



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

PABLINY MARQUES DE AQUINO

**MATERNIDADE ENQUANTO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA: UM ESTUDO
EXPLORATÓRIO DE NARRATIVAS DE MULHERES NEGRAS GOIANAS**

Orientadora Prof.^a Dra.^a Priscilla Melo Ribeiro de Lima

GOIÂNIA-GO

2025



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 Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

PABLINY MARQUES DE AQUINO

3. Título do trabalho

Maternidade enquanto espaço de resistência: um estudo exploratório de narrativas de mulheres negras goianas

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 **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 25/03/2025, às 17:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pabliny Marques De Aquino, Discente**, em 27/03/2025, às 14:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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 **5261505** e o código CRC **65BAC2E8**.

PABLINY MARQUES DE AQUINO

**MATERNIDADE ENQUANTO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA: UM ESTUDO
EXPLORATÓRIO DE NARRATIVAS DE MULHERES NEGRAS GOIANAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, da faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.

Linha de pesquisa Processos Psicossociais e Educacionais.

Orientação da Prof.^a Dr.^a Priscilla Melo Ribeiro de Lima.

GOIÂNIA-GO

2025

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

Aquino, Pabliny Marques de
MATERNIDADE ENQUANTO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA: UM ESTUDO EXPLORATÓRIO DE NARRATIVAS DE MULHERES NEGRAS GOIANAS [manuscrito] / Pabliny Marques de Aquino. - 2025.
CLXXV, 175 f.: il.

Orientador: Prof. Priscilla Melo Ribeiro de Lima .
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Goiânia, 2025.
Bibliografia. Anexos. Apêndice.
Inclui gráfico, lista de figuras.

1. Maternidade. 2. Psicanálise . 3. Mulher negra . 4. Narrativas de vida . I. Lima , Priscilla Melo Ribeiro de , orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata Nº 15 da sessão de Defesa de Dissertação de **PABLINY MARQUES DE AQUINO** que confere o título de **Mestra em Psicologia** pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (PPGP/FE/UFG), na *área de concentração em Psicologia*.

Aos **vinte e quatro dias do mês de março de dois mil e vinte e cinco (24/03/2025)**, a partir das **16h**, nas dependências da Faculdade de Educação da UFG, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "*Maternidade enquanto espaço de resistência: um estudo exploratório de narrativas de mulheres negras goianas*". Os trabalhos foram instalados pela Orientadora Prof^ª. Dr^ª. **Priscilla Melo Ribeiro de Lima** (PPGP/FE/UFG), doutora em **Psicologia Clínica e Cultura** pela **UnB**, com a participação das demais integrantes da Banca Examinadora: Prof^ª. Dr^ª. **Marilucia Pereira do Lago** (FE/UFG), doutora em **Psicologia clínica e Psicopatologia** pela **Université de Nice Sophia Antipolis** - integrante titular externa e Prof^ª. Dr^ª. **Rafaela Paula Marciano** (**UniAraguaia**), doutora em **Ciências da Saúde** pela **UFG** - integrante titular externa. Durante a arguição as integrantes 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 integrantes. Proclamados os resultados pela Prof^ª. Dr^ª. Priscilla Melo Ribeiro de Lima, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelas Integrantes da Banca Examinadora, aos vinte e quatro dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e cinco.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Priscilla Melo Ribeiro de Lima

Prof^ª. Dr^ª. Marilucia Pereira do Lago

Prof^ª. Dr^ª. Rafaela Paula Marciano

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima**, Professora do Magistério Superior, em 24/03/2025, às 18:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marilucia Pereira Do Lago**, Professora do Magistério Superior, em 24/03/2025, às 18:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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 **5234470** e o código CRC **A63BBFE8**.

Referência: Processo nº 23070.014402/2025-20

SEI nº 5234470

*Dedico este trabalho a Ireny Marques de Souza,
minha amada mãe, que teceu uma rede de apoio
com linhas de amor e cuidado.*

Agradecimentos

Agradeço a minha mãe, pela luta, cuidado, amor e apoio incansável. Obrigada por estar presente, guiando-me, encorajando-me e abrindo caminhos para que eu pudesse chegar aqui. A resistência e o afeto presentes em sua maternagem foram alicerces para a minha construção enquanto sujeito, psicóloga e pesquisadora.

Agradeço a Direny Marques, pela confiança em mim e pelo orgulho que sempre demonstrou. Tia, obrigada por trazer alegria, conforto e colo nestes anos da minha existência.

Agradeço ao Lucas Alves por todo apoio e amor. Obrigada, por escutar minhas angústias e por topar construir dias mais tranquilos nesta fase que foi tão difícil. Te agradeço pelo cuidado, pelo companheirismo, e por tantos dias bons que me ajudaram a seguir firme na escrita.

Aos meus amigos, Marina Louise, Gabriella Pedroso, Gustavo Machado e Adriano Anadinho por terem me ajudado no início desse processo. Vocês me trouxeram a segurança e apoio necessários para eu me arriscar nesta aventura. Obrigada por acreditarem em mim, por insistirem e por me ajudarem a enxergar tanto de mim mesma.

Agradeço a Amanda Glayce, Lucas Passos e Ayla Campos, por todas as nossas trocas e pela leveza que vocês trouxeram nesta fase. Com vocês a travessia de tornar-me pesquisadora negra não foi solitária. Obrigada por me ensinarem tanto.

Agradeço ao Claus Lima, por me acolher em tantos momentos de angústia, por me ajudar a sorrir em momentos de preocupação e desamparo. E agradeço também, a outras pessoas que participaram desse processo, mostrando interesse e desejo em minha pesquisa.

Agradeço a Simeia Fernandes, por me ajudar a transbordar após tantos anos me contendo. Obrigada pelo seu trabalho ético e cuidadoso. Obrigada por sua dedicação e por sustentar, com tanta sensibilidade, esse processo de transformação.

Agradeço a professora Priscilla Lima por ter aceitado a minha proposta de pesquisa e ter me acompanhado e orientado neste processo. Obrigada por toda gentileza e confiança, por todas as trocas e aprendizados.

Agradeço a professora Elizabeth Cristina Landi pelas trocas durante do estágio em docência, sua delicadeza e confiança no trabalho foram e são fundamentais neste processo. Agradeço às professoras Rafaela Marciano e Marilúcia Lago por comporem minhas bancas de qualificação e de defesa, promoverem reflexões em torno do meu trabalho. Obrigada pela disponibilidade e dedicação.

Agradeço as narradoras que toparam compartilhar suas histórias, e me ajudaram a construir esse trabalho. Obrigada a vocês três que aparecem aqui com nomes fictícios, mas que comparecem de forma tão real e sincera, dando corpo, voz e cor a este trabalho. Obrigada por confiarem em mim e nesta produção.

Por fim, agradeço a todas e todos que, de perto ou de longe, me proporcionaram a força, a coragem e a sensibilidade para começar e concluir esse ciclo. Um abraço.

De mãe

O cuidado de minha poesia
aprendi foi de mãe,
mulher de pôr reparo nas coisas,
e de assuntar a vida.

A brandura de minha fala
na violência de meus ditos
ganhei de mãe, mulher prenhe de dizeres,
fecundados na boca do mundo.

Foi de mãe todo o meu tesouro,
veio dela todo o meu ganho
mulher de sapiência, yabá,
do fogo tirava água
do pranto criava consolo.

Foi de mãe esse meio riso
dado para esconder
alegria inteira
e essa fé desconfiada,
pois, quando se anda descalço,
cada dedo olha a estrada.

Foi mãe que me descegou
para os contos milagreiros da vida
apontando-me o fogo disfarçado
em cinzas e a agulha do
tempo movendo no palheiro.

Foi mãe que me fez sentir as flores
amassadas debaixo das pedras;
os corpos vazios rente às calçadas
e me ensinou, insisto, foi ela,
a fazer da palavra artifício
arte e ofício do meu canto,
da minha fala.

(Conceição Evaristo)

Resumo

Esta pesquisa busca analisar os impactos do racismo nas relações maternas, focando nas histórias de três mulheres negras que residem em Goiânia. Adotando uma abordagem qualitativa e psicanalítica, buscou-se explorar como as vivências dessas mulheres são marcadas pelo racismo em suas diversas nuances, revelando tanto processos de opressão quanto de resistência. Utiliza-se a metodologia das narrativas de vida, conforme proposta por Bertaux (2010), o que possibilitou o acesso à história dessas mulheres. A análise das histórias segue a proposta da tríplice mimesis de Ricœur (1983/1994), o que permitiu uma exploração do campo subjetivo das narradoras e a conexão com o campo simbólico e sociocultural. A pesquisa também se utiliza de conceitos da psicanálise, para discutir a constituição subjetiva e para articular as dinâmicas subjetivas que atravessam as relações maternas dessas mulheres. Em diálogo com teóricas como Piera Aulagnier, Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza, a pesquisa integra perspectivas históricas e sociais para compreender as especificidades da maternidade negra como fenômeno psicossocial e racializado. As escolhas metodológicas refletem um compromisso ético-político e alinhamento com a negritude, ampliando o debate sobre maternidade e resistência para além dos moldes convencionais. As histórias dessas mulheres são marcadas pela dor e pela revolta, assim como pelo amor e pela resiliência, ecoando as experiências de muitas outras mulheres negras no Brasil. Ao reunir e analisar essas vozes, o estudo enfatiza a necessidade de um debate teórico sobre maternidade sob uma perspectiva negra, aprofundando o debate em questões cruciais sobre raça, gênero e classe na experiência materna e no contexto social brasileiro.

Palavras-chave: Maternidade, psicanálise, mulher negra, narrativas de vida.

Abstract

This research seeks to analyze the impacts of racism on maternal relationships, focusing on the stories of three Black women residing in Goiânia. Adopting a qualitative and psychoanalytic approach, the study explores how these women's experiences are shaped by racism in its many facets, revealing both oppression and resistance processes. The Life Narratives methodology, as proposed by Bertaux (2010), facilitates access to these women's stories. The analysis follows Ricœur's (1983/1994) tripartite mimesis framework, allowing a profound exploration of the narrators' subjective field and their connection to the symbolic and sociocultural spheres. The research also employs psychoanalytic concepts to discuss the formation of subjectivity and to articulate the subjective dynamics that permeate these women's maternal relationships. Engaging with theorists such as Piera Aulagnier, Lélia Gonzalez, and Neusa Santos Souza, the study integrates historical and social perspectives to understand the specificities of Black motherhood as a psychosocial and racialized phenomenon. Methodological choices reflect an ethical-political commitment and an alignment with Black identity, expanding the debate on motherhood and resistance beyond conventional frameworks. The stories of these women are marked by pain and revolt, as well as by love and resilience, resonating with the experiences of many other Black women in Brazil. By gathering and analyzing these voices, this study highlights the need for a theoretical discussion on motherhood from a Black perspective, delving into crucial issues of race, gender, and class in maternal experience and within the Brazilian social context.

Keywords: Motherhood, psychoanalysis, Black woman, life narratives.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - As mimeses de Paul Ricœur.....	42
Figura 2 - Madona do leite.....	59
Figura 3 - Mãe Preta	110
Figura 4 - Mãe Preta (Estudo).....	110
Figura 5 - Ama com criança ao colo.....	118
Figura 6 - A Redenção de Cam.....	132
Figura 7 - A bênção.....	140

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Distribuição das mulheres chefes de família monoparental e com filhos, segundo posição na ocupação.....	74
Gráfico 2 - Mortes decorrentes de intervenções policiais, por raça/cor da vítima, em % Brasil - 2022	79

Sumário

Agradecimentos.....	9
Resumo.....	12
Abstract.....	13
Lista de figuras.....	14
Lista de gráficos.....	15
Introdução.....	18
Capítulo 1.....	28
Narrativas de Vida como Espaço de Resistência e Recriação.....	28
Caminhos de Escuta: Acolhendo as vozes das Narradoras.....	34
Convite ao Diálogo: Divulgação da pesquisa.....	34
Definindo Fronteiras: Critérios de Inclusão e Exclusão.....	34
Cuidados éticos na Condução da Pesquisa.....	35
Caminhos de Encontro: Escutando as narradoras.....	36
Caminhos para Interpretação: Analisando Narrativas de Vida.....	39
Capítulo 2.....	48
Podem as mães negras ver seus filhos crescerem?.....	48
A escravização: Opressões de raça.....	52
Colonialismo e maternidade negra.....	60
Heranças do período colonial.....	71
Capítulo 3.....	82
Conhecendo as narradoras: Mabel, Carolina e Ayoluwa.....	82
Ayoluwa.....	82
Mabel.....	83
Carolina.....	84
O contexto político.....	85
Juventude das narradoras e ingresso no ensino superior.....	88
Vida adulta das narradoras.....	92
Capítulo 4.....	96
Mabel: entre ausências, resistência e afeto.....	96
O Desejo de ter um filho e a Maternidade.....	100
A solidão de uma infância: O espaço da criança negra nas relações de cuidado.....	111
Qual o lugar da mulher negra diante do materno?.....	116
Maternagem possível: Entre a invisibilidade e a resistência.....	121
Capítulo 5.....	124
Carolina: Maternidade Negra como Espaço de Resistência e Afirmação.....	124
“Marca da diferença”: Ser mãe e mulher negra.....	127
O espaço no qual a mãe negra pode se constituir-se.....	135

Capítulo 6.....	142
Ayoluwa: Cuidado e Resistência na Maternidade Quilombola.....	142
Desejo de maternar.....	146
Maternar no quilombo: A coletividade no cuidado das crianças.....	151
Considerações Finais.....	157
Anexo.....	171
Anexo A - Parecer consubstanciado do CEP.....	171
Apêndices.....	172
(Apêndice A) – Instrumento de geração de dados.....	172
(Apêndice B) - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	173

Introdução

Aprendi com Lélia Gonzalez que mulheres negras precisam dizer nome e sobrenome, pois, se não o fizerem, o racismo os atribuirá por elas. Sendo assim, inicio este trabalho me apresentando, ousando ser a negrinha atrevida que dá com a língua nos dentes e decide falar¹. Meu nome é Pabliny Marques de Aquino².

