a mulher negra não aprende a reconhecer que sua vida interior é importante” (hooks, 2010, p.6).

Quando ignoramos nossas reais necessidades, corremos o risco de nos tornarmos frágeis, vulneráveis e emocionalmente instáveis. A prática de se amar inteiramente, nos cura, e mais do que isso, nos impulsiona politicamente a resistir e lutar contra esse sistema. Para hooks (2010) por meio desse ato podemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente corpos negros. Mas, isso não pode ser compreendido como um ato de simples

escolha individual. Amar é um ato político, e, portanto, também social, e ocorre através do reconhecimento da diferença, do outro e em si.

E para alcançarmos esse processo, resgatando o passado na iminência de não naturalizarmos o presente e, a partir do testemunho do passado de violência, abriremos espaço para outras possibilidades identificatórias que extrapolem a racionalidade racista e machista. Nisso, o encontro com outras mulheres negras, com manifestações de negritude e contato com questões sociais e grupos de resistência se tornam fundamentais.

### 3.3 Movimentos sociais

N: A gente fica pensando “só Zumbi que comandava o Quilombo”, não, mulheres também! Mesmo tudo que a gente conquistou naquela época, existiam essas lideranças de mulheres muito fortes, de guerra mesmo. Eu sempre fico pensando muito nesse livro [sobre mulheres negras africanas e afro-diaspóricas, suas histórias e lutas], nessas mulheres, nessas princesas, que vieram e coordenaram grupos de guerra. (...) Com certeza ela tinha alguma mensagem de força para passar naquele momento para aquelas pessoas, para lutar contra tudo aquilo que estava acontecendo naquele momento. É algo forte para mim (Trecho de entrevista, PRESTES, 2013, p. 120).

Discutimos neste capítulo a importância do outro e da cultura como vias possibilitadoras de resistência e resiliência frente a violência cotidiana, que lidamos em uma sociedade racista como o Brasil. Acontece que a possibilidade de resistência exige o resgate histórico do reconhecimento do racismo. Para lutarmos e termos qualquer ação individual ou coletiva, precisamos primeiramente reconhecer a existência do racismo em nossa cultura, ação que não é simples, porque pressupõe testemunhá-lo. Somos formadas consciente e inconscientemente em um sistema econômico, político e cultural que insiste em manter a organização social vigente, perpetuando a condição de subalternidade, de nós, mulheres negras, mantendo-nos em subempregos, com baixos salários, fora dos espaços de decisão e expostas a todo tipo de violência (ALMEIDA, 2021).

Se nosso processo de constituição psíquica, enquanto mulheres negras, se dá nesse processo, é compreensível que muitas de nós tenhamos introjetado esses valores, mesmo que muitas vezes não os percebamos. Colocamos, assim, a importância da luta coletiva, como caminho para o desvelamento do racismo e machismo estruturantes de nossa sociedade e o reconhecimento do profundo e intrincado entrelaçamento entre o racismo e o modo de produção e organização econômico e social do capitalismo. A militância e a produção científica crítica podem nos servir como um importante apoio frente a esse sistema. E podemos destacar três movimentos principais que surgem nesse processo: 1) a possibilidade de reconhecimento do



racismo, enquanto manobra capitalista e da sua violência física e simbólica; 2) a possibilidade de reconhecimento da negritude, e caminho para o processo político de “tornar-se mulher negra”; 3) a possibilidade de luta coletiva contra o sistema.

Eu não me sentia negra e fazia de tudo para não me lembrar disso, cresci ouvindo minha avó falar que temos que casar com pessoas mais claras, para clarear a família. Só me aceitei negra depois que entrei para a militância do movimento negro (Caso nº3 Maíra) (NOGUEIRA 1998, p. 127).

Lélia Gonzalez (1984) nos diz da extrema relevância dos movimentos negros e de favelas, frente a luta antirracista em nosso país. Movimentos que sensibilizaram, inclusive, setores não negros de nossa sociedade à discussão sobre as questões raciais, e na luta por mudanças no sistema. Destacamos também a importância da produção do feminismo negro como mecanismo de luta e reconhecimento. Somos historicamente invisibilizadas, e ter autoras como Angela Davis, bell hooks e Lélia Gonzalez que nos colocam no centro da discussão e escancaram as perversidades sociais, nos impulsiona a lutar e criar conhecimento sobre nós mesmas.

