

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Natália de Sousa Almeida

RACISMO E PSICANÁLISE: a voz da mulher negra na literatura

Goiânia
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 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 das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) 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 material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

NATÁLIA DE SOUSA ALMEIDA

3. Título do trabalho

RACISMO E PSICANÁLISE: a voz da mulher negra na literatura

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[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) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

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;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **NATÁLIA DE SOUSA ALMEIDA**,



Discente, em 10/09/2021, às 09:16, 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 **Rodrigo Vieira Marques, Professor do Magistério Superior**, em 13/09/2021, às 08:18, 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 **Naraiana De Oliveira Tavares, Vice-Coordenadora de Pós-graduação**, em 21/09/2021, às 11:32, 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, informando o código verificador **2336313** e o código CRC **AD0ECB23**.

Referência: Processo nº 23070.046693/2021-91

SEI nº 2336313

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Natália de Sousa Almeida

RACISMO E PSICANÁLISE: a voz da mulher negra na literatura

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade Educação, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestra em Psicologia. Área de concentração: Psicologia. Linha de pesquisa: Bases Históricas, Teóricas e Políticas da Psicologia Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Vieira Marques.

Goiânia
2021

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

Sousa Almeida, Natália de
RACISMO E PSICANÁLISE [manuscrito] : a voz da mulher negra na literatura / Natália de Sousa Almeida. - 2021.
cxxi, 121 f.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Vieira Marques.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Goiânia, 2021.
Bibliografia.

1. Racismo. 2. mulher negra. 3. psicanálise. 4. literatura. 5. escritas femininas. I. Vieira Marques, Rodrigo, orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 14 da sessão de Defesa de Dissertação de Mestrado de **Natália de Sousa Almeida**, que confere o título de Mestra em **Psicologia**, na área de concentração em **Psicologia**.

Aos três dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um (03/09/2021), às 14:00 horas, realizou-se a sessão pública através de plataforma virtual segundo a Instrução Normativa PRPG/UFG 001, de 27 de março de 2020, da Defesa de Dissertação intitulada “ **RACISMO E PSICANÁLISE: a voz da mulher negra na literatura**”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador Professor Doutor **Rodrigo Vieira Marques (PPGP UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor **Ronaldo Manzi Filho (FACMAIS)**, membro titular externo e Professora Doutora **Priscilla Melo Ribeiro Lima (PPGP UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor **Rodrigo Vieira Marques**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos três dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e um.

Presidente: Prof. Dr. Rodrigo Vieira Marques

1º Membro: Prof. Dr. Ronaldo Manzi Filho

2º Membro: Prof. Dra. Priscilla Melo Ribeiro Lima

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Vieira Marques, Professor do Magistério Superior**, em 03/09/2021, às 15:35, 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 **RONALDO MANZI FILHO, Usuário Externo**, em 03/09/2021, às 15:41, 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 **NATÁLIA DE SOUSA ALMEIDA, Discente**, em 05/09/2021, às 19:05, 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 10/09/2021, às 09:20, 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 **Naraiana De Oliveira Tavares, Professor do Magistério Superior**, em 21/09/2021, às 11:30, 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, informando o código verificador **2317945** e o código CRC **1BC1494E**.

Referência: Processo nº 23070.046693/2021-91

SEI nº 2317945

Dedicatória

A todas as mulheres negras que foram silenciadas e por todas que não desistem de lutar por uma sociedade mais justa.

Agradecimentos

Ao professor orientador Dr. Rodrigo Vieira Marques, pelos ensinamentos e aprendizados. Pela paciência em me ajudar a compreender melhor a decisão de dedicar-me a este tema que tanto me atravessa.

À professora Dr^a. Priscilla Melo Ribeiro de Lima, pelas contribuições teóricas e por me servir de inspiração em vários momentos.

Aos meus pais, Márcio Adriano de Almeida Gomes e Solange Abadia de Sousa Almeida, pela parceria, amor, cuidado e por sempre me incentivarem a persistir em meus sonhos.

Ao meu parceiro Mateus Machado Luna, que, muitas vezes, ofereceu-me sua escuta em tantos momentos de angústia e foi meu aconchego.

À Maria Margarida Machado, pelos conselhos, pelos ensinamentos e pelo acolhimento. Foi graças a você que fui capaz de acreditar que eu também poderia ocupar este espaço e chegar até aqui.

Ao Lúcio Aleixo Luna, por estar tão presente nesse processo.

À Denise das Neves Almeida, por crer na minha capacidade de escrita e por me ajudar a tornar esse processo mais leve.

Às minhas amigas Letícia, Érica e Karla, por todas as risadas e momentos felizes. Por torcerem por mim nessa jornada, sempre tão presentes, amenizando e suavizando os sacrifícios e aflições nesse processo de escrita da dissertação.

Aos professores do PPGP/UFG, que me ajudaram a enxergar e a aprender novas perspectivas que tanto agregaram na construção da minha dissertação.

Sumário

Resumo	9
Abstract	10
Introdução	11
Capítulo 1	17
A voz da mulher negra	17
1.1 Quem está narrando?	17
1.2 A Cor do Despejo e o Quarto Púrpuro	27
1.2.1 A Cor Púrpura	27
1.2.2. Quarto de despejo	40
Capítulo 2	51
O racismo	51
2.1. Como é ser uma pessoa negra?	52
2.2 A mulheridade negra, Womanist e o feminismo	66
2.3. Racismo, o gênero e a psicanálise	77
Capítulo 3	88
Encontros e desencontros	88
3.1. Racismo e gênero	88
3.2. Violência e sexualidade	99
3.3. Ser mulher e ser mãe	110
Considerações finais	121

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo investigar, por meio de uma análise psicanalítica, as vozes de mulheres negras ressonantes nas obras literárias *A Cor Púrpura* de Alice Walker e *Quarto de Despejo* de Carolina Maria de Jesus. Para isso, fizemos um resgate histórico, político e social sobre o racismo, dando destaque à questão racial como intensificadora do sofrimento de mulheres negras. Dessa forma, utilizamos vertentes do feminismo que se apropriam de uma política decolonial para elaborar discussões a respeito da condição dupla de opressão em ser mulher e negra. Trouxemos alguns questionamentos que localizam a psicanálise como norteadora para as discussões de raça. Utilizamos os estudos do psicanalista martiniquense, Frantz Fanon, e da psicanalista brasileira, Neusa Santos Souza, para colaborar para a compreensão de como é ser uma pessoa negra. A partir desses estudos, fizemos uma análise comparativa entre as duas obras literárias, centrando-nos nas semelhanças entre as escritas de Alice Walker e de Carolina Maria de Jesus sobre a condição da mulher negra.

Palavras-chave: Racismo; mulher negra; psicanálise; literatura; escritas femininas.

Abstract

This research aims to investigate, through a psychoanalytic analysis, the voices of black women resonating in the literary works *The Color Purple* by Alice Walker and *Quarto de despejo* [Eviction room] by Carolina Maria de Jesus. For this, we made a historical, political and social rescue about racism, highlighting the racial issue as intensifier of the suffering of black women. Thus, we used strands of feminism that appropriate a decolonial politics to develop discussions about the double condition of oppression in being a woman and black. We brought some questions that locate psychoanalysis as a guide for the discussions of race. We used the studies of the Martiniquian psychoanalyst Frantz Fanon and the Brazilian psychoanalyst Neusa Sousa Santos to collaborate in the understanding of what it is like to be a black person. Based on these studies, we made a comparative analysis between the two literary works, focusing on the similarities between Alice Walker's and Carolina Maria de Jesus' writings about the condition of black women.

Keywords: Racism; black woman; psychoanalysis; literature; women's writing

Introdução

Nesta pesquisa, buscamos investigar particularidades que nos aproximem do que e como é ser uma mulher negra, incorporando o discurso psicanalítico como norteador para essa discussão. Assim sendo, ressaltamos a voz da mulher negra por meio de uma análise comparativa entre duas obras literárias, a saber, *A Cor Púrpura* de Alice Walker e *Quarto de Despejo* de Carolina Maria de Jesus. Optar por uma escrita feminina é um ato simbólico nesta pesquisa, visto que as mulheres, por muitos séculos, foram alvo de práticas limitantes e repressivas, especialmente se acrescentamos o aspecto racial. Nesse sentido, a preferência por essas obras literárias justifica-se, pois são construídas por mulheres que podem testemunhar a vivência do racismo e do machismo na sociedade.

É apropriado ressaltar que, diante de duas obras produzidas em contextos diferentes, não se tem a intenção de generalizar a vivência da mulher negra. Alice Walker é afro-americana e Carolina Maria de Jesus é brasileira, ambas passam por processos coloniais distintos, envolvendo realidades diferentes próprias do contexto no qual residem. Todavia, nesta pesquisa, para além de ressaltar as diferenças entre as escritas e as autoras, a pretensão é também assinalar e discutir as semelhanças, buscando identificar, nas obras analisadas, as sutilezas da experiência de ser uma mulher negra.

Ao analisar estas duas obras em seus respectivos contextos, portanto, pretendemos apontar componentes que indiquem as diferentes perspectivas de racismo, ao mesmo tempo em que buscamos compreender como as autoras narram a dor e a história que vivenciam. Por serem narrativas que apresentam a condição de mulheres negras, a pesquisa buscou apropriar-se da construção do pensamento feminista, especialmente, da vertente que discute o recorte de raça. As referências utilizadas tratam do feminino marginalizado e silenciado, atravessado por formas de poder sobre os corpos femininos por meio da violência, do racismo e da opressão.

Em *A Cor Púrpura*, de Alice Walker, analisamos as personagens femininas, pois essas se configuram como peças fundamentais nestas narrativas, apresentando também elementos ilustrativos de processos de subjetivação em um contexto opressor e violento. Mesmo que a história de Walker seja ficcional, as violências entrecruzadas em sua narrativa, principalmente a misoginia e o racismo, contribuem para provocar reflexões sobre a realidade vivida por mulheres, tanto naquele contexto como nos dias atuais.

Em contrapartida, a obra *Quarto de Despejo*, de Carolina Maria de Jesus, retrata uma escrita biográfica de sua vida. Esta obra define-se pelo gênero diário em que, por meio da marcação temporal do dia, mês e ano, Carolina descreve sua rotina em uma favela de São Paulo, no Brasil. Deste modo, sua obra é autobiográfica, mas, ao mesmo tempo, remete à vivência de muitas outras mulheres e homens tomados pela miséria, pela pobreza e pela fome no Brasil. Trata-se de uma escrita intimista de uma mulher negra, solteira, catadora de papel e metal, mãe de três filhos. Carolina narra o que é viver na pele o racismo e a violência, o que nos permite uma aproximação de sua experiência subjetiva.

O estudo de uma literatura de ficção e outra de gênero autobiográfico ancora-se no discurso psicanalítico a partir da palavra. Tendo como referência o fato de que os anos 1960 e 1970 foram marcados por escritas influenciadas pelos movimentos feministas, buscou-se nas escritas femininas deste período um modo de contravenção à norma. “Para isso, arquivos particulares, autobiografias, diários íntimos tornaram-se, então, objeto da atenção de pesquisadores voltados para desvendar, através de narrativas autobiográficas de mulheres comuns, a história que não estava escrita” (Andrade, 2009, p. 2). Priorizar escritas femininas é um modo de atentar-se para a memorialística feminina, pois essas produções destacam que mulheres têm um ponto de vista próprio. *Quarto de Despejo* e *A Cor Púrpura*, ao narrarem realidades em comum de mulheres que vivenciam a repressão, têm a possibilidade de contribuir para mudar a perspectiva autoral.

Centrar na temática do feminino e da mulher negra é uma trajetória complexa à qual pretendo me debruçar nesta pesquisa, pois me implica e provoca questionamentos desde minha graduação. Há um embate efetivo entre as discussões do feminismo e da psicanálise por suas questões e controvérsias a respeito da diferença entre os sexos. Enquanto o feminismo defende a igualdade entre os sexos, a psicanálise freudiana, por exemplo, irá apresentar a distinção anatômica entre os sexos e suas repercussões psíquicas. Deste modo, ao estudar a teoria psicanalítica, eu me deparei com muitas contradições a respeito deste tema, especialmente, a respeito da noção freudiana sobre a inveja do pênis como uma marca da constituição subjetiva da mulher. No mesmo instante em que Freud consolidou um espaço de escuta para as históricas, ele também desenvolveu um discurso sobre a mulher complacente, com ideais patriarcais que validaram o lugar da mulher como sendo atravessado pelo casamento e pela maternidade.

A perpetuação de ideias patriarcais no discurso freudiano vincula-se aos limites de seu tempo. Freud possibilitou pela psicanálise a formulação de muitos conceitos para se pensar a sexualidade feminina. Porém, é necessário levar em consideração que seus estudos basearam-se na escuta, observação e análise do comportamento de mulheres brancas, pertencentes a famílias burguesas daquele contexto. Tal constatação nos coloca diante da dificuldade de partir do discurso freudiano para a discussão acerca do racismo.

Além da dificuldade em tomar a psicanálise no contexto da sua produção, para analisar questões que não foram por ela problematizadas, como o racismo, outro desafio é compreender os impactos de crimes raciais mais recentes, que contribuem para a existência de um movimento diferente no campo psicanalítico ao ressaltar as questões de raça e cor em suas abordagens. Exemplos disso foram os acontecimentos trágicos envolvendo duas pessoas negras: Marielle Franco no Brasil e George Floyd nos EUA. A primeira, socióloga e política, vereadora na cidade do Rio de Janeiro e ativista em prol das causas raciais, LGBTQIA+ e de gênero, foi brutalmente assassinada a tiros em 2018. O segundo foi assassinado nos EUA, estrangulado por um policial branco em 2020, em uma abordagem por suposto uso de dinheiro falso em um supermercado.

Tais barbaridades favoreceram uma produção em massa de temáticas que procuram pensar a ideia de raça, o que pode contribuir e agregar para a proposta deste estudo. Nesse sentido, a produção de autoras e autores negros(as), tais como Frantz Fanon, Neusa Santos Souza, Grada Kilomba, Fábio Belo, entre outras pessoas que discutem a questão do racismo, em uma perspectiva psicanalítica, têm sido cada vez mais difundida. A escolha por essas referências e seus trabalhos vieram também por esse movimento de escutar a voz de quem sempre esteve no lugar da subalternidade e da marginalidade, ressaltando o compromisso ético e social da psicanálise como campo de saber.

Por muitos séculos, os corpos negros foram e ainda são dizimados, mortos e violentados. O processo de colonização desses corpos tem sido denunciado na produção já referida. Quando consideramos a questão de gênero, a presença do ideal colonizador branco se expressa até mesmo no próprio movimento feminista, no qual havia uma prevalência de questões que tocavam diretamente à realidade de mulheres brancas de classe média. Mesmo que as mulheres brancas também tenham suas causas, por muito tempo, as mulheres negras foram silenciadas e suas pautas não eram levadas em conta.

A emergência das discussões de um feminismo decolonial¹ pode ser identificada graças à militância e ao movimento de mulheres negras, tais como *bell hooks*, Angela Davis, Neusa Santos Souza, Lélia Gonzalez, entre outras, em um fluxo de contra-corrente do feminismo dito tradicional. Estas mulheres negras colocaram em pauta a voz silenciada de muitas mulheres não brancas, evidenciando a pertinência do feminismo decolonial para a leitura das escritas femininas, um movimento significativo para a reparação e o reconhecimento das múltiplas violências enfrentadas por mulheres negras.

Buscando corroborar estudos produzidos sobre a situação de mulheres negras, optamos, nesta pesquisa, por buscar compreender a discussão de como a cor da pele interfere na vivência das personagens negras criadas por Alice Walker em *A Cor Púrpura*, como podemos encontrar em Espíndola (2013) e Bastos (2017). Um exercício inicial desta discussão, já publicado por Almeida & Marques (2020), será aqui retomado e aprofundado.

Já em *Quarto de Despejo*, por se tratar de uma obra autobiográfica, a reflexão feita nesta pesquisa parte da interlocução com Kilomba (2019) e Belo (2018), que se propuseram a analisar a escrita de Carolina, considerando o seu lugar de fala. Este diário, representa para além de uma ilustração da realidade, uma expressão subjetiva. Como suporte para essas análises, foram ainda utilizadas as indicações presentes na biografia da escritora, feita por Farias (2014).

A perspectiva psicanalítica da pessoa negra e suas nuances, para compor este estudo, toma como referência Frantz Fanon, buscando fazer um resgate histórico e cultural que permeia a posição da mulher negra na sociedade. A esse respeito, vale dizer que Fanon fala da experiência de ser negro de um modo geral e não especificamente da experiência da mulher negra, o que buscaremos evidenciar neste trabalho. Sabemos das dificuldades de desconstrução de uma linguagem sexista e isso fica evidente quando percebemos que a maioria de autores e autoras selecionados para esta pesquisa utilizam uma linguagem que considera o masculino como universal. É muito comum, na revisão bibliográfica, referirem-se

¹ A opção, nesta pesquisa, é pelo uso do termo “decolonial” compreendido como contraposição a colonialidade, ou seja, a busca de superação de um domínio que se expressa não apenas nos campos econômicos e políticos, mas na própria existência dos povos colonizados. “O decolonial encontra substância no compromisso de adensar a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os âmbitos econômico e político, penetrando profundamente a existência dos povos colonizados mesmo após o ‘colonialismo’ propriamente dito ter se esgotado em seus territórios. O decolonial seria a contraposição à “colonialidade”, enquanto o descolonial seria uma contraposição ao ‘colonialismo’” (Santos, 2018, p. 3). A ideia de colonialismo é traçada por um discurso dominante de ascensão dos Estados-nação, vendo-o como um processo ascendente. Colonialidade, por sua vez, seria um modo particular de enxergar a imposição europeia sobre os povos afro e indígenas, contrapondo-se às formas impositivas eurocêntricas de domínio das subjetividades.

à vivência de pessoas negras somente com o termo “negro”. Visto isso, tentaremos incluir a mulher negra na escrita, entendendo a complexidade a que esse exercício pode nos levar, inclusive porque não estamos assumindo o compromisso de incluir as diferentes identificações de pessoas LGBTQIA+.

A exposição da pesquisa realizada está organizada em três capítulos. No capítulo 1, apresentamos as obras literárias *A Cor Púrpura* e *Quarto de Despejo*. Primeiramente construiremos uma discussão sobre os dois tipos de narrativas presentes nas duas obras, uma propondo-se ser ficcional e outra assumindo-se autobiográfica. Por serem dois gêneros literários diferentes, propusemos questionar quais as discrepâncias e afinidades entre as duas formas de escrita. Em um segundo momento, aprofundaremos o enredo das duas obras, destacando os posicionamentos políticos das autoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus. Entender a vida pregressa das autoras nos permite compreender como suas experiências pessoais influenciaram na condução de seus trabalhos, pois será por meio de suas narrativas que procuraremos construir um repertório imaginário para discutir, em nossa pesquisa, a condição de ser uma mulher negra.

No capítulo 2, desenvolveremos o conceito de racismo e como a psicanálise pode favorecer a discussão do sentimento e da vivência do ser negro(a). Amparando-nos em Frantz Fanon, discorreremos como a trajetória histórica e cultural do colonialismo impacta na formação subjetiva da pessoa negra e como a literatura, sendo um componente reflexivo utilizado pelo próprio Fanon, aproxima-nos desse conhecimento. Dado isso, destacamos aspectos que acusam também o entrecruzamento de raça e de gênero, pensando no objetivo da nossa pesquisa em estudar e em aprofundar a realidade da mulher negra com o suporte de autoras e autores como Neusa Santos Souza, Grada Kilomba, Fábio Belo e *bell hooks*.

No capítulo 3, realizaremos uma interlocução dos encontros e dos desencontros a respeito do que fora discutido nos capítulos anteriores, trazendo à tona as diferenças e, principalmente, as semelhanças entre *A Cor Púrpura* e *Quarto de Despejo*, utilizando-as como base para esta análise. No primeiro tópico, levantaremos elementos em comum nas obras literárias sobre racismo e gênero, apresentando as disparidades entre as experiências de mulheres brancas e negras. Em um segundo momento, buscaremos investigar os componentes que ilustram como a sexualidade de mulheres negras está, em geral, intimamente marcada pela violência, pois é a partir de sua corporeidade que essas mulheres são reprimidas. No fim do capítulo 3, apresentaremos questionamentos sobre o ser mulher e o ser mãe,

interrogando-nos se, ao considerar a associação histórica, feita desde a Antiguidade, do sexo feminino com a maternidade, é possível destacar semelhanças e diferenças entre esses dois modos de existência.

Ainda distante de finalizar todas as discussões a respeito da condição de ser uma mulher negra, é válido destacar a impossibilidade deste estudo de generalizar a experiência de todas as mulheres. A partir dos recortes das escritas de Alice Walker e de Carolina Maria de Jesus, feitos na tentativa de abranger duas perspectivas territoriais distintas, buscamos compará-las, no sentido de destacar que, apesar de serem mulheres negras de regiões díspares, a experiência racista e machista é similar, bem como a força de vida presente no desejo de superá-las.

Capítulo 1

A voz da mulher negra

Neste capítulo, apresentaremos algumas reflexões a respeito do modo como as duas obras literárias, *A Cor Púrpura* e *Quarto de Despejo*, são construídas por narrativas que, apesar de assumirem propostas diferentes, têm semelhanças. Alice Walker se apropria, em sua obra, de um discurso fictício, composto por personagens que, embora sejam criadas pela autora, reproduzem consideravelmente a realidade de mulheres negras. Carolina Maria de Jesus, em seu diário autobiográfico, reproduz e descreve a realidade a sua volta a partir de sua perspectiva. Diante disso, poderíamos inquirir se uma obra ficcional e uma autobiográfica trariam discrepâncias para a consideração dessas escritas, especialmente, em nossa análise a respeito da condição da mulher negra.

Com essas observações, iremos iniciar este capítulo com a seguinte pergunta: Quem está narrando? Assim, estaremos questionando não só o modo como se configura as obras de Alice Walker e de Carolina Maria de Jesus, mas também quem está por trás das respectivas narrativas. Essa pergunta irá nortear e apresentar um pouco do que será nossa metodologia, a partir da análise da narrativa de Ricoeur.

Ricoeur expõe que a construção da narrativa se dá a partir da mediação entre as mimesis I, II e III. Segundo Gentil (2015), as respectivas mimeses podem ser definidas por prefiguração, configuração e refiguração. Em um primeiro momento, na mimesis I, vamos contextualizar a história, trazendo elementos sobre a vida das autoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus, aprofundando em suas histórias de vida, entrando em contato com a ideia das autoras. Nisso, a ideia de ser prefiguração é a de saber o que vem a priori, antes da narrativa.

Na mimesis II vamos analisar o enredo das obras, compreendendo as personagens e tramas construídas, também dialogando com a teoria que pretendemos partir para nossa análise, sob a ótica da psicanálise. Na mimesis III iremos sair do mundo do livro, dos(as) personagens e introduzir no mundo do leitor, de quem percebe as histórias e consegue tirar delas, análises que possam pensar o racismo e o machismo. A mimesis III ganha sua importância pois, como dispõe Gentil (2015), devemos nos ater não a qual a intenção do(a) autor(a) e do contexto histórico e social que a obra foi criada, mas na forma como nós, como leitores, iremos olhar e ler as respectivas obras para discorrer sobre a condição da mulher negra.

1.1 Quem está narrando?

As obras autobiográficas são atravessadas pela memória, um componente peculiar de cada sujeito. A percepção pela qual cada sujeito enxerga o mundo a sua volta impactará na sua construção narrativa. O diário é uma representação explícita disso, pois, na descrição dos fatos e dos eventos, também há fatores emocionais e relacionais. Estes fatores tornam o diário uma experiência também coletiva, por abranger a realidade de quem está às voltas do(a) autor(a). Em *Quarto de Despejo*, apesar de Carolina produzir uma escrita intimista e particular, ela narra a vivência de um sofrimento coletivo e abrange experiências múltiplas em comum com outras pessoas que vivenciam as mesmas adversidades, tais como a pobreza, a miséria, o racismo e a fome. Andrade (2009) destaca isso como uma forma de a escritora servir-se como porta-voz de uma categoria, especialmente a de mulheres. Nesse sentido, sua narrativa é composta por fragmentos de memórias femininas.

A memorialística feminina é um modo de entender que a escrita de mulheres abrange novos espaços para falar de si, rompendo com os ideais patriarcais que buscam distanciar a mulher da leitura e da escrita. Primeiramente, a escrita feminina contou com produções, em sua grande maioria, de mulheres de classes mais altas com condições de acesso à leitura e à escrita. No entanto, mulheres “subalternas”, nas palavras de Andrade (2009), têm conquistado espaço na literatura, “mulheres comuns’ também estão sendo resgatadas, ‘trazidas para o centro’, pois a literatura tem se inclinado atualmente ao *alter* dando lugar ao interesse pela voz das minorias” (Andrade, 2009, p. 6). É o que podemos ver nas obras de Alice Walker e de Carolina Maria de Jesus.

A Cor Púrpura tem componentes que a caracterizam por uma ficção escrita em modelo de cartas, semelhante a um diário. Em contrapartida, *Quarto de despejo*² é um diário autobiográfico. O diário autobiográfico, porém, poderia ser entendido como um texto histórico? Qual a diferença entre uma escrita ficcional e uma autobiográfica? Como posso comparar este diário autobiográfico, que tem um compromisso mais explícito com “uma história oficial”, com uma obra que é uma ficção e que não tem “compromisso” necessariamente com a realidade?

² À primeira vista, esse termo pode soar redundante, mas vale ressaltar que pode existir um diário ficcional. Entretanto, *Quarto de Despejo* está pautado por uma história da vida da autora e não por uma escrita ficcionalizada, embora toda escrita possa trazer um grau de ficcionalização.

Duque-Estrada, em *Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si*, apresenta logo, no primeiro capítulo, algumas considerações a respeito da escrita que nos parecem ser úteis para pensar a escrita autobiográfica. A escrita de si inscreve a (im)possibilidade de contar tudo, de descrever com fidedignidade os fatos e também os sentimentos. Ela é atravessada por aspectos subjetivos, por exemplo, pela memória, um componente impossível de se apreender por completo. Nesse sentido, a escrita autobiográfica é um exemplo disso, pois “... a escrita de si habita então a região do impossível, do indizível, lá onde a linguagem deixa de ser - ou ainda não é - simples mediação de conteúdos de sentido, e se encontra na interseção do silêncio com a palavra, da expressão com a sua impossibilidade” (Duque-Estrada, 2009, p. 20).

A obrigação de ser algo claro, objetivo e descritivo na linguagem perdeu-se a partir da virada epistemológica a respeito da noção de sujeito. O rompimento com a ideia de uma subjetividade metafísica, promovido pelas críticas de Nietzsche, de Freud e de Marx, instituiu as (im)possibilidades de considerar um sujeito totalmente como “... consciência de si, presença a si, unidade e fundamento da verdade” (Duque-Estrada, 2009, p. 28). Tais preceitos abalam a ideia de certeza de um(a) autor(a), pois ele(a) perde sua autoridade primeira, devido ao fato de a escrita ser enviesada por determinações subjetivas. Nesse sentido, passou-se a considerar o sujeito como um ser não puro, atravessado por discursos históricos e ideológicos, visto que, até mesmo o conhecimento produzido pelos filósofos têm componentes autobiográficos. Essa ruptura com a noção clássica de subjetividade, com a ideia de uma subjetividade pura e desligada do mundo, permitiu definir que todo texto contém traços autobiográficos (Duque-Estrada, 2009). É nesse sentido que buscamos elucidar a escrita na fronteira entre ficção e história, pois, como dito anteriormente, toda escrita é escrita de si.

Desse modo, a questão nesta pesquisa será a de desmanchar essas fronteiras e procurar encontrar um lugar comum entre ficção e história. Apesar de as escritoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus partirem de contextos territoriais distintos, traçaremos o que há de mais semelhante no testemunho da escrita de ambas, contemplando a forma como iremos ler e analisar as duas obras.

A proposta convidativa para o desenvolvimento desta pesquisa consiste em investigar o lugar da mulher negra por meio da escrita. Nesse caso, poderíamos nos perguntar como essas narrativas podem nos ajudar a representar a vivência do racismo, considerando que uma

se propõe a narrar o que seria dito “real” e a outra, construída em forma de romance, pela ficção, traça também pontos paralelos com a realidade.

A obra de Carolina Maria de Jesus, apesar de propor falar da realidade, não tem a pretensão de descrever e narrar fatos históricos, o que a exime de ser considerada uma escrita comprometida com uma proposta historiográfica, situando-se, pelo contrário, em uma perspectiva memorialística. O gênero diário obtém suas particularidades por se tratar de uma escrita que alude para além do contexto da realidade, pois retrata a expressão subjetiva da autora. Em contrapartida, no romance de Alice Walker, apesar de ser uma escrita ficcional, conseguimos encontrar pormenores que advêm de uma realidade à qual a autora menciona ter semelhanças com a história real de seus descendentes, como ela mesma sinaliza em uma entrevista para o programa *Imagem e Palavra* (2012). Tendo em vista essa comparação, podemos julgar um diário autobiográfico mais “verídico” do que uma ficção? De qual veracidade estamos tratando ao analisar isso? Parece-nos útil considerar essas questões.

A forma pela qual as autoras decidem narrar suas histórias impacta na transmissão de uma realidade e na expressão do racismo. Ao traçar uma comparação entre os dois tipos de narrativa, a histórica e a ficcional, é conveniente trazer à tona as reflexões de Paul Ricoeur. Em *Tempo e Narrativa* (1994), o autor estabelece que desconsiderar uma narrativa por não ser “real” se assemelha à lógica que desvalida o conhecimento produzido pelas ciências humanas, pois partiria do pressuposto positivista de que só são oportunos os fatos concretos e comprovados:

Pode-se tentar recusar esse problema, e considerar como não-pertinente a questão do impacto da literatura sobre a experiência cotidiana. Mas então, por um lado, ratifica-se paradoxalmente o positivismo que geralmente se combate, a saber, o preconceito de que só é real o dado tal como pode ser empiricamente observado e cientificamente descrito. Por outro, encerra-se a literatura num mundo em si e quebra-se a ponta subversiva que ela volta contra a ordem moral e a ordem social. Esquece-se de que a ficção é precisamente o que faz da linguagem este supremo perigo de que Walter Benjamin, depois de Hölderlin, fala com temor e admiração (Ricoeur, 1994, p. 121).

Essas reflexões nos levam a pensar a narrativa e a intencionalidade de quem escreve, pois a realidade só pode ser descrita a partir da imaginação. Ricoeur destaca que a linguagem vai além da simples descrição:

Tentei mostrar em *A Metáfora Viva* que a capacidade de referência da linguagem não era esgotada pelo discurso descritivo e que as obras poéticas se relacionam com o mundo segundo um regime referencial próprio, o da referência metafórica. Essa tese cobre todos os usos não-descritivos da linguagem, logo, todos os textos poéticos,

sejam eles líricos ou narrativos. Implica que também os textos poéticos falem do mundo, embora não o façam de modo descritivo (Ricoeur, 1994, p. 122).

Desse modo, a narrativa ficcional também pode ser representada pela descrição, mesmo que indireta, de uma determinada realidade. Embora sua proposta não seja uma exposição factual, a ficção é um tipo de escrita que se baseia nos aspectos concretos da sociedade, na história. Já a narrativa historiográfica tem a finalidade de expor fatos, descrever a história. Contudo, é ilusório conceber que o(a) autor(a) de uma narrativa histórica seja totalmente neutro, portanto, a sua escrita teria componentes subjetivos, impactando a veracidade dos fatos expostos. De certo modo, a narrativa historiográfica teria um componente ficcional e vice-versa. Com essas exposições, podemos compreender que ficção e história andam juntas: “Nesse sentido, a ficção se inspiraria tanto na história quanto a história na ficção. É essa inspiração recíproca que me autoriza a colocar o problema da referência cruzada entre a historiografia e a narrativa de ficção” (Ricoeur, 1994, p. 125).

O posicionamento veemente de Ricoeur expressa a consideração da ficção e da história como áreas que, apesar de diferentes, caminham em conjunto, pois o conhecimento que foi e é produzido pela história também depende de um sujeito que conta. Posto isso, seria possível considerar que há como narrar e não se colocar como um sujeito de desejo nessa história?

Rocha & Chatelard (2015) circunscrevem que, ao se investigar uma narrativa, é preciso avaliar diversos campos, principalmente porque, quando a escrita representa o lugar de um sujeito, é fundamental a consideração de um olhar múltiplo: “A narrativa envolve uma análise linguística, histórica e mesmo psicanalítica, por causa da formação da identidade no sujeito” (p. 395) Em Ricoeur, já é possível destacar sua posição em considerar que a narrativa permite a construção de identidade do sujeito, pois, mesmo quando se trata de um historiador, ao se narrar sobre um determinado objeto, ele também se implica, colocando em prova as diversas interpretações que esse sujeito de saber pode estabelecer ao atuar frente a essa narrativa (Rocha & Chatelard).

Narrar é um modo de atuar, portanto, o próprio exercício de um historiador compõe também um discurso ideológico e isso pode ser visto no modo como o sujeito decide narrar uma história. O saber que se produz em uma narrativa construída por um sujeito atravessado por sua subjetividade é precisamente, tal como o saber da psicanálise, um saber que não é total (Rocha & Chatelard, 2015).

Dessa maneira, ao partir de um diário como um recurso disposto para expor a realidade, estamos também nos defrontando com as insígnias a que esse tipo de narrativa pode nos levar, principalmente quando não tem o intento de descrever eventos e fatos históricos unicamente. A história e a psicanálise são campos do saber que andam em conjunto: “Para Freud, os manuscritos dos pacientes são documentos históricos, operações científicas que estendem elementos de sua própria cultura e de seu mal estar, como Fonte” (Rocha & Chatelard, 2015). A partir desse posicionamento, podemos analisar que as obras propostas para discussão neste estudo são como documentos históricos operantes para uma análise da linguagem dessas mulheres, sejam autoras e/ou personagens.

Mesmo que *A Cor Púrpura* seja construída por uma autora que pretende formar um discurso fictício, é verossímil supor que essa mesma autora também se coloca como uma personagem em sua intriga narrativa. Sua obra pode também espelhar aquilo que ela pessoalmente experiencia, seja pela condição de mulher negra, seja por seu ativismo político no tocante às questões de gênero e de raça. Isso nos leva a pensar no que Ricoeur salienta ao problematizar a construção da narrativa, considerando as relações entre mesmidade e ipseidade. Machado (2017) nos explica que Ricoeur obtém esses conceitos de Heidegger, no entanto, postulando-os como fundantes para a elaboração da narrativa, seja ela histórica ou ficcional. Tais conceitos permitem dizer que somente pela narrativa se pode afirmar quem e o quê de uma determinada ação. Esta ação, por sua vez, constitui uma forma de examinar e olhar para a vida que é enviesada por componentes históricos e ficcionais por si só.

Por *mesmidade*, Ricoeur compreende uma visão de algo substancial que permanece no tempo e que estaria associado à identidade individual. Já a noção de *ipseidade* seria a reprodução de um tempo em mudança, fragmentado e precário que circunscreve a especificidade de ser transformativo, definido também pela identidade coletiva. Essas definições são importantes, pois elas nos aproximam da noção de identidade narrativa. A *mesmidade* está ligada à ideia de identidade individual, mas também não é rígida e estável. Embora a *mesmidade* seja mantida no tempo, ela não se vê livre do tempo precário e fragmentado da *ipseidade*, justamente porque essas duas noções agem como em uma relação dialética. A questão, portanto, seria como situar essa dita estabilidade da *mesmidade* se ela mesma não permanece fixa (Santos, 2017). Logo, a relação entre *mesmidade* e *ipseidade* é fundamental para se pensar na ideia de identidade coletiva que também se entrecruza com a

identidade individual, pois será por meio destas que será possível indagar quem narra uma determinada história.

Parece conveniente pensar que, se esses conceitos de Ricoeur elucidam a noção de identidade, será por meio da narrativa que esses polos *mesmidade* e *ipseidade* poderão nos dar elementos para compreender a identidade narrativa. Podemos ousar inferir que essa proposição nos serve como um guia para estabelecer uma proximidade com a noção de subjetivação, pois esta, assim como a identidade narrativa, permanece em constante movimento. O que já foi, não é mais e não será o mesmo. Isso nos convida a adotar a recusa da ideia de uma identidade fixa e compô-la como um processo em andamento. Nisso podemos observar a preferência de Ricoeur pela noção de ipseidade, pois a identidade narrativa se identifica com *ipse*, que é justamente o que garante a ruptura do tempo marcado pela imprevisibilidade (Santos, 2017).

Na origem da palavra identidade, Ricoeur reconhece a proximidade com a palavra latina “*entitas*”, que remete à essência, à identidade, ao que temos de único e se associa à ideia de “mesmo”, aquilo que fica. O *Idem* característico da mesmidade compõe essa ideia relacional de uma identidade que, apesar de singular, só se estabelece mediante o outro. Diante disso, a identidade, no pensamento ricoeuriano, expressa quatro características fundamentais: a unicidade que remete ao aspecto quantitativo; a semelhança extrema com o outro, compondo seu atributo qualitativo; a continuidade ininterrupta permeada pela mudança identitária proporcionada pela mudança no tempo; e por fim, a permanência no tempo estabelecida pelo que fica apesar da mudança temporal (Santos, 2017).