Em oposição ao academicismo tradicional, intelectuais negras e negros reivindicam a nomeação de si e de seus lugares de fala e escrita, criando um discurso que inaugura novas formas de produzir conhecimento. Esse discurso, híbrido entre o lírico e o teórico, rompe com as convenções acadêmicas clássicas. É um discurso que é, ao mesmo tempo, científico e político, pessoal e poético, como podemos observar nos escritos de Frantz Fanon, Lélia Gonzalez e bell hooks³ (Kilomba, 2020).

A partir dessa tradição teórica, este trabalho reivindica uma epistemologia que integre a pessoa e o subjetivo como partes essenciais do discurso acadêmico, reconhecendo que todo saber é situado: falo a partir de um tempo, um lugar, uma história e uma realidade específica. Minha escrita desafia o mito de uma ciência neutra, pois entendo que toda teoria é enraizada em um contexto político e social. Por isso, reafirmo desde o início meu posicionamento teórico e político: não há neutralidade na pesquisa. Enquanto pesquisadores, estamos sempre posicionados em um contexto sociopolítico, racial e de gênero.

A escrita deste trabalho reflete as vivências que carrego e, ao mesmo tempo, ecoa as vozes de tantas outras mulheres. Falo do meu lugar como mulher preta, filha, sobrinha e neta de mulheres pretas, filha de uma mãe solo que me proporcionou oportunidades para romper com a repetição social que a estrutura impõe a corpos como o meu. Graças a essas oportunidades, tornei-me psicóloga e pesquisadora e falo a partir desses e de muitos outros lugares, inclusive o da invisibilidade social. Como tantas mulheres negras periféricas e estudantes de escola pública

¹ Referência ao texto “Cumé que a gente fica?” de Lélia Gonzalez, apresentado no texto Racismo e sexismo na cultura brasileira.

² Adoto essa posição para todas as autoras negras que cito neste trabalho.

³ bell hooks escrevia seu nome com letras minúsculas como uma escolha política e simbólica. O uso das minúsculas servia para deslocar o foco de sua identidade pessoal e enfatizar a importância de suas ideias, teorias e contribuições ao pensamento feminista e antirracista. Além disso, essa escolha também desafiava convenções acadêmicas e sociais, reforçando sua crítica às estruturas de poder e dominação. Opto por manter a grafia em respeito a posição da autora.

que acessaram o ensino superior por meio das cotas raciais instituídas pela Lei 12.711/12, sou a primeira da minha família a ingressar na universidade. A minha história se entrelaça com tantas outras, pois o racismo e as opressões sociais e econômicas fazem com que compartilhemos experiências muito semelhantes. Embora a psicanálise nos ensine a olhar para o sujeito, é no encontro entre psicanálise e sociedade que compreendemos, como nos mostrou Lélia Gonzalez, aquilo que está para além das teorizações psicanalíticas realizadas até agora (Gonzalez, 1983).

Dentro dessa realidade, escrever sobre si é um ato complexo. Em um sistema educacional que ainda reflete a lógica colonial, o ensino nos silencia ao não reconhecer nossas experiências e ao impor um modelo de escrita alinhado ao embranquecimento. Não nos ensinaram a nos narrar, tampouco nos deram segurança de que nossa linguagem, marcada pela classe e pela etnia, tinha legitimidade (Anzaldúa, 2000). O *pretuguês* de Lélia Gonzalez (1983) só chegou até mim após o final da graduação, e ainda carrego os resquícios da escolarização que moldou minha escrita dentro de padrões distantes da minha realidade. Como afirma Anzaldúa (2000), é difícil para nós sequer conceber que podemos nos tornar escritoras, ainda mais sentir e acreditar nisso. Nossa classe, nossa cultura e a pressão do embranquecimento constantemente nos fazem duvidar de que a escrita também nos pertence.

No entanto, mesmo diante dessas barreiras, a escrita se impõe como possibilidade de resistência. Se por um lado o sistema educacional nos afasta da confiança em nossa própria voz, por outro, a escrita pode se tornar um ato de afirmação, uma forma de nos reinscrevermos no mundo. É nesse movimento que minha pesquisa se constroi: ao enfrentar as dúvidas e inseguranças impostas pelo embranquecimento, transformo a escrita em um espaço de escuta, cuidado e compromisso com as histórias que precisam ser contadas.

A construção desta pesquisa tem me levado a questionar: “O que posso contribuir? O que tenho para dar?” E tenho respondido a mim mesma que, neste trabalho, ofereço minha atenção e crítica, coloco meu corpo como ferramenta de escrita e análise e, junto às narradoras, busco construir um espaço de escuta e cuidado. Escrevo para registrar histórias mal contadas e silenciadas. Ao me posicionar como narradora da minha própria realidade, em oposição ao que o projeto colonial tentou predeterminar, assumo a responsabilidade de trazer minha voz e a de outras mulheres. Essa perspectiva se reflete diretamente na pesquisa, que, como descreve Clélia Prestes (2013), ganha um “raríssimo colorido” por ser conduzida por uma mulher preta, fundamentada em autoras negras e voltada para a investigação sobre mulheres negras. Assim, ao

escrever, não apenas reencontro a minha história, mas também faço ecoar as vozes de outras mulheres negras, construindo um discurso coletivo e resistente.

Assim, com este trabalho, que se insere no campo da psicanálise, busquei conhecer narrativas de mulheres negras (pretas e pardas) em relação à maternidade, a fim de discutir como as violências racistas têm marcado suas relações maternas. Para o alcance desse objetivo geral, elencamos 3 objetivos específicos: 1) Investigar fragmentos do processo histórico de formação social brasileira, tendo como foco a mulheridade negra, destacando o âmbito sócio-histórico da maternidade para que assim seja possível estudar vida psíquica sem desprezá-la do contexto social; 2) Analisar, de maneira teórica-crítica, conceitos e teorias Psicanalíticas, que nos auxiliem a compreender o processo de constituição subjetiva de mulheres negras, a vivência da maternidade e os fenômenos que se entrelaçam a essa temática; 3) Propiciar espaço de escuta às vivências relacionadas à maternidade de mulheres negras goianas a partir de entrevistas de narrativas de vida, assim elaborar análises teóricas com base na teoria Psicanalítica.

Embora a maternidade envolva aspectos biológicos, ela está inscrita em uma dinâmica sócio-histórica atravessada por afetos, mas também por discursos normativos, opressões sociais e ideológicas. Historicamente, as mulheres negras no Brasil foram submetidas a condições que negaram ou distorceram sua vivência materna, marcando-as pelo atravessamento do racismo estrutural. Essa problemática conduziu à necessidade de investigar de que forma a maternidade é vivida por essas mulheres na contemporaneidade, considerando os desafios impostos por uma sociedade que perpetua desigualdades raciais e econômicas.

Na psicanálise, a maternidade ocupa um lugar central: ora vista como o destino da feminilidade (Freud, 1931/2020), ora como o ponto de partida para a constituição do psiquismo (Freud, 1905/2016). No entanto, a produção acadêmica tem se concentrado nas questões edípicas, negligenciando as dinâmicas raciais e sociais, como observado por Vera Iaconelli (2012). Quando racializamos o debate, essa lacuna se torna ainda mais evidente, revelando a escassez de pesquisas sobre as experiências maternas de mulheres negras.

Não podemos ser ingênuos: a psicanálise e o fazer psicanalítico não escaparam das influências ideológicas que coisificam a pessoa negra, reduzindo-a a um objeto de exploração. A subjetividade negra só é reconhecida à medida que se submete a essa coisificação. A psicanálise, muitas vezes, endossou discursos opressores ou negligenciou a elaboração de estudos sobre grupos marginalizados. Para Lélia Gonzalez (1983), esse "ato falho" decorrente do racismo por

denegação tem impedido o desenvolvimento de discussões fundamentais para a psicanálise no Brasil. Tais debates são frequentemente relegados às ciências sociais, ignorando que a escuta clínica também precisa lidar com questões atravessadas pelo social, político e racial.

Para Sigmund Freud, nenhum fenômeno psíquico é estritamente individual; ele se constitui no laço social. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921/2011), Freud sublinha o entrelaçamento entre a psicologia individual e a psicologia social, mostrando que o sujeito se estrutura nas interações coletivas e nos vínculos libidinais com o grupo. Piera Aulagnier (1979) aprofunda essa perspectiva ao afirmar que todo indivíduo nasce em um "espaço falante" (p. 105), onde a linguagem e a narrativa são fundamentais para a constituição psíquica. Assim, as experiências subjetivas estão profundamente entrelaçadas com os discursos sociais e culturais.

Parto, portanto, do pressuposto de que a constituição psíquica é atravessada por discursos identificantes, socioculturais e parentais. O "abecedário" psicanalítico — inconsciente, identificação, complexo de Édipo, castração, traumas e sintomas — só faz sentido quando analisado a partir de uma perspectiva que considera o contexto social. No Brasil, racismo estrutural e subjetividade são indissociáveis, revelando-se no psiquismo de cada sujeito (Borges, 2017).

Ao abordar a maternidade sob uma perspectiva racializada, sigo o caminho de psicanalistas como Neusa Santos Souza (1983/2021) e Isildinha Nogueira (2021), iniciando nosso diálogo com uma análise social que sustenta a compreensão da subjetividade negra. Para elaborar nossa realidade, precisamos retornar à nossa história — aquilo que, enquanto sociedade, temos sido compelidos a esquecer.

Freud (1914; 1937) destacou a relevância do retorno ao passado como fundamento para a construção da clínica psicanalítica, abrindo possibilidades para a elaboração. Afinal, “não se pode matar um inimigo que está ausente ou que não está perto o suficiente” (Freud, 1914, p. 158). Embora Freud seja reconhecido como o pai da psicanálise, sua teoria não encerra o campo psicanalítico; pelo contrário, inaugura um percurso que nos permite caminhar com a psicanálise por diversos territórios teóricos e práticos.

O autor (Freud, 1914), enfatiza o retorno na história do sujeito, mas aqui optamos por percorrer um outro tipo de retorno: aquele que se dirige à história coletiva e ao campo social, conforme proposto por diversas autoras e autores que serão apresentados ao longo deste trabalho. Para elaborar nossa realidade, precisamos revisitar nossa história, retornando àquilo que,

enquanto sociedade, temos sido compelidos a esquecer.

Ao discutir as relações maternas, torna-se essencial revisitar a maternidade de nossas ancestrais. Esse retorno é fundamental para compreendermos as marcas que permanecem incrustadas na organização social e nas histórias individuais: marcas de opressão e violência, mas também de resistência, amor e política. Examinar essas camadas de dor e luta nos permite identificar não apenas histórias de sofrimento, mas também as forças que sustentam a resistência das mulheres negras na experiência da maternidade. Revisitar essas histórias é reconhecer o passado e, sobretudo, valorizar a ancestralidade e a resistência de mulheres negras que continuam impulsionando transformações.

O resgate dessas narrativas esquecidas possibilita a reconstrução de nossa história, frequentemente soterrada ao longo dos anos. Ao trabalhar com narrativas, não podemos ignorar os embates políticos que envolvem sua existência. Há atravessamentos políticos na própria possibilidade de expressão dessas histórias. Walter Benjamin nos ajuda a demarcar que a história, tal como a conhecemos hoje, é contada pela classe hegemônica. O que é lembrado e o que é negligenciado, esquecido ou reprimido revela aspectos políticos significativos. Para Benjamin (1936/1987b), as narrativas ocupam um lugar fundamental na transmissão e preservação cultural e histórica. Ele nos lembra que não existem monumentos ou documentos culturais que não sejam também frutos de barbárie (Benjamin, 1940/1987c), resultado de um pagamento social imposto a grupos massacrados simbolicamente ou de modo literal.

Chimamanda Ngozi Adichie (2019) enfatiza que é impossível falar sobre a perpetuação de uma história sem falar sobre poder. Segundo a escritora, há sempre um jogo em que um grupo tenta "ser maior que outro" (p. 12). Assim como no mundo econômico e político, as histórias também são atravessadas por relações de poder. A forma como as histórias são contadas, quem as conta, quando e quantas são contadas dependem da estrutura de poder vigente. Em uma sociedade organizada por classes sociais, quem detém o poder sobre os meios de circulação e reprodução discursiva é a elite. A história oficial serve aos dominadores: são suas versões que ocupam os livros didáticos, os calendários e os nomes das principais avenidas das cidades. Essa narrativa imposta se perpetua de maneira violenta, transmitida de geração em geração, esvaziada de sentido, mas repleta de poder de domínio e perpetuação da barbárie.