Prestes (2013) destaca que muitas dessas manifestações sociais (movimentos culturais, movimento feminismo negro, dentre outros) foram e são espaços de resistência, sejam declarados ou disfarçados, contra a violência, e ao extermínio real e simbólico da nossa população. E compreendendo a importância que essas manifestações tiveram na história da população negra brasileira, a autora afirma a importância do retorno à origem e a ressignificação da negritude. Destaca ainda, que a manutenção das tradições, luta pela igualdade no campo cultural, político, econômico e religioso, dentre outros, se apresenta como resistência ideológica.

F: Até que um dia eu falei “não, vou colocar negra”. Eu sei, parece que alguma coisa naquela casa, porque eu tinha um tom um pouco mais claro, não fazia com que eu me enxergasse como uma pessoa, sei lá, totalmente negra. Aquele conceito de negro que as pessoas têm, que o negro tem que ser preto para ser negro. Aquelas coisas. Acho que era isso que aconteceu, não sei. Mas eu fui curada, fui curada [rindo]. Quando eu tinha catorze anos, que comecei a ficar adolescente, catorze, quinze, eu comecei a ir pros Bailes Black. Graças a Deus. Umam amigas minhas do [Bairro] Glicério me levaram para esses bailes, Chic Show, Musicália, então ali não tinha jeito. Parti pro black [cabelo black power; crespo natural e com volume, símbolo de resistência ao racismo e à imposição da estética branca] (Trecho de entrevista, PRESTES, 2013 p. 107).

Com Souza (1983) compreendemos que ser negro não é fenômeno dado *a priori*, é um movimento de tornar-se. Não há uma identidade inata, ou um processo de identificação

engessado no qual todos os negros se constituem. Tornar-se negra é um processo singular, que perpassa a cultura, de conscientização político-social, significa reconhecer a nossa história e contexto socio-político e resistir às imposições da ideologia racista. E aqui entra a importância das manifestações negras que fornecem elementos a todo esse processo de torna-se negra e de enraizamento inicial ou retorno após o desenraizamento.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Compreendemos neste trabalho que há uma relação dialética entre a realidade vivenciada pelas mulheres, vítimas do racismo e da opressão de gênero, que fazem parte da estrutura sócio-econômica do capitalismo, e a construção subjetiva. É evidente que este processo não é imediatamente observável, as condições sócio-econômicas modelam a estrutura psíquica dos sujeitos, mas essas representações não são puro reflexo das condições objetivas, tendo em vista que também as relações objetivas são atravessadas pelos processos psíquicos inconscientes subjetivos.

O processo de tornar-se negra é dado em um metaenquadre hegemônico racista, classista e machista. O modelo de identificação dado como única possibilidade de tornar-se gente, tem por base a negação do corpo negro e feminino.

No processo escravista há expropriação da humanidade dos corpos negros. Nesse sistema a negra se torna força de trabalho objetificada, mão de obra barata e peça a ser comercializada e explorada. O tratamento direcionado às mulheres era dado de acordo com a conveniência, sendo considerada fêmea (porque não tinha o lugar de mulher), majoritariamente em três situações: 1) quando eram consideradas instrumento de reprodução de escravos; 2) quando eram consideradas objeto de satisfação sexual dos senhores e; 3) durante a aplicação de castigos específicos ao corpo feminino.

Assim, no mais baixo nível hierárquico, essa mulher sofre todos os tipos de violência física, psicológica e moral. Seu lugar de mulher é negado, seu lugar de mãe é negado, assim como seu lugar de esposa, companheira, filha, e etc. Em função da racionalidade capitalista que forja esse sistema, há uma repetição dessas situações opressivas que acompanham as descendentes dessas mulheres escravizadas durante todo o percurso histórico até os dias atuais.

O conceito de identificação se tornou imprescindível em nossa discussão e norteou nossas interpretações. Enquanto ser social somos, todos, constituídos em um processo de renúncias dos nossos desejos. A vida social só é possível em virtude de renúncia das necessidades individuais e canalização das pulsões egoístas para pulsões altruístas. Ninguém

pode se realizar por completo, todavia, no percurso da existência o sujeito sempre procurará vias de satisfações através dos bens materiais e imateriais, processo através do qual, inclusive os seres humanos podem constituírem-se enquanto bens uns para os outros, segundo Freud em *O Mal-estar na Cultura* (1930).