O *Ipse*, por sua vez, também é um termo provindo do latim. Seu conceito tenta romper com o molde do conceito de identidade puramente pessoal, é uma identidade que permanece no tempo, mas não se reduz a uma substância fixa. Pelo fato de o *ipse* ser um conceito ontológico que remete ao movimento, à incerteza, Ricoeur e até o próprio Heidegger parecem sentir dificuldades para conceituar e descrever tais conceitos. A *ipseidade* é um conceito paradoxal, porém fundamental para a definição de identidade narrativa, pois ela não se reduz a uma identidade fixa. Como podemos ver a conceituação de Santos (2017): “Enquanto si mesmo, a ipseidade é precária, fraturada, e, pensada na perspectiva da temporalidade, seu constitutivo fundamental, se afasta da identidade *idem*, mantida no tempo, porém sem nunca se livrar dela por completo” (p. 32). Ricoeur estabelece essas diferenças entre *mesmidade* e

ipseidade, mas propõe que estas funcionem dialeticamente entre a identidade imutável do *idem* e a móvel do *ipse*. Portanto, é na teoria narrativa que essa dialética se estabelece.

Como disposto nas duas obras que serão aqui apresentadas, as autoras falam de si, mas também falam da identidade coletiva de seu tempo: “Ricoeur considera que o *quem age?*, a identidade do agente, só pode ser compreendida quando inserida em um contexto narrativo, uma história ou estória em que suas ações façam sentido” (Santos, 2017). Portanto, quem elas foram ao narrar suas respectivas histórias se entrelaça com a vivência de seu contexto, o que torna o narrador e sua identidade narrativa como um problema ético-político.

Essa proposição nos autoriza considerar que os traços que ajudam a identificar a identidade da pessoa que constrói uma narrativa depende do entrelaçamento entre a história e a ficção da composição da narrativa. Em Machado (2017), vemos que a história incorpora a responsabilidade social de narrar a vida e só consegue cumprir seu ofício por meio de critérios ficcionais para recriar a ordem dos fatos e das evidências. O autor de uma narração se coloca em uma descrição da realidade, como um personagem em uma intriga que configura o processo proposto por Ricoeur na composição da narrativa. Entretanto, há a ideia de que será por meio dessa criação narrativa que o agente pode construir a sua própria identidade ao viver imerso nesse mundo e na tentativa de narrá-lo.

Dado que o tempo é uma mudança, como dizer de um processo unívoco do autor ou da autora ao tecer sua narrativa? Em Alice Walker e em Carolina Maria de Jesus, vemos figuras femininas por meio de suas condições sociais, raciais, históricas e de gênero, mulheres que narram experiências subjetivas que também se modificam. Independentemente se trata-se de uma narrativa de ficção ou histórica, o que fica é a escrita que pensa a mulher negra. Essas escritas se manifestam como um testemunho do racismo. Por conseguinte, podemos nos perguntar qual seria o exercício significativo da psicanálise para essa análise da escrita que fica, embora algo sempre escape.

Barthes, no texto *A morte do autor*, apresenta a ideia de que “... o nascimento do leitor deve pagar-se com a morte do Autor” (2004, p. 65). Esse pensamento rompe com a ideia de que há um único sentido para um texto, pois, para Barthes, escrever é um ato de se performar no aqui e agora, uma vez que, quando um fato é contado, este se torna escrita, portanto o autor revela sua própria morte onde a escritura começa, inclusive em razão de que “... é a linguagem que fala, não o autor” (Barthes, 2004, p. 59). Esse estatuto desobriga o Autor do papel de autoridade de contar uma história como uma operação de registro e de verificação e

cria a possibilidade, por meio da interlocução criada pelo escritor de um espaço múltiplo de sentidos que não se deve decifrar, mas deslindar, percorrer (Barthes, 2004). E é nesse lugar que é colocada a literatura, uma escrita para transitar, que é o exercício ao qual pretendo me debruçar nesta pesquisa.

Nessa renúncia de possuir o sentido, faz-se uma ação, “... propriamente revolucionária, pois a recusa de deter o sentido é finalmente recusar Deus e suas hipóstases, a razão, a ciência, a lei” (Barthes, 2004, p. 63). Essa proposta de Barthes nos ajuda a pensar na relevância de optar nesta pesquisa por dois tipos de narrativas, a saber, a autobiográfica e a ficcional. Partimos dessas narrativas sob a premissa de que a linguagem da escrita, quando percorrida pelo(a) leitor(a), está sujeita a diversas interpretações e análises. Escrever é um ato espontâneo e não necessariamente tem compromisso com uma verdade. O autor pode até tentar compor uma trama que reúna seus sentidos próprios de sua cultura, mas ele não pode ter controle das variadas compreensões que se pode ter de determinada escrita:

Jamais será possível saber, pela simples razão que a escritura é a destruição de toda voz, de toda origem. A escritura é esse neutro, esse composto, esse oblíquo pelo qual foge o nosso sujeito, o branco-e-preto em que vem se perder toda identidade, a começar pela do corpo que escreve (Barthes, 2004, p. 57).

Assim, é na escrita que escapa às palavras o incontornável da linguagem, pois é onde encontramos pormenores da identidade do autor ou da autora. Assim, podemos considerar que a configuração de uma narrativa nos dá notícia de uma identidade fluída das autoras, por meio dos componentes subjetivos que se revelam na escrita, como um testemunho da vivência do(a) escritor(a).

O testemunho das autoras sobre a experiência de ser negra se cruza com o que é discorrido por Gondar & Antonello (2016) a respeito da literatura do testemunho. Há um enfoque terapêutico que a narrativa subjetiva, que seria aquela composta por aspectos intersubjetivos do(a) escritor(a), pode trazer: “... dar testemunho do próprio sofrimento traumático seria um procedimento capaz de elaborá-lo e atenuá-lo” (Gondar & Antonello, 2016, p. 18). Assim o lugar de testemunha poderia representar o lugar do analista, que ocuparia o papel de um terceiro no testemunho da escrita e a consideraria “uma posição subjetiva ou uma formação do inconsciente” (p. 19). O leitor como testemunha se assemelha ao trabalho do analista perante a escuta do analisante reconhecendo aquela experiência narrativa, ouvindo-a, ocupando uma posição diferente do que se faz usualmente. Nesse

sentido, é importante destacar que essas escritas femininas, se olharmos para a trajetória das autoras, remete a pessoas que dificilmente têm suas vozes escutadas.

O fato dessas vozes não serem escutadas e reconhecidas é um elemento traumático, portanto, quando o trauma é transformado em escrita, torna-se possível não só denunciá-lo como também transformá-lo em uma criação estética. Por consideração a isso, este estudo tem a proposta de ocupar esse lugar de terceiro, de testemunhar a dor transmitida nessas escritas femininas como forma de validar as percepções, sentimentos e perspectivas de quem sempre esteve à margem, no lugar de exclusão. Contar e escrever são formas de possibilitar e criar um espaço de devir transformativo na experiência que está sendo narrada, seja ela em forma de um diário autobiográfico ou de uma ficção.

Como apontam Gondar & Antonello (2016), “para que o efeito terapêutico do testemunho se verifique, não basta narrar e ser ouvido; é preciso admitir que se narra a impossibilidade de narrar” (p. 20). Essa noção, a nosso ver, relaciona-se com a discussão de Barthes sobre a morte do autor, pois analisar a escrita dessas autoras não implica que seja possível captar toda a vivência dos traumas narrados. É através dessa impossibilidade de apreender toda a experiência que, diante de algo intraduzível, o leitor pode se perceber como uma testemunha. Nas palavras dos autores:

Os testemunhos são, sob esse viés, formas de resistir, de sobreviver – atos de saúde, de vida, pois ao narrar suas catástrofes subjetivas, os sujeitos empreendem uma luta para obscurecer a claridade devoradora do traumático. Testemunhar dá chance aos vagalumes aparecerem como pequenas luzes fragmentárias, fugazes e frágeis; luzes de Eros que procuram resistir ao terror – são lampejos de esperança e vida que pululam em meio à repetição compulsiva. São sinais de resistência da vida face à morte através de fulgurações figurativas que se dão pela narrativa oral ou escrita, dando voz ao que antes fora vivido como impotência e silêncio (Gondar & Antonello, 2016, p. 21).

Esse posicionamento ilustra o intento para essa investigação em ater-se ao que há de mais pungente na escrita dessas obras literárias. Ocupa um lugar de testemunha e busca-se fornecer um espaço de sustentação para a narrativa, legitimando também o testemunho das duas escritoras. Nesse fragmento, há uma característica do trauma: a repetição. Na tentativa de elaborar e simbolizar a experiência, a escritora, a nosso ver, pode atuar mediante sua escrita como um(a) analisando(a), incorporando sua tentativa terapêutica de cura e de rompimento com a repetição traumática em um processo analítico.

Na perspectiva psicanalítica, a fala e o testemunho servem como ferramentas terapêuticas alinhadas ao discurso freudiano sobre a cura pela fala. O trauma consistentemente

retorna, relampeja sua claridade por meio de sintomas. Quando ele não é dito, revisitado, e reelaborado, ele permanece reaparecendo, causando angústia e perturbação. Nesse sentido, abrir a possibilidade de falar sobre ele, expressá-lo, apesar de não garantir a sua remissão total, oferece um espaço facilitador para enfrentá-lo.

Posto isso, problematizando o que se reflete na voz de quem escreve, nas linhas de toda narração, optamos por nomear o presente capítulo com uma interrogação: “Quem está narrando?”. A contribuição de Ricoeur a respeito do entrelaçamento de ficção e de história para a composição da narrativa se cruza com o que Barthes apresenta sobre o que está em jogo no ato de escrever. Ricoeur e Barthes também contribuem para colocar em suspenso a ideia de que uma narrativa pode ter sentido único, pois o contato do leitor com a escrita de um(a) autor(a) pode modificar a significação que este procurava evocar. Dar importância a esses argumentos revela que será a partir da impossibilidade de haver uma imparcialidade nas narrativas que poderemos considerar a obra ficcional de Alice Walker e o diário autobiográfico de Carolina Maria de Jesus como testemunho. Desta maneira, partimos aqui da premissa de que toda escrita é uma escrita de si, portanto, não é possível ler uma obra sem levar em conta que todo texto, além das possibilidades de ressignificação, é também situado e datado.

1.2 A Cor do Despejo e o Quarto Púrpuro

Neste tópico, apresentaremos o enredo das duas obras literárias *A Cor Púrpura* e *Quarto de Despejo*. Para além da contextualização das respectivas obras literárias, realizo um panorama que resgata os principais aspectos da vida das escritoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus. Apresento brevemente a vida de ambas, ressaltando que seus posicionamentos políticos estiveram presentes na construção de suas narrativas, servindo-lhes como forma de simbolizar e provocar diálogos sobre o racismo.

O nome deste tópico *A Cor do Despejo e O Quarto Púrpuro* foi escolhido, através de um jogo de palavras, como forma de elucidar nossa proposta de promover um entrecruzamento entre as obras estudadas, mostrando as semelhanças dessas narrativas. Na obra de Alice Walker, não há a intenção de se ilustrar fielmente a realidade da mulher negra nos EUA, pois esse texto deu maior destaque às vivências subjetivas das personagens a respeito do racismo. Já no diário de Carolina, a escritora teve a intenção de demonstrar, ao

máximo, a realidade nua e crua de suas vivências como mulher negra periférica vivendo no Brasil.

Por conseguinte, conforme já assinalado, pensando no ensejo de correlacionar as respectivas obras, denominamos *A Cor do Despejo* o modo como a negritude representa a violência e a opressão, cabendo-lhe a ideia de ser relegada ao lixo, ao que sobra. Já *O Quarto Púrpuro* traria a ideia de convidar o leitor a aprofundar-se no que há de mais íntimo no testemunho das escritoras, aproximando-os das vivências subjetivas sobre o que é ser negra.

1.2.1 A Cor Púrpura

A Cor Púrpura é escrita por Alice Malsenior Tallulah-Kate Walker, uma escritora norte-americana, poetisa e ativista feminista. Sua trajetória nos dá notícias das temáticas levantadas em suas obras, principalmente se analisarmos sua história pessoal permeada por lutas como a oposição à mutilação genital feminina em países africanos e ao *apartheid*. *A Cor Púrpura* é mais um esboço de seu ativismo; publicada originalmente em 1982, foi sua obra mais renomada que também recebeu o prêmio Pulitzer em 1983. Em 1985, seu livro também foi inspiração para o filme de Steven Spielberg, que leva o mesmo título. Em síntese, podemos afirmar que, “em sua escrita, Walker descreve cenários de conflitos de classe, de raça e de gênero que denunciam situações sociais ainda em curso em nossa sociedade e expressam reflexos de sua trajetória pessoal” (Almeida & Marques, 2020, p. 119).

Celie é uma personagem pivô para o desenvolvimento da história de Alice Walker, pois ela representa o que a autora pode nos dizer da vivência de uma mulher negra, que vive uma trajetória cruel e miserável. Por meio desta personagem, a história é construída em um modelo de cartas em que Celie narra sua vida como uma forma de atribuir sentido a uma existência eivada de violências. O romance de Walker é construído em uma narrativa que choca o leitor por sua barbaridade, sobretudo, tendo em vista que os personagens construídos pela autora, apesar de serem fictícios, aproxima-nos do que foi a vivência de seus antepassados afro-americanos.

Em uma entrevista para o programa *Imagem da Palavra* em 2012, Alice Walker menciona que a linguagem utilizada em *A Cor Púrpura* é um modelo muito usado nos séculos XVII e XVIII. Ela afirma utilizar a história em forma de cartas com a intenção de aproximar e instigar mais o leitor para a literatura. A forma como o discurso de Celie é construído traz um aspecto próprio de romance em que, por meio das cartas, combinações e

trocas de afeto, uma história é simbolizada. A autora narra que a inspiração para a história vivida por Celie e Nettie são decorrentes das histórias e vivências que obteve com sua avó. Os aspectos linguísticos relembram a variante linguística marcante dos seus descendentes afro-americanos³, pois é um aspecto memorável em sua cultura. A autora conta que buscou modificar a visão distorcida e invisibilizada de seu povo, tornando a história de seus antepassados visível em forma de romance.

Pode-se notar que o modo como a autora narra o romance simboliza muito sua experiência, derivada das vivências de racismo que compõem toda sua história. Seu intento, ao usar uma linguagem tida como errada, fora da norma padrão, é distanciar-se da voz do colonizador e aproximar-se da voz de quem foi sempre silenciada(o). Tornar o invisível visível se traduz no modo como Walker constrói o protagonismo feminino em *A Cor Púrpura* por meio de Celie, uma mulher negra que tem seu corpo objetificado e violentado em grande parte da narrativa. A escolha por uma mulher negra escravizada representa a intenção de dar voz ao que foi e ainda é inaudível, assim como alude Espíndola (2013) nos achados de Silva (2008):

... o discurso reportado por seus personagens, é marcado pelo desejo de dar voz e direito às mães negras, às desconhecidas e às mulheres simples que vivem num mundo político-social desigual, marginal, mas não menos importante do que o do “outro”, seja ouvido. E que suas vozes atravessem fronteiras e desmascarem as evidências, discursos cristalizados e universalizados. (SILVA, 2008, p. 127 como citado em Espíndola, 2013, p. 26).

Uma obra que prioriza uma protagonista negra também manifesta, por meio da ficção, como as relações de dominação estão implicadas, acentuando a necessidade do recorte de classe e de raça para analisar as vivências de um povo. A centralização do discurso pela mulher negra se justifica, pois ainda hoje vemos uma consistente desigualdade entre as vivências raciais e de gênero, especialmente, se analisarmos as discrepâncias entre a posição da mulher negra e da mulher branca na sociedade ocidental. Bastos (2017) destaca que a mulher negra tem mais dificuldades de acesso ao mercado de trabalho, permanece mais tempo no lar, nos trabalhos domésticos e no cuidado de crianças. A cor da pele interfere, inclusive, na quantia que a mulher negra recebe e como as responsabilidades, por ela assumidas, são

³ Em decorrência disto, as citações do romance de Walker manterão o texto da tradução original, sem correções gramaticais.

mais exigentes do que as da mulher branca. Isso nos leva a questionar como esses fatores podem reverberar na dinâmica intersubjetiva da mulher negra.

Ao considerar isso, convém destacar os pontos centrais na composição da obra e como o desenvolvimento das personagens se dá. O romance se inicia, como já mencionado, com as cartas de Celie para Deus já contando sobre sua vida e quem ela é, ou melhor, quem ela não é, já deixando margem para uma característica de quem nem chega a ser. “Sua escrita revela um pedido de socorro, um desejo de organização de suas experiências, uma tentativa de se encontrar em meio a um mundo ausente de sentido, destacando-se ela mesma também como ausente. Ela escreve para se manter viva” (Almeida & Marques, 2020, p. 123). Isso fica mais claro quando o interlocutor passa a ter conhecimento da sua trajetória.

Celie, a princípio, relata a experiência de estar grávida pela segunda vez de seu suposto pai, que somente, em momentos finais da obra, é revelado como não sendo seu pai biológico (Almeida & Marques, 2020). A personagem menciona que não tem o direito nem de ficar com seus próprios filhos, pois estes foram vendidos por seu suposto pai. Em sua narrativa, é possível analisar uma naturalização do estupro e da violência sexual que já se inicia em seu próprio lar. Assim, desde o início, podemos observar como seu corpo é visto e tratado apenas como um objeto sexual.

Não sendo somente Celie quem vivenciava esse lugar de exclusão e de objetificação, a sua mãe também é representada como alguém que não tem lugar de sujeito; assujeitada aos preceitos do marido, ela dá mostras de ser alguém que não teve condições físicas, emocionais e sociais de exercer o papel de mãe. Celie diz pouco sobre sua mãe, mas quando diz, ainda no início do romance, apresenta-a como alguém que, apesar de presente nas suas primeiras vivências infantis, é doente e desafortunada: “Minha mamãe, ela fica o tempo todo encima de mim e olhando. Ela tá feliz porque ele tá bom pra ela agora. Mas muito duente pra durar muito” (Walker, 2019, p. 10). Nisto podemos observar um certo distanciamento da personagem de uma vivência materna que correspondesse aos seus anseios:

Minha mamãe morreu. Ela morreu gritando e praguejando. Ela gritou comigo. Ela praguejou comigo. Eu tô de barriga. Eu num posso andar muito depressa. Na hora queu volto do poço, a água tá morna. Na hora queu arrumo a bandeja, a cumida já tá fria. Na hora queu arrumo todas as criança pra escola, já tá na hora do jantar. Ele num falava nada. Ele sentava lá na cama, sigurando a mão dela e chorando, dizendo Num me deixa, num vá embora. (Walker, 2019, p. 11).

Era o próprio marido de sua mãe o responsável pelos estupros e pela gravidez de Celie, portanto cabe hipotetizar que o sofrimento de sua mãe também tem origem em se ver imóvel e sem poder mudar a condição de sua filha, tendo que assistir o seu infortúnio. Há uma subserviência de Celie ao marido da mãe, devido o homem ocupar esse lugar de autoridade, papel já desempenhado nas famílias do século XX, principalmente em uma família de pessoas negras atravessadas por um sistema machista. Essa forma como Celie narra sobre sua mãe dá indícios das vivências das mulheres negras e pobres embebidas de traumas, violências e supressão do direito de viver, o que nos leva a questionar como a personagem teria condições de se estruturar psicologicamente em um ambiente de tanta barbárie e crueldade.

Uma de suas formas de suportar a realidade que vivia, além da escrita, era através da sua relação íntima e afetuosa com sua irmã mais nova, Nettie. Walker consegue construir bem o universo fraternal entre as irmãs em que, enquanto a personagem Celie é caracterizada como uma menina passiva e reprimida, Nettie é uma personagem marcada pelo movimento, pelo confronto em não aceitar tudo que lhe era imposto. É curioso como mesmo vivendo quase as mesmas condições, a personalidade de cada uma retrata a alteridade e as diferentes formas de se subjetivar. Nettie ajudava Celie a aprender a ler e a escrever, incentivava a irmã a se defender da vida. Como disposto em Almeida & Marques (2020):

Desse modo, Nettie lhe ajudava a suportar aquela realidade, por meio da partilha de seus medos, sofrimentos e angústias. É válido citar que foi sua irmã mais nova quem a ensinou a ler e a escrever. O acesso à leitura e à escrita surge como uma possibilidade de comunicação futura, considerando que as irmãs poderiam se separar a qualquer momento. É através dessa aliança de sororidade que Celie consegue, mesmo que minimamente, ter a vivência do amor, do desejo, do carinho e, principalmente, de uma identificação nutrida de vitalidade (p. 135).

É nesse tipo de relação de identificação e de partilha que Walker organiza e defende essa união das personagens femininas como uma forma de empoderamento. A história é muito impactante para o(a) leitor(a), a todo momento entramos em contato com a violência e desesperança. Quando o vínculo entre Celie e Nettie demonstra estar bem estabelecido, é o momento em que seu pai decide separá-las em prol de uma “troca”. No contexto histórico representado por Walker, era comum que os pais vendessem suas filhas em troca de bens materiais, sejam terras ou dinheiro.

Celie é vendida como um objeto de troca por este suposto pai para se casar com um homem viúvo. Sem ter direito de escolha sobre a sua própria vida, Celie é “passada” como um

objeto de uso para cuidar da casa e dos filhos desse homem chamado Albert. A partir dessa nova etapa, as coisas ficam ainda mais difíceis para Celie, sobretudo por ter que se separar da irmã mais nova. Nisso, Nettie até vai atrás da irmã, fica uns dias no novo lar de Celie ajudando-a a cuidar dos três filhos de Albert e também a incentivando a ler, pois assim elas poderiam garantir um meio de comunicação.

Entretanto, não demora muito para que Albert, marido de Celie, incomode-se com a relação afetuosa e muito íntima das irmãs; é como se ver a alegria e a união de duas mulheres não fosse algo com o que ele conseguiria conviver. Nesse entremeio, Albert tenta estuprar Nettie, porém ela reage e luta contra ele, empurrando-o. Pelo fato de Nettie não resignar-se, Albert a expulsa de sua casa e a proíbe de se comunicar com Celie. A agressividade de Albert contra as irmãs poderia estar relacionada com a tentativa de mostrar que tem controle e demonstrar o seu poder. Ele ainda impede o acesso de Celie à caixa de correios, que seria o único modo de manter diálogos com a irmã que tanto a ensinou a ler e a escrever como meio também de ambas nunca se distanciarem, apesar de qualquer afastamento físico.

A partir desse momento, Celie perde as forças de buscar uma vida melhor e é marcada por muita passividade e insatisfação. A personagem se vê obrigada a desempenhar as funções que lhes fora imposta, ser mãe de filhos que não eram seus e esposa de alguém que ela não teve a liberdade de escolher. O matrimônio, para Celie, mais se aproxima de trabalho escravo, consistindo em cuidar das tarefas domésticas, das crianças e de seu marido. Este trabalho, além de invisibilizado, era comumente desempenhado por mulheres negras (Almeida & Marques, 2020), portanto, havia uma naturalização dessa subserviência feminina, como podemos analisar na fala de um dos personagens, Harpo, filho do marido de Celie:

Quando Harpo questiona Albert sobre o que ele deve fazer para a Sofia, sua mulher, o respeitar, ele responde: “Bom, então como você quer fazer ela obedecer? As esposa são feito criança. Você tem que fazer elas aprenderem quem manda. Nada resolve melhor esse problema que uma boa surra.” (WALKER, 2019, p. 52).

Assim, o lugar ocupado pela mulher é o de uma criança, segundo a fala do personagem, mas o que poderia representar esta associação da mulher a uma criança? Parece algo a se pensar, principalmente se analisarmos como a punição e a opressão na linguagem recolocam a posição do feminino no lugar de passividade e de submissão. O direito de ir, de vir e de desejar não é imputado à mulher, de maneira explícita, no século XIX e início do XX. As características da trajetória de Celie, principalmente pelos traumas vividos desde a

infância, contam-nos de um tempo do passado, mas que ainda ressoa no ser mulher. Como dito anteriormente, os estupros, a violência sexual, são recorrentes na vida de Celie e fizeram com que engravidasse de seu suposto pai duas vezes, sem sequer ter o direito de ficar com seus filhos (Almeida & Marques, 2020). O trecho a seguir explicita o modo como Celie narra a sua dor:

Ele levou meu outro nenê também, um minino dessa vez. Mas eu num acho que ele matou não. Acho que ele vendeu prum homem e a esposa dele, lá em Monticello. Eu fiquei com os peito cheio de leite iscorrendo encima de mim. Ele falou Por que você num se veste direito? Bota alguma coisa. Mas que é queu tenho pra botar? Eu num tenho nada. (Walker, 2019, p. 13).

É interessante se atentar ao modo como Celie diz não ter nada, pois isso pode representar não ter nem a si mesma. O seu corpo não é seu, seus filhos não são seus, ela só tem o outro para servir. Mesmo ela não podendo ficar com seus filhos, ela ainda teve que desempenhar o papel materno com outras crianças que não fossem as dela, para cumprir seu papel feminino, imposto socialmente. Quando o marido de Celie se refere a ela, o uso de sua linguagem demonstra uma hostilidade e uma relação de poder muito perversa:

Você é feia. Magricela. Você tem um jeito engraçado. Você é medrosa demais pra abrir a boca na frente das pessoa. Tudo o que você pode conseguir lá em Memphis é ser impregada da Shug. Botar o lixo dela pra fora e quem sabe fazer a cumida. Você também num é nem boa cozinheira. E essa casa nunca ficou limpa de verdade depois que a minha primeira mulher morreu. E também ninguém é tão louco ou atrasado pra querer casar com você. O que você vai fazer? Impregar numa roça? Ele deu uma risada. Quem sabe alguém deixa você trabalhar na ferrovia. (Walker, 2019, p. 242).

As narrativas construídas de Albert sobre Celie, além de hostis, permitem-nos afirmar que revelam uma relação de autoridade e perversidade. O que torna diferente é que, quando vemos que se é uma mulher e também negra, essa imposição fica ainda mais exorbitante por causa dos resíduos da escravidão que tratavam a mulher negra tal qual um objeto sexual, como veremos mais adiante. Por diversas vezes, Celie sofre violências físicas e psicológicas de Albert, o que parece influenciar no seu estranhamento para com as figuras masculinas. Do mesmo modo, conseguimos analisar de que modo ela é obrigada a enfrentar e submeter-se a superioridade do homem:

Esses homens falam com as mulheres de um jeito que me lembra muito o Pai. Eles escutam só o bastante para dar instruções. Eles nem olham para as mulheres quando elas estão falando. Eles olham para o chão e dobram a cabeça em direção ao chão. As mulheres também não “olham o homem na face” como elas dizem. “Olhar um homem na face” é uma coisa descarada. Elas olham para os pés ou o joelho deles. E o que

posso eu dizer sobre isso? Era também assim o nosso comportamento na frente do Pai. (Walker, 2019, p. 192).

Neste fragmento há uma relação explícita de autoridade e de submissão da mulher associada ao infantil. Mais do que isso, caberia pensarmos até que ponto a ideia de “olhar um homem na face” ser considerado algo descarado também não diz sobre seu próprio desejo, do que ela projeta no outro. Pela sua experiência de um passado devastador, a personagem poderia estar dizendo mais de si mesma, do modo como lida imaginariamente também com seus desejos, do que de outras mulheres.

Parece-nos que os homens, tais como seu suposto pai e o Albert, aproveitavam-se da passividade de Celie, pois, quanto mais submissa a eles, mais impiedosos eles se tornavam com a personagem. Porém, quando a perspectiva da história é contada pela própria Celie que, apesar de não conseguir reagir diante dessas opressões, apresenta-nos na sua escrita a noção de um masculino nocivo que rouba e anula o desejo da mulher, impondo o desejo do homem em primeiro plano. Assim como pode-se perceber na fala do padrasto de Celie quando ele foi “ofertá-la” para Albert: “Ela é feia. Ele fala. Mas num istranha o trabalho duro. E é limpa. E Deus já deu um jeito nela. O senhor pode fazer tudo como o senhor quer e ela num vai botar no mundo mais ninguém pro senhor dar de comer e vestir” (Walker, 2019, p. 19).

O modo como as mulheres reagiam às diversas agressões também dá indícios de uma cultura formada por preceitos de uma formação machista, que impunha à mulher sempre atender aos desejos do marido. Dessa maneira, a figura masculina tem uma significação própria em sua psique, tal como analisamos em uma de suas cartas para Deus, em que a personagem ressalta sua visão e compreensão do masculino:

É, eu falei, e ele me deu um pai linchado, uma mãe louca, um cachorro ordinário como padrasto e uma irmã queu na certa nunca mais vou ver. De todo jeito, eu falei, o Deus pra quem eu rezo e pra quem eu escrevo é homem. E age igualzinho aos outro homem queu conheço. Trapaceiro, esquecido e ordinário. (Walker, 2019, p. 226).

É interessante como Celie associa a imagem de Deus como um homem branco, de olho claro, alguém que é superior a ela: “Ele é grande e velho e alto e tem uma barba cinza e branca. Ele usou roupa branca e anda descalço” (Walker, 2019, p. 228). As cartas endereçadas a Deus são um modo da personagem de se aproximar de algo superior a ela, mas, ao mesmo tempo, representa o seu desapontamento com Deus visto como um homem “trapaceiro, esquecido e ordinário”. Nesse sentido convém pensarmos que, em razão do sentimento de

temor e de estranhamento perante as figuras masculinas, especialmente por ter experiências desagradáveis com homens, o Deus para Celie é um homem superior e distante, simbolizando como as relações de gênero são mais um fator para a marginalização da personagem.

Uma outra forma de violência perpetrada por Albert era a naturalização de suas traições com Celie, que era sua esposa. Albert não fazia questão de esconder para Celie e nem para os outros que ele tinha uma amante, chamada Shug Avery. Isso fica explícito quando Albert levou a própria amante para a casa dele quando ela estava enferma, necessitando de auxílio e de cuidados. Celie, que se vê imóvel diante da situação, só consegue primeiramente olhar para Shug com admiração e encantamento, principalmente por essa personagem ser sedutora e transgressora para o seu tempo. As pessoas consideravam que Shug era uma mulher voluptuosa. Cabe destacar que este era um julgamento feito só pelo fato de ela ser uma mulher, pois Albert, mesmo traindo sua esposa, nunca foi considerado como tal.

Esses julgamentos acerca da personagem Shug eram fundamentados nos comportamentos subversivos da personagem, pois ela se negava a viver somente no espaço doméstico e a desempenhar o papel esperado de uma mãe. Apesar de ter filhos, Shug não quis assumi-los. Ao mesmo tempo que era apontada por todos como uma mulher libertina, Shug também era muito apreciada, especialmente porque ela era uma cantora renomada que dava shows em bares, sendo a grande atração para homens e mulheres.

Com a inserção de Shug, sua autonomia e liberdade, na vida de Celie, Alice Walker constrói um novo modo de a personagem vivenciar a sua sexualidade e se reconhecer como mulher negra. Celie parecia não se importar com o fato de Albert ter trazido sua amante para casa, principalmente porque essa aproximação com Shug lhe garantiu um sentimento nunca antes vivenciado por Celie: o de ser amada.

Celie consegue se ver, olhar-se no espelho, falar consigo porque se viu em Shug. Essa experiência possibilita um processo de identificação:

Shug também foi afastada de seus filhos e, aos poucos, vai estabelecendo com Celie uma relação de amor, quase que uma relação materna. É como se, pela primeira vez e através do olhar de Shug, Celie encontrasse um espelho e conseguisse enxergar a si mesma, seu corpo, seu sorriso (Almeida & Marques, 2020, p. 131).

A vida sexual de Celie durante toda sua infância foi anulada. Podemos pensar em vida sexual no sentido freudiano, pois as vias de prazer possibilitadas a partir dos afetos na infância não ocorreram com a personagem. Celie tinha vergonha de seu corpo, foi por meio

dele que ela teve que enfrentar muitos abusos sexuais. Aos seus 14 anos, ela já encarava uma gravidez, fruto do estupro de seu padrasto. Somente depois, nas relações com Shug e com outras mulheres, foi possível a personagem transitar pela sua sexualidade e consequentemente se reconhecer como mulher. As posições que Celie assume em suas relações são, em grande medida, guiadas pela passividade. O seu sentimento foi o de nunca ter sido amada, fazendo inclusive com que ela questionasse os motivos de Shug se aproximar dela e lhe proporcionar experiência e sentimentos nunca antes vivenciados:

Tem vez que eu acho que a Shug nunca me amou. Eu fico de pé parada na frente do espelho olhando pra mim nua. O que ela poderia amar? eu pergunto pra mim mesma. Meu cabelo é curto e pixaim porque eu num estico ele mais. Uma vez Shug falou que ela gostava assim e num precisava. Minha pele é escura. Meu nariz é apenas um nariz. Meus lábio é só lábio. Meu corpo é só um corpo de mulher passando pelas mudança da idade. Nada especial aqui pra alguém amar. Nada de cabelos enrolado cor de mel, nada de bunitinho. Nada novo ou jovem. Mas meu coração deve ser novo e jovem pois parece que ele floresce com a vida. Eu converso muito comigo, de pé na frente do espelho. Celie, eu falo, a felicidade no seu caso foi só um engano. Só porque você nunca tinha tido felicidade antes da Shug, você pensou que já era tempo de ser um pouco feliz, e que ia durar pra sempre. Até pensou que as árvores tavam com você. A terra inteira. As estrela. Mas olha só pra você. Quando Shug partiu, a felicidade desapareceu (WALKER, 2019, p. 302-303).

Este trecho é bastante significativo, ele fala do modo como a mulher negra internaliza um sentimento de inadequação e de como a ausência de Shug ocasiona uma nova perda de si na personagem. Embora uma mulher branca possa ter sentimentos de inadequação, as nuances atravessadas pela mulher negra são mais complexas por causa do racismo. A forma como a negra constrói a sua identidade é influenciada pelos preconceitos e mitos sobre pessoas negras, o que contribui para que a mulher de cor internalize uma desvalorização de si. Há componentes singulares da história emocional de Celie, mas há também elementos sociais. Além disso, este fragmento de Celie nos fala do encanto que ela sentia por Shug, de como a percepção de si e do mundo se transformou a partir dessa relação, como se lhe fosse permitido uma reedição de suas experiências mais arcaicas (Almeida & Marques, 2020). É interessante notar como a sua imagem e os aspectos da aparência influenciam subjetivamente Celie, o que nos reporta à questão das repercussões no psiquismo de ser uma mulher negra, considerando a discriminação e o preconceito contra essas mulheres. O papel de Shug na vida de Celie, além de conseguir fazê-la viver e não só existir, também indicou um modo diferente dela se enxergar (Almeida & Marques, 2020).

A presença de Shug na vida de Celie foi significativa, pois esse vínculo instaurou possibilidades de encontrar novos modos de existir. Alice Walker constrói a relação de Shug e Celie acentuando que, além de um amor fraternal, há também um vínculo maternal. Celie tem seu corpo erotizado a partir do contato com Shug, portanto, Walker nos deixa indícios de que também há um amor homossexual entre as personagens. As carícias e afagos de Shug permitiram um encontro de Celie com sua própria sexualidade e com o reconhecimento de si como um sujeito:

Era quase igual dormir com mamãe, só queu num consigo lembrar de nunca ter dormido com ela. Era quase igual dormir com a Nettie, só que dormir com a Nettie nunca era assim tão bom. Era quente e macio, e eu senti os peito grande da Shug meio caindo encima do meu braço como espuma. Parecia como o céu deve ser parecido, num era de jeito nenhum igual dormir com o Sinhô __.” (Walker, 2020, p. 137).

Nesse fragmento, Celie ainda observa como o papel de Shug se assemelha à experiência materna de acolhimento, similar a que ela já viveu na sua tenra infância com sua mãe e com sua irmã Nettie. Mesmo assim, ela ainda menciona que essas experiências maternais não são iguais às suas vivências do passado, pois o amor por Shug lhe tem uma ternura que ela não havia vivenciado antes.

Alice Walker parece estruturar o desenvolvimento de Celie como personagem, engendrando no leitor a ideia de que seu crescimento emocional só foi facilitado a partir da relação verdadeiramente afetiva com outras mulheres. Dentre as mulheres influentes para a sua trajetória, encontra-se também Sofia.

Sofia era uma mulher de características que fugiam da expectativa social de como deveria ser uma mulher negra, especialmente por seus atributos de ser forte e muito independente. Foi ela por quem Harpo, filho de Albert (marido de Celie), apaixonou-se e com quem teve filhos. Diferentemente da relação conjugal de Celie, Sofia tinha, na relação com o marido, um posicionamento totalmente repulsivo a qualquer prática que lhe colocasse como alguém inferior ou que devesse sofrer qualquer tipo de violência. Harpo tinha as referências de Albert sobre como tratar as esposas e as mulheres em geral, portanto ele acreditava que deveria tratá-la como uma criança que deveria ser punida. Com Sofia, contudo, isso não funcionava (Almeida & Marques, 2020).