Dentro desse contexto, formas distintas de maternagem são sistematicamente ignoradas. A noção de "boa mãe" ou "maternagem ideal" é sustentada por uma visão construída por homens

brancos, o que reflete discursos excludentes e opressivos. Minha escrita não pretende romantizar ou naturalizar a maternidade e o amor materno, conforme problematizado por Elisabeth Badinter (1985). Escrevo para questionar o lugar historicamente destinado às mulheres negras e o que lhes é sistematicamente negado. A maternidade, em muitos contextos, é uma imposição compulsória para as mulheres. No entanto, ao inserir a questão racial nesse debate, identificamos uma dimensão frequentemente negligenciada: a maternidade não é autorizada ou reconhecida para as mulheres negras.

Essa negação atravessa o passado histórico e o presente. Durante a escravização, as mulheres negras foram brutalmente desumanizadas e privadas de seus direitos reprodutivos, vistas apenas como corpos funcionais, mas nunca como sujeitos dignos da maternidade. Suas crianças eram frequentemente arrancadas de seus braços, vendidas ou submetidas às mesmas condições de exploração. Essa violência histórica ecoa nas estruturas contemporâneas, onde as mulheres negras seguem marginalizadas, tendo seu direito à vivência plena da maternidade questionado e desvalorizado. A intersecção entre racismo e desigualdades de gênero continua operando, relegando-as a papéis produtivos enquanto lhes nega a dignidade de serem reconhecidas como mães.

Foi a partir dessas constatações que meu interesse em estudar a maternidade sob um viés racializado tomou forma. Esse desejo surgiu inicialmente de uma inquietação pessoal e foi aprofundado durante a elaboração do meu Trabalho de Conclusão de Curso em Psicologia. Ao me deparar com a leitura de *Mulheres, Raça e Classe*, um trecho me marcou profundamente:

Na fazenda a que eu me refiro, as mulheres que tinham bebês em fase de amamentação sofriam muito quando as mamas enchiam de leite, enquanto as crianças ficavam em casa. Por isso, elas não conseguiriam acompanhar o ritmo dos outros: vi feitor espancá-las com chicote de couro cru até que sangue e leite escorrem, misturado, de suas mamas (Grandy, 1844 como citado por Davis, 2016, p. 21).

Esse pequeno trecho foi o ponto de partida para o meu interesse — ou melhor, o ponto de inquietação — diante dessa temática. A partir dele, comecei a refletir sobre as experiências de maternidade das mulheres negras próximas a mim: minha mãe, minhas tias, primas e amigas. Mulheres cujas possibilidades de vivenciar a maternidade eram frequentemente atravessadas pelas imposições e exigências das opressões sociais. Essas histórias que cercaram a minha existência, me direcionaram à construção desta pesquisa, impulsionando-me a buscar apoio nas

produções teóricas e acadêmicas, em uma tentativa de compreender mais profundamente o impacto do racismo nas experiências maternas de mulheres negras.

Foi a partir dessa inquietação inicial que encontrei a convergência de outras vozes, cujas perspectivas ampliaram meu entendimento e deram forma a esta pesquisa. Este estudo carrega um “nós”, pois não poderia ter sido realizado sem a representatividade e a fala de outras mulheres, em sua maioria negras. Nele, há o encontro de cinco distintas vozes femininas que se fazem predominantes, cada uma apontando para lugares diversos e trazendo perspectivas essenciais para a construção do trabalho. Assim, há uma confluência de saberes, o entrelaçamento entre conhecimento e as escolhas teóricas da pesquisadora e orientadora desta pesquisa com saberes e visões múltiplas, construídos a partir das narrativas de três mulheres que compartilharam suas experiências pessoais e a realidade social que as atravessa. Além disso, outras vozes ressoam aqui: mulheres, já citadas aqui, que pavimentaram o caminho e me possibilitaram questionar e aprofundar essa temática, como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista Nogueira e Piera Aulagnier. Juntas, essas presenças teóricas e vivenciais tecem a base para o desenvolvimento deste trabalho e sustentam a escolha metodológica que orienta nossa pesquisa desde o início.

Para a construção metodológica deste trabalho, nos debruçamos no campo das Narrativas de Vida, conforme proposto por Daniel Bertaux (2010). A narrativa de vida, resulta de uma forma particular de entrevista, no qual o um sujeito compartilha sua história com outro, seja ele pesquisador ou não. Esse ato de contar sobre si e sobre as experiências vividas abre múltiplas possibilidades de reflexão, elaboração para o sujeito que narra e oferece uma forma singular de acessar o universo subjetivo desse sujeito. Ao mesmo tempo em que revelam as interconexões entre suas histórias pessoais e as estruturas sociais mais amplas. Ao convidar o sujeito a narrar sua trajetória, essa metodologia reconhece o valor das histórias pessoais como uma fonte legítima e fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais e históricas, e também para a construção de debates teóricos importantes.

A narrativa de vida abre a possibilidade de um espaço de diálogo, no qual o narrador pode refletir sua história, reconfigurar suas experiências e, ao fazê-lo, contribui para a construção de novos sentidos. Visto que, o sujeito narrador, ao contar sobre si, não apenas reorganiza suas próprias memórias, mas também participa da construção de conhecimento que vai além de si. A escolha em trilhar pelas Narrativas de vida abriu caminho para que pudéssemos acessar as

relações familiares, as estruturas de poder, as questões de gênero, raça e classe, ampliando o campo de análise para além do individual, para o coletivo. Além disso, é uma ferramenta ética e política nesta pesquisa, a medida que possibilita a construção da pesquisa, com vozes que historicamente vem sendo silenciadas ou ignoradas de formas costumeiras de produção de conhecimento. A ciência não está acima da realidade, somos nós, humanos, inseridos em um contexto social, que também influencia nossas escolhas, que fazemos a ciência, que colocamos os nossos interesses, nossos preconceitos e as nossas formas de ver a ciência e o mundo, como limites ou possibilidades para o fazer científico. E assim, não é por coincidência certos silenciamentos na literatura científica e social. Kilomba nos diz, que “escrever é um ato de descolonização (...) de *torna-mo-nos sujeitos*” (2019, p. 20, grifos da autora), de podermos falar e sermos escutadas em nossa totalidade de mulheridade negra. Assim, acreditamos que a pesquisa com narrativas proporcionará uma profundidade à dissertação enriquecendo-a com os depoimentos, trechos, fragmentos e confidências que serão apresentados pelas interlocutoras.

No contexto de pesquisas que envolvem a maternidade, essa metodologia permite que as vozes de mulheres, especialmente mulheres negras, sejam ouvidas em toda sua complexidade, trazendo à tona as interseções entre raça, gênero e classe social que marcam suas experiências. Além disso, as Narrativas de Vida oferecem uma perspectiva temporal que permite observar a transmissão de saberes e valores entre gerações, o que é particularmente relevante quando pensamos nas continuidades e rupturas das experiências maternas. Pensar a maternidade, e conhecer a histórias dessas mulheres nos ofereceu um caminho cheio de possibilidades para acessar dimensões sociais, políticas, afetivas, subjetivas e histórico-familiares. Adotar uma abordagem metodológica baseada em narrativas de vida facilita a exploração desses conteúdos. A maternidade, conforme destacado por Kitzinger (1996), emerge como um fenômeno que estabelece conexões entre gerações, proporcionando o compartilhamento de experiências, elementos culturais e histórias familiares, o que pode ser conhecido e capturado no exercício da escuta das narrativas de vida.

Para a construção, análise e estruturação desta pesquisa, apoiamo-nos metodologicamente, além das Narrativas de Vida, na proposta de Mímesis de Paul Ricœur (1983/1994). Embora Ricœur tenha se dedicado à interpretação de narrativas escritas, enquanto nosso trabalho parte de narrativas orais, sua abordagem oferece uma base sólida para pensarmos a relação entre sujeito, história e narrativa. A proposta de Ricœur é particularmente relevante

para as discussões teóricas e sociais, pois coloca a história do sujeito como central. Ele desdobra a ideia aristotélica de *mimesis* em três momentos: *mimesis 1*, *mimesis 2* e *mimesis 3*, enfatizando a necessidade de partir de uma realidade material e retornar a ela em um estágio posterior para que a narrativa faça sentido. Assim, a narrativa não se entende isolada, mas inserida em um contexto pré-configurante, que influencia sua interpretação. É nesta lógica ricœuriana que ancoramos a lógica e organização do nosso texto.

Buscando coerência e maior inteligibilidade, iniciamos o nosso trabalho apresentando o percurso metodológico da nossa pesquisa. No capítulo 1 “Percurso metodológico: Narrativas de Vida como Espaço de Resistência e Recriação”, expomos o delineamento da pesquisa para alcançar os objetivos propostos. Neste capítulo apresentamos o campo teórico das narrativas, nos apoiando primordialmente em Benjamin e Bertaux. Em seguida expomos os caminhos percorridos para construção dos dados. Finalizamos o capítulo apresentando a proposta de Ricœur (1983/1994).

No capítulo 2, “*Podem as Mães Negras Ver Seus Filhos Crescerem?*”, exploramos os impactos históricos e sociais da escravização e do racismo nas relações maternas, abordando, principalmente, as opressões do racismo e as violências de gênero e as heranças coloniais que se atravessam as mulheres negras, em diversos papéis sociais. Investigamos assim, como o colonialismo moldou, simbólica e socioculturalmente, o papel da mulher negra, enquanto cuidadora de famílias brancas, e como este lugar incidiu em impeditivos frente à construção da maternagem dessas mulheres. No capítulo 3, “*Conhecendo as narradoras*” fornecemos uma introdução às experiências individuais das narradoras, preparando o terreno para as discussões detalhadas sobre suas vivências. Para isso, apresentamos as três mulheres entrevistadas para a construção dessa pesquisa, contextualizando suas histórias e destacando o contexto político e social em que se desenvolveram. As narradoras, todas nascidas na década de 1990, representam diferentes perspectivas da maternidade negra em um ambiente de constantes transformações políticas e econômicas.

O capítulo 4, “*Mabel: entre ausências, resistência e afeto*” é focado na narrativa de Mabel. Aqui apresentamos a história de uma filha que relata com dor a solidão de uma infância atravessada pelos impeditivos sociais que sobrecarregaram sua mãe. Em sua narrativa, Mabel traz a reflexão da continuidade das práticas de exploração da mulher negra no Brasil, entrelaçando seus conhecimentos sociais e suas vivências. Reflete como o trabalho doméstico

realizado por sua mãe a uma família branca impactou suas vidas, explorando o tema da "maternidade transferida" e as implicações emocionais da ausência da mãe. No capítulo 5, "*Carolina: Maternidade Negra como Espaço de Resistência e Afirmação*", encontramos a narrativa de Carolina, que compartilha suas vivências como mulher negra e mãe, destacando a relação entre maternidade, resistência e identidade negra. Carolina, nos conta do seu processo de tornar-se negra e mãe, trazendo a maternidade como um ato de afirmação de sua negritude. Além disso, Carolina nos mostra a resistência, o afeto e a construção da racialidade no cuidado e na criação de seu filho. No capítulo 6 "*Ayoluwa: Cuidado e Resistência na Maternidade Quilombola*", nos deparamos com a narrativa de Ayoluwa, que traz uma perspectiva de maternagem comunitária, enraizada em sua origem quilombola. Ayoluwa descreve sua infância cercada por uma rede de apoio coletiva, onde o cuidado com as crianças era responsabilidade de toda a comunidade. Neste capítulo, junto a narrativa de Ayoluwa, destacamos a importância da ancestralidade e da coletividade na construção de uma maternidade que transcende o que discutimos nos capítulos anteriores. Por fim, trazemos as "*Considerações finais*" de nosso trabalho, onde podemos refletir sobre resultados de nossa pesquisa, e sobre as complexidades da maternidade negra no Brasil, a resistência, e as possibilidades de maternar, diante de tantas negações simbólicas, socioculturais e econômicas.

Capítulo 1

Narrativas de Vida como Espaço de Resistência e Recriação

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (Adichie, 2019, p. 16).

A partir das reflexões de Benjamin, Freud, Aulagnier e Ricœur, compreendemos que as narrativas são o meio pelo qual indivíduos e grupos sociais expressam e organizam suas memórias, histórias e constroem explicações sobre o mundo. É por meio delas que os grupos narram suas trajetórias e fortalecem seu senso de pertencimento e identidade coletiva. A maneira como as experiências humanas são narradas está profundamente relacionada à sua compreensão. Assim, as narrativas desempenham um papel central na estruturação das memórias, na construção de identidades e na conexão dos indivíduos com o coletivo.

Entretanto, as transformações impulsionadas pelo modo de produção capitalista afetam a organização tanto dos grupos quanto dos indivíduos. Walter Benjamin (1936/1987b), ao trazer uma dimensão crítica e política à questão da memória, do lembrar e da transmissão, observa em sua análise da modernidade e da sociedade técnica, que as narrativas, antes responsáveis por transmitir valores familiares, ancestrais e experiências, estão sendo gradualmente substituídas por formas técnicas de transmissão de conhecimento. O autor argumenta que o ato de narrar está "em vias de extinção" (p. 197), à medida que as narrativas se transformam para focar na vivência do indivíduo isolado, deixando de lado a construção coletiva da vida. Para Benjamin, a troca de experiências e histórias entre pessoas é essencial para a narrativa, e esse processo está se perdendo.