Acontece que no metaenquadre vigente no qual se dá o processo de constituir-se ser social, impõem-se regras e renúncias diferentes aos sujeitos. Nisso, a mulher negra é colocada no mais baixo nível hierárquico e as possibilidades de satisfação se tornam desiguais se comparadas, por exemplo, a homens brancos de classe socioeconômica mais alta, que têm maior acesso aos bens materiais e imateriais construídos pela humanidade e são privilegiados por uma lógica de classe que se sustenta na produção e reprodução das desigualdades sociais

Somado a isso, esta pesquisa nos mostrou, que nesse metaenquadre vigente, a mulher só se torna sujeito pela coisificação. Então além de não ter acesso aos bens materiais e imateriais, a mulher negra constitui-se numa sociedade em que sua condição de sujeito é coisificada simbolicamente, constituindo-se como sujeito na internalização de um processo de naturalização da violência simbólica, identificando-se e reproduzindo formas de vínculo e investimentos libidinais que tantas vezes sustentam esses laços identificatórios e libidinais fundamentados na forma única que aprenderam se de constituir como sujeito: coisificando-se.

Essa realidade opressiva, na qual as negras (e todos) se desenvolvem social e psiquicamente, traz marcas subjetivas, atua naquilo que é mais íntimo, o mundo inconsciente. Então não é apenas a vida econômica, social e política, que é afetada por essa racionalidade opressiva, mas a autoimagem, o modo de ser, de amar e de desejar, também é marcado, e se dá pela racionalidade da coisificação e do colonialismo.

Destaca-se a importância da luta e do resgate histórico como meio de transformações dessa organização social. Juntamente a isso, esse trabalho demonstra a importância da união e do amor como atos políticos, sociais e individuais. Dito assim, destarte, que a dor da mulher negra é social, e é por meio da cultura que deve vir a transformação, no entanto, dentro dessa luta coletiva, é necessário que se caiba o singular. Foi no intuito de discutir sobre essa realidade ambígua que esta pesquisa se direcionou.

Foi de extrema importância a investigação de estudos sociológicos e antropológicos, e o entrelace com a psicanálise. Há poucos trabalhos em um recorte temporal de cinco ou dez anos, mas existem trabalhos clássicos que foram analisados no percurso metodológico desta pesquisa. Todavia o que se observa é a invisibilidade desses trabalhos que trazem a questão racial ao centro das discussões psicanalíticas. Diante disso, ressaltamos a importância do resgate desses autores, como Franz Fanon, Isildinha Nogueira, Neusa Souza, Virgínia Bicudo, Grada

Kilomba, Angela Davis, bell hooks, Lélia Gonzáles, Clóvis Moura, Silvio Almeida, Kabengele Munanga, dentre outros autores, que nos oferecem pressupostos essenciais para discutirmos essas questões.

Destacamos a importância de algumas temáticas que podem ser discutidas em pesquisas posteriores. Observou-se a importância de trabalhos que tenham como o foco a discussão sobre o trauma causado pelo racismo. Nota-se também a importância de estudos empíricos que possam exercer o papel da escuta com essas mulheres. Por fim, destaca-se a importância de estudos que foquem na resiliência e na representatividade negra.

Esse trabalho se direcionou a discutir sobre as vicissitudes da constituição subjetiva da mulher negra, mas não esgota as nuances desse processo. E não poderíamos terminar de melhor forma que não pela escrita poética de uma mulher negra:

A voz de minha bisavó  
 ecoou criança  
 nos porões do navio.  
 ecoou lamentos  
 de uma infância perdida.

A voz de minha avó  
 ecoou obediência  
 aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe  
 ecoou baixinho revolta  
 no fundo das cozinhas alheias  
 debaixo das trouxas  
 roupagens sujas dos brancos  
 pelo caminho empoeirado  
 rumo à favela

A minha voz ainda  
 ecoa versos perplexos  
 com rimas de sangue  
 e  
 fome.

A voz de minha filha  
 recolhe todas as nossas vozes  
 recolhe em si  
 as vozes mudas caladas  
 engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha  
 recolhe em si  
 a fala e o ato.  
 O ontem – o hoje – o agora.  
 Na voz de minha filha  
 se fará ouvir a ressonância  
 O eco da vida-liberdade.

(Vozes-Mulheres, Conceição Evaristo)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUD, C. C.; SIGULEM, L. S. O racismo entre cultura e sujeito. **Revista Sociedade Civil Percorso**, n. 59, p. 1-9, dez.2017.

ALBUQUERQUE, W.R; FILHO, W.F. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2006.

ALMEIDA, L. S. Racismo e ideologia. In: ALMEIDA, M. L. **Racismo estrutural**. Feminismos plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021, p.59-80.

BITTAR, M. Cultura e identificação: a natureza afetivo-libidinal dos laços sociais. In: \_\_\_\_\_. **Indivíduo e sociedade** - A fertilidade da teoria de Freud na contemporaneidade. 131 f. Tese (Doutorado em educação) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2006, p.68-94.

BORGES, L. Personagens femininas e mulatas no universo ficcional de Lima Barreto. **II Simpósio Nacional de Letras e Linguística**, p. 561-580, 2013.