Se Harpo batia, ela batia de volta, assim como também não admitia cuidar dos filhos sozinha. Ela colocava Harpo no lugar de um pai e companheiro totalmente atípico de sua época, o que acabou alterando alguns lugares sociais, pois se o “comum” era a mulher ser

passiva e submissa, no caso de Sofia, foi Harpo quem passou a ser submisso a ela, como pode-se perceber na fala de Harpo: “Ela faz o que ela quer, num importa o que eu digo, de jeito nenhum. Eu tentei bater nela, ela me acertou no olho. Oh, ai ai, ele chorava. Ai ai ai” (Walker, 2019, p. 81). É como se Sofia refletisse a revolta, o cansaço e a insatisfação que ela carregava por ter que ser forçada a ser submissa: “To ficando cansada do Harpo, ela falou. Tudo que ele pensa desde que a gente casou é como fazer eu obedecer. Ele num quer uma esposa, ele quer um cachorro” (Walker, 2019, p. 84).

A vivência de Celie com Sofia também a fez entrar em contato com novos modos de reagir às violências e opressões. Com esse vínculo estabelecido principalmente com Shug e depois Sofia, Celie consegue acessar as cartas que sua irmã Nettie lhe enviava durante todos os anos em que elas foram afastadas uma da outra. Albert escondia todas as cartas que Nettie escrevia a Celie. Foi somente com a ajuda de Shug Avery que a personagem conseguiu romper com seus medos e conseguiu se arriscar em busca pelas cartas. Poderíamos supor que, com Shug, Celie teve um rompimento simbólico diante das proibições que Albert determinava.

Com o contato e com a leitura das cartas da irmã, Celie começou a ressignificar o sentido de sua vida. A personagem passou a sentir mais raiva e indignação de estar na condição que estava, de total submissão ao seu marido. Esse enraivecimento lhe parecia necessário para o rompimento daquela condição de silenciamento e violência. Ela passou a manifestar uma fúria por Albert ter lhe tirado o vínculo com uma das únicas pessoas que lhe fazia acreditar que era amada, com quem ela estabelecia uma ligação familiar, a sua irmã. Com a descoberta de todas as cartas que Nettie havia lhe enviado ao longo de todos os anos distante dela, cartas até então escondidas por Albert, Celie passa a se dar conta de que há modos diferentes de existir que não são somente marcados pela subserviência. Nas cartas de Nettie, Celie descobre que sua irmã conseguiu encontrar os filhos que foram retirados e afastados dela desde o nascimento pelo marido da mãe. Assim, acendeu-se uma esperança em Celie ao descobrir que seus filhos e sua irmã estavam bem e conseguiram se rearranjar em outro modo de vida, em uma comunidade africana.

A partir disso, Celie consegue romper as amarras que ainda a faziam permanecer naquela vida com Albert e vai para outra cidade com Shug Avery. Assim, ela consegue se restabelecer vivendo em um novo lar e finalmente encontra sua irmã e seus filhos que sonhava um dia reencontrar. O modo como Alice Walker narra a ira de Celie é digno de destacar, pois,

se antes a personagem falava de si como alguém que não vivia, só existia, nos depoimentos finais da obra, é possível encontrar uma nova Celie:

Eu amaldiçoo você, falei. O que você quer dizer? ele falou. Eu falei, Até você num me fazer mais mal, tudo que você tocar vai apudrecer. Ele riu. Quem você pensa que é? ele falou. Você num pode amaldiçoar ninguém. Olhe para você. Você é preta, é pobre, é feia. Você é mulher. Vá para o diabo, ele falou, você num é nada. ... Onde já se viu uma coisa dessa, Sinhô ___ falou. Eu na certa num surrei você o bastante. Cada surra que você me deu você vai sofrer duas vezes, eu falei. Então eu falei, É melhor você parar de falar porque tudo queu tô dizendo procê num vem só de mim. Parece que quando eu abria a minha boca o ar vinha e formava as palavra. ... Um redemoinho vuou pela varanda no meio da gente, encheu minha boca com pó. O pó falou, Tudo que você fizer para mim, já tá feito para você. Quando eu vi, Shug tava me sacudindo. Celie, ela falou. E eu voltei a mim. Eu sou pobre, eu sou preta, eu posso ser feia e num saber cozinhar, uma voz falou pra toda coisa que tava escutando. Mas eu tô aqui. Amém, Shug falou. Amém, amém. (Walker, 2019, p. 242-243).

É como se Celie tivesse rompido barreiras e pudesse agora apropriar-se de si mesma, enfrentando quem sempre lhe anulou como um ser humano: “Ela não só enfrenta esse terror como o amaldiçoa, em outros termos, assume o poder de reprovar e se diferenciar daquele que, até então, ela permitiu que lhe roubasse a sua identidade” (Almeida & Marques, 2020, p. 133). Walker deixa com essa história uma mensagem não só de superação e de ascensão de mulheres negras, mas também de denúncia de uma realidade que infelizmente não é só fictícia.

A escolha da autora por um romance epistolar na construção da obra circunscreve um modo de aproximação com o leitor e representa um discurso político e crítico que denuncia a realidade das mulheres por meio de Celie. O uso de seu lugar de fala permite ao leitor também enxergar outras personagens femininas com experiências semelhantes que colaboram para a ascensão da mútua ajuda e da sororidade entre mulheres negras. Como aponta Espíndola (2013):

... Walker espera que o sofrimento da mulher seja reconhecido, uma vez que a sensação que se tem em uma obra epistolar é que somos íntimos do personagem, que estamos lendo a sua carta “por cima de seu ombro”. Logo, a escolha por esse gênero se dá por esse simular ou representar o direito à fala. Analisado por esse olhar, o texto assume uma posição política, já que discute sobre algo que interessa ao mundo como coletividade: a salvação da subversão racista, sexual e de classe das mulheres afrodescendentes, com o premente desejo à fala, ao discurso (Espíndola, 2013, p. 39).

Se em sua realidade opressora Celie não conseguia transcender a infelicidade de sua condição, por meio da escrita, houve uma possibilidade de se recriar e encontrar meios de simbolizar as imposições limitantes de sua condição. A inscrição narrativa de Alice Walker intermediada pela personagem Celie contribuiu para a apresentação de histórias de mulheres negras que têm em comum a vivência de uma realidade atravessada pela sujeição e pela violência. Essa intenção de denúncia do racismo e do sexismo por meio da literatura é um componente peculiar da autora Alice Walker. A autora conseguiu ascender intelectualmente juntamente com o movimento de mulheres nas décadas de 1960 e 1970, que buscavam subverter o lugar de mulher negra por meio de suas escritas. Este período foi marcado pela inserção de mulheres racializadas que tiveram a oportunidade de trazer sua perspectiva autoral para o discurso intelectual.

Na condição de intelectual, Alice Walker usufruiu de seu lugar de fala e encontrou um espaço de comunicação e de denúncia através da literatura, versando sobre assuntos relativos às minorias. A história precedente da autora dá margem para entender isso, dado que seus interesses e lutas estiveram alinhados aos direitos dessa minoria, como por exemplo, a sua participação no movimento liderado por Martin Luther King nos anos 1960 (Marcha sobre Washington, 28 de agosto de 1963). Da mesma maneira, entre os temas mais abordados por Walker, têm-se: rituais de circuncisão feminina na África, violência doméstica, direitos civis, movimento antinuclear, movimento feminista, movimento de proteção ao indígena (Espíndola, 2013).

Essas temáticas são, em alguma medida, expressas em *A Cor Púrpura*, quando Walker reestrutura a noção do ser feminino em um corpo de mulher. Essa reestruturação se deu a partir da desconstrução de paradigmas que limitam as alternativas de vida de mulheres negras. A partir da criação de personagens que ressignificam as experiências de violência, a autora demonstra que a noção do feminino também pode ser transformativa. Sua intenção é permitir ao leitor a experiência de ver o protagonismo feminino, por meio do uso de uma linguagem afetiva e peculiar. Como já evidenciado nas reflexões de Almeida & Marques (2020), Walker resgata o lugar de fala de quem vivencia a exclusão, portanto, ela se utiliza de um afastamento do discurso convencional inglês e incorpora um modelo de cartas escritas por Celie (Bastos, 2017).

Em suma, analisamos que o objetivo de Alice Walker em *A Cor Púrpura* foi usar do ponto de vista de uma pessoa que está à margem para a representação da história de muitas mulheres que são excluídas socialmente. A narrativa da escritora, embora seja ficcional, foi baseada na realidade de mulheres afro-americanas, portanto baseou-se também na sua própria realidade e de seus antepassados. Mesmo ocupando um lugar de maior privilégio, Alice Walker procura, com seu discurso intelectual e inventividade literária, alcançar um espaço político para revelar situações de dor, de violência e de opressão.

1.2.2. O Quarto de despejo

Carolina Maria de Jesus foi uma mulher negra, catadora de papel e de metal, mãe de três filhos. *Quarto do Despejo* é uma obra em formato de diário, escrito por ela sobre sua vida. Ela descreve a sua rotina em uma favela em São Paulo, no Brasil, entre os anos 1955 e 1960. A publicação dessa obra para a venda foi um marco muito importante para a vida da autora. Na biografia feita por Tom Farias sobre a vida de Carolina, fica evidente como *Quarto de Despejo* representou a ascensão e o reconhecimento da autora e uma potencial melhora em sua vida, pois foi, por meio desta escrita, que ela conseguiu minimamente sair da pobreza extrema.

O diário de Carolina é uma narrativa de vida marcada pelo sofrimento e pela dor, convidando o(a) leitor(a) a socorrê-la. A autora construía seus escritos em seus cadernos encardidos. Deparando-nos com seu texto, fica evidente que Carolina canalizava a sua dor por meio da escrita, pois, nos momentos de angústia e de fome, ela escrevia: “... quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo” (Jesus, 2014, p. 22). É até irônico o fato de que sua obra de maior importância e mais vendida seja este diário, pois Farias (2017) aponta que Carolina já se considerava uma escritora antes mesmo de *Quarto de Despejo*: “Carolina, mesmo antes de aportar na cidade de São Paulo, já tinha em si o sonho de escrever. A diferença é que ela não sabia como e por onde começar” (Farias, 2017, p. 184).

Ela se considerava escritora antes dessa obra porque, apesar de seus outros escritos não serem publicados, já possuía vários rascunhos que só vieram a público posteriormente. Suas principais obras, além do *Quarto do Despejo* (1960), são: *Casa de Alvenaria: diário de um ex-favelada* (1961); *Pedaços da fome* (1963); *Provérbios* (1963); *Diário de Bitita* (1977); *Um Brasil para brasileiros* (1982); *Meu estranho diário* (1996); *Antologia Pessoal* (1996);

Onde estaes felicidade? (2014); *Meu sonho é escrever - contos inéditos e outros escritos* (2018).

Sua obra é autobiográfica, mas também retrata a vivência de muitas outras mulheres e homens que vivem o racismo, a miséria, a pobreza e a fome. Fica demarcado na sua escrita como a favela era um “inferno”; passar fome era comum em sua rotina e na de seus filhos, entretanto, por diversas vezes, ela expressa a tristeza profunda por faltar o básico para ela, seus filhos e pessoas em condições parecidas. Carolina expressa em palavras o sentido dessa tristeza profunda quando ela realiza uma comparação dos favelados com os animais que, segundo ela, vivem em condições melhores. Ela denuncia que isso deriva de uma escassez atravessada pela barbaridade, pela violência, pela opressão e pela supressão de direitos básicos: “As aves deve ser mais feliz que nós. Talvez entre elas reina amizade e igualdade. ... O mundo das aves deve ser melhor do que dos favelados, que deitam e não dormem porque deitam-se sem comer (Jesus, 2014, p. 35).

Carolina lutava diariamente para tentar trazer alimento para casa, especialmente para seus três filhos. O interesse pela escrita desse diário veio pela ideia de vender sua obra e comprar um terreno para ela e seus filhos. Além disso, mesmo diante de um cenário tão precário, Carolina encontrava na escrita um modo de simbolizar as crueldades a que ela e as pessoas a sua volta estavam expostas, dado que “os próprios favelados falam que favelado não tem iducação⁴. Pensei: vou escrever” (Jesus, 2014, p. 120). É possível analisar que seu diário é construído como um apelo às autoridades e à sociedade:

... O que eu aviso aos pretendentes a politica, é que o povo não tolera a fome. E preciso conhecer a fome para saber descrevê-la. ... “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no proximo, e nas crianças (Jesus, 2014, p. 29).

Em uma escrita intimista, com erros ortográficos segundo a norma culta do português brasileiro, Carolina transmite uma aproximação de sua vivência, o que também lhe custou muitas críticas, por duvidarem que sua obra seria válida devido ao seu modo de escrita próprio: “Levantei nervosa. Com vontade de morrer. Já que os pobres estão mal colocados, para que viver? Será que os pobres de outro País sofrem igual aos pobres do Brasil? Eu estava discontente que até cheguei a brigar com o meu filho José Carlos sem motivo (Jesus, 2014,p.

⁴ Na escrita de seu livro, permanecem alguns erros de português. Carolina não terminou seus estudos, ela era considerada semianalfabeta, mesmo que não gostasse desses termos, principalmente após a publicação de seu livro. Como assinalado em Farias (2014): “Quer dizer que tenho a metade da cultura” (p. 208). O seu modo de escrita destaca a vivência da favela, da pobreza e isso não desvalida a sua posição de escritora.

33). Sobre isso, em uma reportagem escrita por Hansen (2020), temos notícia de que, em 1960, Clarice Lispector e Carolina Maria de Jesus se encontraram. Clarice fez questão de comentar que o modo de escrita da autora é “elegante” e “verdadeira”, demonstrando ser admiradora dos trabalhos de Carolina. Isso nos faz pensar que, assim como Alice Walker em *A Cor Púrpura*, usando uma linguagem própria na intenção de fugir do inglês padrão, a escrita com “erros” de Carolina também representa um jeito peculiar de demarcar sua identidade e realidade, pois essa era a variante linguística que ela conhecia e a qual tinha acesso.

Afinal, o que seria uma escrita “válida”? Ao elogiar a escrita de Carolina, Clarice diz que sua forma de escrever é verdadeira, levando-nos a pensar o verdadeiro como o que é ou transcende o que podemos entender por válido. Nas palavras de Hansen (2020):

Mas entender a palavra como alimento, no caso de Carolina, leva à reflexão sobre a premência de escrever, o alcance e o papel da literatura, que, afinal, pode garantir-lhe uma outra forma de existência e de fala. A palavra, portanto, não só tem papel paliativo por ser desabafo solitário e alívio para a angústia, mas guarda a “potência de poder” de vir a público e tornar-se voz no campo literário, o que pressupõe eternização (uma vez que é escrita) e instrumento de denúncia (Hansen, 2020, p. 15).

É possível observar seus infortúnios nesse diário, mas, ao mesmo tempo, Carolina não se envergonha de ser quem é, ela reafirma ser pobre, preta e favelada. Nisso, há uma comoção do leitor, pois, além de testemunhar como a miséria pode decepar as possibilidades de existir de quem não teve possibilidade de escolhas, o leitor também testemunha a força da vida, a resistência, a denúncia das desigualdades, o clamor contra o silenciamento. Tomando de empréstimo a ideia de Hooks, Carolina nos dá indícios do que define a opressão, a ausência de opções.

O próprio título do livro é um convite para adentrar em seu universo (que não é fantasioso). Quarto de despejo significa um lugar onde se joga lixo, o que é desprezível, justificando a preferência de Carolina por esse nome, pois era como ela se sentia: “E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo (Jesus, 2014, p. 37). Como já dito anteriormente, ela se revolta com o descaso social, cultural e político com os pobres. Por diversas vezes, ela menciona que a cor da pele e seu sexo contribuiu para sua condição, incluindo as lembranças de sua tenra infância, como podemos ver neste fragmento:

... Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a História do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da pátria. Então eu dizia para a minha mãe: - Porque a senhora não faz eu virar homem? Ela dizia: - Se você passar por debaixo do arco-iris você vira homem. Quando o arco-iris surgia eu ia correndo na sua direção. Mas o arco-iris estava sempre distanciando. Igual os políticos distante do povo. Eu cançava e sentava. Depois começava a chorar. Mas o povo não deve cançar. Não deve chorar. Deve lutar para melhorar o Brasil para os nossos filhos não sofrer o que estamos sofrendo... Eu voltava e dizia para mamãe: - O arco-iris foge de mim (Jesus, 2014, p. 54).

Ao analisar a biografia de Carolina escrita por Tom Farias, percebemos que, desde a infância, Carolina sofreu os efeitos do racismo e da discriminação, principalmente por sua família ter poucos recursos. Nascida em Minas Gerais, Uberaba, Carolina viveu em uma família muito pobre. Ela nasceu somente 26 anos após a abolição da escravatura. Esse intervalo curto de tempo pode ter interferido no acesso de sua família a condições de vida mais favoráveis. Seus antepassados sofreram mais de perto os efeitos da escravidão. A maioria não teve acesso a estudos, à saúde e a uma vida digna como descrito por Farias (2017, p. 33):

Os homens tinham uma baixíssima expectativa de vida, pelo estilo de vida que levavam: bebida, excesso de cigarros que fumavam e, sobretudo, o pesado trabalho insalubre. Imaginem-se as crianças. Era alto o nível de óbito entre elas. Estas nasciam, em geral, em casa, sob os cuidados das parteiras. As mães dessas crianças recém-nascidas muitas vezes tinham apenas o leite do peito para oferecer às crias. Carolina, como toda criança negra daquela fase da vida, nasceu de parteira e a história da mãe não é muito diferente das demais histórias de outras mães sacramentanas.

O contexto do nascimento de Carolina nos permite inferir que ela foi uma sobrevivente em seu tempo, especialmente se olharmos para sua trajetória. Ela era carinhosamente chamada por sua família de Bitita. Carolina era uma menina com inteligência fora do comum, sempre tinha uma resposta para tudo, o que preocupava e irritava sua mãe e a todos a sua volta. Sua curiosidade e característica de ser falante, questionando tudo e todo mundo, deixava todos(as) “de cabelo em pé” (Farias, 2017). Sua voz quando criança era muito estridente; sua postura incisiva e curiosa incomodava todos(as), portanto, era comum que Bitita/Carolina ouvisse e sofresse muitas ofensas, como a fala de sua tia que dizia para a mãe de Carolina: “- Cota, se eu fosse você internava essa negrinha num hospício” (Farias, 2017, p. 37).

Esse contato com o modo como Carolina era vista em sua comunidade e pela família só é possível pela capacidade louvável de sua memória; ela conseguia perceber de modo muito preciso os fatos e os nomes, como podemos encontrar em diário (Farias, 2017). Em sua biografia, é exposto que, na infância, Bitita/Carolina tinha que ser deixada na casa da avó para a mãe trabalhar. Por não ter outra alternativa, Cota, mãe de Carolina, enfrentava as críticas dos vizinhos e da própria avó em relação à menina, que era considerada insuportável, principalmente por sua voz e choro estridente.

Em uma das ocasiões em que Carolina estava chorando muito, sua avó não suportou o importuno da neta e decidiu lhe dar uma dose de pinga, o que a fez desmaiar e precisar de assistência médica. Logo quando Cota, mãe de Carolina, chegou para buscá-la, ela se assustou ao perceber o silêncio na região, já que sua filha sempre fazia bastante barulho. Ao chegar em casa, Cota se desesperou e tentou procurar ajuda para a filha que estava desacordada. Entretanto, Cota não tinha condições financeiras de levá-la a um médico, o que a fez procurar um posto de assistência espírita que oferecia consultas gratuitas com o médium Eurípedes Barsanulfo. Este, por sua vez, entendeu que a menina chorava muito porque sentia muita dor de cabeça. Carolina posteriormente narra, em uma de suas obras, que esse médico havia dito que o crânio dela “... não tinha espaço suficiente para alojar os seus miolos, que ficavam comprimidos”, ocasionando as dores (Farias, 2017).

A perspicácia e a inteligência de Carolina eram um fato de incômodo geral, sobretudo, por ser uma mulher negra que sempre estava lendo algum livro. Isso pode estar associado à ideia racista, como afirma Hooks (2020), de que pessoas negras não devem ocupar lugares de privilégios, como o espaço educacional. Socialmente, espera-se que pessoas negras permaneçam em trabalhos invisibilizados, como em trabalhos insalubres e pouco remunerados, como os de limpeza. Este é um fator arraigado em preceitos escravistas em que o papel da mulher negra era o cuidado dos lares. Mesmo com todos os julgamentos, a escritora não desistia de sua leitura e escrita. Apesar de não ter terminado seus estudos, Carolina buscou aprender a ler e a escrever por conta própria, sempre acompanhando a mãe onde quer que ela estivesse.

Carolina, desde a infância, via os sofrimentos da mãe em tentar dar as condições básicas para sua existência, portanto, ela teve que trabalhar desde muito cedo para ajudá-la, o que exigia muitas renúncias da escritora, de deixar de estudar para colaborar com os ganhos da família. Carolina tinha dificuldades de permanecer nos empregos que lhe eram possíveis,

de empregada e cozinheira, pois acabava se entretendo com seus livros e escritas e deixava a comida queimar, ou esquecia de fazer alguma coisa. Nisso, junta-se o fato de Carolina desenvolver ainda muito cedo uma doença nas pernas que não é descrita de forma mais detalhada nos textos consultados para esta pesquisa. Esta doença lhe dava feridas e dores terríveis, impossibilitando-a de andar e, conseqüentemente, de trabalhar. Seu sonho ainda era conseguir ser escritora e viver disso, mas suas contingências não lhe permitiam. Nas palavras de Tom Farias:

Sabemos que Carolina não era fácil, sua personalidade era muito forte. Deu muito trabalho desde pequena, pelas suas ideias, pelo destrambelhamento do que falava. Depois que aprendeu a ler e escrever, então, aí mesmo que a coisa tomou novos contornos. Passava quase todo o dia com um livro nas mãos. Assim foi que leu, com vivo interesse, e a ajuda do dicionário, “Os Lusíadas”, de Luís de Camões. Os versos do poeta português encantaram tanto a jovem leitora que ela cada vez mais acalentava o sonho de virar “poetisa”, como de fato, anos depois seria chamada (Farias, 2017, p. 91)

A mãe de Carolina brigava muito com a filha porque se preocupava com o modo como ela era vista pelos outros. O seu jeito de ser fazia com que ela fosse muito odiada. Ela recebia muitas ofensas por ser muito provocativa, polêmica, aspirante à revolucionária. Carolina já não se importava, desde sua adolescência, com os olhares e críticas. Ela sonhava em morar em São Paulo por acreditar que teria mais oportunidades de crescer. Nisso ela nunca parava de ler e estudar temas diversos, sempre estava lendo, o que fazia com que as pessoas de sua cidade ficassem incomodadas com uma negra sem trabalhar e lendo livros “grandes”. Os livros que ela lia eram grandes, portanto chamavam a atenção das pessoas à sua volta. Como sua doença das pernas a atrapalhava a trabalhar, Carolina optou por passar seu tempo nas leituras.

A violência policial, principalmente em relação às pessoas negras, sendo intensa e consistente, Carolina vivenciou na pele a injustiça de ser presa, sem ter cometido crime algum. Alguns policiais ainda tentaram justificar esse fato, inventando a história de que ela teria xingado um dos sargentos da polícia. Essa situação representa o que muitas pessoas negras passaram e ainda passam, não havia provas, não havia crime. Carolina foi presa simplesmente por ser uma mulher negra. Cota, sua mãe, na tentativa de ajudá-la acabou sendo presa junto e sofrendo as mesmas adversidades da filha: “A acusação é que Carolina estava lendo o livro de São Cipriano para fazer ‘feitiços’ contra os brancos. Não havia quem as fosse auxiliar ou libertar” (Farias, 2017, p. 95). Estavam associando Carolina a práticas ocultistas e

de bruxaria, justamente por São Cipriano ser geralmente associado a religiões de matriz africana.

Depois de alguns dias na prisão sendo obrigadas a trabalhar, torturadas, violentadas, Carolina e sua mãe só conseguiram sair graças a um primo que encontrou meios de tirá-las de lá. Esse acontecimento retrata o que há de mais bárbaro na violência racial e de gênero. A posição nada passiva de Carolina lhe acarretou muitas situações nas quais ela era vista como uma ameaça, por não cumprir o que esperavam que ela fosse: empregada e submissa. Ocupar outro espaço que não o do trabalho submisso era desafiar a ordem.

Em seu diário, Carolina narra apenas um pequeno fragmento do que foi sua vida em um curto período de tempo, a partir das datas entre 15 de julho de 1955 e 1 de janeiro de 1960. Sua vida, no diário, é contada após a decisão de Carolina de viver em São Paulo, em busca de melhores oportunidades de vida, o que a distanciou de sua mãe Cota. Incentivada pela mãe, Carolina queria procurar, em outra cidade, novas formas de viver.

No início de seu diário, fica nítido que sua vida gira em torno do cuidado de seus filhos. Mãe solteira, Carolina aponta sua solidão ao cuidar dos filhos. Na biografia, temos a notícia de que seus três filhos são de pais diferentes e todos eles são estrangeiros (Farias, 2017). A respeito disso, há somente um momento de seu diário que Carolina faz referência ao pai de sua filha mais nova, Vera Eunice. A escritora comenta alguns episódios em que ele tinha que ter pagado a pensão da filha, mas raramente isso acontecia. Entretanto, as despesas ficavam quase que inteiramente por conta dela.

Na leitura do seu diário, conseguimos resgatar alguns aspectos importantes de sua personalidade que podem instigar o(a) leitor(a) a entender alguns de seus comportamentos. Carolina era uma mulher muito admirada por alguns homens. Em vários momentos em seu diário, ela assinala exemplos de homens que tinham interesse por ela. Porém, pelo menos no período no qual escreve *Quarto de Despejo*, a escritora deixa claro que sempre teve como prioridade a dedicação e o cuidado com suas crianças. Diante disso, podemos ver seu posicionamento incisivo de sempre agir em defesa dos filhos e de sua filha, dizendo ser capaz de qualquer coisa para defendê-los e defendê-la: “Suporto o peso do saco na cabeça e suporto o peso da Vera Eunice nos braços. Tem hora que revolto-me. Depois domino-me. Ela não tem culpa de estar no mundo” (Jesus, 2014, p. 22).

A violência como um fato comum na favela afeta potencialmente a experiência da infância das crianças. Não há distinção nem um maior cuidado e preocupação com a infância; as crianças viam brigas, mortes, sexo explícito e isso deixava Carolina indignada:

Todas crianças da favela sabem como é o corpo de uma mulher. Porque quando os casais que se embriagam brigam, a mulher, para não apanhar sai nua para a rua. Quando começa as brigas os favelados deixam seus afazeres para presenciar os bate-fundos. De modo que quando a mulher sai correndo nua é um verdadeiro espetáculo para o Zé Povinho. Depois começam os comentários entre as crianças: - A Fernanda saiu nua quando o Armin estava lhe batendo. - Eu não vi. Ah! Que pena! - E que jeito é a mulher nua? E o outro para citar-lhe aproxima-lhe a boca do ouvido. E ecoa-se as gargalhadas estrepitosas. Tudo que é obsceno pornográfico o favelado aprende com rapidez. ... Tem barracões que meretrizes que praticam suas cenas amorosas na presença das crianças (p. 45).

Carolina não se conforma com o modo que as crianças da favela conhecem o sexo, o corpo do homem e da mulher a partir de experiências sem nenhum tipo de censura. A escritora tenta afastar seus filhos de ver cenas infames, mas ela compreende que, na vida do pobre, garantir segurança e proteção das crianças não é uma escolha plausível. Sendo assim, observamos que Carolina faz um apelo a alguém superior que pudesse lhe garantir algum conforto perante a sua miséria e a de seus filhos e filha: "... será que Deus vai ter pena de mim? Será que eu arranjo dinheiro hoje? Será que Deus sabe que existe as favelas e que os favelados passam fome? (Jesus, 2014, p. 46). O endereçamento à figura de Deus se mostra recorrente, é como se essa fé sustentasse a possibilidade do existir da autora, e ela se agarrasse à ideia de que tem alguém que sente pena dela e de todas as pessoas que residem na favela.

Como já exposto anteriormente nos estudos de Hooks (2019; 2020), a mulher negra faz parte de um grupo que sofre duplamente os efeitos da violência de raça e de gênero. Nesse sentido, Carolina demonstra, em sua escrita, uma consciência do seu lugar como sujeito que tem suas possibilidades de viver barradas a todo instante. Isso se mostra quando ela pergunta o porquê de ela ter nascido como uma mulher:

...Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a Historia do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da patria. Então eu dizia para minha mãe: - Porque a senhora não faz eu virar homem?" (Jesus, 2014, p.53-54).

Carolina sabia das adversidades que ela enfrentava diariamente por ser uma mulher negra, entretanto, ela demonstrava sentir orgulho de ter a cor de pele e o cabelo que tinha, ela gostava de ser como era:

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto

onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (Jesus, 2014, p. 64)

A escritora não escondia suas convicções, ela tinha consciência da dinâmica política e social, em razão de suas experiências sentidas na própria pele. Essa conduta parece estabelecer um ato revolucionário e subversivo, pois, ao narrar essas experiências e se reconhecer como sujeito, Carolina assinala uma forma de resistência, de enfrentar o racismo, pois, como assinalado por Pereira (2018, p. 144): “O racismo vence se consegue introduzir na subjetividade do sujeito negro que ele não existe. Fazer com que o sujeito negro tenha a oportunidade de afirmar-se e de buscar sua identidade como negro é uma das maiores armas contra isso” (Pereira, 2018, p. 144). Assim, o racismo como algo estrutural tentará a todo custo silenciar e negar a existência da pessoa negra. Ir na contramão disso é um modo de resistência, de afirmação de si mesmo e de todo um grupo.

Neste mesmo artigo, Pereira (2018) assinala a ideia sartreana que diz sobre um bom instrumento para a pessoa negra construir e afirmar sua identidade: “A poesia de fala e escrita, que fala do e para o negro; que, sem caráter satírico ou imprecatório, caracteriza-se necessariamente como uma tomada de consciência de si mesmo através de uma experiência poética” (p. 144). Portanto, dar testemunho, relatar, contar a própria história é um modo de tomar conhecimento sobre si próprio. É nesse sentido que Pereira (2018) apresenta a psicanálise como uma via de alcance a essa identidade do sujeito negro, através dessa convocação do sujeito à fala no intuito de ter sua voz ouvida por um outro, originando um convite a reconhecer a si mesmo como um processo formativo.

Diante disso, a análise do diário de Carolina, que representa um grupo de pessoas que vivenciam a opressão, pode resgatar o poder da fala de um povo reprimido. A prática da psicanálise encontra-se também em trabalhar e em analisar as múltiplas formas de repressão que podem incidir tanto no inconsciente como nas formas dominantes do poder. Esse espaço de percepção do lugar desse outro marginalizado, por sua vez, pode propiciar modos de emancipação e de denúncia (Pereira, 2018).

Tendo em vista essas considerações, olhar para esse diário nos permite revisitar, tal como em *A Cor Púrpura*, os modos de resistir da mulheridade negra. Além da percepção das múltiplas violências, da fome, da objetificação do corpo negro, em *Quarto de Despejo*, podemos ver também, assim como em *A Cor Púrpura*, que a maternidade é um papel

laborioso que acentua os efeitos da opressão. Como exemplo, vemos no diário de Carolina que há uma cobrança social da mulher como mãe e, ao mesmo tempo, há incompreensão social dessa mesma mulher. Isso fica mais claro quando vemos que Carolina, por diversas vezes, esteve dividida entre o trabalho e a maternidade. Acrescido a isso, percebemos que há a ausência paterna na vida de suas crianças e a falta de suporte governamental dos direitos de Carolina como mãe e mulher. Como denota Hooks (2020), a definição da mulher negra como uma mulher “amazonas”, detentora de uma força sobrenatural, sobrecarrega e desumaniza a experiência de mães negras:

Fico pensando nos desperdícios que as eleições acarreta no Brasil. Eu achei mais difícil votar do que tirar o título. E havia fila. A Vera começou chorar dizendo que estava com fome. O presidente da mesa disse-me que nas eleições não pode levar crianças. Respondi que não tinha com quem deixá-la (Jesus, 2014, p.124)

A falta de apoio e de subsídios sociais e políticos da mulher negra constrói muitas barreiras que dificultam o acesso a seus direitos básicos. Os aspectos subjacentes a respeito do modo como a maternidade pesa mais para as mulheres, principalmente, devido a ausência do papel paterno, contribui para que mulheres como Carolina fiquem mais vulneráveis.

Em resumo, percebemos que, pela trajetória da vida de Carolina Maria de Jesus, muitos problemas na vida de sua vida tem raízes em aspectos políticos e sociais. Entretanto, a autora do diário expressa que a desigualdade social e a falta de amparo governamental potencializaram a experiência de pessoas semelhantes a ela. Em outras palavras, Carolina menciona que a sua vida poderia ser mais facilitada se os políticos se preocupassem com pessoas como ela, preta, pobre e favelada. Assim, observamos que a escritora não esconde seu descontentamento em apontar o racismo como um fator preponderante para sua penúria. Por meio de uma narrativa autobiográfica que nos aproxima de seu cotidiano, Carolina consegue transmitir em sua escrita, para além de uma denúncia política e social, um modo de reorganização psíquica diante do racismo.

Capítulo 2

O racismo

Falar de feminismo e de mulher negra são coisas diferentes, pois embora exista a discussão que coloque em pauta, através de movimentos feministas, os direitos das mulheres, dificilmente eles abrangem toda a realidade feminina. Por muito tempo, as mulheres negras foram excluídas de debates dos movimentos feministas, pois alegava-se que elas não vivenciavam o sexismo, que suas questões eram com o racismo. Este aspecto gerou muitos incômodos entre muitas mulheres negras, tais como *bell hooks* (2019; 2020), que constrói em seus estudos uma crítica consistente a respeito desse argumento. Hooks (2019; 2020) reitera e aponta que diferentemente do que as feministas tradicionais pensavam, mulheres negras vivenciam, além do racismo, também o sexismo, o que intensifica a opressão dessas mulheres.

No entanto, se olharmos para as discussões existentes nos movimentos e nas lutas dos povos negros, havia uma universalização do sofrimento da raça a partir dos homens, eximindo-se de reconhecer o recorte de gênero como potencializador da opressão. Contudo, falar de racismo, por muito tempo, foi associado à experiência masculina, o que favoreceu para a exclusão das mulheres negras também nos movimentos em prol dos direitos das pessoas negras. Nesse sentido, é-nos útil, acima de tudo, tentar compreender o racismo em sua diversidade, dando ênfase às experiências entre homens e mulheres na vivência e na dor de ser uma pessoa negra em uma sociedade racista.

Partindo desses princípios, dividiremos este capítulo em três partes. Primeiro, buscaremos falar sobre como é ser uma pessoa negra. Assim, a partir de uma compreensão psicanalítica, fundamentada em Frantz Fanon, vamos questionar as sutilezas sociais e psíquicas enfrentadas por uma pessoa negra. Em um segundo momento, faremos um recorte de gênero, erigindo discussões como auxílio de autoras negras, tais como *bell hooks* e Grada Kilomba, na intenção de buscar memórias de um passado da escravidão que ainda contribui para a marginalização de mulheres negras em nossa sociedade. Em um terceiro momento, vamos realizar um rearranjo dos temas já abordados entre o racismo e o gênero, dialogando com a psicanálise. Assim, traremos particularidades da história da psicanálise, dando destaque às discussões produzidas pela psicanalista Neusa Santos Souza.

2.1. Como é ser uma pessoa negra?

O racismo é um agente determinante para a marginalização e o silenciamento de mulheres negras, mas afinal o que podemos entender por racismo? Como é viver essa experiência do ponto de vista de quem a sofre? A proposta dessa pesquisa é dialogar com a psicanálise, compreendendo o racismo como um processo não só histórico e cultural, mas também psíquico, que engendra dores e sofrimentos no sujeito negro. As análises de Frantz Fanon, por exemplo, fazem-nos um convite para pensar como a colonização foi um processo catalisador da experiência do racismo. Em forma de denúncia, as construções de Fanon apresentam, em seu discurso, uma crítica à psicanálise de sua época em razão do pouco conhecimento produzido e desenvolvido a respeito dos sofrimentos psíquicos relativos a questões raciais.

Hooks (2019) reitera que uma das consequências do movimento feminista, ao posicionar homens como inimigos, foi o fato de a opressão sexista ter sido ignorada e desconsiderada por muitos pensadores importantes em temas políticos e sociais como o racismo. Dentre esses pensadores, Hooks (2019, p. 75) menciona Frantz Fanon, especialmente quando ele “... equipara os colonizadores aos homens brancos, e os colonizados, aos homens negros”. Neste horizonte, pensadores como Fanon, Albert Memmi, Paulo Freire e Aimé Cesário “... falam contra a opressão, mas o modo como definem a libertação dá a entender que apenas os ‘homens’ oprimidos necessitam de liberdade” (Hooks, 2019, p. 75). Isso desconsidera e prejudica o grupo de mulheres negras, como se elas também não fizessem parte dessas violências. Entretanto, mesmo com uma linguagem sexista, vale salientar que esses autores não têm a sua competência teórica anulada. Em contrapartida, a leitura de seus textos nos exige uma postura mais crítica em relação às generalizações da opressão, quase sempre reduzidas à experiência masculina.