De fato, "narrar está em vias de extinção" (Benjamin, 1936/1987b, p. 197). É claro que ainda se tem a possibilidade de transmissão oral entre as gerações, no entanto, as narrativas não ocupam um lugar privilegiado na organização social na contemporaneidade. Memória, história e identidade não são, para Benjamin, conceitos imutáveis, mas instâncias que sofrem transformações históricas, que independem de escolhas pessoais. Como aponta Jeanne Marie

Gagnebin (2014), mesmo que lamentemos o desaparecimento das formas tradicionais de contar ou mesmo de escuta paciente e respeitosa dos anciões, o desenvolvimento técnico capitalista contemporâneo torna ilusória qualquer esperança de retorno a essas formas comunitárias de vida, lembrança e narração. Pois afinal, “que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel de geração em geração?” (Benjamin, 1933/1987a, p. 114).

Somos bombardeados de informações que não constroem saberes duradouros. As histórias passam a ser contadas a partir de uma perspectiva individualizada, se concentram nas experiências, nas singularidades e na formação do narrador. E como pontuam Lima e Lima (no prelo, p. 5) “a narrativa passa, assim, a difundir um novo valor, construído pela Modernidade: O indivíduo em sua singularidade e autonomia. Eu penso, eu narro, eu existo”. Emerge assim, uma nova forma de contar histórias e transmitir conhecimento. Para Benjamin (1936/1987b) o romance marca o fim das narrativas como expressão cultural, coletiva e tradicional.

Após o século XVI, a subjetividade ganha expressão crescente nas autobiografias, com a experiência pessoal referida cada vez mais à interioridade do sujeito. Essa tendência se afirma plenamente no século XVIII, quando a literatura do 'eu' se torna testemunha da busca da verdade interior, diferentemente das confissões de Santo Agostinho. As autobiografias passam a ser cuidadosos empreendimentos de exploração das especificidades da vida íntima, onde o sujeito se torna o centro de significação de sua própria história (Celes, 1993).

A narrativa de si, é marcada pela alteridade, tem um outro como destinatário, um outro leitor, ouvinte ou o próprio sujeito tomado como um outro. Se assemelhando ao processo analítico, o narrador, em um texto escrito ou oral, parece estabelecer uma relação transferencial com o outro, a quem se destina sua fala. A narração de si, possibilita ao sujeito a integração da sua própria identidade, ao falar de si, seja instigado ou não por uma pergunta disparadora, o sujeito, ao recontar sua lembrança, se lança em um processo de reconstrução de si. Daí a ideia de que a narrativa e a rememoração implicam a possibilidade de *poiesis* (Lima & Lima, no prelo).

Assim, a *poiesis* do Eu, é “como uma (re)criação do Eu a partir da recordação do passado e sua transformação em uma narrativa.” (Lima & Lima, no prelo). Narrar a própria história permite ao sujeito, retornar e recontar suas experiências passadas, conferindo-lhes novo significado e integrando-as em uma narrativa coerente. Portanto, lança o sujeito em um processo de redescoberta e redefinição de si mesmo. Portanto, a narrativa de si não é apenas um exercício

de memória, mas um processo ativo de construção de identidade, onde o passado pode ser elaborado, permitindo uma compreensão mais profunda e integrada de quem esse sujeito é.

Tanto a narrativa de si quanto a psicanálise compartilham essa centralidade da palavra e do processo de reconstrução histórica do sujeito. Ambas compartilham uma compreensão histórica do sujeito, onde a reconstrução de sua história é fundamental para entender sua situação atual. Celes (1993) destaca essa proximidade ao afirmar que a psicanálise pode ser vista como uma forma de autobiografia em ato, onde a "associação livre" tem como objetivo promover a recordação da história de vida do paciente em análise, essencial para compreender seus sintomas presentes.

Na psicanálise, a história pessoal do paciente é revisitada, considerando que os sintomas são produtos dessa história, como Freud traz nos textos “*Recordar, Repetir e Perlaborar* (1914/2020), “*Construções em Análise*” (Freud, 1937/2020), ou mesmo em casos clínicos como o caso “*Anna O*” (1893/2016). Esse processo regressivo, de narrar aspectos mais primitivos para explicar os presentes, aproxima ainda mais o fazer psicanalítico do campo das narrativas. A concepção de sujeito histórico implica que a reelaboração das experiências passadas pode levar à cura, transformando o sujeito ao reordenar sua vida.

Essas narrativas, escritas ou orais sob a luz da psicanálise, nos mostram que a história do sujeito é sempre uma história de sua formação (Celes, 1993; Lima & Lima, no prelo). E esse movimento de retorno e narração, permitem um reordenamento da vida do sujeito. Assim, mesmo não sendo possível acessar toda a história e todas as lembranças de forma coesa e contínua, a narrativa fornece pistas acerca da subjetividade do sujeito-narrador e do seu contexto sócio-histórico. Portanto, a pesquisa com narrativas autobiográficas nos permite ampliar essa ideia de *poiesis*, não apenas aos escritores que registram suas lembranças, mas a própria construção narrativa compartilhada com um outro aponta essa possibilidade poética.

O processo de construção de narração de si, como nos lembra Lima e Lima (no prelo) pode ser realizado em diversas modalidades discursivas, os autores dão destaque às narrativas (orais e escritas), os textos autobiográficos, cartas, diários, e as entrevistas narrativas. Em nossa pesquisa, utilizamos as narrativas da vida, e optamos por trabalhar com entrevistas orais.

Conforme a proposta de Daniel Bertaux (2010), a narrativa de vida pode ser definida como o momento em que um sujeito compartilha uma parte de sua história com outro, seja ele um pesquisador ou não. E neste ato de contar sobre si, sobre experiências vividas traz consigo

inúmeras possibilidades ao sujeito que narra, a literatura e mais especificamente, aqui em nosso diálogo, a possibilidade de construir conhecimento científico.

É importante, no entanto, distinguir a "narrativa de vida" da autobiografia. Dizer "narrativa de vida" pode remeter a ideia do sujeito narrar todo o percurso da sua vida, desde seu nascimento, mas essa definição cabe a autobiografia. A concepção de narrativa de vida que utilizaremos a serviço de nossa pesquisa, não exige essa totalidade da história da vida do sujeito, o que será contado refere-se a uma experiência vivida, obedecendo a um filtro temático. Na narrativa o sujeito se expõe, diz de suas memórias, das relações interpessoais, traz os sentidos individuais, sentimentos de pertencimento a determinado grupo (Bertaux, 2010).

No ato de contar sobre si, o sujeito traz também notícias sobre o mundo ao seu redor, o que abre possibilidades para apreender conteúdos coletivos e analisar as influências e dinâmicas do contexto sócio-histórico que cerca o sujeito-narrador. Em nosso trabalho, utilizamos as narrativas de vida não apenas para acessar a subjetividade das mulheres escutadas por nós, mas também para revelar o cenário sócio-histórico em que estão inseridas. Assim, buscamos construir um retrato mais completo e significativo das histórias pessoais e coletivas, valorizando a interseção entre o individual e o social.

As narrativas de vida se constituíram como ferramenta de geração de dados para pesquisa científica na primeira metade do século XX, a partir da Sociologia, da Psicologia Social e da Antropologia, e se estabelecem enquanto movimento de resistência às metodologias tradicionais de pesquisa (Lima & Santos, 2021). Surgem, também, como uma alternativa para trazer ao centro a voz de pessoas que foram historicamente colocadas à margem e questionam a suposta neutralidade do fazer científico e da hierarquização do conhecimento, que socialmente, coloca o pesquisador como o único detentor do saber. Enquanto pesquisadora com narrativas de vida me coloco a escutar o outro, e é nessa escuta que se torna possível a construção do conhecimento. Escolher as narrativas como metodologia, me exigem escutar e me impede de escapar ou de me recusar a ouvir o que as narradoras-participantes têm a dizer sobre os seus desejos e medos frente à maternidade.

Em nossa compreensão, a pesquisa com narrativas de vida traz um movimento de resistência amarrado a um fazer ético e político. Como nos lembra Lima e Santos (2021, p. 88), "a construção do conhecimento é sempre uma forma de fazer política – aqui compreendida em seu sentido amplo, como a própria vida em sociedade". As autoras também destacam que não se

trata, portanto, de fazer da ciência ferramenta para politicagem ou para interesses pessoais, mas de compreender a impossibilidade de se fazer uma ciência apolítica ou neutra. Portanto, registrar histórias tenciona espaços dentro da produção científica e cultural, e possibilita a emergência de novos modelos de identificação (Lima & Santos, 2021).

Compreendemos que outros caminhos metodológicos são possíveis a essa temática, no entanto, construir esse trabalho por meio das narrativas de mulheres historicamente silenciadas é um compromisso ético e político.

A ciência não está acima da realidade, somos nós, humanos, inseridos em um contexto social, que também influencia nossas escolhas, que fazemos a ciência, que colocamos os nossos interesses, nossos preconceitos e as nossas formas de ver a ciência e o mundo, como limites ou possibilidades para o fazer científico. E assim, não é por coincidência certos silenciamentos na literatura científica e social. Kilomba nos diz, que “escrever é um ato de descolonização (...) de *torna-mo-nos sujeitos*” (2019, p. 20, grifos da autora), de podermos falar e sermos escutadas em nossa totalidade de mulheridade negra.

Ao trabalhar com as narrativas de vida não podemos ignorar a existência de embates políticos em torno das narrativas. Há atravessamentos políticos na possibilidade de existência das narrativas. As narrativas negras, de modo amplo, vêm sendo historicamente silenciadas, nossa história vem sendo marcada por “vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos” (Kilomba, 2020, p.27). Os processos de negação e silenciamento das opressões racistas são instaurados como modo de manter e legitimar estruturas violentas de exclusão social e invisibilização. Nesse sistema de exclusão, podemos observar como as narrativas negras são continuamente desqualificadas e silenciadas. É nesse sentido que ressaltamos a importância do fazer político da pesquisa com narrativas marginais ou, pegando emprestado o termo do Pollak (1992), com “memórias subterrâneas” resistindo às opressões sociais.

É importante inventarmos outras formas de memória e de narração, que possam sustentar uma relação crítica com a transmissão do passado, com o lembrar e com a construção do futuro. E nosso trabalho é construir um lugar para que nossos ancestrais possam ter espaço, e para que nós também possamos ter espaço. A história, se faz a partir da memória, e como nos afirma Gagnebin (2014a) “o verdadeiro lembrar, a rememoração, salva o passado não somente porque o conserva, mas porque lhe assinala um lugar preciso de sepultura no chão do presente,

possibilitando o luto e a continuação da vida” (p. 248).

Ao fazermos pesquisa com narrativas de vida, partimos do pressuposto de gerar conhecimento através das histórias, memórias e narrativas orais ou escritas de um outro que aceita falar sobre si e sua trajetória. A compreensão da realidade social, nesse campo de pesquisa, pressupõe um conhecimento que é gerado por via das experiências narradas por um sujeito. Sendo assim, há um deslocamento do lugar de poder e de reconhecimento. É a própria narradora que decide como construir sua narrativa, ressaltam Lima e Santos (2021, p. 92).

Assim, acreditamos que a pesquisa com narrativas proporcionará uma profundidade à dissertação enriquecendo-a com os depoimentos, trechos, fragmentos e confidências que serão apresentados pelas interlocutoras. Além disso, ao escutar essas mulheres podemos retornar ao coletivo, a estrutura social. Diante disso, entendemos que a escolha de construir esse trabalho metodologicamente a partir das narrativas de vida, também diz de um compromisso ético e político. Entendemos a psicanálise como um trabalho de “fazer falar, e fazer ouvir” (Celes, 2005, p. 38), e assim, as entrevistas com narrativas de vida surgem como uma maneira eficaz de acessar o campo simbólico e sociocultural, e, assim, fazer pesquisa em psicanálise. Além do mais, trabalhar com narrativas de vidas de mulheres negras buscando entender e analisar a temática da maternidade, nos ofereceu um terreno fértil para compreender os atravessamentos do racismo diante das possibilidades de cuidado e maternagem, e diante da escolha dessas mulheres de se *tornarem mães*.

Ético porque o que propomos neste trabalho é um exercício de constante autorreflexão-crítica e elaboração da problemática de pesquisa e da relação com as interlocutoras (Lima & Santos, 2021). E político, no sentido de compreender que toda produção científica é política. Assim escolhemos firmar um compromisso ético-político com nossas interlocutoras respeitando suas singularidades, mas também buscando articulações para dissertar acerca das questões sócio-simbólicas que atravessam o grupo social de negras brasileiras. Buscamos fazer isso, por meio de uma escuta, análise e escrita atenta e crítica, compreendo que registrar histórias faz parte de tensionar espaços dentro da produção científica, e escolher narrar essas histórias impedidas, em uma sociedade patriarcal e racista, faz parte desse movimento (Baía, 2021).

Caminhos de Escuta: Acolhendo as vozes das Narradoras

Partindo do conhecimento da indissociabilidade entre indivíduo e sociedade, em nossa pesquisa buscamos conhecer narrativas de vida de 3 de mulheres negras (pretas e pardas) brasileiras em relação à maternidade, o que nos possibilitou discutir sobre os atravessamos da violência racista, as significações e escolhas perante o tema da maternidade.

Convite ao Diálogo: Divulgação da pesquisa

A divulgação e convite às possíveis interlocutoras foram feitos por meio das redes sociais Instagram e Whatsapp. Nessas plataformas, compartilhei o convite detalhando os objetivos da pesquisa, os critérios de participação e meus contatos (telefone, e-mail) e um link a ser acessado pelas interessadas.

No formulário, pedi às interessadas que fornecessem as seguintes informações: endereço de e-mail, nome, idade, número de telefone/WhatsApp, cidade de residência, autodeclaração racial, além da indicação de participação atual ou passada em terapia. Esses dados são essenciais para compreendermos melhor o perfil das participantes e enriquecer a análise da pesquisa.