COSTA, J. F. Prefácio. In: SOUZA, **Tornar-se negro**: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, p.1-16.

COSTA, E. S. Racismo e metaenquadre. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 146–163, dez. 2015.

DAVIS, A. O legado da escravidão: Parâmetros para uma nova condição da mulher. In: LEME, B. (Ed.). **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016, p.15-42.

FANON, F. Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado. In: LIMA, G; LOPES, J. (Ed.). **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p.83-102.

\_\_\_\_\_. A experiência vivida do negro. In: LIMA, G; LOPES, J. (Ed.). **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p.103-126.

FARIAS, J. B. Sob o governo das mulheres: Casamento e divórcio entre africanos minas no rio de janeiro do século XIX. In: XAVIER, FARIAS, GOMES. (Org.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, p. 112-133, 2012.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

FREUD, S. Considerações actuais sobre a guerra e a morte. In: MORÃO, A; ROSA, J. (Dir.) **Escritos sobre a guerra e a morte**. Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Lusosofia, 2009, p. 4-19. (Obra original publicada em 1915).

FREYRE, G. O colonizador português: antecedentes e predições. In: LIMA, L. H. S.; LOPES, A. S. (Ed.). **Casa-grande & Senzala**. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48.ed. Pernambuco: Global Editora, 2003, p. 2654-365.

GONZALEZ, L. **Mulher negra**, p.1-13, 1984. Disponível em:  
<[https://ewe.branchable.com/index/LIVROTEKA\\_PRETA/Le\\_769\\_lia\\_Gonzalez\\_-\\_Mulher\\_Negra.pdf](https://ewe.branchable.com/index/LIVROTEKA_PRETA/Le_769_lia_Gonzalez_-_Mulher_Negra.pdf)>. Acesso em: 01 nov. 2020.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciência Sociais Hoje**, p.223-244, 1984.

\_\_\_\_\_. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RAMOS; RODRIGUES (Org.). **Coleção ensaios brasileiros contemporâneos: problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016, p.399-417.

GUIMARÃES, V. C. O conceito de identificação: A intersecção entre o social e o psíquico. In: PÁDUA, F. (Ed.). **Sujeito e cultura: Em o Mal-estar da civilização**. Goiânia: Editora PUC, 2011, p. 63-76.

hooks, b. Sexismo e a experiência da mulher negra escravizada. In: DIEGUES, I (Ed.). **E eu não sou uma mulher?** Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019, p.37-90.

\_\_\_\_\_. Vivendo de amor. Tradução Maísa Mendonça. 2010. Disponível em:  
<<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>. Acesso em: 25 mai.2021

KILOMBA, G. Descolonizando o Eu. In: OLIVEIRA, J. (Ed.). **Memórias da plantação: Episódio de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora de livros Cobogó, 2019, p.213-238.

NOGUEIRA, I. As representações sociais. In: **Significações do corpo negro**. 1998.146 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1998, p. 37-45.

MUNANGA, K. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON; SILVA; ABUD (Org.). **O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 33-44.

MIRANDA, M. A. Efeitos Subjetivos da discriminação e do preconceito. **A Beleza Negra na Subjetividade das Meninas “Um Caminho para as Mariazinhas”**: Considerações psicanalíticas. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004, p. 32-56.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. **História do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

NOGUEIRA, I. As representações sociais. In: **Significações do corpo negro**. 1998.146 f. 1998. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, p. 37-45.

PAIXÃO, M.; GOMES, F. Histórias das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós emancipação. In: XAVIER, G.; FARIAS, J. B.; GOMES, F. (Org.) **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012, p.297-313.

PRESTES, C. R. S. Resiliência em mulheres negras e suas influências. In: \_\_\_\_\_. **Feridas até o coração, erguem-se negras guerreiras**. Resiliência em mulheres negras: transmissão psíquica e pertencimentos. 2013. 175f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 201, p. 64-853.

REIS, I. C. F. Relações de gênero no cotidiano de mulheres negras da Bahia oitocentista. In: XAVIER, G.; FARIAS, J. B.; GOMES, F. (Org.) **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012, p.172-185.

RESENDE, Anita, C. Azevedo. Da relação indivíduo e sociedade. Goiânia: **Educativa**, v.10, n.1, p.29-45, 2007.

\_\_\_\_\_. Subjetividade: A contribuição da psicanálise ao debate. In: MIRANDA; RESENDE (Org). **Escritos de psicologia, educação e cultura**. Goiânia: Editora UCG, 2008, p.180-199.

SOUZA, N.S. **Tornar-se negro**: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2.ed. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1983.