É evidente a pertinência do pensamento crítico elaborado por Fanon, pois foi através de seu estudo em *Pele Negra, Máscaras Brancas* que a discussão sobre o ser negro em uma perspectiva psicanalítica passou a ter mais destaque. Fanon constrói seu raciocínio partindo da relação humana com a linguagem, questionando como estas relações podem reverberar no existir humano. Ele destaca como não se pode partir dos mesmos parâmetros históricos, culturais e sociais do sujeito branco ao referir-se ao sujeito negro, pois falar é uma forma de “assumir uma cultura”. Quando Fanon (2020) analisa a realidade do negro, ele aponta para

um aspecto fundante e estrutural: a colonização. O negro foi colonizado e traz consigo traumas e resquícios históricos dessa experiência de dominação, o que interfere psicológica e economicamente na sua vivência de mundo e nos seus processos de identificação:

Todo povo colonizado - isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local - se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva (Fanon, 2020, p. 32).

O autor faz uma análise a partir de sua vivência na França, na sociedade europeia. Contudo, isso não nos impede de considerar essa mesma análise para outros povos colonizados, tais como as sociedades nas quais as autoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus viveram. Tanto as experiências das negras e negros nos Estados Unidos, quanto as do Brasil são atravessadas pela colonização. Nesse sentido, podemos reconhecer que a experiência da negra e do negro é transformada a partir da condição de ter que se esconder, pois o povo colonizado é obrigado a esconder suas próprias origens, sua língua e sua cultura para dar espaço ao colonizador.

O negro e a negra⁵, ao entrar em contato com o povo francês, teve que se transformar principalmente para se “corrigir” para o que é considerado uma civilização: a branca, a que quer, a todo custo, “rejeitar sua escuridão” (Fanon, 2020, p. 32). Em outras palavras, a civilização branca rejeita a “escuridão” do negro e da negra, induzindo-os(as) a negar a si mesmos(as). As pessoas negras devem lidar com um conflito que afeta até mesmo a sua identidade, pois sua origem é denegada na cultura na qual não escolheram viver; elas devem a todo custo somente adaptar-se: “e, para o negro recém-desembarcado, a adoção de uma linguagem diferente daquela da coletividade que o viu nascer revela um deslocamento, uma clivagem” (Fanon, 2020, p. 39).

O negro e a negra devem se apropriar de uma linguagem diferente, pois, ao chegar aos países dos colonizadores, passam a ter que aprender a língua dita “padrão” na tentativa de alcançar uma sensação de “igualdade” com o colonizador, e isso em detrimento de uma possível convivência com sua própria língua. Nesse modelo de educação, há uma intenção de formar sujeitos nos moldes do dominador que se inicia pela língua, mas que também se

⁵ Apesar da perpetuação sexista na linguagem de Fanon ao considerar eminentemente a vivência do negro, no sexo masculino, refletindo linguisticamente no gênero masculino, irei incluir, na minha escrita, o gênero feminino ao tratar de sua obra. Essa lógica sustenta a pertinência do pensamento de Fanon, inclusive para o desenvolvimento de intelectuais negras sobre essas questões, como veremos mais à frente em Silva (2020).

transmite através de aspectos culturais como vestimentas, tratos sociais, uso de expressões e modos de escrita de acordo com a norma, que, no contexto de Fanon, é a da civilização europeia (Fanon, 2020). Esses corpos negros já são reprimidos desde sua colonização, pois determinar de modo impositivo o que um povo deve ser já se configura um tipo de violência.

Colocar em evidência o que as pessoas negras têm a dizer é dispor de um exercício ético de ouvir a perspectiva que busca descolonizar o saber, o conhecimento produzido pelas ciências humanas, tirando o(a) negro(a) do estatuto de um objeto de uso e colocando-os(as) em evidência como sujeitos. Nas insígnias de Kilomba (2019), ter o estatuto de sujeito significa que “... indivíduos podem se encontrar e se apresentar em esferas diferentes de intersubjetividade e realidades sociais, e por outro lado, podem participar em suas sociedades” (p. 74). Neste sentido, se o conceito de sujeito implica um entrecruzamento de esferas política, social, individual, consciente e inconsciente, vale salientar que o racismo invade todas elas ao se recusar a reconhecer os interesses e dores comuns às pessoas de cor.

Pela violação, decorrente do racismo, das esferas possíveis para o direito de existência do povo negro, forma-se uma relação complexa entre colonizados e colonizadores, pois, nessa equação, os sujeitos negros também se vêem alienados a esse Outro branco, a esse olhar que pode ditar e dizer sobre a sua existência. Assim, o povo negro, subordinado pelo branco, procura modos de ser visto, de provar que o seu povo e a sua cultura existem: “Talvez se encontre aí a origem dos esforços dos negros contemporâneos: custe o que custar, provar ao mundo branco a existência de uma civilização negra” (Fanon, 2020, p. 48).

Não é possível sustentar, por meio de filosofias e de comportamentos, a ideia de que há uma igualdade entre homens e mulheres, brancos(as) e negros(as), pois isso implica desconsiderar toda uma vivência de escravidão e de colonialismo. O próprio trabalho para os (as) negros(as) foi um desdobramento, no pós-colonialismo, de consequências da escravidão do mundo colonial. Logo, a realidade trabalhista em um mundo pós-colonial de subemprego e falta de oportunidades vivida por negras e negros tem suas raízes nesse passado escravocrata. Deste modo, Fanon apresenta ser intolerável menosprezar a esfera econômica para análise dos aspectos psicológicos do povo negro.

Ser uma pessoa negra traz marcas subjetivas específicas, especialmente porque é, na própria pele, que se inscreve a discriminação, produzindo um sentimento de inferioridade:

A questão é saber se é possível para o negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo que tanto o aproxima do comportamento fóbico. No negro existem uma exarcebação afetiva, uma raiva por se sentir pequeno e

uma incapacidade para qualquer comunhão que o confinam em uma insalubridade intolerável (Fanon, 2020, p. 65).

Conviver com esse sentimento de inferioridade faz com que a pessoa negra tente se recompensar, procurando formas de se inserir e de ser aceito(a) no mundo do(a) branco(a). O sujeito negro se constrói na tentativa de competir com o sujeito branco, no anseio de possuir os mesmos privilégios. Desse modo, há uma necessidade de ser aceito(a) e de se provar para esse Outro branco. Isso pode ocorrer em decorrência da angústia provinda desse sentimento de inferioridade que produz essa necessidade de validação do outro:

Daí essa preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse anseio de ser poderoso como o branco, essa vontade resoluto de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parcela de ser ou de ter que entrar na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo interior que o negro tentará alcançar o santuário branco. A atitude se refere à intenção (Fanon, 2020, p. 66).

Infortunadamente esse esforço está fadado ao fracasso, pois ao povo negro é atribuído fantasias e mitos engendrados no imaginário social que promove uma associação cultural da imagem da pessoa negra com a maldade, a miséria, a feiura, a falta de inteligência. Em contrapartida, a imagem do(a) branco(a) compõe a imagem e a semelhança do Deus misericordioso, da bondade que carrega a aparência fenotipicamente branca, representando a riqueza e a beleza, portanto este seria o superior e o negro, o inferior. Como interroga Fanon (2020, p. 152): “sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é negro como a virtude é branca. Todos esses brancos reunidos, de revólver na mão, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável”. Cabe-nos questionar não só essa ideia de Deus feito à imagem e semelhança do branco, mas também o fato de sempre ser reconhecido como um homem. O que isso poderia nos dizer?

Pela trajetória escravocrata, o(a) negro(a) carrega ainda no presente resquícios traumáticos de um passado que retorna e paradoxalmente está presente. Isso se dá em uma dinâmica de cominação, ameaça de pena ou castigo, na qual esse sujeito se encontra imerso, assujeitado ao imaginário social branco em que a branquitude representa a parte boa e à negritude atribui-se um objeto ruim. Essa forma de externalização negativa do negro funciona como uma projeção daquilo que o sujeito branco receia sobre si mesmo e confere a característica depreciativa desse outro que lhe serve como alvo: é a ladra/ão⁶, a/o bandido/a,

⁶ Esse modelo de escrita é bem peculiar da autora Grada Kilomba. Na intenção de incluir mulheres, pessoas LGBTQIA+, Kilomba (2019) incorpora uma linguagem que tem a finalidade de romper com a violência da Língua Portuguesa ao considerar prioritariamente o gênero masculino. Grada Kilomba acredita que a língua

a/o indolente, a/o maliciosa/o (Kilomba, 2019). É como se, em uma tentativa de mascarar e não reconhecer as próprias mazelas, o branco projetasse no alvo mais próximo a culpa de todo mal, fazendo-o de bode expiatório.

Essas imagens construídas sobre a negritude são estruturas e construções negadas pelo Eu branco e lançadas em pessoas negras: “Sempre colocado como Outra/o, nunca como Eu” (Kilomba, 2019, p. 39). A consequência desse processo é uma limitação da identidade da pessoa negra conferida prioritariamente em uma estrutura que depende do olhar do Outro branco. Sabe-se que o processo de identificação, na perspectiva psicanalítica, é atravessado pelo olhar do outro, porém, o que Kilomba destaca é que, no racismo, as formas de alienação⁷ se apresentam de forma mais intensa, interferindo na possibilidade de libertação e de autonomia do(a) negro(a):

... no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter. Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como *branca* (Kilomba, 2019, p. 39).

Podemos nos perguntar, inclusive, se é possível superar esse trauma, pois como poderíamos pensar na formação subjetiva desse Outro negro se dificilmente ele é visto como um sujeito? É nessa perspectiva que Fanon (2020) narra, com erudição, a dor de ser negro(a), discriminado(a), mostrando o que é ocupar esse corpo negro: “O judeu deixa de ser amado a partir do momento em que é identificado... Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparência” (Fanon, 2020, p. 131). Como portar esse fardo que escancara, na própria, pele as rotulações e as fantasias que definem o ser negro/a, antes mesmo de poder construir a sua própria imagem? Vale lembrar que esse processo se dá para todos(as), o que diferencia para a pessoa negra é a violência das rotulações e fantasias sobre ser negro(a).

A pessoa negra passa a se tornar um “... depósito para medos e fantasias *brancas* do domínio da agressão ou da sexualidade” (Kilomba, 2019, p. 78). Assim, o que é reprimido

portuguesa peca ao reduzir sua linguagem ao gênero masculino. Esse fator expõe uma relação de poder inscrita na língua, privilegiando uma dominância masculina em suas terminologias. Assim, buscando uma escrita política que denuncia essas relações de poder, a autora reúne sempre, em alguma palavra que remete a um masculino universal, referências também ao feminino.

⁷ A ideia de alienação do sujeito negro a um Outro branco é um termo marcadamente importante nas construções de Kilomba que também é muito utilizado por Fanon. Essa ideia deriva-se do conceito lacaniano sobre o estádio do espelho como constituinte para a identificação do sujeito. Lacan concebe que a criança, a partir da experiência de se ver refletida no espelho com alguém, pode construir uma percepção de si mesma. Entretanto, esse processo só é possível a partir de um Outro.

para o branco ressoa por meio da projeção para outros grupos raciais, ofertando a esse diferente o caráter da não igualdade. Isso gera atribuições discriminatórias altamente destrutivas para a pessoa negra: a infantilização, a primitivização, a incivilização, a animalização e a erotização (Kilomba, 2019, p. 79). Essas sutilezas são complexas, mas caracterizam como o fenômeno do racismo impera na cultura ocidental, reverberando como o sujeito branco passa a ter o poder até mesmo de dizer o que é e o que representa o(a) ser negro(a). Isso é evidente até mesmo em análises de mídias, revistas e produções culturais que costumam perpetuar essas noções para crianças e adolescentes. O protagonismo usualmente é representado intencionalmente por crianças brancas, sendo que o povo negro, quando aparece, é assumindo o papel de vilão (Fanon, 2020). É nesse sentido que Kilomba (2019) apresenta a noção de alienação nos processos identificatórios de pessoas negras:

...poderíamos dizer que no mundo conceitual *branco* é como se o inconsciente coletivo das pessoas negras fosse pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, uma vez que as imagens da *negritude* as quais somos confrontadas/os não são nada realistas, tampouco gratificantes. Que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como *brancos*, e rejeitar os inimigos, que aparecem como *negros* (p. 39).

Uma das formas de definir o racismo seria a construção de diferenças arraigadas em valores hierárquicos instituídos pelo poder. Essa diferença, que se propõe sobre o outro, só é construída em decorrência do poder de uma supremacia branca que tem propriedade para ditar que um grupo não se enquadra em sua “norma branca”. Nesse sentido, o outro “... torna-se ‘diferente’ por meio do processo de discriminação” (Kilomba, 2019, p. 75). Ele só é dado como desigual porque existe esse preconceito perante esse outro desconhecido que não representa puramente o espelho do poder dominante. Nisso, a discriminação seria o reconhecimento da diferença. Desse modo, a questão não é perceber a diferença, mas estabelecer nela uma hierarquia que suscita preconceitos. Por conseguinte, o que pertence a um grupo diferente do meu, é visto como mau e nocivo.

Trazer à tona essas pontuações se harmoniza com a ideia de Fanon de que não é possível considerar os(as) intelectuais negros e negras, tais como os(as) que estão sendo mencionados(as) nesta pesquisa, sem considerar o passado e as repressões vivenciadas pelo povo negro. Isso não significa fazer uma exigência para que todas as pessoas negras se posicionem e expliquem a escravidão. Essa ideia assinala que é importante conhecer a história do povo negro antes de nos propormos a analisá-los, para que não caiamos no erro de olhar a

formação subjetiva de pessoas negras com os mesmos parâmetros que se olham para pessoas brancas. É preciso se posicionar de modo acolhedor e crítico diante das denúncias das crueldades sofridas pelas pessoas de cor em razão do racismo, pois, “no mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como o objeto ‘ruim’, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade” (Kilomba, 2019, p. 37). As ligações feitas entre o sujeito negro e o mal provêm de uma formação cultural adquirida no imaginário social. Assim sendo, é imprescindível acompanhar o que esse passado nos conta e contribui hoje para as práticas de racismo:

O carrasco é o homem negro, Satã é negro, falamos de trevas, estamos pretos quando estamos sujos - aplique-se isso à sujeira física ou à sujeira moral. Causaria espanto se nos déssemos ao trabalho de reuni-las, tamanho é o número das expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa, o negro representa, seja concreta ou simbolicamente, o lado mau da personalidade. Enquanto não tivermos compreendido essa proposição, estaremos condenados a falar em vão sobre o “problema negro”. O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirinto da terra, as profundezas abissais, denegrir a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz fêérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loira, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, acima de tudo, quanta esperança! Nada comparável com uma magnífica criança negra: literalmente, é algo insólito. Apesar de tudo, não terei de visitar as histórias dos anjos negros. Na Europa, ou seja, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado (Fanon, 2020, p. 200).

Tomar conhecimento crítico dessas narrativas é um modo de romper com o silêncio e compreender, sem reducionismos, como esse ódio ao diferente pode representar o próprio ódio do(a) branco(a) sobre si mesmo. A literatura, a escrita de si é uma ferramenta que encontra vazão para esse trauma, pois, mesmo que a linguagem ofereça algum tipo de resgate, ela não vai dar conta da tragicidade e da perturbação dessa dor (Afonso, 2018). A negação da alteridade ainda é um fator complexo, mas que compõe a civilização, haja vista que o modo como cada grupo social se desenvolve usualmente tende a excluir o outro e isso produz sequelas infundáveis para quem não se enquadra na norma. Que sequelas poderiam ser essas e como poderíamos compreendê-las por um viés psicanalítico?

O racismo, no caminho percorrido até aqui, apresenta-se como uma interiorização inconsciente da fantasia social que escancara as relações de poder (Afonso, 2018). Diante disso, os processos implicados socialmente que reiteram e consolidam práticas cotidianas do racismo também podem ser perscrutadas por um viés psicanalítico. Freud, para além de seu desenvolvimento teórico a respeito da psicopatologia, foi fundamental para algumas leituras

sociais. Ao longo de seus estudos, ele discute o conceito de “narcisismo das pequenas diferenças” para pensar como a lida com o que é contraditório e o que é diferente do convencional, da norma, incomoda e pode ocasionar uma ferida narcísica:

Toda vez que duas famílias se unem por casamento, cada uma delas se acha melhor ou mais nobre que a outra. Havendo duas cidades vizinhas, cada uma se torna a maldosa concorrente da outra; cada pequenino cantão olha com desdém para o outro. Etnias bastante aparentadas se repelem, o alemão do sul não tolera o alemão do norte, o inglês diz cobras e lagartos do escocês, o espanhol despreza o português. Já não nos surpreende que diferenças maiores resultem numa aversão difícil de superar, como a do gaulês pelo germano, do ariano pelo semita, do branco pelo homem de cor. (Freud, 1921/2010, p. 56-57).

Ainda nesse texto, Freud destaca que são das diferenças que se originam os ataques e as violências mais consistentes às minorias. Este conceito está associado a duplicidades existentes entre tolerância e intolerância para com o outro que está no alicerce da constituição do “eu” e do “nós”, e tem “... função de resguardar o narcisismo da unidade” (Fuks, 2007, p. 61). A intolerância ao outro se apresenta em forma de segregação e de racismo, tal como dispõe o percurso teórico deslindado por Fuks (2007) a respeito deste conceito. Neste estudo, a autora revisita a compreensão que Freud traz deste conceito através das singularidades do povo judeu e da ameaça que eles representam ao projeto nazista.

Nas ideias de Freud, o ódio ao outro provém do que há de mais íntimo e estranho em si mesmo, por estar atrelado ao que Fuks (2007) menciona ser o horror à castração. O medo de entrar em contato com o que há de mais passivo se associa ao horror ao limite, ao corte dado pela realidade. Freud em *O tabu da virgindade* (1917) discorre a respeito disso, apresentando que esse horror à castração se dá pela esfera simbólica. Por exemplo, nesse texto, ele apresenta o caso específico da rejeição e do horror à mulher, pois o fato de a mulher ser diferente do homem, ter mudanças corporais, menstruar e engravidar, foi motivo para seu corpo ser dado como um tabu, um perigo, especialmente porque o desconhecido causa temor. Nesses termos, o homem se vê coagido pela presença feminina, justamente pelo medo de ser infectado com a feminilidade. Nesse sentido, podemos perceber que, ao objeto desconhecido, ao incomum, atribui-se os impulsos internos mais hostis:

Em palavras que pouco se diferenciam da terminologia habitual da psicanálise, Crawley afirma que cada indivíduo separa-se dos outros mediante um “*taboo of personal isolation*”, e que justamente as pequeninas diferenças, dentro da semelhança geral, motivam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador perseguir essa ideia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que em todas as relações humanas combate vitoriosamente os sentimentos de

solidariedade e sobrepuja o mandamento de amor ao próximo. Ao atentar para o complexo da castração e sua influência no juízo que se faz da mulher, a psicanálise acredita haver apreendido boa parte do que fundamenta a rejeição da mulher pelo homem, narcísica e bastante entremeada com menosprezo (Freud, 1917, p. 292)

Nessa equação, se pensarmos em mulheres negras, isso se acentua, pois a raça destaca uma diferença que causa ainda mais estranhamento. No texto *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud se distancia da proposta de Le Bon de que o indivíduo apresentaria um comportamento absolutamente diferente de quando se encontra em grupo, em massa. A ideia freudiana é de que a diferença entre indivíduo e massa não seria de natureza, mas de escala. Neste sentido, a ideia de uma “neurose de massa” seria uma ampliação do que se compreende de uma neurose individual. O laço social para Freud encontraria sua explicação na ideia de libido. É o amor de si que possibilita os processos grupais de identificação, logo a ampliação do conceito de narcisismo às massas. A referência às “pequenas diferenças” surge da constatação de que a intolerância à diferença se estabelece muito mais em relação às diferenças mínimas do que ao que é mais substancial e fundamental entre as pessoas e grupos.

Vale lembrar que Freud retira essa expressão de uma parábola de Schopenhauer, a parábola dos porcos-espinhos. Schopenhauer conta que em um dia de muito frio, os porcos-espinhos tinham que ficar juntos para se aquecerem de modo que não se machucassem. A questão seria encontrar a distância mínima suficiente para isso. O narcisismo das pequenas diferenças seria essa fronteira que possibilita um narcisismo de unidade alicerçado nos processos de identificação. As pequenas diferenças nos levam a considerar que o ódio e a intolerância à diferença se estabelecem na proximidade e não na distância. Por conseguinte, podemos reconhecer processos de deslocamento desse ódio da proximidade ao que está na diferença, na distância. No deslocamento, surge a exclusão de tudo o que for diferente, o ódio ao que for externo ao grupo com o qual se identifica (Freud, 1921) .

Por essa via, caberia a reflexão sobre a mulher negra como esse externo que serviria de projeção desse ódio do que estaria na proximidade, no caso assinalado enfaticamente por Hooks (2020), pela violência contra mulheres negras que poderia unir o homem negro e branco. Esta violência se justifica nos exemplos trazidos pela autora dos casos em que a força e a independência da mulher negra se tornam fatores preponderantes para o atemorizar o homem negro. A perpetuação da ideia de que uma mulher negra carrega uma força sub-humana faz com que o homem negro, por sua vez, se sentisse emasculado diante da força

e autonomia dessa mulher. Nessa perspectiva, o homem negro se sente emasculado, pois há fantasias no imaginário social que o colocam dessa maneira, visto que o poder de prover sua própria vida e de sua família lhe é tirado.

Isso se justifica, segundo as palavras de Fanon (2020), por um temor que o sujeito branco teria da virilidade do negro, vista como uma ameaça. Portanto, colaborar para a ideia do sujeito negro ser emasculado, seria uma forma do sujeito branco castrá-lo, justamente pelo temor que tem dele. Ora, parece que estamos diante de uma cadeia hierárquica que se desencadeia e termina na mulher negra. A civilização branca dissemina a ideia de que o homem negro é emasculado pelo “poder” da mulher negra, por sua força e independência. Porém, Hooks (2020) enfatiza que as mulheres negras estão na base da pirâmide, pois são justamente nelas que recaem essas projeções hostis, são estas concepções que lhes subtraem as possibilidades de se ascenderem. Essas mulheres, que deveriam contar com apoio dos homens negros pela identificação da raça, são duplamente subjugadas por homens brancos e negros.

Assim, Hooks (2020) e Fanon (2020) apresentam a emasculação do homem negro de modo semelhante, porém, enquanto Fanon dá destaque ao homem negro, Hooks enfatiza que, por trás da violência do homem branco contra o homem negro, existe a violência de ambos contra a mulher negra. Nessa lógica, reafirmamos a crítica acima feita incisivamente por Hooks e Kilomba ao fato de o pensamento de Fanon não incluir o sexo feminino ao falar da opressão. Diante desse ódio projetado contra as mulheres negras, o nosso exercício, nesta pesquisa, opta pela escuta de quem ocupa o lugar de alvo da hostilidade: “Entre o real da segregação e o fardo ético da sobrevivência, serve-se da escrita para contar a experiência do que é ocupar este lugar estranho-familiar de excluído, atravessando as idéias e pensamentos como os nômades atravessam o deserto” (Fuks, 2007, p. 70).

Blok (2016) explora o passado através de exemplos de povos que entram em conflitos em decorrência de diferenças étnicas, fazendo da disputa cultural uma questão de vida ou de morte. Nisso, o autor também discute o conceito freudiano de narcisismo das pequenas diferenças, permanecendo na reflexão e no questionamento sobre o ódio que se dilacera entre os povos. Assim, mesmo que se justifique por diferenças culturais e sociais, ainda é incompreensível a origem desse ódio. Diante disso, a ideia freudiana entra em cena, aludindo que as disputas e os duelos tão agressivos embebidos de ódio acontecem com o que há de mais semelhante e familiar com o outro. Nesse sentido, quanto menor a distância social, maior

a probabilidade de haver conflito: “Igualdade de ex-escravos perante a lei resultou (mais uma vez, não intencionalmente) em uma feroz discriminação e no uso de extrema violência” (Blok, 2016, p. 285).

O modo de defender a honra por meio da violência física e da agressividade está arraigado na história da civilização. Blok (2016) cita que, mesmo diante de semelhanças entre os povos de uma civilização, há a prevalência de conflitos raciais. No caso da abolição da escravatura, por exemplo, os(as) ex-escravos(as) passariam a ter uma vida semelhante à dos(as) brancos(as), obtendo uma dita “liberdade” da própria vida. Com esta experiência, homens negros poderiam se relacionar com mulheres brancas e mulheres negras com homens brancos, o que, em tese, diminuiu a distância entre brancos(as) e negros(as). Apesar disso, a violência racial continuou se reverberando na tentativa de recolocar o(a) negro(a) no lugar de escravo(a). Blok discute que isso se alinha à ideia de identidade, à tentativa de resguardar a sua própria noção de “eu” e de honra à sua identidade étnica:

O significado teórico do narcisismo das pequenas diferenças sugere que a identidade – quem a pessoa é, o que representa ou o que defende, de onde retira sua autoestima – se baseia em distinções sutis que são enfatizadas, defendidas e reforçadas contra aquilo que é mais próximo, porque é isso que representa a maior ameaça. Isso nos leva de volta a Simmel, que argumenta que, para manter a honra, as pessoas estão prontas a fazer e a exigir “terríveis sacrifícios” (Blok, 2016, p. 300).

Disso se depreende que são, nas relações carregadas de afetos, que se operam os crimes mais violentos; é no que há de mais semelhante que o ódio se apresenta. Isso nos ajuda a entender porque usualmente algumas atrocidades acontecem entre amigos ou parentes. A identidade do outro fica ameaçada quando estas diferenças tornam-se irrisórias. No contexto da abolição da escravatura o autor cita que demarcar uma “liberdade” ao povo negro, após tantos anos de escravidão, deveria exigir uma proteção governamental. A forma de vida reconhecida por esse povo foi marcada por muitas barbaridades, assim, exigir que se retorne a uma vida em conformidade com a norma branca, sem nenhuma assistência de poder central, significa colocar-se em potencial perigo diante das diversas formas de violência racial. Isso se confirma, pois, ao serem inseridos em uma civilização branca, os(as) negros(as) são desprotegidos de seus direitos e de sua identidade social e cultural (Blok, 2016).

A ideia de igualdade social produz novos modos de ataques, haja vista que ver uma pessoa negra se emancipando é uma ameaça a quem está na base de poder. No capítulo intitulado “O negro e a psicopatologia”, presente em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon

faz uma crítica à própria psicanálise, reiterando que nem Freud, nem mesmo Adler, em suas investigações, levaram em consideração as pessoas negras. Diante disso, a teoria da neurose elaborada por Freud não pode ser a mesma para constituir toda a realidade humana. O posicionamento de Fanon como psicanalista e homem negro é insistente ao ressaltar a dificuldade de tornar inconsciente os traumas relativos ao racismo:

Como o drama racial tem lugar a céu aberto, o negro não tem tempo de o “inconscientizar”. O branco, por outro lado, em certa medida consegue fazê-lo; é porque ocorre a aparição de um novo elemento: a culpa. O complexo de superioridade dos negros, seu complexo de inferioridade ou seu sentimento igualitário são *conscientes*. A todo momento, eles os transpõem. Eles vivem o seu drama. Não ocorre entre eles a amnésia emocional que caracteriza a neurose típica (Fanon, 2020, p. 166).

Nessa perspectiva, é como se fosse difícil obscurecer todos os traumas porque é, na corporeidade, que o povo negro sente os efeitos da opressão. É na epiderme, no que há de mais aparente e de mais essencial que se constroem estereótipos, sendo um desses a sexualização do(a) negro(a). A sexualidade é uma questão fundamental para a psicanálise, especialmente para pensar na constituição subjetiva dos sujeitos. Para o(a) negro(a), a representação da sexualidade é construída de uma forma diferente, especialmente se nos atentarmos à maneira pela qual historicamente a sexualização dos(as) escravos(as) se dava. Podemos ver como Kilomba faz uma leitura de Fanon a respeito disso:

Esse é o trauma do sujeito negro; ele jaz exatamente no estado de absoluta “Outridade” na relação com o sujeito branco Um círculo infernal: “Quando pessoas gostam de mim, dizem que é apesar da minha cor. Quando não gostam de mim, apontam que não é por causa da minha cor.” Fanon (1967, p. 116) escreve: “Em ambas situações, não tenho saída”. Preso no absurdo. Parece, portanto, que o trauma de pessoas negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a/o “Outra/o”, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum. Essa realidade irracional do racismo é descrita por Frantz Fanon (1967, p. 118) como traumática (Kilomba, 2019, p. 39)

Homens negros são vistos como animais, como uma potência sexual sub-humana, o que acarreta uma rivalidade da parte dos sujeitos brancos. Perante o negro “sexualizado”, o homem branco acaba se vendo como sexualmente inferior. Por outra via, a mulher negra escravizada também tinha seu corpo como oferta para o outro, ela lhe servia como objeto. A mulher e o homem negros eram vistos como objetos de satisfação sexual, de lascívia. Ainda na infância, crianças e jovens negros(as) enfrentam esses preconceitos; da criança negra é

tirado o direito de ser infantil, sendo-lhe também imputado um lugar de objeto sexual. Seus corpos são demasiadamente tornados objetos de prazer, uma vez que “o negro... está fixado no genital; ou, pelo menos, foi onde o fixaram” (Fanon, 2020, p. 178). Essa fixação torna possível ponderar que “ter a fobia do negro é ter medo do biológico. Pois o negro é apenas biológico. São animais. Vivem nus. E só Deus sabe...” (Fanon, 2020, p. 178).

Após uma pesquisa consistente com mais de quinhentos indivíduos da raça branca, partindo-se do método psicanalítico da associação livre com seus entrevistados, Fanon (2020) pôde chegar às seguintes conclusões:

O negro simboliza o biológico. Antes de mais nada, a puberdade para eles começa aos nove anos, têm filhos aos dez; são quentes, têm o sangue forte; são robustos. Como nos disse um branco recentemente, com certa amargura na voz: “Vocês são de temperamento forte”. É uma bela raça, vejam só os fuzileiros senegaleses... Durante a guerra, não os chamávamos de nossos Diabos Negros? Mas devem ser brutais... Não os quero tocando nas minhas costas com suas mãos enormes. Sinto calafrios de horror (Fanon, 2020, p. 180).

Todos esses aspectos refletem uma constituição psíquica marcada por um corpo reduzido a objeto de desejo, que causa desejo e horror e é expurgado dos espaços pois incomoda. Essa redução da existência de um ser ao seu corpo biológico dificulta a simbolização da experiência sexual, pois essa estigmatização impera até na forma como esse corpo é inserido socialmente. O trauma vivido pelo negro deriva da irracionalidade do racismo, não basta somente simbolizar, em uma base familiar, os seus traumas, pois, socialmente, o corpo do(a) negro(a) é dado como estranho. Portanto, simbolizar a experiência sexual seria a tentativa de introjetar esses traumas, porém, eles permanecem retornando em toda a vivência do(a) negro(a).

A pessoa negra, ao se perceber negro(a), introjeta os componentes que pairam sobre a compreensão social associada ao ser feio e imoral. A moralidade não pode estar junta da ideia do escuro, do negro: “Por isso, um negro estará a todo momento combatendo a própria imagem” (Fanon, 2020, p. 71). Isso configura uma situação complexa, pois, ao se dar conta da representação do(a) negro(a) com o mal, cria-se um ódio sobre sua própria imagem, gerando caminhos doentios e conflituosos para lidar com essas fantasias. “Depois de ter sido escravo do branco, ele se autoescraviza. O negro é, no pleno sentido da palavra, uma vítima da civilização branca” (Fanon, 2020, p. 203). Nesse sentido, cabe ressaltar que a abolição da escravatura não garante uma liberdade completa do sujeito negro, pois as repercussões da escravidão pairam sobre sua psique, podendo se apresentar em sentimentos autodestrutivos.

Uma das estratégias do(a) negro(a) para lidar com essa inferioridade é a busca de reconhecimento através do outro, “é por pertencer a uma raça ‘inferior’ que o negro tenta se assemelhar à raça superior” (Fanon, 2020, p. 225). Todo ser humano precisa do olhar do outro para se constituir, de um outro que consiga validá-lo(a) como sujeito. A grande questão é que, para o sujeito negro, há algumas diferenças, pois mesmo que o(a) negro(a) se identifique e se perceba como negro(a), isso não lhe garante ter sua identidade aceita e respeitada socialmente. É esperado que o(a) negro(a) se embranqueça e viva sob as facetas da branquitude nos modos de se vestir, se portar, no modo como se usa o cabelo, nas roupas etc. para que minimamente faça parte do tecido social: “Para o negro, há só um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a inquestionável superioridade do branco e todos seus esforços visam conquistar uma existência branca” (Fanon, 2020, p. 239).

O processo de descobrir-se negro deriva de um confronto com o meio social ao se dar conta de que este não o(a) aceita em sua negritude. Entretanto, ainda há esperanças, nas palavras de Fanon, de que, ao invés de justificar esses fenômenos psicológicos por nuances que colocam o(a) negro(a) nesse complexo de inferioridade “inerente”, sejam ofertadas condições psicológicas para que a pessoa negra se emancipe:

Como psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais buscar uma lactificação alucinatória, mas a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais. Em outras palavras, o negro não deve mais se ver colocado diante deste dilema: branquear-se ou desaparecer, mas deve poder tomar consciência de uma possibilidade de existir; dito de outra maneira, se a sociedade lhe cria dificuldades em razão da sua cor, se constato em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter distância”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez elucidados os motivos, colocá-lo em condições de *escolher* a ação (ou a passividade) diante da verdadeira fonte conflitual - isto é, diante das estruturas sociais (Fanon, 2020, p. 114).

Podemos inferir que o termo “lactificação alucinatória”, de acordo com o tradutor de sua obra, refere-se a uma tentativa do(a) negro(a) em adequar-se aos padrões brancos, em buscar embraquecimento no leite materno. O leite aparece como uma metáfora, portanto, o que se busca, então, seria um clareamento que negasse a própria negritude. Ao invés de apresentar o complexo de inferioridade como determinante para a constituição subjetiva do sujeito negro, busca-se a criação de novas possibilidades de existência por meio do uso da linguagem e pelo processo de desalienação. O processo de desalienação é vividamente proposto pelo autor como uma saída possível desse sentimento de inferioridade, pois significa

tomar consciência desses processos raciais, “A desalienação é a resposta para o não branqueamento e o não desaparecimento do sujeito negro” (Silva, 2020, p. 142). Para que isto ocorra, essa tomada de consciência precisa partir da premissa de que esse complexo da negritude vem de fora, da compreensão que uma dominância branca faz sobre o povo negro.

Como podemos analisar na obra de Fanon, ele usufruiu da literatura e de várias narrativas para se aproximar das experiências traumáticas de ser negro(a). Este é um ponto que me chamou a atenção, pois, para discorrer sobre a forma como o racismo impera na vivência de pessoas negras, o autor partiu de escritas literárias. E é partindo desse pressuposto que minha pesquisa, tal como se propôs Fanon, irá considerar a literatura, centrando-se nas escritas femininas como uma interlocução possível para se pensar nas experiências do racismo, em particular, por meio do testemunho de mulheres negras.

Os limites e as pontes construídas até aqui nos permitem pontuar que os processos implicados pelo racismo geram repercussões psíquicas muito peculiares. Ao escutar e ao ler sujeitos negros, é preciso um ponto de partida particular que traga, de forma crítica, as discussões que aqui foram levantadas. Nós psicanalistas temos muito a aprender com essas vozes que, por tanto tempo, foram relegadas ao “despejo”, como dispõe Carolina Maria de Jesus em sua obra. Cabe a nós, considerando a proposta dessa pesquisa, escutar essas vozes e considerar os estudos de psicanalistas que tentam pensar e contribuir para as experiências relativas às questões de raça e de gênero.

2.2 A mulheridade negra, Womanist e o feminismo

Com o propósito de apresentar o contexto ao qual Alice Walker e Carolina Maria de Jesus partem para a concretização de suas escritas, propomo-nos pensar como a transição e o desenvolvimento da teoria feminista para um feminismo decolonial contribui para o compromisso social de ouvir quem sempre esteve à margem. Partir de escritas femininas e de corpos negros nos exige a responsabilidade de denunciar o papel dos regimes dominantes ao tenta anular, de todo modo, a vivência da mulher negra.

De certo modo, a concentração do discurso feminista na Europa Ocidental e na América do Norte, composto eminentemente por mulheres brancas, colaborou para a marginalização e a desvalorização da mulheridade negra, cujo conceito tentaremos elucidar. A trajetória histórica do movimento feminista nos concede elementos suficientes para tentar compreender qual o lugar da mulher negra, assim como foi a proposta de *bell hooks* em seu

livro *E eu não sou uma mulher?*. A autora questiona como o racismo influenciou na exclusão destas mulheres, tanto no âmbito das discussões sobre sexo, quanto nas discussões sobre raça. Por seus estudos serem tão caros às relações de raça e de gênero, pretendo retratar as discussões desenvolvidas nessa referida obra (Hooks, 2020) e também em *Teoria Feminista: da margem ao centro* (2019).