Não foi necessário utilizar os murais de aviso no Centro de Psicologia e na Faculdade de Educação da UFG, nem contatar profissionais atuantes na área de psicologia/psicanálise e na maternidade do Hospital das Clínicas da UFG/EBSERH. A divulgação nas redes sociais atraiu o interesse de 16 mulheres, eliminando a necessidade de buscar mais participantes.

Definindo Fronteiras: Critérios de Inclusão e Exclusão

Tínhamos como proposta inicial realizar a entrevista com até 4 (quatro) mulheres. Ressalto que o número delimitado foi estipulado pensando no percurso relativamente curto do mestrado e na dedicação à escuta e análise dos conteúdos (Prestes, 2013). Além disso, esse número pode servir para abarcar vivências diferentes frente à maternidade. Propomos que a amostra contasse com duas mulheres que já fossem mães, biológicas ou não, e duas outras mulheres que ainda não tivessem vivenciado a maternidade. Para seleção das interlocutoras, propomos os seguintes critérios:

Critérios de inclusão:

- i. Mulheres brasileiras, que tenham mais de 18 anos;
- ii. Mulheres que residam em Goiânia-GO;
- iii. Mulheres que se autodeclaram negras (pretas e pardas).

Critérios de exclusão:

- i. Mulheres que não queiram participar da pesquisa ou que estejam vivenciando alguma circunstância que impossibilite o encontro presencial ou online;
- ii. Mulheres que não falam o idioma português, visto que, a pesquisadora não é fluente em outros idiomas ou em Libras.

A escolaridade, estado civil e classe social não entraram como critérios de inclusão, mas foram considerados na análise e na construção da dissertação. Em relação à questão da identificação racial, optamos pela autodeclaração das interlocutoras, ou seja, participaram das entrevistas mulheres que se autodeclararam como negras (pretas e pardas). A escolha em entrevistar mulheres residentes de Goiânia-GO, se deu pelo interesse no encontro presencial com as interlocutoras e a dificuldade de locomoção para outras cidades, se levarmos em conta questões financeiras, logísticas e de tempo.

Devido ao interesse de 16 mulheres em participar da pesquisa, foi necessário estabelecer novos critérios para uma seleção cuidadosa e ética das participantes. Primeiramente, entramos em contato com todas as interessadas para agradecer pela disponibilidade e esclarecer o propósito da pesquisa. A partir desse contato, demos preferência às mulheres residentes em Goiânia, uma vez que algumas candidatas eram de municípios da região metropolitana ou de outras localidades. Priorizamos também aquelas que estavam em algum processo psicoterapêutico, considerando que o relato de suas vivências poderia suscitar gatilhos emocionais. Além disso, avaliamos a disponibilidade de horários das participantes, de modo a garantir a viabilidade dos encontros. Outro critério considerado foi incluir, entre as selecionadas, uma mãe e uma mulher quilombola, com o objetivo de ampliar a representatividade na pesquisa. Algumas das interessadas já compartilhavam espaços públicos e institucionais com a pesquisadora, o que também foi levado em consideração no processo de seleção.

Cuidados éticos na Condução da Pesquisa

Para a condução da nossa pesquisa, foram necessários alguns cuidados éticos. Para além das escolhas teóricas cautelosas, a pesquisa seguiu alguns cuidados metodológicos necessários para que pudéssemos entrar em contato com as narradoras e interlocutoras desta pesquisa. Após a estruturação e escolhas teóricas, a proposta de pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética e Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Goiás (CEP/UFG) e aceita (Anexo A).

Apesar desta pesquisa propor metodologicamente a utilização de uma entrevista aberta com narrativas de vida, foi importante a elaboração de um roteiro, como proposto por Gaskell (2002), que auxiliou na escuta das narrativas e na análise das transcrições. Esse roteiro, enquanto instrumento de geração de dados (Apêndice A), foi elaborado conforme as leituras e estudos preliminares, e passou por avaliações. Nesse pequeno roteiro foram elencados pontos-chave em relação ao desejo frente à maternidade, dados de identificação das interlocutoras, relações familiares, questões raciais e de gênero dentre outras.

Além do roteiro foi elaborado Termo de compromisso, os requisitos da *Resolução CNS n.º 466/12* e/ou da *Resolução CNS n.º 510/16* do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice B) evidenciando a confirmação de sigilo durante todo o momento de desenvolvimento da pesquisa, evitando a exposição de dados pessoais ou qualquer outra informação compartilhada que possa dar margem para a identificação de qualquer uma das mulheres envolvidas no processo de entrevista.

Caminhos de Encontro: Escutando as narradoras

A metodologia de narrativas de vida, conforme já mencionado, oferece um campo investigativo capaz de integrar memórias, lembranças, desejos, experiências e momentos vivenciados pelas narradoras. Além de sua relevância ético-política, trabalhar com narrativas de vida pode trazer benefícios às participantes, ao oferecer um espaço de escuta qualificada e acolhedora. Em nossa escuta priorizamos o bem-estar das narradoras, buscamos criar um espaço de acolhimento que as convidasse a revisitar suas histórias e narrá-las de maneira segura e respeitosa. Contudo, reconhecemos que a vida é composta por um emaranhado de situações, e que o ato de lembrar e contar sobre suas vidas, desejos, experiências e momentos vivenciados, poderia, por um lado, ser positivo, mas também gerar mobilizações emocionais que acarretam desconforto ou sofrimento.

Com o intuito de garantir que as narradoras estivessem confortáveis e seguras durante o processo, propusemos que as entrevistas poderiam ser interrompidas a qualquer momento, sem prejuízo para elas ou para a pesquisa. Em caso de interrupção, a prioridade seria o acolhimento imediato. Além disso, informei que, se necessário, elas poderiam ser encaminhadas para um serviço público de atendimento psicológico gratuito ou, caso preferissem, poderiam ser atendidas por mim, uma vez que atuo como psicóloga clínica.

Nesse contexto de acolhimento, as narradoras também foram previamente informadas sobre a participação voluntária, sobre os objetivos e o método da pesquisa, assegurando que se sentissem preparadas para compartilhar suas histórias. O primeiro contato com elas foi realizado por mensagem de texto, onde além de detalhar a pesquisa, fizemos o convite para um encontro presencial no Centro de Psicologia da UFG.

Diante das preocupações com a saúde pública e dos cuidados necessários em tempos pós-pandemia, adotamos medidas de precaução para garantir a segurança de todos os envolvidos no processo de entrevista. E trouxemos enquanto proposta: Manter o ambiente ventilado, distanciamento seguro, além disso, buscamos enfatizar a importância da orientação as interlocutoras, que foram orientadas a utilizar máscara e álcool, e notificar caso apresente algum sintoma associado ao quadro de covid-19 para que a entrevista fosse adiada. Enquanto pesquisadora, preciso também seguir essas recomendações e assegurar esses cuidados. Mas, caso não fosse possível realizar a entrevista de forma presencial, a dinâmica metodológica para o processo de entrevistas priorizaria o contato por meio de plataformas de vídeo chamadas — Google meet, Whereby ou Zoom —, ligações convencionais de telefone, e-mail e/ou, até mesmo, redes sociais. Opções que seriam consideradas e averiguadas por meio do regime de orientação e diálogo com o grupo de interlocutoras, observando a disponibilidade e possibilidade de cada uma delas para uma dinâmica dessa forma.

Além desses cuidados sanitários, também consideramos a importância de oferecer flexibilidade em relação ao local da entrevista. Assim, a todas as narradoras foi ressaltado que o local para a entrevista poderia ser sugerido por elas, levando em consideração a privacidade, o conforto, o deslocamento – visto as problemáticas da mobilidade urbana em Goiânia, como valor e qualidade do transporte público; valor elevado do combustível etc. Os trabalhos Lima e Santos (2021) e Baiá (2021) alertam para a possibilidade das interlocutoras sugerirem a sua residência como local para a entrevista. Lendo esses trabalhos vemos que essa possibilidade traz conteúdos riquíssimos que podem nos ajudar a compreender melhor o contexto daquela mulher. Dessa forma, caso a participante optasse por realizar a entrevista em seu domicílio, sua escolha seria respeitada e somente restaria a necessidade de privacidade e ausência de interrupções durante a entrevista. Entretanto, essa sugestão não foi realizada por nenhuma das interlocutoras.

Seguimos para o encontro presencial. No primeiro contato presencial, os objetivos da

pesquisa foram novamente apresentados, visto que haveria a possibilidade de divergência na compreensão do que guiaria a narrativa, assim, cabe à pesquisadora expor à interlocutora a temática de investigação (Bertaux, 2010). Já nesse momento foi explicada a importância da gravação em áudio, como auxílio à memória, sendo a gravação uma ferramenta que possibilitou a transcrição e análise, e um recurso que possibilitou escuta atenta, sem precisar de anotações no momento da conversa. Também será reforçado o caráter sigiloso e confidencial das entrevistas, da gravação e da transcrição. Após essas pontuações iniciais, pedi às narradoras que assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. E a partir daí foi possível dar início às entrevistas.

Todo processo foi guiado com sensibilidade e atenção, tomando o meu lugar como pesquisadora, como instrumento de geração de dados e de interpretações prévias, mas sobretudo o meu lugar de mulher negra. Baiá (2021) destaca que ser uma pesquisadora-nativa, que compartilha traços de proximidade com as narradoras, possibilita passagens a lugares, falas, que, por vezes, poderiam ser encobertos se a escuta das narrativas fosse feita por outra pesquisadora que não compartilhassem de traços identitários comuns. Para a autora, esse traço de proximidade, pode ser um facilitador para uma escuta mais profunda e acessível.

As entrevistas foram conduzidas em duas fases principais, conforme descrito por Jovchelovitch e Bauer (2002). No primeiro momento, incentivei a narradora a contar sua história de vida, iniciando com a pergunta disparadora: *“Conte-me sobre a sua história de vida enquanto uma mulher negra e a sua visão acerca das possibilidades de ser mãe”*. Seguindo as orientações dos autores, me concentrei apenas na escuta atenta da narrativa, sem qualquer tipo de interrupção, utilizando palavras curtas para demonstrar que eu estava presente e ouvindo com atenção. Assim, que notei sinais de finalização, dei início ao segundo momento da entrevista, no qual busquei retornar a pontos que precisavam ser explorados com mais profundidade e atenção. Durante essa etapa, tive o cuidado de ajustar minha linguagem para garantir que a narradora se sentisse à vontade e não constrangida (Bertaux, 2010; Jovchelovitch & Bauer, 2002).

Ribeiro e Vasconcelos (2020) destacam que as entrevistas devem reproduzir os encontros rotineiros e conversas despretensiosas presentes na nossa cotidianidade, o que possibilita diálogo, interações mais espontâneas e uma escuta mais acolhedora, por meio de encorajamento verbal ou não verbal. Em todas os encontros, busquei seguir a orientação das

autoras, e construir um ambiente confortável e seguro, como já explicitado em alguns momentos dessa escrita.

De acordo com os critérios de inclusão e exclusão, e embasamento teórico, as entrevistas foram realizadas com 3 (três) mulheres cisgêneras, dessas apenas uma era mãe, e apenas uma era quilombola. As entrevistas tiveram duração entre 60 e 80 minutos, proporcionando tempo suficiente para uma escuta profunda e detalhada.

Caminhos para Interpretação: Analisando Narrativas de Vida

As narrativas de vida geradas foram analisadas conforme aproximação da proposta de Paul Ricoeur (1983/1994). Não se trata de uma aproximação literal, já que, neste trabalho, os dados analisados partem de narrativas orais, e o autor dedicou atenção à interpretação de narrativas escritas. Para essa abordagem e melhor compreensão, utilizamos as expressões narrador/leitor, narrativa/texto, sujeito-narrador e ouvinte/leitor, conforme proposto por Lima e Lima (no prelo), com o objetivo de integrar a perspectiva que adotamos.

As narrativas são formas privilegiadas de tomada de conhecimento do mundo, como outrora já pontuamos aqui, e a obra “Tempo e narrativa” de Ricoeur (1983/1994) é referência teórico-reflexiva tomada por nós para a construção desse trabalho. O autor, desenvolve reflexões muito importantes, sobre a vida, narrativa, tempo e memória, temas fundamentais na nossa discussão. E por meio dessas reflexões nos mostra o papel fundamental da narrativa na forma como entendemos e estruturamos a experiência temporal. Nas palavras do autor, “(...) o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” (Ricoeur, 1983/1994 p. 85).

A relação do caráter temporal das narrativas, será destacado no estudo de Gentil (2004), acerca das relações entre a literatura e a filosofia. Para o autor “narrar é mais que tudo, articular simbolicamente o tempo, representá-lo, trazer à linguagem o que a ação experimenta e organiza no mundo.” (p. 112). Nessa perspectiva toda narrativa teria em sua composição os elementos do *mythos*, da *poiesis* e da *mimesis*, como pontuam Lima e Lima (no prelo). Esses conceitos são retirados de Aristóteles, e são articulados por Ricoeur (1983/1994) para sustentar suas reflexões sobre a articulação entre o mundo social e o texto produzido.