Em 1984, uma de nossas escritoras escolhidas para o desenvolvimento deste estudo, Alice Walker, cunha em sua obra *In Search of Our Mothers Gardens* [*Em Busca do Jardim de Nossas Mães*] um termo novo, denominado “*Womanist*”, traduzido do inglês como “Mulherismo”. Sua intenção com essa nomenclatura foi repensar a relação da mulher branca e da mulher negra, buscando abranger um conceito que considere a “história concreta” atravessada pela opressão e pela violência das mulheres negras. Diante disso, a escritora deu destaque a uma visão de mundo universalista e plural, que busque ir além da tradicional luta feminista. Tomando de empréstimo a explicação de Collins (2017) sobre a densidade semântica do termo *Womanist*, cabe mencionar:

Apesar da sua consideração de que mulheristas são “tradicionalmente universalistas”, uma filosofia invocada por sua metáfora do jardim, onde existe espaço para todas as flores florescerem de forma igual e diferente, Walker considera que, simultaneamente, as mulheres negras são, de algum modo, superiores às mulheres brancas por causa dessa tradição popular negra. Definindo mulheristas como o oposto do “frívola, irresponsável, não séria, meninice”, Walker constrói as experiências das mulheres negras em oposição às das mulheres brancas. Esse significado de “mulherismo” é um significado que o define como sendo diferente e superior ao feminismo, uma diferença supostamente decorrente das diferentes histórias de mulheres negras e brancas com o racismo americano. Uma frase muito citada de Walker, “mulherismo é feminista como a púrpura é lavanda” (1983, xii), claramente parece destinado a configurar esse tipo de comparação – as mulheres negras são “mulheristas”, enquanto as mulheres brancas permanecem meramente “feministas” (Collins, 2017, p. 6).

O termo mulherismo é um modo da autora frisar que, vivendo nas mesmas instituições culturais e sociais, não há como negros e brancos serem entendidos como análogos. O uso de um novo termo linguístico por Alice Walker tem a intenção de construir um elo entre vivências de negros, sejam homens e/ou mulheres, aproximando também o masculino da luta e da integridade das pessoas como um todo. Esse termo foi muito apropriado para as mulheres negras que vêem no feminismo um distanciamento das questões raciais, portanto, a alternativa de usá-lo seria uma intenção de construir um empoderamento não só feminino, mas também negro. A crítica visionária de Walker é atravessada pela sua leitura social: “Algumas mulheres

negras terão de lidar com as formas em que a opressão internalizada as tem afetado porque elas são pobres, enquanto outras devem lidar com o privilégio internalizado que acompanha o status das classes média e alta” (Collins, 2017, p. 20).

Essa proposta de Walker tem o intuito de seguir a ideia pluralista do empoderamento negro, “o pluralismo vê a sociedade como sendo composta de vários grupos étnicos e de grupos de interesses, os quais competem por bens e serviços. A equidade reside em proporcionar igualdade de oportunidades, direitos e respeito a todos os grupos” (Collins, 2017, p. 8). Embora seja uma visão interessante, Collins circunscreve a dificuldade de atribuir um posicionamento único entre a denominação “feminismo negro” e o “mulherismo”, pois ambos apresentam a tentativa de incluir mulheres negras nas pautas políticas e sociais. A tentativa de Walker com esse termo Womanist foi a de denunciar um feminismo que negava a racialidade como um problema estrutural.

Tomando de empréstimo o posicionamento da autora de *A Cor Púrpura*, faz-se necessário guiar-se para a discussão do ser mulher também atravessado por essa trajetória do recorte de raça. Dessa forma, apresentar esse termo de Walker nos permite investigar a intenção visionária da autora, considerando o lugar do qual ela fala e como poderemos questionar com um olhar mais crítico e cauteloso a história de seu romance.

Um primeiro ponto a ser considerado exposto por Hooks (2019) é o de que o feminismo organizado por mulheres brancas favoreceu o esquecimento de mulheres não brancas, sejam elas de cor ou pobres. Essa crítica denuncia uma contradição existente na proposta feminista e revela o que há de mais complexo em qualquer luta contra a opressão. Enquanto mulheres brancas e de classe média se mobilizaram em prol da mudança da realidade de seu lar por estarem cansadas da vida resumida aos cuidados do marido e dos(as) filhos(as), Hooks reforça que as mulheres sem lar, sem homens, sem filhos(as), empregadas domésticas, prostitutas, entre outras, foram apagadas. Assim, a autora questiona como esposas brancas de classe média poderiam ser as únicas capazes de servir como ponto de referência para mensurar a repercussão do sexismo (Hooks, 2019).

Esse ponto revela uma recusa da supremacia branca de reconhecer as hierarquias raciais e sociais ao longo de toda trajetória histórica e cultural. Dizer de uma opressão sexista sem mencionar os múltiplos aspectos que a compõem torna o conhecimento produzido por esse feminismo dito tradicional fragmentado, segmentado em cumprir uma vantagem para

classes dominantes. A concentração nessas classes provém do racismo e de um discurso que tenta generalizar a experiência entre as mulheres:

Nos Estados Unidos, a ideologia racista branca sempre permitiu que mulheres brancas assumissem que a palavra “mulher” é sinônimo de “mulher branca”, porque as mulheres de outras raças são sempre consideradas as Outras, seres desumanizados que não cabem no título “mulher” (Hooks, 2020, p. 222).

De modo semelhante, o termo “negro” foi comumente associado à representação de homens. Partindo disso, que lugar a mulher negra teria? Hooks (2019) apresenta que não é possível considerar que há somente uma historicidade em comum na vivência de mulheres, pois estas são atravessadas por fatores tais como a classe, a raça, a religião, a orientação sexual etc., que podem alterar o impacto do sexismo na vida de cada uma. Nesse sentido, a autora se posiciona criticamente a respeito das opressões denunciadas pelo feminismo liberal e afirma que “Ser oprimido significa *ausência de opções*” (p. 32).

Ignorar as diferenças parece ser a grande questão, pois ao ocupar uma posição de privilégio, muitas mulheres brancas recusaram reconhecer outras realidades, dificultando a interlocução com um discurso feminista abrangente: “Isoladas em sua realidade particular, sem contato com mulheres provenientes de outros contextos raciais e sociais, faltava-lhes uma base imediata de comparação para testar a pertinência de seu discurso sobre a opressão comum” (Hooks, 2019, p. 34). Essa forma de difundir a teoria feminista garantia, até certo ponto, uma vantagem e privilégio de muitas mulheres liberais e da alta burguesia, pois, por meio da disseminação do discurso que visava compor uma unidade entre as mulheres, criava-se um oportunismo que beneficiava especialmente o público branco. É nesse sentido que Hooks afirma defender que o feminismo se caracteriza por uma ideologia burguesa que favorece os desejos narcisistas de mulheres brancas.

Diante da complexidade que essas informações ganham, cabe destacar que a autora não dissemina essas ideias na intenção de desvalidar as conquistas do movimento feminista. E isso principalmente porque foi através deste que a questão do gênero pôde ser colocada em voga, permitindo a muitas mulheres o direito ao voto, ao trabalho, ao acesso a métodos contraceptivos, entre outros. Porém, o que está em questão para Hooks é o “não lugar” da mulher negra, pois essas não tinham garantia dos mesmos direitos e não tinham espaço para discussões em seu favor.

O espaço de silenciamento em relação a mulheres não brancas não é novidade. Kilomba (2019) discute que o espaço acadêmico por si só é um lugar que reflete a violência, pois são nestes espaços que se define quem pode falar, quem pode escrever e produzir, não havendo, muitas vezes, margem para subalternos(as) falarem. Esse é um silêncio que o pós-colonialismo preconiza em sistema altamente repressivo, pois, mesmo que o subalterno(a) tenha voz, ele(a) não é ouvido(a). Nisso se produz uma surdez nativa favorável ao discurso dominante branco.

A exclusão de mulheres não brancas fez com que houvesse uma dificuldade de se criar novas teorias que pudessem abranger as particularidades de cada realidade, sobretudo, da mulher negra. O discurso vigente, originado principalmente na América do Norte, fechava-se em si mesmo, impossibilitando a validade de outras vozes. Nessa situação, o que as feministas brancas imputaram e acreditavam era que as mulheres negras só poderiam ter consciência da opressão sexista a partir do Feminismo, ponto incisivo que Hooks reitera e discorda plenamente:

Minha consciência da luta feminista foi estimulada por circunstâncias sociais. Por ter crescido num estado do Sul, numa família negra, operária e dominada pela figura paterna, sofri na própria pele (assim como minha mãe, minhas irmãs e meus irmãos) variados tipos e graus de tirania patriarcal. Isso me enchia de raiva, a mim e a todas nós. A raiva me levou a questionar a política da dominação masculina e me fez contestar a socialização sexista (Hooks, 2019, p. 39).

A diferença se acende quando a opressão é sentida na própria pele, portanto, cabe a nós nos perguntarmos quais seriam os impactos dessa distinção nos efeitos da opressão e as possíveis causas desse menosprezo da mulher negra no início do movimento feminista. As pistas que Hooks (2019) nos deixa são de que mulheres do Sul tinham mais consciência da situação de classe e de raça do que no restante das regiões dos EUA, porém, ainda havia um movimento massivo de controle sobre as discussões que poderiam imperar entre as feministas. Não havia espaço para questionamentos, qualquer tentativa era respondida de forma agressiva, pois a tendência discursiva das feministas se reduzia puramente à questão do gênero. Essa centralização do discurso acabou fazendo do feminismo uma “guerra dos sexos”, distanciando-o do compromisso de ser uma luta:

Como grupo, as mulheres negras estão numa posição peculiar na sociedade, não apenas porque, em termos coletivos, estamos na base da pirâmide ocupacional, mas também porque o nosso *status* social é inferior ao de qualquer outro grupo. Isso significa que carregamos o fardo da opressão sexista, racista e de classe (Hooks, 2019, p. 45).

Em outras palavras, a mulher negra sofre duplamente os efeitos da opressão e se enquadra no que Hooks ilustra como sendo a ausência de opções. E isso principalmente porque a mulher negra foi escravizada, deixando marcas indelévels em sua identificação individual e coletiva, bem como consequências psíquicas. Na posição de *bell hooks* como mulher negra, o feminismo errou ao disseminar uma visão do homem como um inimigo, posto que, para haver um diálogo e uma luta de fato política, é preciso que haja a mobilização de homens e mulheres para atuar contra a opressão sexista. Não contribuir para o fortalecimento de um movimento que conversa com a massa retira o significado positivo do feminismo e dificulta toda a luta, uma opressão não deveria ser sobreposta às outras (Hooks, 2019).

No mesmo sentido, quando as mulheres negras tentaram lutar como oposição ao movimento feminista tradicional, elas vivenciavam uma posição propositiva e violenta que dificultava a construção de diálogos, intensificando ainda mais a polarização entre mulheres negras e brancas. “Em vez de mulheres negras atacarem a tentativa de mulheres brancas de apresentá-las como um Outro, desconhecido, elemento insondável, elas agiam como se fossem um Outro” (Hooks, 2020, p. 241). Por conseguinte, a posição violenta e agressiva de mulheres negras também complexificou a interlocução e união entre as mulheres. O ressentimento e a fúria das mulheres negras, ao testemunharem a negação dos problemas existentes em suas realidades, impediam que outras mulheres brancas as ouvissem e considerassem suas pautas.

Os resquícios históricos demonstram que as experiências da escravidão repercutiram na desvalorização, exploração e violência da mulher negra. Os trabalhos a serem desempenhados tanto no lar, como no campo, eram executados também por mulheres. Sua força de trabalho era lucrativa para os senhores, pois lhes era atribuída a grande maioria de serviços que garantiam o funcionamento na casa dos senhores, fazendo com que a masculinidade do homem negro ficasse comprometida: “O homem negro escravizado foi primordialmente explorado como trabalhador do campo; a mulher negra foi explorada como trabalhadora do campo, em atividades domésticas, como reprodutora e como objeto para o assédio sexual perpetrado pelo homem branco” (Hooks, 2020, p. 47). Na cultura africana, mulheres também realizavam trabalhos braçais, não havia distinção com homens, portanto elas conseguiam efetuar trabalhos mais pesados, o que na sociedade estadunidense passou a

ser uma excentricidade. De acordo com a lógica patriarcal, mulheres não teriam força nem condições de realizar tarefas ditas masculinas, o que levou os estadunidenses a questionarem se mulheres escravizadas eram de fato “mulheres”.

Nessa equação, fica claro que as mulheres negras sofreram também as mesmas violências e torturas que os homens, principalmente pela cobrança de força de trabalho ser análoga às deles. A subserviência e a entrega da negra escravizada era ainda maior, pois seu corpo e sua sexualidade tornavam-se objetos a serem manuseados pelos escravizadores. Métodos como o estupro, a violência, os castigos, chibatadas e as torturas serviam como forma de desumanizar as mulheres e os homens de origem africana e colocá-los no lugar de bestial, de selvagens. O fato de a mulher escravizada ser associada ao “animalesco” corroborou para que o estupro se tornasse um objetivo político dos homens brancos em adquirir a obediência e a submissão delas à determinação imperialista branca:

O tratamento brutal de mulheres negras escravizadas por homens brancos expôs a intensidade do ódio de homem à mulher e ao corpo da mulher. Tal tratamento foi uma consequência direta de comportamentos misóginos direcionados às mulheres que prevaleciam na sociedade estadunidense do período colonial. Na educação fundamentalista cristã, a mulher era representada como uma sedutora má, aquela que trouxe o pecado ao mundo. A luxúria sexual se iniciou com ela; homens foram meramente vítimas de seu poder devasso. A socialização dos homens brancos para considerar as mulheres a sua queda moral levou a desenvolver sentimentos antimulher (Hooks, 2020, p. 59).

Para além das reverberações da cor da pele, os efeitos do sexismo atravessou o sofrimento da mulher tanto em ser objeto sexual dos senhores brancos, como em ter que ser passiva diante do homem negro, mesmo que eles vivenciassem em conjunto as dores do racismo. Diante disso, o ódio e a repulsa ao feminino favoreceu práticas ainda mais repressivas. Esse sentimento, chamado por Hooks de antimulher, atrela-se ao período colonial dos EUA, guiado por uma política sexual que buscava barrar e reprimir a sexualidade feminina a todo custo, principalmente de mulheres negras.

A alforria e o fim da escravidão não significaram dar fim aos mitos e aos tabus sobre pessoas negras; pelo contrário, utilizavam dos acontecimentos passados para tentar justificar a impossibilidade de misturar brancos com negros. O *apartheid* foi um exemplo disso, este consistia na tentativa de ter um controle social por meio de leis que buscavam impedir a junção das duas raças, como a proibição do casamento interracial. Hooks (2020) comenta que

há algumas particularidades sobre isso que merecem destaque na discussão sobre a desvalorização da mulheridade negra.

Apesar de o matrimônio interracial ter sido proibido, a união de um homem negro com uma mulher branca ainda era mais aceitável, pois não impactava nem ameaçava a regra patriarcal branca. Se a mulher branca se casasse com um homem negro, ela incorporaria o nome do marido e os seus bens. No caso contrário, um casamento entre um homem branco e uma mulher negra era insustentável na civilização americana, pois isso significaria ela adotar o *status* social de um homem branco, ameaçando a base de poder. Essa perseguição provém de um projeto e esforço de prejudicar a criação da autoafirmação e autorrespeito da mulher negra (Hooks, 2020).

A imagem negativa acerca da mulher negra há muito tempo, assustadoramente, permeia o imaginário social. Nisso, constata-se mitos que rotulam a mulher negra como a “má”, a prostituta, a amante, a selvagem sexual, a não humana, a masculinizada, entre outras determinações discriminatórias. Tais concepções contribuem para considerá-las “mulheres não reais”, portanto, não são dignas de se relacionarem com ninguém. Há vários fatores que sustentam esses estereótipos, por exemplo, o mito do matriarcado, assinalado pela ideia de que mulheres negras teriam algum prestígio social e político pelo simples fato de não dependerem de homens para se sustentarem. Hooks (2020) destaca que essa foi uma ideia disseminada especialmente por acadêmicos na tentativa de justificar a independência da mulher negra, relacionando isso à noção de que elas detêm algum tipo de poder. Entretanto, os fatos apontam justamente o contrário.

Como já evidenciado, o grupo de mulheres negras reflete um dos que mais estão em desvantagem social e econômica. Nisso, a disseminação do mito do matriarcado torna-se mais insustentável. O fato de mulheres negras serem fortes, resistentes e ultrapassarem “barreiras” nunca antes enfrentadas por senhoras brancas construiu um pensamento equivocado. Por conseguirem gerir o próprio dinheiro para sobreviver, mesmo com poucos recursos, demarcava-se a natureza “sub-humana” e masculinizada da mulher negra. Isso fez com que as facetas do sexismo colocassem o homem negro em desvantagem diante dessas mulheres “fortes” e imbatíveis, pois conseguir prover uma casa torna a mulher uma ameaça à ordem patriarcal. Em outros termos, de acordo com a norma, é o homem quem deve ser o provedor do lar.

Essa máxima coopera para que os papéis divididos pelo sexo passem a ser intensificados, pois se a mulher negra sai de casa para trabalhar e desempenhar um papel dito masculino, o homem negro sente sua sexualidade e identidade emasculadas. Tal fator reflete o temor do homem pela mulher negra capaz de castrá-lo, justamente por não assumir os papéis tradicionais esperados, de passividade e de subserviência: “O mito do matriarcado sugeriu que, mais uma vez, às mulheres negras foram garantidos privilégios negados a homens negros” (Hooks, 2020, p. 135). Essa concepção fez com que houvesse um laço sexista entre homens brancos e negros, pois o homem branco contribuía para que o homem negro acreditasse que a mulher negra conseguiria ter algum poder. Aliás, este fato sinaliza que essa ideia representa o incômodo da possibilidade de a mulher de cor ter algum poder e controle sobre a própria vida. Assim como retrata a intenção das classes dominantes em colocar pessoas negras umas contra as outras.

Hooks se posiciona a respeito desse pensamento que romantiza a força da mulher negra: “Aqueles homens acadêmicos que rotulam de financeiramente independente uma trabalhadora doméstica que se mata de trabalhar quarenta horas por semana e recebe um salário apenas o suficiente para comida, aluguel e outras necessidades estão prestando a ela um desserviço” (Hooks, 2020, p. 134). Ora, parece que isso é um retorno às mesmas estereótipias da mulher forte e amazonas presente no período de escravidão; isso só comprova como as raízes racistas e sexistas atuam em prol do silenciamento dessas mulheres. Ao se verem como matriarcas que conseguem gerir o seu próprio sustento e serem independentes, reduz-se a probabilidade de as mulheres se reunirem e lutarem contra as formas precárias de vida que lhe são impostas. É como se houvesse uma romantização da opressão e do sofrimento desse grupo.

Por outro lado, quando uma mulher branca procura desempenhar trabalho assalariado, isso é visto como algo positivo e uma forma dela agir rumo à sua independência. Como assinala Hooks (2020), essa presunção da mulher negra como uma ameaça é um fardo ainda arraigado ao período da escravidão:

O estereótipo da mulher negra como forte e poderosa domina tanto o consciente da maioria dos estadunidenses que, até mesmo se uma mulher negra estiver claramente em conformidade com noções sexistas de feminilidade e passividade, ela talvez seja descrita como durona, dominadora e forte. Muito do que brancos têm percebido como características de amazona em mulheres negras têm sido mera aceitação estóica de situações que não tivemos poder para mudar (p. 140).

Ter que assistir ao oprimido emancipar-se é algo que as bases de poder patriarcais, representadas pelo homem branco, não querem ver, por isso há esse movimento que tenta, a todo custo, deslegitimar toda vivência subjetiva e identitária da mulher negra. Cria-se um obstáculo diante da visão positiva da mulheridade negra, os pesos dos preconceitos e dos estereótipos negativos atribuídos a essas mulheres. Além de depreciar essa mulheridade, impõem formas padronizadas de como uma mulher negra deve ser e se identificar. Tais preceitos barram as particularidades e a diversidade de vivências, o que nos acarreta a pergunta de qual custo isso teria para a dinâmica intersubjetiva e para a vida dessas mulheres.

De certo, esses são quesitos importantes para que possamos discutir proposições mais amplas, pois independentemente do lugar que as autoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus partem para a escrita, buscamos apresentar o que há de comum nas experiências subjetivas dessas escritas femininas ao narrar suas dores. Desta maneira, o nosso olhar para essas escritas será direcionado e considerado tal como assinalado por Kilomba (2019), compreendendo que o escrever é um modo de articular e emitir a própria história, pois é uma forma de existir e se enunciar como sujeito que tem voz:

Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de *tornar-se* e, enquanto escrevo, eu me torno narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminedou (Kilomba, 2019, p. 28).

Elaborar uma escrita de si também é descolonizar-se, é sair do lugar de colonizado(a) ao qual a mulher negra sempre esteve, “... e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada” (p. 28). No livro *Memórias de Plantação*, Kilomba aponta essas asserções. A autora acentua, por meio de seu discurso, uma forma de traçar como o passado se funde ao presente e o sujeito negro parece ainda viver no tempo doloroso do passado. E isso nos parece efetivo quando demarcamos, com vestígios históricos, as violências e barbáries contra corpos negros neste estudo.

Conforme foi possível observar, os termos apresentados no início deste tópico, “Womanist”, o Mulherismo, criado por Alice Walker e a mulheridade citada por *bell hooks* se convergem em pontos semelhantes. Ambos termos tem por intuito fazer uma crítica ao movimento feminista tradicional, trazendo a necessidade de uma denominação que dê conta da complexidade das múltiplas vivências e facetas das mulheres. De acordo com esses conceitos, não se pode reduzir o direito de todas as mulheres somente aos das mulheres

brancas prevalentes no movimento feminista tradicional. A raça precisa ser levada em conta como uma dívida histórica que merece abrangência na luta das mulheres, levando em conta a pluralidade com a qual homens também são incluídos nessa proposta.

Como afirmado por Collins (2017), poderíamos considerar o Mulherismo proposto por Walker como um antagonismo do feminismo. Se assumir mulherista se contrapõe à ideia vigente do feminismo que tenta igualar a mulher ao homem. Walker destaca que o Mulherismo significa compor uma luta coletiva com todos(as), evidenciando mais ainda a questão da raça como o compromisso principal.

Hooks (2020), por sua vez, sinaliza a questão da mulheridade quase como uma “sororidade”, em busca de reunir a experiência das mulheres negras com uma causa transgressora e única. Ao denunciar alguma violência sexista e racista contra alguma mulher, Hooks considera que essa violência esteja atingindo todo o grupo de mulheres negras. Isso se torna representativo, pois, quando a autora analisa as rotulações da mulher negra dos EUA, ela aponta que os preconceitos construídos sobre estas mulheres são generalizações que pairam no imaginário social. A herança escravocrata é considerada como fator preponderante na formação dessas discriminações produzidas sobre a mulheridade negra, barrando-as e reprimindo-as. Nisso, podemos afirmar que Walker, Collins e Hooks trazem à tona, conforme já assinalamos, a discussão da mulher negra como uma classe duplamente oprimida.

Trazendo essas discussões para a realidade brasileira, poderíamos ousar inferir que as ideias de Mulherismo e mulheridade, disposta acima, contrapõem-se à ideia comumente associada, de forma estereotipada, ao sexo feminino no Brasil. Geralmente, o termo “mulherzinha”, entre os brasileiros, está diretamente ligado ao que se espera do comportamento de uma mulher em ser passiva, frágil, doce e infantil. Collins (2017), ao citar a ideia de “Womanist” de Walker, destaca que a intenção da escritora foi justamente se contrapor a esse tipo de ideia de uma mulher “frívola, irresponsável, não séria, meninice” (p. 6).

Nessa acepção, averiguamos que as escritoras escolhidas para analisarmos, Alice Walker e Carolina Maria de Jesus, são mulheres que contrapõem essa norma esperada. No contexto brasileiro, vemos mais de perto como as características bárbaras de uma vida eivada de discriminações, de violências e de falta de recursos cobrou de Carolina Maria de Jesus uma postura mais forte. A escritora brasileira ilustra, em seu diário, as subvenções que lhe custaram por não ser a típica “mulherzinha”, sobretudo porque os efeitos da sua raça não lhe

permitiram vivenciar o que se conhece por “ser uma mulher feminina”. Como veremos posteriormente, há essa dificuldade de enxergar, na mulher negra, características que são consideradas femininas. Isso deriva-se da visão que se tem de mulheres negras serem fortes, imbatíveis e masculinas, o que confirma a proposição de Hooks sobre a desvalorização da mulheridade negra.

2.3. Racismo, o gênero e a psicanálise

Racismo e gênero são aspectos que revelam os efeitos de uma opressão, como já discutimos anteriormente. Entretanto, como poderíamos discutir essas questões na apropriação do discurso psicanalítico? Apontamos que os achados de Frantz Fanon foi de grande valia para pensar na subjetividade do sujeito negro, inclusive, a notoriedade do seu trabalho propiciou a aparição de outros(as) intelectuais dispostos(as) a discutir a questão da raça na psicanálise. Em uma perspectiva que entende a estrutura social como determinante para as diversas opressões, o pensamento de Fanon corroborou também para o aumento de produções intelectuais de mulheres negras, como dispõe Silva (2020). Apesar de não o fazer explicitamente, Fanon consegue dialogar com o movimento feminista ao compreender que os efeitos da opressão derivam de uma estrutura social complexa.

Porém, é preciso reconhecer que a psicanálise, na condição de um campo de saber próprio, tem suas limitações. A psicanálise surgiu a partir da escuta freudiana das histéricas, que, mais do que uma investigação sobre eventos psicopatológicos, foi um meio de dar voz às mulheres no século XIX. Essas mulheres que Freud se propôs a ouvir eram brancas e de classes sociais mais privilegiadas, portanto, ele não abrangeu toda a realidade do sexo feminino. Neste contexto histórico, a subjetividade feminina era limitada a papéis preestabelecidos por processos fortemente repressivos. Era muito comum a associação do sexo feminino, exclusivamente, à maternidade e à reprodução da espécie. Essa associação estava intimamente ligada à disseminação de uma ciência eminentemente branca, que limitava o conhecimento a concepções biologizantes.

Algumas considerações sobre os sexos eram construídas por filósofos e teóricos. Enquanto o masculino era identificado por atributos associados à atividade, dominância, direito, divindade, luminosidade e perfeição, o sexo feminino o era pela fragilidade, passividade, obscuridade e costumes. Essas características atribuídas ao gênero foram marcantes para a perpetuação de práticas violentas, pois, caso as mulheres seguissem um

caminho contrário ao da maternidade, consagradamente demarcado pelo cristianismo, elas eram criminalizadas e moralmente inferiorizadas, vistas como perigosas e “desviantes”. Restavam-lhe, assim, novas figurações que as classificavam como prostitutas, infanticidas, ninfomaníacas e histéricas. Isso resultou na fundamentação de práticas contra os corpos femininos pautadas pela medicalização, psiquiatrização e marginalização (Birman, 2016).

É neste contexto, portanto, que a hipersexualização dos corpos femininos passa a ser algo comum. Porém, cabe destacar o que Ferrara (2019) pontua a respeito dessa hipersexualização ao longo da história, tendo sido mais intensificada entre mulheres negras, indígenas e mestiças, devido às origens do racismo: “... percebe-se que em ambientes colonizados é de maneira mais profunda que se dá a depravação da mulher, de seu corpo não europeu, de tudo que caracteriza o feminino nesse contexto, a nível social e psicológico” (p. 6).

A visão “negativa” e sexualizada da mulher, já no contexto da Modernidade, passou a ter um novo estatuto devido a função social atribuída ao sexo feminino como guardião da família e da infância: “... Transformar a mulher em mãe foi um processo que determinou profundas reformulações da imagem feminina característica das sociedades européias e demandou um apelo à ciência médica, chamada a colaborar para descrever o que era uma mulher” (Nunes, 2002, p. 34). A imposição da maternidade aproximou a imagem do feminino à perfeição. O órgão genital feminino passou a ter sua relevância por se associar à procriação e, principalmente, por ser “complementar”, pois essas concepções colaboravam com o funcionamento social. A disposição para se abdicar de si mesma em prol do outro e em ser subserviente era vantajosa para a ordem capitalista. Nessa lógica, os homens poderiam trabalhar sem preocupar-se com os cuidados com suas crianças e com o seu lar.

Essa construção histórica da mulher foi associada diretamente às mulheres brancas. Como dispõe Hooks (2020), a mulher branca é o modelo padrão disseminado pela mídia e pelos preceitos cristãos, “... ela foi transformada em mito da pureza e virtuosidade, uma simbólica Virgem Maria” (p. 62). No entanto, “... não podemos descartar a possibilidade de mulheres brancas terem relutado em reconhecer mulheres negras socialmente, por medo de competição sexual” (p. 210). Isso se deve ao fato de as mulheres brancas enxergarem, na mulher negra, uma ameaça contra as características virtuosas e “divinas” que lhes eram atribuídas, pois a presença negra poderia “imoralizá-las”. Essas associações são consequências da escravidão, pois os homens brancos abusavam das escravas quando queriam

satisfazer seus desejos sexuais. Assim, as negras lhes serviam como objeto sexual, já as esposas brancas tinham outros papéis.

Chegar a essas concepções sobre a mulher foi possível devido a um movimento característico do século XIX, chamado por Neri (2005) de “feminização da cultura”. Este foi um período que se destacou pela luta das mulheres em dar mais opções para o corpo feminino, estudando-o e questionando as premissas impostas sobre o gênero feminino. Portanto, com a ajuda das discussões elaboradas pelo movimento feminista, houve uma tentativa de desvencilhamento da ideia da sexualidade atrelada à reprodução, buscando evitar reducionismos que colocassem a mulher somente para a reprodução e o cuidado do lar.

Nesse contexto, Freud contribuiu com seus estudos para um movimento de escuta das mulheres. Os seus trabalhos desenvolvidos com Breuer, ressignificando as pesquisas de Charcot, corroboraram para que a mulher, antes não vista, passasse a ser motivo de interrogações, principalmente considerando o sentido das crises histéricas de suas pacientes. A psicanálise de Freud, portanto, surge em um movimento duplo, como podemos observar ao nos apropriar das palavras de Neri (2005): por um lado, contribui para dar “... voz a esse outro, o feminino, que aponta para a alteridade e para a diferença, e por outro lado, (para) restaurar na cultura o papel do masculino como universal” (p. 95). Isso se deve ao fato de que Freud via, na sexualidade feminina, a maternidade e o casamento como soluções esperadas para a sua constituição psíquica.

Como assinalado, o pensamento freudiano buscou ver no feminino a alteridade, o que permitiu a Freud reconhecer os aprisionamentos da mulher. A partir da interpretação do texto *Contribuições à psicologia da vida amorosa* (Freud, 1910), Neri (2005) comenta que a inibição da sexualidade feminina produz a neurose como o destino possível para que a mulher lide com os limites que lhe são impostos, visto que, para o psiquismo da mulher, sexualidade e interdição andam juntas, o que a faria ter menor capital erótico comparada ao homem. Para Freud, a histeria seria um retorno de algo da ordem do traumático no psiquismo, em forma de sintoma. A neurose inaugura a abertura dos destinos pulsionais do sujeito para um processo de sublimação, como uma “explosão” de um novo processo de subjetivação, o que no discurso freudiano, seria “... a crise histérica como sintoma da neurose, a histérica como vítima da cultura, a histeria como expressão da reivindicação fálica da mulher” (Neri, 2005, p. 107).

Freud expõe uma questão estrutural da sociedade em que a superioridade do homem é valorizada e, por outro lado, a inferiorização da mulher é naturalizada. Seu discurso leva em conta tanto a lei quanto o desejo para a análise dos sujeitos, visto que o sexo passou a ter um novo estatuto quando o seu pensamento considera o gozo. Isso fica claro quando Freud direciona o prazer não somente aos genitais, mas ao corpo, tal como elucida Neri (2005):

... minorias desejanter podem se constituir em forças disruptivas ao poder vigente, inaugurando novas formas de subjetividade e desejo, por um questionamento que as permita se afastar dos limites históricos de sua identidade, que elas não veriam como determinadas por uma ordem transcendental preexistente, mas como formas de identidade historicamente datadas, que poderiam em consequência ser reinterpretadas, reinventadas. O liame social seria então não o de uma subjetividade ordenada pela lei universal do desejo, mas o de uma comunidade crítica tecendo laços de uma experiência de reinvenção, criação, arte, a paixão do liame como paixão de sermos livres (p. 64-65).

Não há como a sexualidade ser totalmente livre do poder e dos assujeitamentos sociais e culturais. A liberdade possível, perante a realidade social, ocorre através de um posicionamento crítico de cada sujeito, que o possibilita reagir através da criação do novo, da busca pela alteridade, a partir de seus diferentes modos de subjetivação. Apesar da existência dos limites da lei que barram o desejo, ao mesmo tempo, é esse conflito que produz novos modos de subjetivar. Em outras palavras, o modo como os sujeitos se posicionam frente à castração é o que demarcará a sua formação subjetiva.

É seguindo essas relações entre psicanálise e sociedade que Soares (2018) associa a compulsão à repetição, além de seu nível psíquico, também ao nível social. Em particular, essa relação nos ajuda a pensar a opressão vivida pelas pessoas negras. É importante destacar que a compulsão à repetição é um processo inconsciente, portanto, é mais complexo evitá-lo, “... O sujeito repete experiências penosas em formas de atos, de ideias, de pensamentos, de sonhos... sem se recordar do seu protótipo e tendo a impressão de que elas são motivadas apenas pela realidade atual” (Soares, 2018, p. 250).

A compulsão à repetição seria governada pelo conflito entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, na tentativa de descarga das pulsões. Essa repetição teria uma característica mortífera, o que permite associá-la à pulsão de morte. Entretanto, esse tipo de associação teórica em Freud pode gerar algumas interpretações equivocadas sobre alguns sujeitos: “Essa é a compulsão à repetição que levaria facilmente analistas do nosso tempo a

interpretarem a permanência da fome de Carolina em *Quarto do despejo* como algo que pudesse dizer de um desejo oculto *dela* de permanecer na miséria” (Soares, 2018, p. 250). Ao não se considerar os aspectos sociais, corre-se o risco de um reducionismo que nada colabora para a elaboração e lida do sofrimento dos sujeitos. A autora afirma que, apesar dessas postulações freudianas sobre o sonho e o princípio do prazer como realização dos desejos inconscientes, Freud também não se limitou a essas ideias, chegando a considerar como exceções as neuroses traumáticas encontram nos sonhos modos de elaborá-las e repeti-las.

Soares (2018) acredita que Freud propõe essas exceções “... por estar mais comprometido com o tratamento de suas analisandas e de seus analisandos do que com a manutenção de uma teorização que mais à frente poderia facilmente se mostrar equivocada” (p. 253). Assim, associar a compulsão da repetição de Carolina ao prazer de estar nessa posição de miséria seria um desserviço a sua realidade psíquica, social e cultural. Isso só nos traria a ideia de que os psicanalistas contribuem para a confirmação de uma identidade branca, não reconhecendo seu lugar de privilégio. Nesse sentido, é preciso muita cautela para que as interpretações psicanalíticas não culpabilizem totalmente pessoas negras por suas mazelas, desconsiderando as complexidades de sua realidade.

O movimento psicanalítico, apesar de seu pensamento transgressor, foi um saber que também contribuiu para a exclusão e o silenciamento, inclusive, de muitos(as) psicanalistas. Nas palavras de Amorim & Moreira (2018), a história da psicanálise também teve suas limitações, especialmente em razão da prevalência por nomes masculinos citados em suas produções. Essa é uma crítica feita neste artigo, através do exemplo de Virgínia Bicudo, por ela não ter recebido o devido reconhecimento como psicanalista.

Virgínia Bicudo foi uma psicanalista pioneira na divulgação da psicanálise no Brasil. Ela era uma mulher negra, socióloga e foi a primeira não médica a ingressar nos estudos da psicanálise. Seu trabalho teve grande influência, por exemplo, a sua dissertação de mestrado levantou aspectos fundamentais para pensar a questão da raça, tais como “... rejeição explícita de negros em relação a negros, a consciência de cor, manifestada pelo entendimento de que mesmo ascendendo profissionalmente, negros continuavam a sofrer violências no meio branco” (Amorim & Moreira, 2018, p. 25). Virgínia enfrentou consistentes ofensas, era acusada de bruxaria e de charlatanismo, assim como era identificada como branca em um de seus contratos de trabalho, exemplo que ilustra a tentativa de embranquecimento da negra na cultura brasileira.

Virgínia tem muito em comum com a escritora Carolina Maria de Jesus, pois ambas foram mulheres intelectuais que, devido a cor da pele, foram discriminadas. Porém, é preciso que tenhamos um olhar interseccional para se referir às mulheres negras:

Sendo assim, compreender que mulheres racializadas - como Virgínia e Carolina -, têm seus direitos violados de formas que, frequentemente, não são enxergadas e, quando o são, são apenas parcialmente, é importante para o desenvolvimento de um olhar crítico no que diz respeito, por exemplo, à construção da memória e da história. Podemos dizer que a estas “despejadas” foi negado o direito de serem lembradas, reconhecidas pelas contribuições que deram em seus respectivos campos e isto tem consequências não só individuais, mas sociais importantes (Amorim & Moreira, 2018, p. 29).

Virgínia Bicudo em seus estudos dispunha da interseccionalidade entre a questão da classe e da raça para sua análise social. A psicanalista acreditava que, somente nessa consideração, é possível produzir intervenções que sejam condizentes com as diferentes realidades opressoras. Isso se destaca e se alinha ao exercício da psicanálise, “romper com o silêncio, revelar o que estava escondido, se tornar vulnerável...” (Amorim & Moreira, 2018, p. 30). Logo, os seus posicionamentos como mulher negra revelam o que antes não foi acentuado por sujeitos brancos da psicanálise.

Destacar esses aspectos é uma forma de fazer uma análise crítica da própria psicanálise. A compulsão à repetição na vida de mulheres negras e pobres, tendo em vista o desdobramento social desse conceito, acontece há muito tempo na civilização e esta pode ser tão mortífera e complexa quanto a concepção freudiana relativa à compreensão metapsicológica do sujeito em particular. No Brasil, mulheres negras recebem bem menos em comparação com as mulheres brancas, além do alto índice de feminicídios de negras em decorrência da violência doméstica e obstétrica. Através desses dados podemos entender que a realidade dessas mulheres é violenta. Essa realidade também impede a vivência do prazer da parte dessas mulheres, mesmo em um nível inconsciente, visto que seus desejos são altamente reprimidos: “... é fato que a repetição das experiências de frustração da realização do desejo imposta pela realidade social na vida desses sujeitos dificulta ainda mais a sua ascensão social e se apresenta como algo que não pode ser tratado senão desde uma perspectiva social” (Soares, 2018, p. 255)

Por conseguinte, não basta somente partir da ideia de que o sujeito é totalmente responsável pela sua condição, pois, por trás de sua subjetividade, há fatores históricos e culturais que incidem sobre a sua vida. Mulheres de cor, seja qual for a sua origem, sempre

terão que se defrontar com o racismo, mesmo que sejam mulheres que ocupem lugares de maior privilégio, como em universidades. Em cada contexto, existem formas específicas na expressão do racismo. No cenário brasileiro, por exemplo, o direito de ir e vir do negro não significa que não haja discriminação e preconceito. É muito comum que os brasileiros neguem o racismo como se ele não existisse, contribuindo para que ele se manifeste de formas veladas.

Como exemplo desse racismo velado, temos a história de Neusa Santos Souza, também do Brasil. Souza (1983) foi uma grande psiquiatra e psicanalista que colaborou para a expansão do conhecimento psicanalítico no cenário brasileiro. Sua obra de maior influência foi *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (Souza, 1983), fruto de sua dissertação de mestrado. Neusa Souza era militante de causas raciais, participava de movimentos no Rio de Janeiro e participava de discussões críticas a respeito da África e da identidade étnico-racial. Silva (2020), quando afirma que a pessoa negra encontra e garante nos movimentos sociais e na militância formas de atuar politicamente em prol de sua classe, contribui para percebermos que os estudos de Souza confluem com os de Fanon, pois ela reafirma a importância de reconhecer a identidade negra: “O estudo tem absoluta relevância porque ilustra, na sua metodologia, as experiências vividas por indivíduos negros em situação de enfrentamento com a sua própria capacidade de resistência a um Ideal do Ego que seja branco” (p. 130).

Essa menção a um Ideal de Ego que seja branco se assemelha à ideia que apresentamos no tópico anterior a partir de Fanon. Resistir a esse ideal seria um processo de reconhecimento da própria negritude. Apesar da pertinência desses estudos, Silva (2020) destaca que, no momento em que Souza (1983) os produziu, o campo de análise da psicanálise não reconhecia a relevância da questão racial.

É interessante lembrar que a obra de Santos, *Tornar-se negro*, referida por Silva (2020), foi construída a partir de relatos de sujeitos negros sobre si mesmos. Souza (1983) analisou, nas falas dos sujeitos entrevistados, os significados produzidos na experiência de ser negro(a):

Quais são os efeitos do discurso sobre si? Em síntese, os relatos colocam o sujeito negro em primeira pessoa. A *persona* negra concentra, em seu discurso, relatos particulares e em primeira pessoa, sobre as particularidades das relações consigo e com aqueles no seu entorno. A linguagem empregada nos depoimentos traduz uma forma de pronúncia sobre fatos, que teoricamente passariam no âmbito social sem muita importância, mas que, ao serem narrados por uma voz negra, produzem

elementos de análise que problematizam a existência do racismo e da violência de viver num mundo de negação à experiência negra. Este conjunto de vozes compõem um material potencialmente rico porque é a partir dele que toda [sic] as análises são construídas na obra. São essas vozes, através da materialidade discursiva, que captam as contradições e ambiguidades do tornar-se negro (Silva, 2020, p.132).

Esse exercício tem semelhanças com o que se propunha Freud na formulação da psicanálise, pois ambos se atentaram para a escuta de pessoas subalternas, porém, cada um na sua limitação histórica e contextual. No caso de Souza (1983), mulher negra e brasileira, ela pôde analisar que, especialmente no Brasil, ser negro(a) não quer dizer que se tenha consciência racial. O processo para que a pessoa negra se reconheça como tal exige um trabalho de consciência política, sobretudo, porque a identidade negra é uma tarefa que deve ser construída.

Nesse sentido, convém retornar às formulações iniciais da psicanálise freudiana para pensar nesse processo de tornar-se negro(a) semelhante ao de tornar-se mulher. Freud considerou que ser mulher é um processo de tornar-se, assemelhando-se com a ideia de Simone de Beauvoir de que “não se nasce mulher, torna-se”. Como assinala Birman (2016), “nesses termos, não se nasceria jamais mulher, mas essa condição seria sempre uma construção segunda, advinda de uma transformação da masculinidade primordial. Tornar-se mulher, portanto, seria este o percurso a ser realizado pela menina” (Birman, 2016). A menina, diante de suas relações edípicas, segundo pressuposto freudiano, deve abdicar de sua posição ativa, masculina e dar margem para o destino do materno, estabelecendo uma perda em sua constituição psíquica, pois é preciso que ela, para assumir sua condição de sujeito desejante, aproprie-se de sua passividade.

Parece-nos que há algumas convergências que nos permitem pensar como o que ocorreria no caso de mulheres negras, visto que, além de tornar-se mulher, elas também passam pelo processo de tornar-se negra. É um processo complexo, mas que, de acordo com autores(as) negros(as), escrever ou falar sobre si se apresenta como um recurso essencial nesse reconhecimento de si como mulher e também negra. E isso tramita também pelo atravessamento desse Ideal de Ego branco, inalcançável que o(a) negro(a) tem que enfrentar.

Neusa Santos Souza baseou a construção de seus estudos no formato de trabalho realizado por Fanon. Silva (2020) elucida que a autora nomeava de *social therapy* a proposta de ouvir sujeitos negros, levando-os à reflexão racial: “O método utilizado por Neusa, em semelhança ao de Fanon, levava o indivíduo ao questionamento das subjetividades negras,

através do enfiamento com os dilemas implicados na ascensão de classe quando essa ocorria” (p. 127).

No capítulo “Narcisismo e Ideal de Ego”, Souza (1983) discute que tal ideal é um conceito da psicanálise, que se refere à idealização de como um determinado sujeito deve ser, seja pelas expectativas parentais ou sociais. O Ideal de Ego tem um domínio simbólico na formação subjetiva, pois representa a introjeção da lei no psiquismo humano, fruto da exigência do Superego sobre o Ego. Nisso, Souza (1983) elucida que, para a pessoa negra, mesmo com a diferença étnica, é esperado que se incorpore um modo de viver e ser branco. Em um dos fragmentos de suas entrevistadas, averiguamos como os relatos das pessoas negras puderam contribuir para seu estudo na compreensão do Ideal de Ego que enaltece a branquitude:

“Contavam que (quando era pequena) falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava muito na frente do espelho: era uma sensação de me sentir, de me reconhecer, de identidade minha. Falava comigo mesma, me achava muito feia, me identificava como uma menina negra, diferente: não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, o nariz fino. Minha mãe mandava eu botar pregador de roupa no nariz pra ficar menos chato. Depois eu fui sentindo que aquele negócio de olhar no espelho era uma coisa ruim. Um dia eu me percebi com medo de mim no espelho! Tive crise de pavor. Foi terrível. Fiquei um tempo grande assim: não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação.” (Luísa) (Souza, 1983, p. 35).

Este é um exemplo de como esse Ideal de Ego branco é enraizado em pessoas negras, contribuindo para a negação de si mesmas. Isso reverbera também nas gerações passadas do povo negro, pois pais, avós, bisavós exigiam que os filhos fossem sempre “o melhor”, como forma de recompensar o “defeito da cor” e encobrir o sentimento de inferioridade que a cor lhes causava, porém, nunca é suficiente, por mais que a pessoa negra tente: “É que o Ideal do Ego do negro, que é em grande parte contituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (Souza, 1983, p. 40).

Assim, Souza expõe duas alternativas para o sujeito negro lidar com esse Ideal de Ego impossível: render-se a esses ideais do Superego ou lutar contra ele. Render-se significaria permanecer no sentimento de inferioridade, afetando seus sentimentos de baixa autoestima, angústia, desvalorização de si mesmo(a), vivenciando uma posição mais melancólica diante da vida, por se dar conta de que nunca será aquilo que lhes é esperado. Por outro lado, Souza

(1983) retrata a luta como caminho alternativo, que consiste no trabalho subjetivo de procurar, cada um a seu jeito, novas saídas de elaboração desse Ideal:

O negro que elege o branco como Ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História. (Souza, 1983, p.43-44).

Nessa perspectiva, o caminho possível para o negro desvencilhar desse Ideal de Ego branco é a consciência política de classe, de raça e de gênero. No pensamento da maioria dos autores negros e negras, é quase impossível reconhecer-se como pessoa negra se não houver uma consciência histórica. O que essas pessoas fazem com suas consciências é o que pode possibilitar a vivência da arte, a experiência da escrita, dos movimentos e das lutas sociais, tornando-se caminhos para a simbolização da experiência do racismo.

Desse modo, algumas lutas políticas, tais como os movimentos que refletem a questão racial e a causa das mulheres, configuram-se, de acordo com o argumento de Neri (2005), a representação de novos processos históricos subjetivantes. Buscar, nesses movimentos, formas de lutas e de identificações denota uma procura pela criação. Por exemplo, o tempo transcorrido na obra de Walker representa muito vivamente a condição de repressão e a tentativa de reação das mulheres negras. São mulheres que, ao se verem insatisfeitas mediante suas condições, atuam por meio de escolhas de vida diferentes da circunscrita no espaço da família e do lar: “A sexualidade será um terreno de viva contestação por parte das mulheres e, no século XIX, quatro práticas femininas - prostituição, aborto, travestismos e amizades românticas - se destacam como formas de transgressões eróticas” (Neri, 2005, p. 129). Essas novas formas de agir e de transgredir uma realidade limitante se configura como um modo de subjetivação, como se, por meio dessas figurações, as mulheres pudessem incorporar novas identidades.

Longe de romantizar o sofrimento de pessoas negras, estamos aguçando, neste tópico, a compreensão psicanalítica como auxiliar na percepção da condição de ser uma mulher negra. Percebemos que as reflexões a respeito do racismo e do gênero em nossa sociedade, configura-se como fator primordial para pensarmos em sujeitos negros(as), pois será somente a partir de atributos históricos e sociais que podemos nos arriscar a analisar psiquicamente as narrativas de duas escritoras negras. Com os estudos de Neusa Santos Souza e de Frantz

Fanon, temos exemplos que ilustram como o relato sobre si mesmo pode ser pujante na tradução do que é subsistir em um sistema racista.

Capítulo 3

Encontros e desencontros

Com a finalidade de construir uma investigação coerente com as exposições teóricas apresentadas até o momento, buscaremos captar as experiências do racismo e do machismo nas escritas femininas de Alice Walker e de Carolina Maria de Jesus. Como dito anteriormente, o diálogo de Fanon com a literatura, inspirou-nos no desenvolvimento desta pesquisa. Desse modo, orientamo-nos pela literatura para uma análise de viés psicanalítico dos testemunhos das escritoras sobre o racismo e o machismo. Para haver uma melhor organização, reunimos temáticas em comuns entre as duas obras, realizando uma comparação entre *A Cor Púrpura* e *Quarto de Despejo*.

No primeiro tópico, desenvolveremos discussões sobre racismo e gênero, incluindo as discrepâncias entre a realidade da mulher branca e da mulher negra, partindo dos exemplos das personagens de Walker e dos relatos de Carolina. No segundo tópico, pensaremos as relações entre violência e sexualidade na experiência das mulheres negras, entendendo que, em uma civilização patriarcal e racista, esses fatores se encontram entrelaçados. Em um terceiro momento, discutiremos as relações entre ser mulher e ser mãe.

3.1. Racismo e gênero

A cor da pele interfere e acentua os efeitos do sexismo na vida das mulheres. Isso fica palpável quando analisamos fragmentos das obras literárias que iremos discutir. Primeiramente, apresentaremos as relações entre as ideias de raça e de gênero em *A Cor Púrpura*, destacando as principais características que diferenciam a realidade da mulher negra e da mulher branca. Para esta análise, partiremos da história de Sofia, uma personagem que assumiu uma posição ativa e desafiadora, diferente do que se esperava de uma mulher negra.

Como exposto no capítulo 1, Sofia é uma mulher que desafiava todos que tentavam barrá-la ou assujeitá-la. Por exemplo, a relação da personagem com Harpo dá-nos notícia de que ela não era uma mulher que aceitava facilmente ser dócil e submissa a um homem. A respeito do que se pode afirmar que Sofia seja uma pessoa forte, vale ressaltar o que Hooks (2020) apresenta:

Em geral, quando pessoas falam sobre a ‘força’ de mulheres negras, referem-se à maneira como percebem que as mulheres negras lidam com a opressão. Ignoram a

realidade de que ser forte diante da opressão não é o mesmo que superá-la, que resistência não deve ser confundida com transformação (p. 25).

Entretanto, ser forte é um caminho que Sofia trilha como forma de lidar com as opressões em sua vida, o que não significa que ela pôde evitá-las, pois, opor-se às exigências sociais de ter que ser submissa, custou-lhe caro. Em um momento da obra de Walker, houve uma situação em que Sofia entrou em conflito com a Srta. Millie, uma mulher branca, renomada por “fazer caridade” às pessoas negras e por dar festas para as crianças da cidade. A Srta. Millie, ao encontrar Sofia, solicitou que ela fosse sua empregada. Pelo fato de Millie ser mulher do prefeito da cidade, o seu pedido era uma ordem, o que somente depois Sofia se deu conta. Sofia recusou e manteve sua postura, negando a prerrogativa, o que foi suficiente para que ela apanhasse e fosse presa, pois ela “viria de uma gente que é doida” (Almeida & Marques, 2020).

Todas essas criança, a mulher do prefeito falou, fuçando na bolsa. Mas tão bunitinhas como botão, ela falou. Ela parou, botou a mão na cabeça de uma das crianças. E falou, e esses dente branco forte. Sofia e o campeão num disseram nada. Esperaram ela passar. O prefeito também esperou, ficou um pouco pra trás, batendo o pé e olhando pra ela com um sorrisinho. Vamos Millie, ele falou. Sempre falando com os preto. A dona Millie passou a mão nas criança um pouco mais, finalmente olhou pra Sofia e pro campeão. Ela olhou pra Sofia, Todas as criança sua são tão limpa, ela falou, você num quer trabalhar pra mim, ser minhas impregada? Sofia falou, Diabos não. ... O prefeito olhou pra Sofia, puxou a mulher dele da frente. Esticou o peito. Moça, o que foi que você falou pra dona Millie? Sofia falou, Eu falei, Diabos não. Ele deu um tapa nela (Walker, 2019, p. 107).

Pela primeira vez, Sofia foi silenciada por completo pelo uso acentuado da opressão e da violência, contribuindo para a formação de traumas, sentenciando-a a viver não como ela desejava, mas do modo como uma mulher negra podia existir em seu tempo: submissa como uma escrava. A personagem se viu impedida de viver sob seu desejo, pois teve sua vida tomada pela servidão e subserviência a alguém superior a ela, no caso, conforme o costume da época, a mulher branca. Além disso, vemos que, de acordo com o comportamento de Millie ao ver as crianças de Sofia, ela os olha como se fossem incomuns, excêntricos. Essa é uma característica marcante do racismo, pois o olhar do(a) branco para o(a) negro(a) é de estranheza, pessoas brancas vêem, na negritude, uma diferença exótica. Essa dessemelhança garante que pessoas brancas se distanciem da “natureza” do(a) negro(a) carregada de mitos, por exemplo, a ligação de dentes fortes e brancos a uma característica específica do povo negro (Fanon, 2020).

A Srta. Millie continuou assumindo seu papel que garantia o prestígio de ser reconhecida por fazer “boas ações aos negros”. Enquanto isso, Sofia teve sua vida decepada pela raiz, como percebemos no seu relato para Celie quando ela ainda estava na prisão: “Toda vez que eles me mandam fazer alguma coisa, dona Celie, eu faço como se eu fosse você. Eu me levanto e faço do jeitinho que eles querem” (Walker, 2019, p.110). Mesmo com os privilégios provindos da cor de sua pele, a Srta. Millie também sofria opressão por ser mulher, pois se na relação com uma mulher negra ela tinha essa voz de autoridade, com seu marido, o mesmo não acontecia. Se olharmos para Millie, ela é uma personagem que não vive para si, ela vive pela notoriedade de ser a mulher do prefeito, o que é costumeiro nos moldes modernos, permitindo validar o que Birman (2016) aponta sobre os papéis limitados da mulher, de ter a vida sobre a sombra masculina.

Após anos da prisão de Sofia, a Srta. Millie permite que Sofia vá passar o Natal em casa com a família, com a ressalva de que Sofia deveria ensiná-la a dirigir e ter horário para voltar ao trabalho. Inclusive, foi somente ao ver que “os preto tinha carro” que Millie achava mais do que justo ela também ter um, mesmo que ela não soubesse dirigir. Neste momento, percebemos que a solidão e o desamparo na vida de Millie eram recorrentes, “ela não tem amigos”, portanto a imposição de Sofia como empregada em sua vida, além de um modo de escravizá-la, era também uma relação de dependência, de ter com quem contar, mesmo que Millie tratasse Sofia como uma estranha: “Ela tem medo de Sofia. Toda vez que ela fala com Sofia parece que tá esperando o pior. Ela também nem chega muito perto” (Walker, 2019, p. 123).

Cabe interrogar-mos como essa discrepância entre a vivência da mulher branca e da mulher negra pode ter implicações na subjetividade de ambas, pois se, por um lado, Sofia foi presa, sofreu agressões e diversas violências na prisão; por outro, Millie teria alguns privilégios de tê-la como sua empregada. Mesmo que o estilo de vida de Millie na história esteja atrelado aos moldes de feminilidade limitantes do que era proposto para a família burguesa no século XIX, de poder ocupar o lugar doméstico e da maternidade, há nuances diferentes e miseráveis na vida de Sofia como mulher negra, pois sua vida aparenta valer menos que a de Millie. Isso possibilita averiguar que a violência e a repressão vividas pelas duas personagens apresentam diferentes nuances.

Como dito anteriormente, Freud (1917) salienta que a “pequena diferença” nasce da distância possível de se estar perto do outro sem se machucar e sem machucá-lo. A “pequena

diferença” tem uma função fundamental tanto no processo de constituição de si e do outro, como no narcisismo da unidade. O que há de diferença real entre mim e o outro é o que faz com que se torne impossível a existência de um outro que seja perfeitamente semelhante a mim. A repulsa não se origina da distância, mas da proximidade. É o fato de o povo negro se aproximar do povo branco que torna necessária, no campo da dinâmica das massas, ou seja, dos processos grupais, a evidenciação de uma diferença grupal que excluísse, no indivíduo, o enfrentamento do que lhe é diferente. O indivíduo rejeita a diferença que se apresenta em sua intimidade, projetando e deslocando essa diferença para um objeto externo, logo, para um grupo externo, acreditando pertencer a um grupo de iguais que possa resguardar seu sentimento de identidade.

Disso, tiramos que a inserção de Sofia como uma mulher independente e autossuficiente consistia em uma ameaça à ordem da classe dominante. Ver uma mulher negra elevar-se, seja na capacidade de dirigir um carro ou de gerir o próprio lar, era uma afronta para a Srta. Millie. Quando Sofia não aceitou ser uma empregada, subordinada a uma mulher branca, a violência contra ela torna-se justificável pois é por meio desta que a dinâmica entre brancos(as) e negros(as) irão se configurar. Assim, para permanecer a compreensão de sua própria identidade, a mulher branca rearranja formas que fazem com que ela não sinta ameaçada pela dita liberdade de Sofia.

Nesse viés, podemos abordar um pouco do que fala Bourdieu e Passeron (1970) no artigo desenvolvido em Almeida & Marques (2020) sobre uma “violência simbólica” que se perpetua nas dimensões de quem sofre por ser mulher e também por ser negra. A análise de Bourdieu e Passeron considera que o sistema de ensino contribui para a reprodução da opressão por parte do oprimido às outras pessoas que sofrem as mesmas condutas, transformando o papel de oprimido em opressor. Como é o caso da mulher branca que reproduz, em relação à mulher negra, concepções das quais ela mesma é vítima, apesar disso ocorrer em níveis diferentes. A Srta. Millie cobrou que Sofia fosse uma pessoa passiva diante de suas ordens, esperando dela uma posição que também lhe é cobrada.

Como também vemos o caso em que Celie, personagem principal, da mesma maneira que sofre a violência de seu marido, incentiva que Harpo agrida Sofia, por acreditar ser aquele o modo ideal de se tratar uma mulher. Souza (1983), com suas palavras, explica-nos o que se espera, socialmente, de uma pessoa negra. Em grande parte, deve-se ao período da escravidão,

mas mesmo com a “libertação” dos negros, eles ainda estiveram aprisionados em moldes subjetivos limitantes:

O negro era paradoxalmente enclausurado na posição de liberto: a ele cabia o papel do disciplinado - dócil, submisso e útil - enquanto o branco agia como autoritarismo, por vezes paternalista, que era característico da dominação senhorial (Souza, 1983, p. 20-21).

Essa concepção descrita por Souza (1983) tem similaridade ao que propôs Fanon (2020) quando menciona a exigência dos brancos para que as pessoas negras sejam sempre sorridentes, zelosas e amáveis. Dentre as personagens desenvolvidas por Walker, além de Sofia, há Nettie, irmã de Celie, e Shug Avery, que são mulheres que fugiram desse padrão de conduta esperado para mulheres negras. Foi por intermédio dessas mulheres, com seus comportamentos subversivos, que Celie conseguiu reerguer-se e ascender-se socialmente por meio da relação de afeto e sentimento de identificação com essas mulheres. Isso fica mais claro com o exemplo da fala de Shug Avery para Celie: “Você num é minha impregada. Eu num trouxe você para Memphis pra isso. Eu trouxe você pra cá pra amar você e ajudar você a se levantar” (Walker, 2020, p. 248). Shug tenta deslocar o lugar que Celie sempre aprendeu estar: o de empregada. Essa atitude permitiu que Celie buscasse ser uma pessoa mais ativa e que, depois de tanto servir o outro, tinha agora a possibilidade de servir a si mesma.

Há, em *A Cor Púrpura*, um novo modo de se apropriar do discurso feminista, pois considera as prerrogativas do feminismo negro como forma de garantir um novo espaço que atinja as pessoas que estão à margem, como é o exemplo da experiência da personagem Sofia. Walker acredita que o feminismo provém de uma “propriedade cultural de mulheres brancas” que, apesar de sua importância, também tem um caráter excludente da raça. Nesta mesma ideia, Hooks (2020) cita Alice Walker (p. 32), apontando-a como uma das autoras negras que dispuseram de um “formato feminista” em suas escritas, juntamente com Audre Lorde, Barbara Smith e Cellestine Ware. Deste modo, inferimos que a construção de Walker do conflito entre Sofia e a Srta. Millie poderia ser uma forma de a autora demonstrar que a opressão da mulher negra desdobra-se por facetas muito mais complexas que a da mulher branca.

Após os acontecimentos mencionados acima, Sofia não foi mais a mesma, pois os traumas sofridos na prisão interferiram em toda sua vida. Respalhando-nos em Souza (1983), podemos compreender que a personagem Sofia, após negar seguir os Ideais de Ego que lhe

eram propostos e depois de ser punida por isso, contribuiu para que Sofia assumisse uma posição melancólica diante da vida, com enorme sentimento de inferioridade e perda de autoestima. Estes são comportamentos esperados em pessoas negras quando essas são violentadas e barradas de viver como desejam. Ao se ver incapaz de continuar sendo quem era, como uma mulher forte, independente, feliz por ser negra, Sofia, que alegrava a todos com seu bom humor, passou a querer esconder-se. É o que afirma Santos (1983, p. 41) em sua análise das experiências de seus entrevistados que também enfrentaram violências racistas: “... humilhados, intimidados e decepcionados consigo próprios por não responderem às expectativas que se impõem a si mesmos, por não possuírem um Ideal realizável pelo Ego”.

Young (1996), citado por Kilomba (2019), diria que o lugar da mulher negra seria o de “nada”, de “pessoas desaparecidas” por elas não terem poder nem mesmo sobre a própria vida. Essa ideia de a mulher negra não ser nada, além de estar elucidada no modo como Sofia foi tratada pela Srta. Millie, está bem exposta no diário de Carolina Maria de Jesus. O nome de seu livro, *Quarto de Despejo*, já remete ao lugar em que a escritora se vê na sociedade, ou seja, ela enxerga que o seu lugar seja no lixo, naquilo que seja desprezível.

No intento de incluir essas pessoas consideradas “desprezíveis” em suas discussões, Françoise Vergès, em seu livro *Um feminismo Decolonial*, propõe uma desconstrução que tem por ideia combater o racismo, o capitalismo e o imperialismo como fontes propulsoras da opressão das mulheres racializadas. Essa vertente considera que o capitalismo teve grande influência para a marginalização de mulheres negras, o que a autora chama de “feminização da pobreza”. Os trabalhos mais subalternos e precários, em sua grande maioria, são desempenhados por mulheres, tais como os serviços de limpeza e de trabalhos associados ao cuidado, seja do lar ou de pessoas. Apesar de não serem trabalhos devidamente reconhecidos, são essenciais para o funcionamento social.

Na maioria das vezes, os corpos de mulheres negras são colocados em risco, submetidos a atividades insalubres, e escolhê-las para essas funções são traços de uma política estatal:

O proprietário do corpo invisível é uma mulher negra, cujo esgotamento é a consequência da lógica histórica do extrativismo que construiu a acumulação primitiva do capital – extração de trabalho dos corpos racializados e das terras colonizadas. Essa economia do esgotamento dos corpos está historicamente ancorada na escravatura, período no qual o ventre das mulheres negras, cuja exploração é indissociável da reprodução social (como mostram tantas feministas negras), foi transformado em capital... A escravatura fabrica vidas supérfluas, nas quais nem a vida nem a morte importam, corpos-húmus do capitalismo. Para essa economia simbólica e material, o *status* de uma pessoa supérflua das mulheres negras associa-se a uma existência necessária, eis aí todo o paradoxo aparente das vidas necessárias e invisibilizadas (Vergès, 2020, p.19-20).

Pensar de modo contrário à ordem imperialista foi o que motivou Vergès a propor uma perspectiva feminista decolonial. A autora denuncia e critica o feminismo, que está a serviço do capitalismo, consolidando práticas e ataques às mulheres racializadas. Desse modo, a autora reitera sua resistência ao se nomear feminista por acreditar na construção de um feminismo que seja decolonial, transnacional e plural: “... os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência” (Vergès, 2020, p. 35).

Apesar dessas críticas ao movimento de mulheres que negam essa perspectiva plural, a autora reconhece que, no século XXI, os movimentos feministas de política decolonial têm crescido bastante como estratégia de enfrentamento das diferentes formas autoritárias dispostas pelo sistema capitalista. A decolonialidade se define por um campo de disputa e luta, pela necessidade de estar em constante movimento. Essas lutas constituem potencial ameaça à dominação masculina e também ao feminismo civilizatório, pois a ideia de ser um movimento decolonial reconfigura a perspectiva de quem narra a história:

...revisa a narrativa europeia do mundo. Eles contestam a economia-ideologia da falta, essa ideologia ocidental-patriarcal que transformou mulheres, negros/as, povos indígenas, povos da Ásia e da África em seres inferiores marcados pela ausência de razão, de beleza ou de um espírito naturalmente apto à descoberta científica e técnica (Vergès, 2020, p. 39).

Se o feminismo permanece fundado na divisão dualista “mulheres e homens”, sem tocar nas raízes da opressão como “... a escravidão, o colonialismo e o imperialismo” (p. 44), portanto, o seu projeto está de acordo com a lógica patriarcal. Diante disso, reafirma-se a

necessidade de um movimento de luta que se ancora em uma noção decolonial. Com esse posicionamento, o feminismo pode contribuir para uma investigação que leve em conta a colonialidade do poder sobre a vida de mulheres negras.

Essas concepções nos ajudam a fazer a comparação entre o exemplo da personagem Sofia, em *A Cor Púrpura*, e as condições de vida da escritora Carolina Maria de Jesus, de *Quarto de Despejo*. Entre os trabalhos que Carolina teve no decorrer de sua vida, todos estiveram associados à limpeza, seja de lares ou à limpeza da cidade. No período em que ela estava escrevendo seu diário, a escritora desempenhava o trabalho de catadora de papel, que a colocava em condições insalubres de sobrevivência. Carolina vivia às voltas dos lixos da cidade em busca de materiais recicláveis, pois este era o seu trabalho.

Desse modo, enquanto na obra de Walker vemos conflitos explícitos entre uma mulher branca e uma mulher negra, em *Quarto do Despejo* a expressão dessas diferenças se revela na própria história de vida da escritora. A partir da consciência política de classe e de raça da escritora, ela revela seus argumentos sobre as condições precárias em que vivem as pessoas negras em comparação à vida de pessoas brancas. Como podemos ver no exemplo de seu diário em que ela menciona o caso de uma senhora branca que cria uma criança negra:

... Tem hora que revolto com a vida atribulada que levo. E tem hora que me conformo. Conversei com uma senhora que cria uma menina de cor. É tão boa para a menina... Lhe compra vestidos de alto preço. Eu disse: - Antigamente eram os pretos que criava os brancos. Hoje são os brancos que criam os pretos. A senhora disse que cria a menina desde 9 meses. E que a negrinha dorme com ela e que lhe chama de mãe (Jesus, 2014, p. 24-25).

É curioso analisar como Carolina, ao expor a ideia de que os pretos criavam os brancos, rememora aspectos sobre a escravidão, especialmente sobre as mulheres negras que tinham como função cuidar dos filhos e do lar das pessoas brancas. Havia um incômodo em Carolina ao ver que uma mulher branca podia cuidar de uma criança negra do mesmo modo que ela desejaria cuidar de seus filhos, mas não podia. A escritora compreende que o racismo impacta na vivência entre ela, como mulher negra, e uma senhora branca que oferece, além do amor, as condições materiais suficientes a uma criança negra. No mesmo sentido, Carolina reconhece que aquela criança não terá a mesma vida de miséria e de fome como têm os seus filhos e o restante das crianças de cor que residem na favela em que ela mora.

Essa situação nos leva a deduzir que há um ressentimento de Carolina sobre si mesma e pela situação política e social ao notar sua impotência diante da sua vida e a de seus filhos.

Souza (1983) destaca que é, a partir da afetividade, dos sentimentos, que a pessoa negra consegue ascender-se socialmente. “A história da ascensão social do negro brasileiro é, concomitantemente, a história da construção de sua emocionalidade, esta maneira própria, historicamente determinada, de organizar e lidar dinamicamente com o mosaico de afetos” (p. 19). Narrar estes acontecimentos são formas de Carolina organizar-se psiquicamente, por meio da repetição, na escrita de seus traumas.

Em um momento posterior de seu diário, Carolina relata que seus filhos e que sua filha passavam muita fome, apesar de seus incansáveis esforços para evitar tal infortúnio, porém, quando Carolina conseguia muitos trabalhos, ela não media esforços para satisfazer o desejo de oferecer alguns agrados aos seus filhos. Vera Eunice, sua filha caçula, estava doente, mas Carolina não tinha dinheiro para levá-la a um médico e nem para custear remédios, portanto ela se rendia a receitas caseiras, mas nem sempre dava certo. A escritora deixava os filhos sozinhos em casa para trabalhar e sempre tentava levar algo para eles. Como podemos ver nesse relato da escritora ao chegar a sua casa:

Ela estava coçando-se e com a pele toda irritada. Acho que foi o chá de alho que lhe dei. Jurei nunca mais dar-lhes remédios indicados por lavadeiras de hospitais. Mostrei-lhes os sapatos, ela ficou alegre. Ela sorriu-me e disse: que está contente comigo e não vai comprar uma mãe branca. Que não sou mentirosa. Que falei que ia comprar os sapatos, e comprei. Que eu tenho palavra (Jesus, 2014, p. 67).

O comentário de Vera pode ter trazido um misto de sentimentos na escritora. Ao mesmo tempo em que ficava feliz de ver sua filha contente, ela também se entristece por perceber que sua criança já pensou que, se tivesse uma mãe branca, teria condições de viver “melhor”. Na dúvida sobre o que dizer em um momento desse, Carolina escreve: “... Eu estava tão cansada. Eu queria sair para arranjar mais dinheiro. Mas a canseira dominou-me” (Jesus, 2014, p. 67).

Em sua escrita, Carolina utiliza com veemência metáforas para expressar suas dores: “Parece que eu vim ao mundo predestinada a catar. Só não cato a felicidade” (Jesus, 2014, p. 81). Durante toda sua vida, tentavam mostrar para Carolina que a escrita e a leitura não eram espaços que ela poderia ocupar. Apesar disso, foi somente pela via da escrita, do testemunho de sua história, que a escritora pôde encontrar-se: “Não tenho força física, mas as minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incicatríveis” (Jesus, 2014, p. 48).

Pessoas como Carolina são exemplos que reafirmam a necessidade de o feminismo também servir às mulheres que são dadas como “nada”, às mulheres de origem africana e indígena, por exemplo. A adoção de uma filosofia feminista com políticas decoloniais guia-se pela luta do direito de existir de pessoas como Carolina, mulher negra, pobre e periférica. Vèrges (2020) afirma que adotar essa perspectiva decolonial vai muito além do empoderamento feminino que a mídia vende, pautado em ideais do feminismo civilizatório. Por exemplo, a ideia do *Girl Power* (Poder Feminino) disseminado em filmes, mídias, livros, é uma concepção reducionista que universaliza as mulheres e adota um discurso meritocrático de que, para se ascender, é só enfrentar as normas. “São narrativas que frequentemente se baseiam em uma psicologização das discriminações” (Vergès, 2020, p. 76). É preciso entender que a mídia e as bases de poder lucram com esse tipo de discurso que ignora o racismo e a feminização da pobreza.

Os caminhos possíveis para mulheres não brancas e pobres são muito mais complexos. O poder para mulheres subalternas transita pelo acesso ao básico, portanto, ter um poder feminino deveria significar ter direito a uma vida sem violências. No caso de Carolina, dentro dos limites impostos por sua realidade, o seu poder era representado pelo seu trabalho intelectual, guiada pelo desejo de narrar o que é viver em uma periferia, e com isso o poder de mostrar a todos a sua perspectiva autoral, de uma pessoa periférica:

O meu sonho era andar bem limpinha, usar roupas de alto preço, residir numa casa confortável, mas não é possível. Eu não estou descontente com a profissão que exerço. Já habituei-me andar suja. Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela (Jesus, 2014, p. 22).

Essas reflexões nos permitem comparar que, entre duas escritoras negras, Alice Walker e Carolina Maria de Jesus, há algumas peculiaridades no modo como se vivenciam essas opressões racistas e sexistas. De acordo com as teóricas feministas, que podemos considerar “decoloniais”, podemos ver que há disparidades entre mulheres do hemisfério sul e do hemisfério norte (Vèrges, 2020). As diferenças entre Alice Walker, afro-americana, e Carolina Maria de Jesus, brasileira, são sobretudo pelo processo de colonização ter se efetivado de modo diferente nos dois países. No contexto americano, o racismo é mais escrachado, como dispõe *bell hooks* (2020), as divisões entre negros e brancos é naturalizada. Já, no Brasil, é diferente, pois o racismo aparece de forma mascarada, não há uma divisão

nítida entre pessoas brancas e negras, porém, de forma indireta, essas pessoas são excluídas dos centros urbanos e colocadas à margem (Souza, 1983).