Mythos na obra ricoeuriana é tomado como “intriga”, mas especificamente por tecer da

intriga, conceito que se torna relevante na Poética de Aristóteles. Gentil (2004) ressalta que o tecer das intrigas, representam o mundo da ação, e é justamente onde a ênfase é colocada, no processo de construir, no fazer, no tecer. O segundo elemento que compõe a discussão acerca das narrativas em Ricoeur, é a *poiesis*, que nos evidencia que a narrativa intenciona a produção e a criação de algo. A narrativa não apenas parte de uma realidade vivida, mas também transformar essa realidade no ato de contar, à medida que sujeito-narrador relata eventos passados, abre também a possibilidade de reinterpretar e recriar sua percepção do mundo e de si mesmo através da narrativa (Lima e Lima, no prelo). Para Ricoeur (1983/1994) o tecer a intriga, conceito central na teoria poética de Aristóteles, só pode ser devidamente compreendido se situado no processo global da *mimesis*.

O terceiro elemento, a *mimesis*, teria como um dos sentidos intermediar a realidade ao campo da produção textual (Lima & Lima, 2024). A tradução mais comum de *mimesis*, envolve os termos de cópia ou imitação da realidade, no entanto, como destacado por Gentil (2004) na perspectiva ricoeuriana, *mimesis* envolve um outro processo. Para o autor, a “tradução de *mimesis* por imitação deve dar a entender o ‘contrário do decalque de um real preexistente’, enfatizando sua dimensão de *poiesis*: trata-se de uma ‘imitação criadora’; e a tradução por ‘representação’ tem de precisar que ‘não se trata de alguma duplicação de presença, mas do corte que abre o espaço de ficção’” (p.110).

Portanto, embora apoiada em referências reais, a *Mimesis* trata-se de uma “imitação-criadora”, uma representação construída pelo sujeito. As histórias não apenas se narram, mas também podem ser vividas no modo do imaginário, reconciliando narrativa e vida. Para Ricoeur, a vida é apenas um fenômeno biológico até ser interpretada, e a ficção desempenha um papel mediador significativo nesse processo. Ação e sofrimento constituem a própria trama da vida, e a narrativa busca imitar isso de maneira criativa. O intuito, da proposta de Ricoeur, não é mostrar meramente o que se passou, mas estabelecer uma referência a este vivido e depois retornar a ele. Como pontua Barros (2011) “Emergindo do vivo, a narrativa a ele retorna, transformando-o e transformando-se em um único movimento” (p.15). O ouvinte/leitor em sua atividade recriadora, “recebe e ressignifica a obra historiográfica, compreendendo, através dela, a si mesmo e ao mundo”.

É justamente essa capacidade de relacionar vida e texto, que Barros (2011) destaca ao discutir a Hermenêutica na compreensão ricoeuriana. O autor pontua que a Hermenêutica

proposta por Ricoeur, vai além de ser apenas a ciência ou campo de saber que originalmente examinava os sentidos e significados de um texto. A Hermenêutica proposta por Ricoeur oferece elementos para examinar as relações entre um texto — incluindo a narrativa oral — e a vida. Nas palavras do autor,

A finalidade da Hermenêutica deixa de ser apenas a compreensão de um texto ou de seus sentidos, e passa a ser a compreensão mais profunda de uma série de momentos e disposições através dos quais o texto (obra de ciência ou arte) irá brotar do âmago do próprio Viver para ser construído por um autor, de modo a ser ofertado a um leitor que através da compreensão recriadora da obra irá se modificar no seu próprio Viver (lembramos o que já foi dito sobre a narrativa: quando compreendemos cada narrativa que nos é contada, estamos aprendendo a viver, pois passamos a conhecer de uma forma cada vez mais melhorada as leis e disposições da própria Vida, inclusive o Tempo, que só pode ser compreendido desta forma). É este o sentido último da proposição de Ricoeur de que, através do “círculo hermenêutico”, o texto emerge do Vivido e retorna a este mesmo Vivido (Barros, 2011, p. 18).

O “círculo hermenêutico” pontuado por Barros (2011) na citação acima, refere-se a proposta de Ricoeur (1983/1994), para a análise da composição das narrativas. Ricoeur (1983/1994, p. 4) nos diz que “Aristóteles afirmava que toda história bem narrada ensina algo; além disso, ele argumentava que a história revela aspectos universais da condição humana”. No entanto, para que uma narrativa seja compreensível, e para que possa transformar e transformar-se, ela precisa estar inserida em uma sequência temporal que abrange um início e um fim, cuja totalidade é captada no processo completo de *mimesis*.

A ideia aristotélica de *mimesis* é desdobrada em três momentos, na proposta ricoeuriana: *mimesis* 1, *mimesis* 2 e *mimesis* 3. A proposta é apresentada por Barros (2011) a partir da seguinte ilustração,

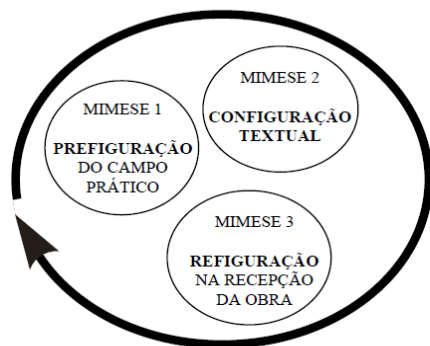


Figura.
As *Mimeses*
de Paul Ricoeur

Fig. 1. Barros (2011) . As mimeses de Paul Ricoeur.

Na ilustração, vemos um círculo eternamente renovado no qual adquirem a mesma importância os produtores de textos e os leitores, os narradores e ouvintes, integrando-se todo em um movimento criador, que parte do vivido e retorna a este mesmo vivido. Essa estrutura trifásica e móvel que retorna sobre ela mesma, evidencia o encadeamento desses três momentos que institui a mediação entre o tempo e a narrativa, além do que, esses pontos de partida e chegada são essenciais pois são eles que dão sentido ao trabalho de desenvolver a intriga (Gentil, 2004). É interessante observarmos que, o círculo não se completa porque, aprendendo a viver através da compreensão da narrativa, o ouvinte/leitor a devolve ao próprio vivido. Este processo não tem fim: é realmente um círculo, e se reinicia inúmeras vezes. Ouvintes/Leitores diversos também poderão percorrer este “círculo hermenêutico” através de uma narrativa/texto quantas vezes acharem necessárias (Barros, 2011).

Pode-se perceber a partir desta proposição de Ricoeur um novo papel social para cada narrativa/texto. Não é sequer inútil ouvir/ler uma mesma narrativa/texto inúmeras vezes, pois a cada momento o ouvinte/leitor poderá aprender de uma nova maneira a viver. Tomando emprestado a escrita de Barros (2011), e nos atrevemos a acrescentar algumas pontuações. Parodiando o dito popular ‘Navegar é Preciso’, o autor acrescenta que “(...) poderíamos dizer que “Ler é Preciso”, e insisto que ouvir é preciso, “(e “ler é preciso” porque “viver é preciso”).” Aquele que escreve, lê ou ouve narrativas (históricas ou ficcionais), vive.” (p.17). Mesmo quando não se é nem ouvinte/leitor nem narrador/autor (ou nem espectador de filmes ou cineasta), ainda assim, precisamos das narrativas como uma substância vital. A vida oferece diversos substitutos: contar e ouvir piadas poderia ser um; falar da vida alheia (a popular “fofoca”) seria outro. Em cada uma dessas atividades – através das quais “aprendemos a seguir uma narrativa” – estabelecemos uma ligação com o vivido; melhoramos a nossa própria

compreensão sobre a vida (Barros, 2011).

No entanto, voltemos à estrutura triádica da mimesis para uma discussão detalhada. A *Mimesis I*, ou pré-configuração, é o ponto de partida, a primeira etapa na composição da intriga. Neste momento, é caracterizado pela pré-compreensão do mundo da ação. A obra ricœuriana, como nos lembra Gentil (2004), enfatiza a importância de considerar o ponto de materialidade e realidade do qual se parte para o qual ele retorna em um momento posterior, para que se faça sentido. Para Ricœur, a narrativa não se compreende fechada em si mesma, e portanto, é preciso considerar seu contexto prévio ou pré-configurante.

E é esta compreensão prévia, se apresenta em três dimensões: estruturais, simbólicas e temporais. Elementos próprios do mundo da ação que serão mimetizados a partir de uma tradição na narrativa, como posto por Gentil (2024). Ao falar de narrativas históricas, Lima e Lima (no prelo) afirmam que essa tradição narrativa seria o mundo da ação de onde a narrativa emerge e se relaciona com uma forma de pertencimento histórico. Portanto, essas narrativas podem ser vistas como refletindo o contexto social, histórico e ideológico do narrador.

As estruturas inteligíveis ou características estruturais da ação, é o primeiro aspecto de pré-compreensão da composição da intriga, que envolve o campo da ação. A compreensão gerada pela construção da intriga tem sua base inicial na nossa habilidade de utilizar de maneira significativa a rede conceitual que diferencia estruturalmente o campo da ação do campo do simples movimento físico. As ações, essa rede conceitual, “remetem a motivos que explicam por que alguém faz ou fez algo” (Ricœur, 1983/1994, p. 88), portanto, nos diz dos objetivos, das circunstâncias, da interação, do desfecho, consiste na “própria estrutura do agir e do sofrer humano” (Ricœur, 1986/1994, p. 207). Para Ricœur (1983/1994, p. 88), dominar essa rede de expressões e conceitos, é ter a competência daquilo que chamou de compreensão prática. Assim, para Ricœur (1983/1994, p. 91), “compreender uma história, é compreender ao mesmo tempo a linguagem do ‘fazer’ e a tradição cultural da qual procede a tipologia das intrigas”.

O segundo elemento de ancoramento da composição da intriga, presente na *Mimesis I*, se destina aos seus recursos simbólicos, ou simbolismo imanente à ação. Toda ação humana é desde sempre significativa, portadora de sentido. Nas palavras de Ricœur (1983/1994, p. 91) “se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: é desde sempre simbolicamente mediatizada”. Um sistema simbólico, que tem em si, questões éticas, morais, mitos, crenças e valores, oferece um contexto de descrição para ações particulares.

O terceiro elemento destacado por Ricoeur (1983/1994), diz sobre o caráter temporal da pré-configuração, se refere à articulação entre passado, presente e futuro, que a ação efetiva produz. Na explicação do autor essas três dimensões encontram-se sintetizadas aqui,

Qualquer que possa ser a força de inovação da composição poética no campo de nossa experiência temporal, a composição da intriga está enraizada numa pré-compreensão do mundo e da ação: de suas estruturas inteligíveis, de suas fontes simbólicas e de seu caráter temporal. Esses traços são mais descritos que deduzidos. Nesse sentido, nada exige que sua lista seja fechada. Contudo, sua enumeração segue uma progressão fácil de estabelecer. Primeiro, se é verdade que a intriga é uma imitação da ação, é exigida uma competência preliminar: a capacidade de identificar a ação em geral por seus traços estruturais; uma semântica da ação explicita essa primeira competência. Ademais, se imitar é elaborar uma significação articulada da ação, é exigida uma competência suplementar: a aptidão de identificar o que chamo de as mediações simbólicas da ação, num sentido da palavra símbolo que Cassirer tornou clássico e que a antropologia cultural da qual tomarei emprestado alguns exemplos, adotou. Enfim, essas articulações simbólicas da ação são portadoras de caracteres mais precisamente temporais, donde procedem mais diretamente a própria capacidade da ação a ser narrada e talvez a necessidade de narrá-la (Ricoeur, 1983/1994, p. 88).

Se em mimesis I temos o mundo prefigurado, a mimesis 2, se destina à composição propriamente da narrativa, o *tecer da intriga*. Segundo Gentil (2004, pp. 117-118), “O tecer a intriga é configurar a ação humana e dar-lhe certa inteligibilidade, o ato configurante é justamente articular elementos díspares, tais como eventos, acontecimentos dispersos, sujeitos, motivos, circunstâncias, diferentes dimensões e experiências temporais, formada uma totalidade significativa.”

A mediação na Mimesis II refere-se ao processo em que a narrativa organiza e transforma os elementos pré-configurados do mundo da ação em uma história coerente e estruturada. Esse processo envolve a articulação de eventos, personagens e contextos para criar uma sequência narrativa que faça sentido tanto internamente quanto em relação à realidade representada. Portanto, a intriga é a mediadora por excelência entre o mundo que precede a narrativa e o que vem após a colocação em circulação da narrativa.

O elemento central no tecer a intriga, segundo Ricoeur, é a operação de síntese que ela

promove, a concordância do discordante. Isso significa unir elementos díspares do sujeito, da situação, de seus antecedentes e de suas consequências, formando um todo articulado temporalmente e conectado simbolicamente, como definem Lima e Lima (no prelo). A articulação constrói um senso de totalidade frente à fragmentação dos eventos e do tempo.

Não se trata apenas de uma sucessão de eventos ou de um simples amontoado de elementos heterogêneos. No *mythos*, não há acaso ou mera justaposição de eventos; ao contrário, há uma articulação significativa entre eles. Nesse tecer da intriga, os eventos deixam de ser puramente aleatórios e tornam-se inteligíveis, dotados de sentido. A intriga, então, serve como um modelo de concordância ao articular uma série de elementos dispersos, conferindo-lhes coerência, inteligibilidade e transformando esses acontecimentos em história (Ricoeur, 1983/1994).