Apesar dessas diferenças, averiguamos que, nas duas obras, a realidade para as mulheres negras esteve associada a trabalhos de limpeza, cuidados do lar e de crianças. Em *A Cor Púrpura*, além de Sofia ter sido praticamente obrigada a desempenhar serviços de limpeza para uma senhora branca, em *Quarto de Despejo*, Carolina, apesar de desejar, desde criança, ser uma escritora, teve como saída o encargo de ser catadora de papel. Segundo Vergès (2020), a prática de mulheres exercendo trabalhos de limpeza está arraigada a pressupostos capitalistas. Ao mesmo tempo que o capitalismo favorece a produção excessiva de lixo, ele também produz e seleciona as pessoas que serão tratados como “sucata”, incumbidas de lidar com o sujo: “A segregação do mundo se dá em uma divisão entre limpeza e sujeira baseada numa divisão racial do espaço urbano e da moradia (p. 127).

Vergès (2020) destaca que a grande maioria de pessoas incumbidas de lidar com a limpeza dos espaços são mulheres racializadas:

Deve-se assegurar à mulher branca que ela encontrará tudo limpo, mas sem nunca ser confrontada com a realidade da limpeza e, portanto, com a presença daquelas e daqueles que a realizam. Este é um dos princípios fundamentais da limpeza: ela deve permanecer invisível. Para que essa invisibilização seja possível, não só se faz o responsável pela limpeza desaparecer da tela social, como a violência e o desprezo pelo seu trabalho são legitimados (p. 132).

Carolina narra de forma muito verdadeira essa concepção, como foi feito o elogio de Clarice Lispector pelo modo de a autora narrar a sua própria vida: “Quem trabalha como eu tem que feder!” (Jesus, 2014, p. 136). Carolina conta que quem vive na favela fede devido à falta de acesso à higiene e pelo tipo de trabalho que as pessoas desempenham. Por diversas vezes, a escritora destaca que estar com mau cheiro não é uma escolha individual: “Saí pensando na minha vida infausta. Já faz duas semanas que eu não lavo roupa por falta de sabão. As camas estão sujas que dá até nojo” (Jesus, 2014, p. 98).

Apesar dos infortúnios da periferia, de ter que viver em ambientes sujos e nocivos, Carolina faz questão de dizer no seu diário: “Nós somos feios e mal vestidos, mas somos deste mundo” (p. 145). Essa fala se assemelha ao que a personagem Celie, de *A Cor Púrpura*, exterioriza ao contestar pela primeira vez o seu marido: “Eu sou pobre, eu sou preta, eu posso ser feia e num saber cozinhar... Mas eu tô aqui” (Walker, 2020, p. 243). Apesar da tentativa

social de se negar a negritude como componente das civilizações (Fanon, 2020), as escritoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus usufruem de suas vozes para exteriorizar que, em suas respectivas realidades, a fome, a miséria, a violência racial e de gênero existem, e que, mesmo assim, elas continuam ali. Ambas constroem um modo de perpetuar suas histórias, como reflexo de seus ancestrais que viveram dores parecidas.

Essas falas da personagem Celie e da escritora Walker nos permitem citar o que Kilomba (2019) nos diz a respeito das fantasias no imaginário social sobre as pessoas negras, apresentando que a tentativa de rebaixar e depreciar negros(as) seria uma forma do(a) branco(a) projetar o que teme sobre si mesmo. Dessa forma, podemos compreender que os incômodos com a pobreza e com as condições precárias que pessoas como Carolina vivenciam podem vir do receio do(a) branco(a) de entrar em contato com o que há de mais sujo na civilização: o racismo.

3.2. Violência e sexualidade

O que a violência poderia ter a ver com a sexualidade na vida de mulheres negras? Desafortunadamente, a experiência da sexualidade de mulheres negras, em grande parte, tem resquícios de um passado em que essas mulheres eram tratadas como objetos sexuais. Como apresentamos anteriormente, mesmo com os movimentos feministas, liderado primordialmente por mulheres brancas, a dor da mulher negra foi colocada em último plano, assim “as mulheres negras do século XX aprenderam a aceitar o sexismo como algo natural, uma realidade, um fato da vida” (Hooks, 2020, p. 22). Dessa forma, mulheres brancas não reconheceram seus privilégios, elas negavam o fato de que mulheres negras também vivenciam o sexismo.

Uma das formas mais comuns de representação do sexismo é a violência contra as mulheres, conhecida como um tipo de violação dos direitos humanos, “... é quando uma mulher sofre violência simplesmente por ser mulher” (Espíndola, 2013, p. 63). Comumente, as violências contra mulheres acontecem mais dentro de casa, denominada de violência doméstica. Apesar de ser algo que pode acontecer com qualquer mulher, independentemente de sua classe social, averiguamos que esta é mais comum entre mulheres negras e pobres. Os homens, por sua vez, são encorajados socialmente, muitas vezes, a subjugar mulheres em situações de extrema autoridade e violência. A precarização do trabalho e a falta de acesso ao básico, por exemplo, faz com que homens depositem, nas mulheres, as suas frustrações.

Com a falta de movimentos e causas sociais nos quais os direitos de mulheres negras pudessem ser levados em conta, o sexismo perpetrado por homens negros acentuou-se devido a um comportamento comum do oprimido que passa também a ser opressor, como foi discutido no artigo de Almeida & Marques (2020) a respeito da violência simbólica proposta por Bordieu e Passeron. Sobre isso, vimos que, na tentativa de o homem negro ser aceito, ele assujeita mulheres negras por meio de imposições das quais eles mesmos sofrem no tocante aos aspectos raciais.

Em *A Cor Púrpura*, essas questões se tornam mais claras quando olhamos para o modo como Albert age violentamente com Celie. Albert foi um homem impedido pelo pai de viver como desejava, portanto, ele replicava seu desgosto pela vida em um alvo mais vulnerável, que era Celie. “Albert foi proibido de viver seu amor por Shug Avery. No fundo, ele é um homem amargurado e ressentido” (Almeida & Marques, 2020, p. 126). Albert expressa que seu maior desejo era ter-se casado com Shug Avery, porém, por imposição de seu pai, ele foi impossibilitado, pois Shug não era considerada uma mulher digna de se relacionar.

Desse modo, a pessoa que tinha mais prejuízos, por ser alvo dos ataques de Albert, era a personagem Celie. Antes de se casar com Albert, Celie já havia sofrido diversas violências de seu padrasto que a abusava sexualmente, como discorremos no primeiro capítulo. Com 14 anos, Celie foi entregue a Albert como esposa pelo padrasto, daí em diante, seu sofrimento se intensificou, principalmente por ela ter que ficar distante de sua irmã Nettie. Hooks (2020) nos apresenta que a pessoa negra, ainda na infância, tem sua sexualidade invadida e desrespeitada, como é o caso de Celie que, antes dos seus 14 anos, já havia engravidado duas vezes. Durante a escravidão, os corpos das mulheres escravizadas serviam como objeto sexual, em prol do prazer de homens brancos. O sexo que eles não poderiam experimentar em casa com suas esposas brancas, eles esperavam da mulher negra.

Mesmo que mulheres negras tivessem seus corpos como instrumentos de prazer para os senhores brancos no período da escravidão, os homens negros dificilmente agiam em prol da defesa de mulheres negras. “O estupro de mulheres negras por homens negros escravizados é mais um indício de que, em vez de assumir o papel de protetor, homens negros imitavam o comportamento de homens brancos” (Hooks, 2020, p. 68). Mulheres negras não tinham nenhuma segurança de que as figuras masculinas, sejam brancos ou negros, pudessem assegurar-lhes alguma proteção diante da exploração sexual. Essa falta de confiança em

homens está bem exposta pela personagem Celie, ao comentar um episódio em que foi agredida por seu padrasto:

Ele me bateu hoje porque disse queu pisquei prum rapaz na igreja. Eu podia tá com uma coisa no olho, mas eu num pisquei. Eu nem olho pros homem. Essa é que é a verdade. Eu olho pras mulher, sim, porque num tenho medo delas. Talvez porque minha mãe me botou maldição o senhor acha queu fiquei com raiva dela. Mas não. Eu sentia pena da mamãe. Tentar acreditar na história dele matou ela. Tem vez que ele inda fica olhando pra Nettie, mas eu sempre atrapalho ele (Walker, 2020, p.15).

Nesta fala de Celie, percebemos o estranhamento da personagem com o masculino. Pelos traumas e por ser sempre violentada pelos homens à sua volta, Celie tem medo dos homens. Além de ter aprendido que seu corpo servia como objeto sexual, ela também era tida como uma empregada designada a cuidar do lar e das crianças. Mesmo assim, Celie era tratada como uma criança, que era punida caso tivesse algum comportamento que não fosse aceito pelo homem, como se ele se achasse uma autoridade. Neste momento da obra, Celie ainda morava com seu padrasto, logo após o falecimento de sua mãe, portanto ela era uma propriedade de seu padrasto. Somente depois, ela passou a ser “propriedade” de Albert:

Ele bate em mim como bate nas criança. Só que nas criança ele nunca bate muito forte. Ele fala, Celie, pega o cinto. As criança ficam lá fora olhando pelas fresta. Tudo o queu posso fazer é num gritar. Eu fico que nem tábua. Eu falo pra mim mesma, Celie, você é uma árvore. É por isso queu sei que as árvores têm medo dos homem (Walker, 2019, p. 37).

Embora Celie demonstra sentir pena de sua mãe na relação com seu padrasto, ela tem dificuldade de reconhecer a própria condição. Celie se anula e se arrisca ainda mais, na tentativa de proteger a irmã mais nova dos ataques do padrasto:

Quando nossa nova mamãe tava duente eu pedi pra ele me pegar invés da Nettie. Mas ele só perguntou do que queu tava falando. Eu falei pra ele queu podia me arrumar pra ele. Eu infiei no meu quarto e voltei usando rabo de cavalo, pluma, e um par dos sapato de salto alto da nossa nova mamãe. Ele me bateu porque eu vисти como vagabunda, mas fez comigo de toda maneira (Walker, 2020, p.18)

Aqui vemos uma naturalização da personagem diante do estupro. Por já ter sido tão violentada, a personagem prefere que ela continue sendo alvo da violência do que acometer a sua irmã no mesmo ciclo violento. Estupros e abusos sexuais eram práticas comuns no contexto descrito na obra de Walker, isso se deve também à associação do que se impera no

imaginário social de que a negra deve estar sempre à disposição, como uma escrava sexual, satisfazendo os desejos do homem branco e do homem negro.

As pessoas negras, normalmente, foram e são vistas como objeto de fetiche, associadas ao exótico, como afirma Kilomba (2019) ao comentar a ideia de primitivismo moderno, disposto por Hooks (1992): “Primitivismo, no sentido de que isso constrói o sujeito negro como ‘primitivo’, como aquele que está mais perto da natureza, que possui o que as/os brancas/os perderam e o que, portanto, as/os excita (Kilomba, 2019, p. 118). Este fato constituiu vários mitos sobre pessoas negras, contribuindo para que seus corpos fossem tratados como instrumentos de prazer, especialmente entre mulheres.

Relacionar a pessoa negra como um objeto de fetiche favoreceu a ideia que Fanon chamou de despersonalização do sujeito “... pois o sujeito é forçado a desenvolver um relacionamento com o eu e a performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador” (Kilomba, 2019, p. 119). Nesse caso, podemos inferir que a personagem Celie, na tentativa de interpretar o que esperam que ela seja como mulher negra, perde-se de si mesma, não consegue reconhecer-se como um sujeito. “O silenciamento de Celie é tão acentuado que nem ela mesma consegue se reconhecer como um eu constituído, assinalando, frente a tanto sofrimento, o seu cansaço em tentar lutar, o seu não saber lutar, mas apenas ficar viva” (Almeida & Marques, 2020, p. 125).

Apesar disso, as alianças com figuras femininas são aspectos que a escritora Alice Walker teve o intuito de enaltecer em *A Cor Púrpura*. Não é à toa que a história caminha para outros rumos quando a inserção de vínculos fraternais com Shug Avery, Sofia e o retorno do vínculo com Nettie pelas cartas estabelecem uma tomada de consciência de Celie. Como dispõe Souza (1983), a consciência política e racial é um agente emancipador para o sujeito negro, possibilitando-o tomar conhecimento dos processos implicados nas suas opressões. As cartas de sua irmã Nettie fizeram com que Celie vislumbrasse que pessoas negras, especialmente mulheres, pudessem viver descoladas dessa lógica escravista em que ela vivia: “Ah Celie, neste mundo tem pessoas pretas que querem que a gente aprenda! Querem que a gente enxergue as coisas com clareza! Nem todos são maus que nem o papai e o Albert, ou esmagados que nem mamãe” (Walker, 2020, p. 159). É curioso perceber que Nettie refere-se à própria mãe como uma pessoa “esmagada”, que poderia representar a visão de uma mulher dilacerada, que, quase como Celie, não existia e não se via como um sujeito.

As falas que Nettie enviou para Celie, além de uma conexão de amor e lampejos de esperança, também possibilitaram expandir o conhecimento da personagem sobre pessoas negras que não fosse somente o que ela vivenciou. A experiência de Celie foi ligada à lógica colonialista, que tentava limitar e apagar as origens do povo negro. Foi somente aos poucos que Celie entendeu que o povo “preto” também pode ter prazer, desejar viver e sonhar. Percebemos que, nesse processo de consciência racial, Celie também passou a se dar conta de que o sexismo também era agente potencializador para dores físicas e psíquicas. Assim, em um processo de tornar-se e de se perceber negra e mulher, Celie consegue colocar em palavras todo ódio que sentia de Albert, por limitar tanto a sua vida:

Cada surra que você me deu você vai sofrer duas vez, eu falei. Então eu falei, É melhor você parar de falar porque tudo queu tô dizendo procê num vem só de mim. Parece que quando eu abria minha boca o ar vinha e formava as palavra. ... A prisão que você tava planejando pra mim é a mesma que você vai apudrecer, eu falei (Walker, 2019, p. 243).

Celie consegue dizer essas palavras depois de tanto tempo de silenciamento. A personagem consegue verbalizar duas vezes, pois além do dito para Albert, ela ainda registra a situação na carta para Nettie. Ela deixa registrado, como em um testemunho, aquele momento tão importante de rompimento com o ciclo de assujeitamento à violência em sua vida. Como expomos, no artigo de Gondar & Antonello (2016), o sujeito repete, na escrita, a experiência do trauma. A comprovação de que tem uma escuta na própria escrita, que nesse caso a carta era pra sua irmã, configura-se um modo de Celie se reorganizar e elaborar suas dores.

Já em *Quarto de Despejo*, Carolina não expõe explicitamente experiências de violência e de exploração sexual vividas por ela. A escritora destaca mais o que está à sua volta. Com sua percepção e leitura social muito perspicaz, ela consegue olhar para episódios em sua comunidade que denunciam como a violência e a sexualidade são vividas pelas pessoas negras. A personalidade de Carolina apresenta ser muito diferente da personagem Celie no início da obra de Alice Walker. Carolina era o oposto de uma mulher passiva e subserviente. Aspirante à revolucionária, a escritora brigava quando era preciso e protestava em situações com as quais ela não concordava. Afinal, ela, na condição de mulher negra, mãe solteira, teve que aprender a se defender sozinha, por ela e por seus filhos e filha: “- Eu sou da

favela Canindé. Sei cortar de gilete e navalha e estou aprendendo a manejar a peixeira. Um nordestino está me dando aulas. Se vai me bater pode vir” (Jesus, 2014, p. 82).

Para Carolina, a violência se apresentava no que havia de mais desumano e bárbaro na vida na favela. O que mais incomodava a escritora eram situações que envolviam violência contra crianças e mulheres. Estes são os episódios que mais aparecem na narrativa de seu diário: “Quando cheguei na favela a Vera contou-me que a baiana havia lhe chingado. Uma mulher de 32 anos brigas com uma crianças de 5 anos! Uma vizinha que viu a baiana chingando a Vera confirmou.” (Jesus, 2014, p. 95). Como a escritora passava o dia todo fora de casa, no seu trabalho, catando papel, seus filhos e filha ficavam sozinhos em casa. Era comum que Carolina chegasse a sua casa e suas crianças estivessem sendo atacadas verbal ou fisicamente por pessoas da comunidade. Especialmente seus filhos eram acusados de assaltos, de ter batido em alguém. A escritora relata que isso acontecia porque eram crianças negras.

As brigas, os desentendimentos e as violências, segundo o relato da escritora, eram como palco de entretenimento para as pessoas da favela, não havia censura, portanto as crianças também assistiam a cenas de sexo e de violência: “A tarde na favela foi de amargar. E assim as crianças ficaram sabendo que os homens fazem... com as mulheres. Estas coisas que eles não olvidam. Tenho dó destas crianças que vivem no Quarto de Despejo mais imundo que há no mundo” (Jesus, 2014, p. 138). Além disso, ela relata o quanto a mortalidade infantil era comum entre o povo pobre, pois muitas mulheres que viviam na favela perdiam seus filhos em decorrência da fome extrema ou por falta de acesso básico à saúde. A gravidez de muitas mulheres na favela era resultado de estupros que, por sua vez, aconteciam mais frequentemente entre pessoas da própria família: “Fui carregar água. Não tinha ninguém. Só eu e a filha do T., a mulher que fica grávida e ninguém sabe que é o pai de seus filhos. Ela diz que os seus filhos são filhos de seu pai” (Jesus, 2014, p. 141).

Imersa em um ambiente nocivo e danoso, Carolina, apesar de não gostar de se envolver em confusões e brigas, não tinha para onde correr, ora ela tinha que brigar com alguém para proteger seus filhos e sua filha, ora ela tinha que se proteger:

...Enquanto eu estava na rua o Alexandre maltratou a mãe do soldado Edison. Quando eu cheguei ele começou insultar-me: - Negra suja. Ordinaria. Vagabunda. Lixeira. Eu não tenho paciência, lhe chinguei, joguei-lhe um vidro no rosto. Ele fechou a janela. Abriu outra vez, eu lhe joguei uma escova de lavar casa. Ele fechou a janela. Depois abriu e começou descompor o soldado Edison. O soldado Edison foi falar com ele.” (Jesus, 2014, p. 98)

A escritora não aceitava insultos, apesar das inúmeras ofensas e xingamentos que ela sempre recebeu, ela procurava defender-se. Carolina não tinha vergonha de ser preta e não gostava de abaixar a cabeça para homens, especialmente para aqueles que tinham histórico de maltratar outras mulheres e/ou crianças, como é o caso do Anselmo, que ela fez questão de revidar as injúrias e agressões:

O Anselmo apareceu aqui em 1950 com uma mulher que estava grávida. Quando a mulher deu a luz, um menino, ele começou maltratá-la. Ela estava de dieta e ele lhe expuncava e lhe expulsava de casa. Ela chorava tanto que o leite secou (Jesus, 2014, p.110).

Pela observação do modo como as mulheres sofriam violência dos homens, a escritora evitava ter vínculos afetivos. Apesar de não entrar muito em detalhes a respeito de sua vida amorosa no passado, antes da escrita do diário, a escritora demonstra ter tido vivências desagradáveis com os pais de seus filhos, o que justifica seu afastamento da ideia de assumir um relacionamento, o que ilustra a possibilidade de trauma que ela não quer reviver: “Tive sonhos agitados. Eu estava nervosa que se eu tivesse azas eu voaria para o deserto ou para o sertão. Tem hora que eu revolto comigo por ter iludido com os homens e arranjado estes filhos” (Jesus, 2014, p. 87). A ausência paterna na vida dos filhos e da filha de Carolina pesam e acentuam a penúria destes. Pelo fato da responsabilidade dos filhos recair mais sobre a mulher, podemos destacar um modo de violência naturalizado que potencializa a sua vulnerabilidade.

Diante da procura por tantas respostas, por algo que consiga preencher uma vida de faltas, como já discutimos nos capítulos anteriores, Carolina se alimenta de palavras. Assim como a personagem Celie de *A Cor Púrpura*, que se utiliza da estratégia autobiográfica como canalização das dores da personagem, Carolina também o faz. Mesmo que a narrativa de Carolina seja mais um relato autobiográfico e a narrativa de Alice Walker seja ficcional, a configuração do diário permanece, ambas expressam subjetivamente suas experiências.

As duas obras nos apontam realidades pungentes. Como via de escape de um contexto intolerável, Celie e Carolina se valem de um discurso que apela para um Deus como esperança. Celie constrói a imagem de Deus enraizada na imagem e semelhança de um homem branco. As cartas iniciais de Celie são endereçadas a esse personagem - representado pelo homem branco como um ser superior - na expectativa de ser ouvida: “Bom, tem vez que o Sinhô__ me bate muito mesmo. Eu tenho que me queixar ao Criador. Mas ele é meu marido. Eu deixo pra lá. Essa vida logo acaba, eu falo. O céu dura pra sempre” (Walker, 2019, p. 58). Shug, em uma conversa com Celie, ajuda-a a questionar essa imagem estabelecida por Celie do Deus como um homem branco, dos olhos claros. As personagens refletem que a figura de Deus só pode ser essa, pois a Bíblia foi criada por pessoas brancas:

Porque a Bíblia é igualzinha a tudo que eles fazem, só tem eles fazendo isso e aquilo, e tudo que tem dos negro é os negro sendo amaldiçoado? ... Bom, Shug falou, se ele chegasse em qualquer uma dessas igreja que a gente tá falando, ele teria que alisar o cabelo antes pra alguém prestar atenção nele. A última coisa que os negro querem pensar do deus deles é que ele tem cabelo pinxaim (Walker, 2019, p. 229).

Celie passa a ver sentido nos questionamentos de Shug sobre isso, pois ela pondera todos os momentos de extremo sofrimento os quais ela esteve, e o Deus branco nunca a ouviu. “Mas num é fácil tentar fazer as coisa sem Deus. Mesmo se você sabe que ele num tá lá, tentar fazer sem ele é duro” (p. 227). Celie, Shug e até Sofia acreditavam que Deus não ouvia os lamentos das pessoas negras porque ele é branco. Com isso, apesar da fé na religião, essas personagens não conseguiam sentir-se representadas por alguém que não fosse negro(a) como elas, pois não saberia reconhecer seus sofrimentos. Assim, com a ajuda de Shug, Celie consegue ressignificar o sentido que Deus pode ter sobre sua vida, compreendendo-o como uma força que não necessariamente teria uma imagem da branquitude:

Bom, a gente conversou e conversou assim sobre Deus, mas eu inda tô sem saber. Tô tentando botar aquele velho homem branco pra fora da minha cabeça. Eu vivi tão ocupada pensando nele que eu na verdade nunca reparei nada do que Deus faz. Nem na espiga de milho (como será que ele faz isso?) nem na cor púrpura (de onde será que ela vem?). Nem nas florzinha silvestre. Nada. Agora que meus olhos tão abrindo, eu pareço boba. Perto de cada moita de arbusto do pátio a maldade do Sinhô__ parece que diminui. Mas não de todo. Porque é como Shug fala, Você tem que tirar o homem da sua vista antes de poder ver alguma coisa (Walker, 2014, p. 232).

Shug contribui para que Celie enxergasse que o que é grande e superior também pode estar nas pequenas coisas da vida. Enxergar a cor púrpura nos campos de flores é algo

representativo para a escolha da obra de Alice Walker. A cor púrpura simbolizaria a ascensão de Celie como mulher negra, a partir da compreensão de que, ao tirar a centralidade do homem de sua vista, isso inclui a figura de um Deus branco, ela conseguiria se ver. Não obstante, a partir do momento em que Celie toma consciência das cartas de Nettie, ela endereça sua escrita de cartas não mais a Deus, mas sim à Nettie, sua irmã. A referência da personagem passou a ser Nettie, uma mulher negra que, além do vínculo de amor e de afeto, possibilitou-a encontrar-se como um sujeito.

Em contrapartida ao conhecimento de Celie sobre Deus, nos relatos no diário de Carolina, ela espera de Deus que ele tenha dó dos pobres, já que nem os próprios pobres têm dó uns dos outros. A escritora enxerga uma falta de união entre a comunidade:

... Eu durmi. E tive um sonho maravilhoso. Sonhei que eu era um anjo. Meu vestido era amplo. Mangas longas cor de rosa. Eu ia da terra para o céu. E pegava as estrelas na mão para contemplá-las. Conversar com as estrelas. Elas organizaram um espetáculo para homenagear-me. Dançavam ao meu redor e formavam um risco luminoso. Quando despertei pensei: eu sou tão pobre. Não posso ir num espetáculo, por isso Deus envia-me estes sonhos deslumbrantes para minh'alma dolorida. Ao Deus que me protege, envio os meus agradecimentos (Jesus, 2014, p. 120)

Enquanto Carolina era grata e mantinha sua fé em algo superior, ela também se zangava com tanta injustiça e desigualdade. A escritora tinha dificuldade em acreditar que houvesse alguém que estivesse olhando pelo povo negro: “Diz que Deus dá valor só aos que sofrem com resignação. Se o Frei visse os seus filhos comendo generos deteriorados, comidos pelos corvos e ratos, havia de revoltar-se, porque a revolta surge das agruras” (Jesus, 2014, p. 86). Há algumas semelhanças entre Celie e Carolina, pois ambas têm uma relação ambivalente com a figura de Deus. Embora haja uma revolta contra esse ser superior que poderia garantir o socorro para realidades atroz, de violências e de abusos, ambas recorrem a uma fé e convicções religiosas.

Apesar de a crença de Carolina permanecer no decorrer de seu diário, a relação da escritora com a religião é uma via de mão dupla, pois, ao mesmo tempo em que Deus para ela aparece como um possível salvador e um conforto, também é motivo de sua revolta ao deixar de dar assistência às pessoas negras, pobres e faveladas:

... A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar que eu moro (Jesus, 2014, p. 167).

A escritora narra, em diversos momentos, seu desejo pela morte, pela prevalência da desesperança de que este Deus poderia melhorar a sua vida, mas ela mantinha apenas para si essa ideia, pois mesmo com tanto sofrimento, Carolina ainda tentava convencer as pessoas à sua volta de que tinha alguém olhando pelos favelados:

Quando eu retornava para a favela encontrei com uma senhora que se queixava porque foi despejada pela Prefeitura. Como é horrível ouvir um pobre lamentando-se. A voz do pobre não tem poesia. Para reanimá-la eu disse-lhe que havia lido na Bíblia que Deus disse que vai concertar o mundo. Ela ficou alegre e perguntou-me: - Quando vai ser isto, Dona Carolina? Que bom! E eu que já queria me suicidar! Disse-lhe para ela ter paciência e esperar que Jesus Cristo vem ao mundo para julgar os bons e os maus. - Ah! então eu vou esperar. Ela sorriu. ... Despedi-me da mulher, que já estava mais animada. Parei para concertar o saco que deslisava da minha cabeça. Contemplei a paisagem. Vi as flores roxas. A cor da agrura que está nos corações dos brasileiros famintos (Jesus, 2014, p. 140-141).

Interessante percebermos que a cor púrpura e a cor roxa são cores muito similares. E assim como Celie elegeu a cor púrpura das flores para enxergar uma esperança por meio da contemplação, Carolina também via nas flores roxas, uma apreciação. Este fragmento de seu diário possibilita-nos captar que Carolina tem consciência de que, mesmo com sua tentativa de acreditar em algo superior, por meio de sua fé, seus infortúnios ainda permaneciam.

Para Carolina, observar cotidianamente casos de estupros, violência contra as crianças e mulheres, pedofilia, abusos sexuais, fazia com que a escritora estivesse sempre em alerta. Não havia momento de paz, que ela pudesse descansar. Viver dessa forma revela alguns aspectos sobre a mulher negra, como afirmado por Souza (1983): “Há que estar sempre em guarda. Defendido. ‘Se impor’ é colocar-se de modo a evitar ser atacado, violentado, discriminado. É fazer-se perceber como detentor dos valores de pessoa, digno de respeito, portanto” (p. 27). A escritora sempre estava sob aviso do que iria vir para ela, cada dia era uma batalha para sobreviver:

O preto é perseguido porque a sua pele é da cor da noite. E o judeu porque é inteligente. Moisés quando via os judeus descalços e rotos orava pedindo a Deus para dar-lhe conforto e riquezas. É por isso que os judeus quase todos são ricos. Já nós pretos não tivemos um profeta para orar por nós (Jesus, 2014, p. 121).

Podemos associar essa fala de Carolina ao elogio que Clarice Lispector fez de seu modo de escrever, verdadeiro e autêntico. Em Fanon (2020), já poderíamos encontrar vestígios da diferença entre a vivência da pessoa negra e as discriminações sofridas pelo povo judeu:

O judeu deixa de ser amado a partir do momento em que é identificado. Mas, no meu caso, tudo ganha uma nova cara. Nenhuma chance me é concedida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da "ideia" que os outros fazem de mim, mas da minha aparência (Fanon, 2020, p. 131).

A pessoa de cor não tem saída, a sua presentificação, como mencionamos em Fanon, já sugere que, ao ser identificada, a pessoa negra é identificada como diferente. O mito do negro contribuiu para que ele seja dado como "... o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente, o exótico, são as principais figuras representativas do mito negro" (Souza, 1983, p. 27).

Assim, tal qual o exercício da psicanálise, estamos aqui atinando ao poder da fala como uma capacidade criativa de as escritoras darem novos sentidos e elaborar psiquicamente as opressões racistas e sexistas em suas vidas. Em *Quarto de Despejo*, além da própria escrita servir como meio da escritora identificar-se, era também o que possibilitaria à escritora vender a sua obra como possibilidade de sustento para si e para seus filhos e filha. Tornar público seus testemunhos é o principal objetivo da escritora que nos mostra suas dores de forma transformadora: "... Suporto as contingências da vida resoluto. Eu não consegui armazenar para viver, resolvi armazenar paciência" (Jesus, 2014, p. 18).

De forma semelhante, as escritas das cartas de Celie, endereçadas para Deus, também foram transformadoras em sua vida. Além de possibilitar uma reorganização psíquica, a escrita foi o que manteve Celie próxima de sua irmã Nettie. Foi pelo acesso a cartas da irmã que ela rompeu com barreiras simbólicas que a mantinham capturada pelas violências de Albert.

A partir dos relatos de Celie, podemos comprovar que a escrita ficcional em *A Cor Púrpura* reproduz a realidade, validando o entrelaçamento entre ficção e história nas narrativas para compreensão da condição da mulher negra. Nas duas obras, percebemos

histórias em comum de abuso sexual, violência, estupro, discriminações etc., constatando que a proposta de Walker em *A Cor Púrpura* remete ao que há de mais concreto e factual na experiência do racismo. É intrigante nos atentarmos para o modo como há similaridades entre as escritoras, por exemplo, a saída dos conflitos por intermédio da escrita e a recorrência à fé pela expectativa de que haja um Outro que as escute.

3.3. Ser mulher e ser mãe

Na história da civilização ocidental, a função social do sexo feminino foi relegado, desde a Antiguidade, à maternidade e ao cuidado com o lar. Como assinala Birman (2016), a figura da mulher ligada à maternidade foi um modo de limitar a aspiração de mulheres por ocupar outros poderes e lugares na sociedade. Em vista disso, ser mulher e ser mãe são vinculações que interferem diretamente na identificação de todas as mulheres, pois carregar um corpo que traz a possibilidade de gerar uma vida contribui para que haja uma pressão social de que toda mulher deva ser mãe.

Com o movimento feminista, suscitou-se muitas discussões que tentara desconstruir esse ideal de maternidade, trazendo a possibilidade de escolha da mulher sobre seu corpo. Como destacamos anteriormente, o movimento da psicanálise também permitiu que a sexualidade feminina pudesse ser um pouco descolada dessa noção reprodutiva da mulher.

Entretanto, como encontra-se nesta pesquisa, entre as lutas políticas que visavam o direito de escolha da mulher, geralmente, a realidade da mulher negra sobre este assunto não era incluída. Por motivos semelhantes, *bell hooks* propôs um estudo que questiona a não escuta e o não lugar de mulheres negras, levando-a ao seguinte questionamento: *E eu não sou uma mulher?* Por meio desta pesquisa compreendemos que mulheres negras não têm muitas possibilidades de escolha sobre os seus próprios corpos, entre ser ou não ser mãe.

Apesar de mulheres não negras também enfrentarem os percalços da imposição da maternidade como destino predeterminado socialmente, mulheres racializadas têm seus corpos mais invadidos, são mais exploradas sexualmente. Estes fatos se exprimem porque mulheres racializadas são sujeitos mais vulneráveis, colocadas à margem em decorrência da incapacidade de suas vozes serem ouvidas, como citado por Kilomba (2019):

Gayatri C. Spivak (1995) coloca a questão “Pode a subalterna falar?, à qual logo responde:”Não!” É impossível para a subalterna falar ou recuperar sua voz e, mesmo que ela tivesse tentado com toda sua força e violência, sua voz ainda não seria escutada ou compreendida pelos que estão no poder. Nesse sentido, a subalterna não pode, de fato, falar. Ela está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio

que o pós-colonialismo prescreve. ... Ao argumentar que a subalterna não pode falar, ela não está se referindo ao ato de falar em si; não significa que nós não conseguimos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome. A teórica, em vez disso, refere-se à dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e racismo (p. 47).

Essa ideia de subalterna silenciada está associada a uma lógica colonialista que prevê que estes grupos, como o de mulheres negras, sejam impedidos de falar "... em seus próprios nomes" (p. 48). Em *A Cor Púrpura*, por exemplo, temos a história de Celie, uma mulher silenciada. Celie era tão reprimida que ela não conseguia e nem tinha espaço para manifestar toda a sua insatisfação, portanto, ela escrevia: "... toda vez que eu ficava com raiva, ou começava a ficar com raiva, eu ficava doente. Tinha vontade de vomitar. Era horrível. Então eu comecei a não sentir mais nada" (Walker, 2019, p. 58). Usualmente ela era reconhecida, pelo que diziam sobre ela, como negra pobre e feia. As experiências de abuso e de exploração sexual foram determinantes para que a personagem, com apenas 14 anos, vivesse imersa em um ambiente repleto de barbaridades que contribuíssem para sua apatia diante da vida:

Primeiro ele botou a coisa dele na minha coxa e começou a mexer. Depois ele agarrou meus peitinho. Depois ele impurrou a coisa dele dentro da minha xoxota. Quando aquilo dueu, eu gritei. Ele começou a me sufocar, dizendo É melhor você calar a boca e acostumar (Walker, 2019, p. 10).

Neste relato, Celie já estava grávida, pela segunda vez, do mesmo abusador. A personagem não teve opção, o modo como ela conheceu o sexo e seu corpo foi através da violência. A forma como Alice Walker descreve os diversos abusos sexuais enfrentados por Celie, pode fazer com que o(a) leitor(a) fique estarecido(a) com a crueldade que mulheres negras enfrentam e/ou tiveram que enfrentar. Porém, a intenção de Walker é justamente nos aproximar da perversidade de uma realidade que não é só fictícia.

Mesmo que Celie tenha gerado seus filhos em seu ventre de forma impositiva, ela queria assumir os cuidados maternos. No entanto, ela não pôde cuidar deles, pois foram levados para longe antes sequer de ela ter tido o direito de acalentá-los. Apesar disso, Celie exerceu cuidados maternos com os filhos de Albert, os quais ela não tinha vínculo de afeto, pois ela estava ali não como mãe, mas como empregada, o que a distanciava afetuosamente deles. Somente depois, nos momentos finais da obra, quando Celie rompe com esse ciclo de violência e aprisionamento de sua vida com Albert, que se torna possível a vivência de um amor genuíno e maternal.

Ao ter conhecimento de que seus filhos estavam vivos e bem, junto de sua irmã Nettie, surgiu o seu desejo de encontrá-los: “Lendo as cartas, Celie descobre como Nettie estava seguindo a vida, descobrindo que sua irmã tinha encontrado os dois filhos que ela acreditava ter perdido para sempre. Mesmo sem ter tido uma experiência significativa com eles, Celie os amava e desejava estar perto deles” (Almeida & Marques, p. 136). Essa atitude nos mostra uma atitude notável, pois mesmo que seus filhos tenham sido fruto de dois estupros dilacerantes, Celie conseguia nutrir afetos por eles.

Em contrapartida a essa experiência com a maternidade, a personagem Shug Avery era uma mulher que também foi mãe, mas optou por não dedicar-se unicamente à maternagem. Essa escolha, acrescido ao modo como Shug vivenciava seus desejos de cantar e de seguir sua carreira, fazia com que ela fosse considerada uma mulher imoral. Como podemos ver na descrição que o pastor da Igreja e pai de Shug Avery faz dela para Celie: “Ele fala de uma mariposa de saia curta, que fuma cigarro, bebe gin. Canta por dinheiro e tira os homens das outras mulheres. Chama de puta, sirigaita, novilha e mulher da rua” (Walker, 2019, p. 60).

Shug Avery é apresentada por Walker como uma mulher diferente. Em um episódio que Celie está cuidando da personagem, quando Albert a traz para sua casa, Shug questiona para Celie se ela já teve filhos, como exposto no seguinte relato:

Eu lavei o corpo dela, parece que eu tava rezando. Minhas mãos tremiam e minha respiração ficou presa. Ela falou, Você já teve filho? Eu falei, Sim senhora. Ela falou, Quantos e num fale sim senhora pra mim que eu sou tão velha. Eu falei, Dois. Ela perguntou, Cadê eles? Eu falei, Eu num sei. Ela me olhou de um jeito engraçado. Meu filho tão com a vó deles, ela falou. Ela podia aguentar eles, eu tinha que ir. Você sente falta deles? Eu perguntei. Não, ela falou. Eu num sinto falta de nada (Walker, 2019, 66).

Neste fragmento, verificamos que “ter que ir” está associado à opção de Shug de não desempenhar o papel do cuidado com os filhos, pois ela tinha outras prioridades. Essa escolha foi quase que inconcebível para a realidade das mulheres de sua época. Desse modo, conseguimos perceber que a opção por não dedicar-se somente aos seus filhos trouxe ganhos e perdas. Os ganhos estariam relacionados à decisão de Shug seguir sua carreira de cantora, o que lhe trouxe liberdade de ir, de vir e de escolher o tipo de homem com quem ela queria se relacionar, evitando submeter-se a situações como a de Celie, de extrema violência e submissão. As perdas estão associadas a como Shug era tratada em sua comunidade, pois,

apesar de ser uma mulher negra forte e bonita, como descreve Celie, Shug recebia muitas ofensas, não era considerada uma mulher de respeito.

Isto favoreceu para que a personagem fosse alvo de fúria e indignação, porque sua presença incomodava, especialmente, as pessoas mais devotas ao discurso religioso. Por exemplo, no início da história, há um episódio em que Shug Avery necessitava de auxílio, pois estava doente. Porém foi somente na casa de seu amante, Albert, que ela conseguiu abrigo, pois ninguém na cidade queria cuidar dela. Celie aceitou cuidar de Shug, haja vista que sentia muita admiração pela cantora e também porque Albert lhe impôs essa tarefa. Foi graças aos cuidados de Celie que Shug conseguiu se recuperar. Shug não era bem vinda em sua cidade, portanto, compreendemos que a sua falta de assistência, em um momento tão delicado, justifica-se pela forma como Shug era vista, como uma mulher que não merecia respeito e cuidados. Assim como percebemos a indignação do pai de Albert ao ver a preocupação e afeto de Albert por Shug: “O velho Seu___ falou pro Sinhô___, Afinal, o que essa Shug Avery tem, ele falou. Ela é preta que nem piche, tem o cabelo pinchaim. Tem as perna que nem jogador de beisebol” (p. 72).

Albert como homem nunca teve sua moral questionada e não era abordado pelos outros com perguntas a respeito de onde estavam seus filhos. Pelo contrário, Albert era um homem respeitado, sobretudo na igreja, sendo desejado pelas mulheres e bem-vindo em qualquer espaço. Isso também reafirma que a imposição da maternidade, comentada por Birman (2016), está calcada em ideais que tem por objetivo afastar mulheres de ocupar lugares mais privilegiados que usualmente são ocupados por homens. Ao invés de Shug ser reconhecida por seu talento como cantora, as pessoas a viam como uma mulher devassa e indecente que abandonou os filhos e agia como uma prostituta. A esse respeito, Hooks (2020) expõe que um dos costumes da sociedade estadunidense era de desmoralizar a mulheridade negra, mesmo entre as próprias pessoas negras:

...considerar as mulheres negras sexualmente imorais, promíscuas e devassas - um estereótipo negativo que teve origem na mitologia sexista estadunidense. Assim, enquanto as organizações de mulheres brancas conseguiam concentrar sua atenção em medidas reformistas gerais, as mulheres negras precisavam lançar uma campanha para defender sua “virtude” (Hooks, 2020, p. 261).

Defender a própria honra é algo a se pensar quando vemos a personalidade de Shug. A personagem buscava conquistar as pessoas com seu carisma, na tentativa de recompensar e mostrar aos outros que, embora ela não tenha escolhido ser uma mãe que se dedica

exclusivamente ao lar, ela também era uma pessoa digna de respeito. Cabe aqui o apontamento das exigências feitas às mulheres negras de que só são capazes de serem respeitadas caso se dedicassem mais aos filhos e filhas do que a si mesmas. Anular-se para um outro, seja marido ou filhos, é uma determinação em comum entre as personagens criadas por Alice Walker.

A narrativa de Walker também contempla, sobre a questão da maternidade, a experiência da personagem Sofia, uma mulher que, conforme já indicamos, antes de ser brutalmente presa, teve cinco filhos. Apesar das dificuldades, Sofia gostava de ser mãe e de ter uma família grande. Porém, com as violências que Sofia enfrentou, ela se afastou de sua própria família. Ela não tinha direito de estar com os seus filhos, pois deixou de ter sua vida pessoal e foi obrigada a despender a maior parte de seu tempo no cuidado de crianças brancas. Há um diálogo na obra que demonstra a repulsa e a raiva de Sofia de ter que viver de acordo com o que as pessoas brancas determinaram para ela:

Eu gosto de criança, Sofia falou. Mas toda mulher negra que falou que ama o seu filho tá mentindo. Elas num amam o Reynolds Stanley nem um pouco mais do que eu. Mas se você é tão mal-educada a ponto de perguntar pra elas, o que você esperava que elas respondesse? Tem negro que tem tanto medo dos brancos que é bem capaz de dizer que gosta até da plantação de algodão. ... Eu tenho os meus próprio problema, Sofia falou, e quando o Reynold Stanley crescer, ele vai ser um deles. (Walker, 2019, p. 309-310).

Sofia estava conversando com uma mulher branca, Eleanor Jane, a qual ela cuidou e a criou quando criança, pois ela era empregada da família. Sofia tenta justificar que não conseguia ter sentimentos pelo bebê que ela estava cuidando de apenas um ano de idade, pois no futuro, esse mesmo bebê seria mais um de seus problemas, porque ele iria se tornar mais um homem branco. Nessa dinâmica, percebemos que Sofia entende que essa dinâmica de cuidado com essas crianças brancas iria contribuir para a sua própria opressão no futuro. Diferentemente de outras pessoas negras, Sofia salienta que não tem medo dos brancos a ponto de mentir sobre seus afetos pelo bebê branco. A personagem reitera que ela só estava ali porque não tinha escolha, portanto, diante de um trabalho dispendioso, ela não consegue nem ter mais afeto pelos próprios filhos.

Sofia questiona se mulheres negras de fato amam seus filhos. Este pode ser um sentimento que reflete a experiência de muitas mulheres racializadas, pelo fato de a maternidade ser tão dura e pesada. Diante disso, poderíamos pensar que a maternidade, para a

mulher negra, tem algumas especificidades que a diferenciam da experiência da maternidade para a mulher branca. Isso se deve às raízes escravocratas, pois, no cenário da escravidão, a mulher negra tinha o papel de cuidar das crianças das mulheres brancas. Além de empregadas, os filhos das senhoras eram criados pelas negras (Hooks, 2020).

Portanto, além dos filhos que não eram seus, as mulheres negras tiveram que cuidar de seus próprios filhos. Isso nos revela aspectos sobre a sobrecarga da mulher negra, que coteja a ideia de Hooks (2020) sobre o mito do matriarcado. Este mito está enraizado na concepção de que a mulher negra, mesmo oprimida, consegue se adaptar e ter uma força sobre-humana ao dar “conta de tudo”. Estas são ideias que desumanizam a experiência da maternidade, favorecendo uma romantização do trabalho intenso exercido por estas:

O mito do matriarcado negro ajudou a disseminar ainda mais a imagem das mulheres negras como criaturas masculinizadas, dominadoras, Amazonas. A mulher negra representada por brancos como Amazona, porque viram sua habilidade para aguentar condições duras, de um jeito que nenhuma “senhora” supostamente seria capaz, como sinal de que possuía força animal sub-humana. Essa crença era perfeitamente compatível com ideias que surgiram durante o século XIX sobre a natureza da mulheridade negra. Como o mito do matriarcado, a crença de que mulheres negras eram Amazonas era amplamente fundamentada em mito e fantasia (Hooks, 2020, p. 138).

Neste sentido, somos capazes de constatar que, tanto entre as personagens de Alice Walker, quanto no diário *Quarto do Despejo* de Carolina, vemos a representação da banalização do sofrimento das mulheres negras com a maternidade. A escritora Carolina inicia seu diário narrando a necessidade de ela sair para trabalhar para dar o que comer para seus filhos. A escritora é um exemplo dessa crença da natureza da mulher negra como uma pessoa forte e “poderosa” por não precisar de homens. Carolina combate cotidianamente a luta pela sobrevivência de forma muito árdua. Apesar de toda sua luta, ela agradece a ausência de homens em sua vida, pois de acordo com ela, eles dão mais trabalho ainda.

... Levantei, acendi o fogo e mandei o João comprar 10 de açúcar. Bateram no barracão. Os filhos falaram: - É o pai da Vera. - É o papai - ela sorria para ele. Eu é que não fiquei com a tal visita. Ele disse-me que não levou o dinheiro lá no Juiz porque não teve tempo. Mostrei-lhe os sapatos da Vera que estão furados e a água penetra. - Quanto pagou isto? - 240. - É caro. ... Ele deu-me 120 cruzeiros e 20 para cada filho. Ele mandou os filhos comprar doces para nós ficarmos sozinhos. Tem hora que eu tenho desgosto de ser mulher. Dei graças a Deus quando ele despediu-se (p. 178).

Carolina sabia que aquela visita do pai de Vera Eunice seria passageira e não lhe resolveria muita coisa. O maternar para a escritora é algo que já está dado. Ao dizer de si mesma, ela inclui seus filhos e sua filha, pois eles faziam parte da sua luta diária. Carolina teve dois filhos e uma filha, sendo cada um de pais diferentes e todos foram ausentes. Essa ausência paterna colaborou para que houvesse uma sobrecarga física e mental da escritora. Mesmo com essa exaustão e dificuldades que todos viam que a escritora enfrentava, Carolina alegava que ainda tinha que facear questionamentos de outras mulheres sobre a possibilidade dela estar grávida mais uma vez:

Fui torcer as minhas roupas. A. D. Aparecida perguntou-me: - A senhora está grávida? - Não senhora - respondi gentilmente. Eu lhe chinguei interiormente. Se estou grávida não é de sua conta. Tenho pavor destas mulheres da favela. Tudo quer saber! A língua delas é como os pés de galinha. Tudo espalha. Está circulando rumor que eu estou grávida! E eu, não sabia! (Jesus, 2014, p. 14).

A escritora manifesta seu incômodo com a forma com que as pessoas da favela faziam suposições sobre a vida uma das outras. Carolina relata sua indignação ao perceber que uma idosa de oitenta e dois anos estava sendo acusada de estar grávida:

Se uma mulher está engordando, elas dizem que está grávida. Se está emagrecendo elas dizem que está tuberculosa. Temos aqui Dona Binidita que está com 82 anos. Começou engordar...- É filho! A Dona Benedita está grávida. - Não diga! Naquela idade? - Isto é o fim do mundo! - “De quantos meses? Seis, sete, a ata que vinha na mente. E quando alguém ia levar roupinhas para a Dona Binidita ela chingava e rogava praga. Dizia: - Eu sou mãe que já saiu de circulação. Como é que eu posso ter filho? Eu já estou aposentada (Walker, 2014, p. 57 e 58).

Isso permite perceber as imposições que as mulheres enfrentavam. Apesar de tantos prejulgamentos sobre seus corpos e imposição de que deveriam ser mães, dificilmente as mães na favela tinham algum tipo de ajuda na criação de suas crianças. Pelo contrário, elas eram incentivadas a procriarem, embora as mulheres da favela não tiveram condições básicas para terem mais filhos:

... De manhã o padre veio dizer missa. Ontem ele veio com o carro capela e disse aos favelados que eles precisam ter filhos. Penso: porque há de ser o pobre quem há de ter filhos - se filhos de pobre tem que ser operário? Na minha fraca opinião quem deve ter filhos são os ricos, que podem dar alvenaria para os filhos. E eles podem comer o que desejam. Quando o carro capela vem na favela surge vários debates sobre a religião. As mulheres dizia que o padre disse-lhes que podem ter filhos e quando precisar de pão podem ir buscar na igreja. Para o senhor vigário, os filhos de pobres criam só com pão. Não vestem e não calçam (Jesus, 2014, p.142).

A escritora notava o discurso religioso como preponderante para a exigência que faziam as mulheres. Isso demonstra mais um tipo de descaso social em que, ao invés de serem informadas por instituições, como a igreja, sobre métodos contraceptivos ou a respeito da sexualidade feminina, a escritora percebe um incentivo para a reprodução, sem preocupar-se com as condições em que viveriam as crianças na favela. Diante disso, percebemos que a exposição de Carolina dessa fala do padre é um modo de denunciar a barbaridade do discurso religioso que se preocupa mais com a imposição idealizante da mulher como mãe, do que com a precariedade social daquelas comunidades e as consequências que mais filhos poderiam trazer para a vida daquelas mulheres. Ribeiro & Lana (2018) registram que o gênero literário chamado de literatura do testemunho garante que o relato em primeira pessoa expresse “... o desejo de justiça, a apresentação de um evento coletivo, a presença do trauma, o vínculo estreito com a história e o sentimento de vergonha pelas humilhações e pela animalização sofridas” (p. 167). Nisso, notamos que a escritora manifesta sua vontade de justiça, de um respaldo governamental que ajuda as mulheres pobres e negras a suportar a perversidade desse sistema.

Percebemos que, ao mesmo tempo que a maternidade seja agente potencializador para o sofrimento de Carolina, também é o que a faz se movimentar e não desistir de viver. “Fiquei olhando a minha filha sorrir, porque eu já não sei sorrir” (Jesus, 2014, p. 102). Assim como toda relação maternal, seus afetos perante os filhos é ambíguo, porém, não podemos nos atentar apenas ao campo erótico da subjetividade para uma interpretação psicanalítica dessa relação com a maternidade de Carolina como mãe (Ribeiro & Lana, 2018). Em *Quarto do Despejo*, diferentemente de *A Cor Púrpura*, notamos que Carolina não tem muitos vínculos de amizade que a ajude a suportar seus problemas. O elo existente na obra de Alice Walker entre as vivências das mulheres que se ajudam é muito diferente do que é retratado no diário de Carolina. Percebemos que o vínculo de afeto possível na vida de Carolina está na relação dela com seus filhos e filha:

O povo da favela já sabe que eu estou doente. Mas não aparece ninguém para prestar-me um favor. Não deixo o João sair. Ele passa o dia lendo. Ele conversa comigo e eu vou revelando as coisas incôvenientes que existe no mundo. Já que meu filho já sabe como é o mundo, a linguagem infantil entre nós acabou-se. ... Eu pretendia conversar com meu filho as coisas serias da vida só quando ele atingisse a maioridade. Mas quem reside na favela não tem quadra de vida. Não tem infância, juventude e maturidade (p. 91-92).

A característica da preservação de sua individualidade em que dificilmente há um senso de coletividade pode ser um aspecto do povo brasileiro. Segundo Ribeiro & Lana (2018) é comum que brasileiros neguem a exploração e a desigualdade racial como fatores determinantes para a ruína social e subjetiva de pessoas negras. Após a maternidade, Carolina expressa que optou por dedicar-se unicamente aos filhos:

Eu tenho muito serviço. Não posso preocupar com homens. Meu ideal é comprar uma casa decente para meus filhos. Eu nunca tive sorte com homens. Por isso não amei ninguém. Os homens que passaram na minha vida só arranjaram complicações pra mim. Filhos para eu criá-los. (Jesus, 2014, p. 189)

Há uma semelhança nesse discurso com o das personagens criadas por Alice Walker. O afastamento de figuras masculinas parece-nos uma estratégia de defesa dessas mulheres contra a violência e a ameaça que a presença dos homens poderiam trazer a suas vidas. Carolina tentava evitar qualquer tipo de relacionamento, mesmo que, em algumas situações, ela estivesse realmente interessada. Como é o caso em que ela afasta um homem que ia sempre visitá-la: “- Vê se não volta mais aqui. Eu já estou velha. Não quero homens. Quero só os meus filhos” (Jesus, 2014, p.101). Esta pode ser uma particularidade de mulheres negras que são obrigadas a apagar-se como sujeitos, anulando o próprio prazer em prol de um outro, que, no caso, são os filhos. Esses filhos, como expõe a própria escritora Carolina Maria de Jesus, pelo fato de serem pobres, irão servir como mão de obra para o sistema capitalista no futuro.

A literatura do testemunho indica que a pessoa que relata em primeira pessoa, como o formato de escrita da personagem Celie de Alice Walker e da escritora Carolina Maria de Jesus, garante a especificidade de um testemunho, como um sinal de sobrevivência: “... a testemunha é um sobrevivente, de modo que conseguiu se manter a alguma distância do epicentro da violência, não tendo sido aniquilado em sua existência física ou subjetiva, tendo condições de relatar algo acerca do ocorrido” (Ribeiro & Lana, 2018, p. 169). As duas escritoras incorporam uma narrativa que tenta reviver e repetir o trauma como se fosse sempre no presente. A experiência da escritora Carolina com homens, por exemplo, é um trauma que lhe trouxe consequências de ter que cuidar sozinha de três crianças e ela tem medo de reviver.

A escrita de Carolina, assim como a da personagem Celie, pode soar avassaladora. Entretanto, a escrita das escritoras nos apontam que elas são sobreviventes em um contexto tão bárbaro. Nessa discussão que nos propomos realizar, percebemos que, entre as

personagens de Alice Walker e a escrita autobiográfica de Carolina Maria de Jesus, o ser mulher e ser mãe é algo que atravessa toda a vivência das mulheres negras. Nisso, a identificação dessas mulheres está amparada pela maternidade, pois suas vidas giravam em torno de seus filhos, independente de qual fosse as condições e determinações.

O contato de Carolina e Celie com a escrita permitiu que elas pudessem se identificar e se verem como mulheres ao enaltecer os seus desejos, sentimentos e pensamentos. A própria possibilidade de lamentar-se e de poder reclamar dos próprios filhos subverte a lógica que romantiza a maternidade e o trabalho dessas mulheres. Usualmente mulheres negras eram tidas como pessoas que tinham o dom para o maternar e/ou cuidado do lar. Entretanto, Alice Walker e Carolina Maria de Jesus subvertem, com sabedoria, essa ideia e nos mostram a realidade da maternidade, rompendo com a naturalização desta. Nas duas obras, vemos perspectivas que colocam a maternidade como contribuinte para deixar as mulheres negras mais vulneráveis.

Ao retornar a ideia de Souza (1983) sobre os afetos como o caminho que pode propiciar a ascensão da pessoa negra, compreendemos que as escritoras constroem, por meio dos sentimentos, sua ascensão como mulheres. Foi por intermédio do sentimento de raiva e de ódio que as personagens de Walker e a escritora Carolina Maria de Jesus conseguiram ter consciência dos processos implicados em sua dinâmica social, racial e subjetiva. Do mesmo modo, Hooks (2019) aponta que diferentemente das mulheres brancas, de classes altas, ela teve sua compreensão do sexismo e racismo e de sua luta dominada pela raiva:

Minha consciência da luta feminista foi estimulada por circunstâncias sociais. Por ter crescido num estado do Sul, numa família negra, operária e dominada pela figura paterna, sofri na própria pele (assim como minha mãe, minhas irmãs e meus irmãos) variados tipos e graus de tirania patriarcal. Isso me enchia de raiva, a mim e a todas nós. A raiva me levou a questionar a política da dominação masculinas e me fez contestar a socialização sexista (Hooks, 2019, p.39)

Disso conseguimos enxergar semelhanças entre as duas obras em que, guiadas pela indignação e pelo ódio, as escritoras quiseram tornar público sua fúria. É nesse movimento que as personagens de Walker, como em um sentimento de sororidade, unem-se e guiam-se rumo aos seus respectivos desejos. Cada mulher do seu modo coloca em primeiro plano seus próprios projetos. Celie se reencontra com seus filhos e vivencia a maternidade do seu modo, juntamente com sua irmã Nettie. A personagem passa a trabalhar por conta própria e passa a morar em uma nova casa, provinda de uma herança paterna, onde ela pôde renascer e viver

para si. O retorno de seus filhos foi algo simbólico para que ela visse esperança e afeto na sua vida outra vez. É como se esse reencontro lhe servisse como prova de que, mesmo com todas as opressões que tentaram a fazer desistir de viver como aconteceu com sua mãe, ela resistiu. Com a ajuda de Shug, Sofia e Nettie, Celie se reafirmou como mulher negra e também mãe.

De outro modo, no diário da escritora Carolina Maria de Jesus, por ser autobiográfico, não temos uma conclusão animadora, pois é uma narrativa que dá a ideia de continuidade, sua vida não cessou e não teve fim no final do diário. O que encontramos em Farias (2014) é que foi através desse mesmo diário, *Quarto de Despejo*, que ela conseguiu sair da pobreza extrema e ascender-se. Foi se colocando como protagonista da própria história, narrando e testemunhando as inúmeras injustiças sociais que sofria. Como mulher negra, ela alcançou a possibilidade de ter seu diário publicado pelo jornalista Audálio Dantas. Seu diário se encerra como uma continuidade de sofrimentos e labutas diárias, o que é representativo para o restante da vida da escritora. Mesmo após o sucesso com as vendas de seu diário, ela tinha o discernimento de que, como mulher negra, ela sempre enfrentaria obstáculos que a fariam questionar o seu lugar na sociedade. Por conseguinte, ela não deixou de se ver como uma mulher e mãe que necessitava estar em constante luta.

Considerações finais

Ao longo da escrita dessa pesquisa, percebemos que a discussão das relações entre raça, psicanálise e gênero é, sobretudo, muito complexa, permeada por diferentes perspectivas e especificidades. Ao centrar-nos nas especificidades da mulher negra, defrontamo-nos com particularidades que revelam o racismo estrutural e o sexismo preponderante em nossa sociedade. De acordo com a nossa proposta inicial, podemos afirmar que conseguimos atingir um panorama que nos ajudou a compreender as especificidades da condição de ser uma mulher e também negra na sociedade ocidental.

Entendemos que as mulheres negras sofrem duplamente os efeitos da opressão, a opressão da raça e do gênero. Como Grada Kilomba assinala, essa opressão se apresenta também na própria língua que tem como dominante a representação do gênero masculino inclusive nos estudos a respeito da raça. Desse modo, aprofundar este assunto nos levou a caminhos árduos, pois, mesmo que a nossa proposta fosse a de ressaltar e de escutar a voz da mulher negra, tivemos que ter muita cautela para não repetir erros de silenciamento do gênero feminino na linguagem escrita desta dissertação. Esta é uma característica que vemos, por exemplo, nos estudos de Fanon (2020) e de Souza (1983), ao generalizarem a experiência da pessoa negra ao termo “negro”, ao masculino linguística e socialmente compreendido. Isto contribui para descaracterizar a diferença e enfraquecer o confronto com o racismo sofrido pelas mulheres negras.

No mesmo sentido, amparados pelas discussões de gênero, captamos que, desde o início do movimento feminista, havia uma tendência em excluir as experiências de mulheres negras. Portanto, foi preciso considerarmos autoras feministas que levassem em conta o recorte de raça, de classe e de gênero para enriquecer os nossos questionamentos. Para isso, apropriamos-nos de um discurso que valoriza um olhar feminista decolonial, por fazer uma crítica às opressões que tem suas origens no racismo, no capitalismo, no colonialismo e no imperialismo. Como apontado por Vergès (2020), estas são perspectivas que acentuam a opressão sexista, por isso “... devemos ser implacáveis na recuperação das histórias de luta de mulheres escravizadas e quilombolas que revelam a existência de um feminismo antirracista e anticolonial” (p.106).

Somente por meio dessas noções, pudemos partir para uma discussão psicanalítica sobre a dinâmica subjetiva da mulher negra. Não tem como desconsiderarmos a realidade social para essa análise, pois assumimos o mesmo posicionamento de Ribeiro & Lana (2018)

que refuta a ideia de que o inconsciente não tem cor e de que seríamos todos iguais subjetivamente. Apesar dessa ideia ainda ser controversa no campo psicanalítico, reiteramos que, nesta pesquisa, estamos visando o argumento de que estamos olhando para sujeitos que carregam uma história. Portanto, não nos é admissível excluir as opressões vividas pelo povo negro, portanto, tivemos de incluir, em nossas interpretações, as reverberações da negritude na dinâmica subjetiva dos sujeitos. “Precisamos lembrar-nos da pele como aquilo que faz parte das primeiras designações de nosso Eu, e afirmamos que é preciso tratar da realidade e das implicações dessa pele na análise” (Ribeiro & Lana, 2018, p. 165).

Foi caminhando por essa lógica que apresentamos, por intermédio das obras *A Cor Púrpura* e *Quarto de Despejo*, experiências comuns vivenciadas por mulheres negras. A escolha dessas escritoras de localidades diferentes se deu pela importância de trazer à tona as diferentes perspectivas sobre a opressão racista e sexista e compará-las, enriquecendo nossas compreensões. Reconhecemos que essa premissa está longe de abranger toda a multiplicidade das experiências de todas as mulheres, porém, tivemos a intenção de atenuar as compatibilidades entre as duas escritoras. Captamos que, de acordo com as obras literárias, a pobreza, a violência e a miséria são fatores em comum entre as mulheres negras. Isso se deve ao esforço do colonialismo em mantê-las à margem, na subalternidade.

As duas obras literárias, nesta pesquisa, forneceram-nos perspectivas que permitiram dar visibilidade e voz a duas histórias carregadas de violências e de perversidades que refletem o que há de mais cruel em nossa sociedade: o racismo. Entre as personagens elaboradas por Alice Walker e a trajetória de vida da escritora Carolina Maria de Jesus, tivemos exemplos do enfrentamento de mulheres que lutam diariamente pela própria vida. Mesmo perante as múltiplas violências que tentavam impossibilitar e dificultar o direito de existir dessas mulheres, elas resistiram. Apesar disso, constatamos que resistir não é uma tarefa fácil, foi preciso compreender que, por trás de toda essa resistência, existem impasses propostos e dispostos por um Ideal de Ego branco que prejudica o processo identificatório das mulheres negras.

Pela análise psicanalítica disposta pelos autores e autoras Frantz Fanon, Grada Kilomba e Neusa Santos Souza, encontramos em comum que, na identidade do(a) negro(a), para que ele(a) se veja em sua negritude, ele(a) necessita “ser visto(a) para se ver” (Silva, 2020). Sabemos que, no processo identificatório de todo sujeito, é preciso que haja o olhar de um outro. Porém, a diferença é que a pessoa negra, por sua constituição histórica e social,

pode sentir também uma necessidade de aprovação do outro branco como instituidor para validar sua identidade negra. Este é um processo melindroso, pois há uma relação de dependência por esse outro branco deter o poder de ditar o que o negro pode ou não ser, portanto, isso funciona não só ao nível consciente, mas também inconsciente. Inferimos que este seja um movimento arraigado ao processo de colonização que o povo negro foi submetido.

Na história disposta na narrativa das duas escritoras estudadas, vemos que as determinações da branquitude fazem com que mulheres negras tenham dificuldades de se reconhecerem justamente como negras, pois é imposto que elas vivam de acordo com a ordem branca. A aparência, o cabelo, a sexualidade, a identidade de mulheres negras sempre são questionados e alvo de discriminações. Sobre isso, Kilomba (2019) discute que criam-se “fantasias da perfeição” que sugere que pessoas negras devam se destacar para serem aceitas na tentativa de atingir o que a branquitude determinou. Isso faz com que elas permaneçam no lugar de servidão ao outro branco, em tentar se vestir, portar-se e ter a aparência menos “negra” possível. Conseguimos perceber que estes são resíduos da escravidão que contribuem ainda hoje para a depreciação da mulher negra como um sujeito.

Essa servidão desumaniza as pessoas negras, portanto, Kilomba (2019) propõe, em seu estudo, alguns mecanismos de defesa do ego que o(a) negro(a) encontra para lidar com o racismo cotidiano. A autora apodera-se da ideia de defesa do ego como uma das saídas do enfrentamento de confrontos com a realidade social que trata a negritude com hostilidade. Ela define cinco processos dessa defesa do ego, sendo um deles o que consiste no seguinte processo: “o *sujeito negro* inicia uma série de identificações consecutivas com outras pessoas *negras*: sua(s) história(s), suas biografias, suas experiências, seus conhecimentos etc. Essa série de identificações previne o *sujeito negro* da identificação alienante com a branquitude” (Kilomba, 2019, p. 237).

Dito isso, conseguimos fisgar que as escritoras Alice Walker e Carolina Maria de Jesus são capazes de elucidar histórias que propiciam o reconhecimento de outras mulheres negras, a partir da identificação com seus relatos. Por intermédio da experiência das escritoras, pela luta e militância, ambas elaboram narrativas condizentes a uma consciência política, histórica e social sobre sua própria negritude. Isto possibilitou que elas estabelecessem “... uma identificação positiva com sua própria *negritude*, o que, por sua vez, leva a um sentimento de segurança interior e de autorreconhecimento” (Kilomba, 2019, p.

237). Logo, elas se tornaram inspiração para muitas mulheres por meio de suas histórias de muita superação.

Como assinalamos no capítulo 2, o processo de tornar-se sujeito é algo que pode estar relacionado ao processo de tornar-se mulher. Essa concepção considera que é, a partir do movimento, da capacidade identificatória fluida que as mulheres negras podem modificar-se, reconhecerem-se em sua negritude. Cada sujeito tem seu processo de vir a ser e, na trama narrativa de Walker e de Carolina, temos testemunhos de mulheres que, a partir de suas consciências racial e de gênero, tiveram uma apropriação de si.

Apesar de ser comum a ideia de que resistir e encontrar novas formas de existir sejam modos de lutar contra o racismo e o sexismo, constatamos também que essa cobrança pela resistência e pela luta pode se tornar, paradoxalmente, onerosa para as mulheres negras. Kilomba (2019) desenvolve como há uma exigência de que a pessoa negra seja politizada e sempre tenha consciência dos processos raciais implicados em sua vivência. Em uma via de mão dupla, percebemos que, ao mesmo tempo que a consciência racial e política seja libertadora (Souza, 1983), esta também pode ser mais uma demanda social que cobra mais de sujeito negros, favorecendo o sentimento de inferioridade e de insuficiência.

Por fim, ao tomarmos conhecimento dessas concepções, procuramos desenvolver o tema proposto. Porém, reconhecemos que ainda temos muito o que investigar, abrangendo outros estudos que possam enriquecer esta pesquisa. Pelo contato que tivemos com outros trabalhos que pesquisam temáticas parecidas, torna-se viável, em um momento futuro, investigar trabalhos de outras psicanalistas negras que foram tão importantes para a divulgação do conhecimento sobre a psicanálise, a raça e o gênero, tais como Lélia Gonzalez e Virgínia Bicudo. A literatura como ponte para essa interlocução ainda pode ser muito proveitosa, desenvolvendo o papel de uma fonte afortunada para ouvir e dar espaço para vozes que dificilmente são ou seriam escutadas.

REFERÊNCIAS

- Afonso, M. L. M. (2018). Do silêncio à denúncia, da denúncia ao testemunho, do testemunho à criação. In: *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo*. Organização: Fábio Belo. Belo Horizonte, MG: Relicário.
- Almeida, N. S. & Marques, R.V. (2020). Em busca do gesto espontâneo: A subjetivação da mulher negra em *A Cor Púrpura*, de Alice Walker. *Criação & Crítica*, n.27. p.118-138, Recuperado de: <<https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/171800/165050>>
- Amorim, P. M. & Moreira, L. E. V. (2018). “Quarto de Despejo” como imagem da história da psicanálise: o caso Virgínia Bicudo. In: *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo*. Orgs. Fábio Belo. Belo Horizonte, MG: Relicário.
- Andrade, L. P. (2009). Quarto de Despejo: a literatura memorialística feminina. *Revista Travessias: Pesquisa em educação, cultura, linguagem e artes..* v. 3. n. 1.
- Barthes, R. (1968/2004). A morte do autor. In: *O rumor da língua*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Bastos, C. R. (2017). *Tradução, Transcrição e Feminismo negro em Alice Walker*. 2017. 161 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Literatura e Crítica Literária) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Letras, Goiânia.
- Belo, F. (2018). *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo*. Belo Horizonte, MG: Relicário.
- Birman, J. (2016). *Gramáticas do Erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2º edição.
- Blok, A. (2016). O narcisismo das pequenas diferenças. *Intersecções*. Rio de Janeiro. v. 18 n. 2, p. 273-306.
- Collins, P. H. (2017). O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. *Cadernos Pagu*, (51), e175118. Recuperado de: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000300510>
- Duque-Estrada. E. M. (2009). Im/Possibilidades da autobiografia. In: *Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si*. Rio de Janeiro: NAU. Editora PUC - Rio. pp. 17-59.
- Entrevista com Alice Walker: <<https://www.youtube.com/watch?v=vnCXW82SFY0>>
- Espíndola, B.C. (2013). Um olhar sobre a construção identitária da mulher em *A Cor Púrpura*. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande - MS. Recuperado de:< <https://repositorio.ufms.br:8443/jspui/handle/123456789/1970>>

- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de R. da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Farias, T. (2017). *Carolina: uma biografia*. Malê: Rio de Janeiro.
- Ferrara, J. A. (2019). Diálogos entre colonialidade e gênero. *Revista estudos feministas*. Florianópolis. 27(2). Recuperado de: <
<https://www.scielo.br/j/ref/a/yrrw8nKKHGgrK6tG3yfkJrB/?lang=pt> >
- Freud, S. (1930/2010). O mal-estar na civilização. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. de Paulo César. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1917/2010). O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III). In: *Obras completas volume 9*. Trad. de Paulo César. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1921/2010). Psicologia das massas e análise do eu. In: *Obras completas volume 15*. Tradução Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras. p. 10-100.
- Fuks, B. B. (2007). O pensamento freudiano sobre a intolerância. *Psicol. Clín.* 19 (1). p. 59 - 73. Recuperado de: <
<https://www.scielo.br/j/pc/a/Xhp9ZsDvDhsmtv4rWPZ9kct/abstract/?lang=pt> >
- Gentil, H. S. (2015). Narrativas de ficção e existência: contribuições de Paul Ricoeur. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. IX, n. 17. pp. 166- 178
- Gondar, J. & Antonello, D. G. (2016). O analista como testemunha. *Psicologia USP*. volume 27. nº1. p. 16-23.
- Hansen, M. (2020). Os laços que unem Clarice e Carolina: os vazios e as subjetividades de ‘Laços de família’ e ‘Quarto de despejo’ sessenta anos após seu lançamento. *Quatro cinco um*. Ed. 36. Recuperado de: <
<https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/literatura/os-lacos-que-unem-clarice-e-carolina> >
- Hooks, B. (2019). *Teoria feminista: da margem ao centro*. Tradução Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva.
- Hooks, B. (2020). *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Tradução Bhuvi Libanio. 5ªed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos.
- Jesus, C. M. (2014). *Quarto do despejo: diário de uma favelada*. Ilustração Vinícius Rossignol Felipe. 10ªed. São Paulo: Ática.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias de Plantação - Episódios de racismo cotidiano*. tradução de Jess Oliveira. 1ªed. Rio de Janeiro. Cobogó.
- Machado, J. F. (2017). *A narrativa como mediação entre história e ficção*. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de Santa Maria. RS.

- Nunes, S. A. (2002). O feminino e seus destinos: maternidade, enigma e feminilidade. In: Joel Birman (org.), *Feminilidades*, (p.35-57). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Pereira, W. F. (2018). Relatar a si mesmo através da psicanálise: uma posição da proposta analítica de recusa às maquinarias de repressão racial. In: *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo*. Organização de Fábio Belo. Belo Horizonte, MG: Relicário.
- Ribeiro, R. M. & Lana, P. P. A. (2018). A catástrofe social do racismo e a clínica psicanalítica como lugar de testemunho. In: *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo*. Organização de Fábio Belo. Belo Horizonte, MG: Relicário.
- Ricoeur, P. (2010) A vida: uma narrativa em busca de narrador. In: *Escrito e conferências I em torno da psicanálise*. Tradução Edson Bini. São Paulo.
- Ricoeur, P. (1994). *Tempo e narrativa Tomo I*. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus.
- Rocha, F.L. & Chatelard, D.S. (2015). Ricoeur e a psicanálise: identidade e narrativa ao ego. *Revista Expedições: Teoria & Historiografia*.. v.6, n.2. Agosto-Dezembro.
- Santos, L.A.N. (2017). *O Conceito De Identidade Narrativa Em Paul Ricoeur*. Monografia - Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.
- Santos, V. M. (2018). Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, 30 e200112.
- Silva, R. F. (2020). A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina. *Revista Entreletras*. Araguaína. v. 11.
- Soares, J. (2018). “Quarto de Despejo” e a compulsão à repetição da realidade na vida de mulheres negras e pobres. In: *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo*. Orgs. Fábio Belo. Belo Horizonte, MG: Relicário.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal. Coleção tendências. v.4.
- Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo.
- Walker, A. (2020). *A cor púrpura*. Trad. de B. Machado, M. J. Silveira e P. Bodelson. 21º ed. Rio de Janeiro: 2020.