A Mimesis III, como pontua Gentil (2004), é o ponto de chegada da composição, momento em que a narrativa chega ao leitor. Para Ricoeur (1983/1994, p. 110) “a narrativa tem seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do padecer em mimesis III.”. Este é o momento de interseção entre o mundo da narrativa e do leitor, o mundo no qual a ação efetiva exhibe-se e exhibe sua temporalidade específica, evidenciando também que a mediação entre tempo e narrativa permanece até o fim da mimesis. Ricoeur assim nos apresenta mimese III:

Esse estágio corresponde ao que H. G. Gadamer, na sua hermenêutica filosófica, chama de “aplicação”. O próprio Aristóteles sugere este último sentido da mimesis praxeos em diversas passagens de sua Poética, embora se preocupe menos com o auditório na sua Poética que na sua Retórica, na qual a teoria da persuasão é inteiramente regulada pela capacidade de recepção do auditório. Mas, quando diz que a poesia “ensina” o universal, que a tragédia “representando a piedade e o terror, realiza uma depuração deste gênero de emoções”, ou ainda quando evoca o prazer que temos de ver os incidentes aterrorizantes ou lamentáveis concorrerem para a inversão da sorte que constitui a tragédia – significa que é bem no ouvinte ou no leitor que se conclui o percurso da mimese. Generalizando para além de Aristóteles, diria que mimese III marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exhibe-se e exhibe sua temporalidade específica (Ricoeur, 1983/1994, p.110, com destaques do autor).

É neste momento, como pontuado por Gentil (2004), que a narrativa adquire autonomia e apresenta ao leitor o seu próprio mundo, o mundo do texto: um reino de possibilidades, um espaço pronto para ser explorado, um universo que ressoa com o mundo interior do leitor. Conforme Gentil (2004, p. 119), o leitor assimila esse mundo conforme sua própria capacidade de recepção, como em *mímesis I* destacamos a importância de situar a narrativa, entender de onde parte, o contexto histórico, social, econômico, precisamos também entender que o leitor/ouvinte está situado em determinada realidade social. Para Ricœur, é nesse ponto de interseção entre o mundo criado pelo texto e o mundo do leitor que a narrativa alcança seu significado pleno, reconectando-se ao tempo das ações e das experiências através da leitura. O interior e o exterior da obra se entrelaçam de maneira íntima.

Portanto, na *Mímesis III*, o ouvinte/leitor da narrativa não se integra de maneira passiva, mas atua como agente de refiguração. Um texto pode ser também uma mediação entre o ser humano e o mundo, entre indivíduos, e consigo mesmo (Ricœur, 1986/2010). Um dos pontos de destaque da *mímesis III* é justamente a *referenciabilidade*, que diz respeito à mediação entre o sujeito-narrador e o mundo. Assim, a narrativa em sua *referenciabilidade*, carrega uma anterioridade, mas também de uma realidade externa à qual o ouvinte/leitor pertence (Lima & Lima, 2024). Já também mediação entre o sujeito-narrador e um outro sujeito, o que é compreensivo como a *comunicabilidade*.

O terceiro ponto, a *compressão de si*, refere-se aos elementos que são configurados no enredo e refletem a forma como escritor/narrador trabalha em si mesmo sua narrativa. Essa dimensão traz o olhar e a interceptação do mundo do escritor/narrador. Essa compressão de si, pode ser mais bem compreendida quando vista como uma compressão narrativa que se constrói no decorrer da formação do sujeito-narrador. A compreensão que temos de nós mesmos é uma compreensão narrativa, nos entendemos no narrar e no tempo. Para Ricœur (1986/2010), nossa identidade narrativa se forma à medida que contamos as histórias de nossa vida, e nesse movimento “aprendemos a nos tornar narrador de nossa própria história sem que nos tornemos inteiramente o autor de nossas vidas” (p. 2010).

Considerando a trajetória das mulheres negras ao longo da história, que enfrentaram e enfrentam uma complexa teia de opressões, o lugar de autoria das narrativas de vida foi um desafio imenso. Desde a escravização até os dias atuais, fomos alvos de interseções de opressão que envolvem não apenas o racismo, mas também o machismo e o classismo. Nós mulheres

negras fomos frequentemente silenciadas, tendo nossas histórias distorcidas ou ignoradas em um sistema que buscava desumanizar e reduzir nossa existência. Contudo, houve e há uma herança de resistência que transcende gerações (Prestes, 2013). Nossas ancestrais garantiram a sobrevivência de suas comunidades e a continuidade das culturas negras, essas mulheres desafiaram, e construíram suas narrativas, sentidos e história.

Capítulo 2

Podem as mães negras ver seus filhos crescerem?

A partir de uma análise histórica e dos princípios e pensamentos que influenciaram a concepção da mãe e da mulher, Badinter (1985) desmistifica o amor materno, retirando-o de uma visão normatizadora e naturalista, e evidenciando a estreita relação entre a condição da mãe e a condição do ser criança, oferecendo um importante caminho de investigação sobre a maternidade nas sociedades ocidentais dos séculos XVI ao XX. E embora a autora, conduza sua análise desde o século XVI, aqui nos deteremos nas transformações ocorridas a partir do século XVIII.

Badinter (1985) destaca que a teologia cristã, o direito romano, o absolutismo político e o legado aristotélico foram fatores fundamentais para reforçar o modelo de família que coloca a mulher como principal responsável pela criação dos filhos. O que nos chama atenção, é que em cada um dos séculos, é possível identificar um modelo de maternidade que se alinha à forma como a criança era compreendida na época. À medida que a concepção de infância se transformava, o papel materno também passava por mudanças.

No século XVIII, a prática das amas de leite era comum, especialmente entre as classes mais altas, refletindo uma postura de "indiferença materna". A amamentação era vista como inconveniente para as mães, já que interferia nos prazeres e na vida social que essa elite valorizava. O bebê, assim, se tornava um empecilho para as atividades externas da família, que incluíam frequentar salões, teatros e eventos sociais. Sobretudo, o aleitamento era visto como um "estorvo" ao homem enquanto pai, uma vez que implicava na abstinência sexual durante esse período, conforme recomendado pelos médicos da época (Badinter, 1985).

O bebê é objetivamente um estorvo para os pais e podemos compreender que tenha sido entregue aos bons cuidados de uma ama mercenária até o desmame. Mas as mães não se limitam a isso, pois é a criança, seja qual for a idade, que rejeitam em bloco. Ela é um empecilho para a mãe não apenas na vida conjugal, mas também nos prazeres e na vida mundana. Ocupar-se de uma criança não é nem divertido, nem elegante (Badinter, 1985, p. 98).

No entanto, no final do século XVIII, ocorre uma revolução nas mentalidades, e a imagem da mãe passa por uma transformação radical, ainda que os comportamentos tardassem a mudar. A autora ressalta que a partir de 1760, houve um aumento de publicações voltadas aos cuidados maternos, tais publicações traziam o imperativo sobre a maternagem das mulheres, ordenando que essas deveriam cuidar pessoalmente de seus filhos, ressaltando a ligação desse cuidado à amamentação. A autora ressalta que essas publicações “impõem, à mulher, a obrigação de ser mãe antes de tudo, e engendram o mito que continuará bem vivo duzentos anos mais tarde: o do instinto materno, ou do amor espontâneo de toda mulher pelo seu filho” (Badinter, 1985, p.145).

Assim, o final do século XVIII é marcado pela exaltação do amor materno, uma idealização da relação materna que já existia em outros tempos, mas no século XVIII este amor que se torna o sustentáculo da imagem da nova mãe, com um “valor ao mesmo tempo natural e social” (Badinter, 1985, p.146). Assim, ligada à nova imagem da mulher, que se transforma de pecadora e culpada pelos pecados dos homens, a virgem, doce Maria, passa-se a perpetuar a idealização da mãe que ama seu filho, acima de tudo e todos. Surgindo assim o novo imperativo dos ideólogos, que perduraria por dois séculos: “Sede boas mães, e sereis felizes e respeitadas; Torna-vos indispensáveis na família, e obtereis o direito de cidadania” (Badinter, 1985, p.147), e a uma ternura infinita.

A partir do século XIX, a mulher passa, então, a ocupar uma posição central na casa e na família, sendo sustentada por valores que giram em torno da figura materna e da criança. Nessa nova configuração de maternidade nas sociedades modernas, surgem como aliados poderosos a idealização da mãe, o amor materno e a valorização da criança, que passa a ser vista quase como uma pequena realeza, a “majestade o bebê”, dentro do ambiente familiar. O papel da família, que antes estava centrado na autoridade paterna, agora se desloca para o amor materno, que se torna um dos principais pilares para o desenvolvimento psíquico dos indivíduos. Assim, surge uma nova figura materna, resultado da reconfiguração da concepção da criança, que agora deve ser protegida, cuidada e tratada com mais atenção e carinho.

Progressivamente, os pais, e com maior intensidade a mãe, vão sendo colocados como “os responsáveis pela felicidade e a infelicidade dos filhos” (Badinter, 1985, p. 179). Esta responsabilidade parental alcançou seu apogeu, segundo Badinter (1985), graças a psicanálise.

É neste contexto, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, que Freud desenvolveu suas teorias sobre a feminilidade e o desejo da mulher, teoria que veremos adiante. No século XX a mulher como mãe arca com a responsabilidade da constituição do sujeito, do inconsciente e dos desejos de seus filhos.

Graças a psicanálise, a mãe será promovida a “grande responsável” pela felicidade de seu rebento. Missão terrível, que acaba de definir seu papel. Sem dúvida, esses encargos sucessivos que sobre ela foram lançados fizeram-se acompanhar de uma promoção da imagem da mãe. Essa promoção, porém, dissimulava uma dupla armadilha, que será vivida por vezes como uma alienação (Badinter, 1985, p. 238)

Tais armadilhas enclausuraram a mulher em seu papel de mãe, sendo o discurso moral o seu maior guardião, que ao mesmo tempo traz a exaltação e a punição àquelas que não cumprem os ditos da “natureza feminina” que implica em ser uma boa mãe. De um lado a exaltação das mulheres que se submetiam silenciosamente, algumas tranquilas, outras frustradas e infelizes. Do outro criticavam severa e repetidamente as que fracassaram em sua “missão sagrada”, tais mulheres eram vistas como más, egoístas, incapazes ou indignas. Aquelas que se ausentaram em prol do trabalho não saíam ilesas das condenações, pois o trabalho feminino era condenado pelos moralistas. Mesmo “viúvas, abandonadas e as traídas” (Badinter, 1985, p. 279) possuíam necessidade vital de trabalho, seus filhos eram vistos como vítimas de tal realidade. Alguns julgamentos eram ainda mais penosos, como nos mostra Badinter (1985) no seguinte trecho,

Desgraçadas também as mães que não instruem os filhos, deixam-nos correr pelas ruas, e nem lhes proporcionam uma educação religiosa (...). Desgraçadas, finalmente, todas as que “traíram, negligenciaram e abandonaram suas obrigações (p.273).

Badinter (1985) observa que, atualmente, já não nos encontramos exatamente na mesma situação do modelo de mulher sustentado por Freud. A autora destaca que para Freud, a mulher “normal” era caracterizada por sua dedicação e sacrifício à maternidade, um padrão que enfatizava sua submissão às exigências da família e dos filhos. A autora argumenta que esse modelo está em declínio, enfraquecido pelas críticas incisivas e pelos avanços trazidos pelo movimentos feministas, que contestam a ideia de que o sacrifício é um destino inescapável para as mulheres.

De fato, o modelo de mulher-mãe tal como estabelecido no século XVIII e sustentado até

o século XX, é criticado e não visto como o único modelo possível. A idealização da mulher a enclausurava nos papéis de mãe, esposa e dona de casa. Mas, quais mulheres poderiam ser mães, esposas e donas de casa, no século XVIII, XIX, XX e hoje ?

Para Angela Davis (1944/2016) a mulher negra escravizada foi antes de tudo trabalhadora em período integral para o seu proprietário e apenas ocasionalmente poderia ser mãe, esposa e dona de casa. Ressalta ainda, que na crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que como vimos com Badinter (1985) ressaltou o papel das mulheres como mães e donas de casa amáveis para seus maridos e filhos, “as mulheres negras eram praticamente anomalias” (Davis, 1944/2016, p.18))

As análises de Badinter (1985), focam principalmente na França, ou melhor, nas cidades mais avançadas, onde os efeitos das mudanças institucionais e econômicas, como a proletarização, urbanização e industrialização, eram mais evidentes. Embora os dados não possam ser generalizados para além das sociedades ocidentais analisadas, o estudo de Badinter oferece uma base sólida para questionar a validade de algumas premissas relacionadas à maternidade que se consolidaram a partir do século XIX, e nos ajuda a compreender a discrepância das realidades femininas.

No Brasil, a maternidade foi historicamente atravessada pela herança colonial e pela escravização, contextos que impuseram às mulheres negras uma experiência distinta da idealização materna propagada pelas sociedades ocidentais. Muitas tiveram sua maternidade negada ou explorada, sendo forçadas a nutrir e cuidar dos filhos de seus senhores enquanto lhes era retirada a possibilidade de maternas seus próprios filhos. Ainda que os debates feministas, literários e teóricos tenham se expandido a partir da década de 1960, a feminilidade e a maternidade seguem sendo abordadas sob um viés reducionista e eurocêntrico. Essa perspectiva frequentemente homogeneiza a categoria "mulher", ignorando as interseções entre gênero, raça e classe, além das consequências da exploração do trabalho, da perda de autonomia e da falta de responsabilização paterna (Baiá, 2021).

Há décadas, as feministas questionam a associação entre identidade feminina e abnegação materna, ampliando os debates sobre gênero, maternidade e autonomia. No entanto, a maternidade ainda é socialmente tratada como uma obrigação inerente à “natureza feminina”, uma ideia que persiste, ainda que com nova roupagem. Como pontua Badinter (1985), “mudou-se o vocabulário, mas conservaram-se as ilusões” (p. 21).

Embora as discussões promovidas pelo feminismo hegemônico tenham sido fundamentais para a ampliação dos direitos das mulheres, a ausência da questão racial nesses debates revela uma limitação crucial. As reflexões de Badinter (1985) e de outras autoras desse campo por vezes desconsideram como raça e classe moldam a vivência da maternidade. Essa omissão não apenas ignora as violências estruturais impostas às mulheres negras, mas também perpetua uma visão universalizante da maternidade que não contempla realidades marcadas pela exclusão, pela expropriação do trabalho e pela desigualdade de direitos.

Apesar de estar colocada compulsoriamente às mulheres através de uma armadilha moral, percebemos como a maternidade negra é atravessada por alguns impeditivos, que não são incluídos em trabalhos importantíssimos à temática. E assim, compartilho a afirmação de Rachel Goveia Passos (2021, p.302, grifos da autora) ao dizer que “nem todas as mulheres podem usufruir do mito do amor materno”. Tal sentença é reafirmada quando nos propomos a fazer o retorno histórico a contrapelo do que temos visto na literatura clássica.

A escravização: Opressões de raça

... para ele o próximo não se constitui apenas um possível colaborador, e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usufruir seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [o homem é o lobo do próprio homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase? (Freud, 1930/2010 p. 77).

O racismo e o colonialismo, diversas outras opressões sociais que atingem as mulheres negras, estão profundamente enraizadas nas estruturas históricas e sociais que se perpetuam ao longo do tempo. Assim, a forma como se dá a existência das mulheres negras na contemporaneidade ocidental nos remonta a um passado doloroso. Nossas ancestrais foram “feridas até o coração”, como destaca hooks (2010) e essas feridas estão abertas, pois ainda não foi possível e nem permitido fechá-las. Como herdeiras do processo escravista, ainda vivenciamos diversas consequências em nossa vida material e psíquica. Nossa história, enquanto mulheridade negra e brasileira, têm suas raízes fincadas em um processo histórico dolorido que incide justamente na desumanização e coisificação dos nossos corpos e da nossa existência. É um passado que se atualiza cotidianamente.

O processo político e econômico do escravismo no Brasil durou aproximadamente quatro séculos. Durante esse período, o trabalho compulsório se estabeleceu com uma dinâmica cruel, na qual a população escravizada estava sujeita à condição de mera propriedade dos senhores. Essas pessoas eram expropriadas de suas humanidades e transformadas em propriedade privada, tratadas como meros objetos comercializáveis e ferramentas de lucro. Nesse contexto, o comércio de escravos se tornou, na metade do século XVI, a atividade econômica mais rentável do Atlântico Sul (Nascimento, 1985).

As condições a bordo dos navios negreiros eram violentas e desumanas e muitas pessoas morriam durante a travessia. De acordo com bell hooks (1983/2019), as insistentes violências físicas e simbólicas que ocorriam dentro dos navios negreiros, onde as mulheres sofriam violências específicas consistiam justamente em um processo de coisificação, de destituição da humanidade de corpos negros, tão necessária à dinâmica do escravismo. De acordo com a autora, “um aspecto importante no trabalho do escravizador era efetivamente transformar a personalidade africana a bordo dos navios, para que fosse comercializada como um ‘escravo dócil’ nas colônias” (hooks, 1983/2019, p.43).

Infelizmente, a violência contra os corpos negros não se limitava à tortura física, mas também à destruição dos laços familiares e culturais. No Brasil, a separação forçada das famílias era uma prática comum, tanto no contexto da comercialização de escravizados quanto nas políticas adotadas pela metrópole portuguesa. Essas políticas tinham um objetivo evidente: enfraquecer as identidades coletivas dos grupos étnicos e dificultar qualquer possibilidade de resistência, distanciando pessoas que compartilhavam laços culturais e, principalmente, a mesma língua. Como observam Albuquerque e Filho (2006), essa separação visava proteger os senhores de escravos de possíveis rebeliões, tratando a desintegração das famílias como uma ferramenta de controle e repressão. Esse processo de fragmentação não apenas visava desorganizar a unidade dos povos africanos, mas também era uma estratégia que tornava os corpos mais facilmente comercializáveis, desumanizando ainda mais os escravizados.

A força de trabalho da população escravizada, composta por homens, mulheres e crianças, desempenhou um papel fundamental na estruturação econômica do Brasil. A força de trabalho das pessoas escravizadas foi explorada de diversas formas e nos mais distintos campos de trabalho.

Em Goiás, onde esta pesquisa foi realizada, a demanda por mão de obra escravizada foi

menor se comparada a outras regiões com grandes latifúndios dedicados à monocultura de cana-de-açúcar, café e algodão, culturas voltadas para a exportação. Parte da historiografia aponta que isso se deve à exploração desordenada do ouro, cujo declínio na segunda metade do século XVIII resultou na decadência econômica da província. As atividades agropastoris, que se tornaram alternativas de sobrevivência para os que permaneceram na região, não exigiam grandes contingentes de escravizados. Além disso, o controle sobre os/as cativos/as era mais frouxo nesse contexto, em comparação com as atividades de mineração ou grandes plantações de monocultura (Silva, 2019).

Dessa forma, o estado de Goiás apresentou uma dinâmica específica em relação à escravização, que estava mais relacionada à transição econômica e à reorganização das formas de produção do que à continuidade de grandes sistemas coloniais de exploração. Essa realidade impactou diretamente a organização social da região, onde a presença de grandes núcleos de resistência, como quilombos, também desempenhou um papel importante na resistência à opressão imposta pela escravização (Silva, 2019).

Essa transição econômica em Goiás, com sua menor dependência de grandes sistemas escravistas em comparação a outras regiões, não impediu que a exploração do trabalho escravizado fosse um fator essencial para a estruturação da economia brasileira. Homens, mulheres e crianças escravizados trabalhavam na agricultura para o cultivo e colheita de produtos tropicais como cana-de-açúcar, café, cacau, algodão; no pastoreio e na criação de gado, e na produção de charque. Os escravizados também foram empregados nas minas para a extração de ouro e diamantes, nos engenhos de cana-de-açúcar para o plantio, colheita e moagem. Além disso, atuaram nos centros urbanos, onde foram responsáveis pelo transporte de objetos e pessoas, pela construção civil, que incluía casas, pontes, fábricas, estradas e uma variedade de outros serviços urbanos. Essa exploração incansável do trabalho escravo foi um dos pilares da estruturação econômica do Brasil (Albuquerque & Filho, 2006).

Mas, havia os trabalhos feminizados, e como consequência muitos deles foram realizados por mãos femininas negras. Nesse contexto, surge a representação da mucama, que evoluiu para a figura contemporânea da empregada doméstica. A mucama desempenhava atividades domésticas e contribuía para o funcionamento adequado da casa-grande, realizando tarefas como cozinhar, limpar, lavar, costurar, além de amamentar e zelar pelos filhos das sinhas. É importante também destacar a função materna desempenhada por muitas mulheres negras, dando origem à

emergência das representações da mãe-preta e da ama-de-leite.

Angela Davis (1981/2016) aborda a interseção entre gênero e trabalho escravizado, destacando que não existia uma distinção de gênero que trouxesse benefícios às mulheres negras diante das demandas do trabalho compulsório. Pelo contrário, ser mulher nesse contexto poderia agravar as violências físicas e simbólicas impostas, sem oferecer qualquer proteção. A autora salienta que o tratamento das mulheres negras estava sujeito à conveniência: “quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas” (Davis, 1981/2016, p. 19). Assim, além das punições físicas aplicadas a toda a população escravizada, as mulheres negras eram vítimas de abusos sexuais, mutilações de órgãos considerados femininos, gestações forçadas e diversas formas de violência simbólica, como a hipersexualização e a desvalorização dos laços maternos com seus filhos e filhas.

Assim, vivenciando esse processo a partir de uma condição feminina, as mulheres negras estiveram expostas a diversas violências cometidas por homens e mulheres brancas e também por seus companheiros negros. hooks (1983/2019) afirma que “a mulher escravizada vivia sempre atenta a sua vulnerabilidade sexual e em permanente medo de que qualquer homem, fosse ele branco ou negro, pudesse escolhê-la para assediá-la e vitimizá-la” (hooks, 1983/2019, p. 51) visto que, reproduzindo o comportamento opressivo dos homens brancos, os negros também violentavam as mulheres escravizadas.

As mulheres negras escravizadas também sofreram violência das mulheres brancas, que impulsionadas pelo ciúmes frente as relações sexuais do senhor com as mulheres escravizadas, ordenavam a prática de inúmeras violências ao corpo feminino negro que envolvia destruir as características que marcaria a feminilidade, castigos que envolviam quebrar os dentes, queimar o rosto, cortar os seios, arrancar as unhas, como fica exposto em “Casa-Grande & Senzala” (Freyre, 1933/2003):

[...] crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhá moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas;

ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiadas. O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher (Freyre, 1933/2003, p.156).

Além dessas violências cometidas por sujeitos que também estavam em condições de opressões sociais, seja por sua raça ou gênero, as mulheres negras sofreram diversas violências cometidas por homens brancos. Como dito anteriormente, as pessoas escravizadas eram tidas como propriedade privada dos senhores, assim, o corpo das mulheres, e aqui particularmente, o corpo das negras, serviam como objetos sexuais, situação que era legitimidade pelo direito de propriedade dos senhores e também pelo discurso que atravessava a cultura. hooks (1983/2019) destaca que a violência sexual já iniciava nos navios negreiros, e que os estupros eram um método de tortura e ferramenta de dominação comuns, à medida que subjugava as mulheres e atingia moralmente seus companheiros. Sem autonomia, as mulheres negras eram forçadas a se submeter a relações sexuais indesejadas e violentas, e neste contexto muitas acabavam engravidando.

Mesmo grávidas ou puérperas essas mulheres continuavam trabalhando como antes⁴, eram obrigadas a exercer a mesma produtividade que os demais e estavam sujeitas a qualquer tipo de punição caso não cumprissem as cotas diárias pré-estabelecidas. Giacomini (1988) ressalta as consequências da não dispensa das mulheres do trabalho no período da gestação, de acordo com a autora,

as negras pejudadas e as que amamentavam não eram dispensadas da enxada: duras fadigas impediam em algumas o regular desenvolvimento do feto, em outras minguava a secreção do leite, em quasi todas geravam o desmazêlo pelo tratamento dos filhos, e dahi as doenças e a morte às pobres creanças (“A Liberdade dos Ventres”, 1880 como citado por Giacomini, 1988, p. 24).

Não havia sequer o direito à escolha perante a maternidade, pois suas vidas eram regidas pelo trabalho compulsório e controle de seus corpos. Quase todos os campos da vida – afetividade, família, prazer, cuidado etc. – eram ofuscados pela servidão ao seu proprietário (Davis, 1981/2016). Frente a uma realidade na qual o estupro era institucionalizado e

⁴ Em nossa sociedade é muito comum ver mulheres trabalhando até o momento do parto, no entanto, é necessário evidenciarmos que o trabalho escravizado quase sempre era uma atividade extremamente desgastante, realizada em condições subumanas, e acompanhada de castigos severos.

naturalizado como meio de desmoralizar e desumanizar, os corpos femininos negros eram considerados objetos de satisfação aos senhores brancos e eram invadidos, muitas vezes, também por homens negros. hooks (2019) questiona como escolher exercer os cuidados básicos com seus filhos e filhas se essas mulheres não tinham direito legal sequer sobre os seus próprios corpos?

Diante dessa realidade, a gravidez, a existência de uma criança e a amamentação eram encaradas como mais uma punição para as mulheres escravizadas, e casos frequentes de abortos e infanticídios podem ser vistos como formas de resistência por parte dos escravizados, um caminho que evitaria que seus filhos nascessem sob o jugo da escravização e fossem submetidos às atrocidades do cativo.

Giacomini (1988) destaca que a negligência e o descaso dos senhores no tratamento da reprodução escrava trouxeram uma punição dupla à mulher escravizada, pois não lhe eram asseguradas nem mesmo as mínimas condições ao desenvolvimento do feto.

Em *Mulheres, raça e classe*, Davis (1981/2016) traz o seguinte relato de M. Grandy:

Na fazenda a que eu me refiro, as mulheres que tinham bebês em fase de amamentação sofriam muito quando as mamas enchiam de leite, enquanto as crianças ficavam em casa. Por isso, elas não conseguiriam acompanhar o ritmo dos outros: vi feitor espancá-las com chicote de couro cru até que sangue e leite escorressem, misturado, de suas mamas (Davis, 1981/2016, p.21).

Apesar de Davis (1981/2016) trazer a realidade estadunidense, pudemos compreender, com Giacomini (1988) a repetição de situações semelhantes nas colônias portuguesas.

No Brasil, essas violências sexuais ganharam uma roupagem romantizada, o que deu base ao mito da democracia racial, e que podemos ver em *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1933/2003). Nessa obra, o autor enfatiza como as relações, que para ele também se tratava de relações afetivas, influenciaram a composição racial populacional e cultural do Brasil. Na teoria do lusotropicalismo de Freyre (1933/2003), a colonização portuguesa foi marcada por relações mais cordiais, menos opressivas e exploratórias em relação às populações indígenas e escravizadas. O que Freyre (1933/2003) não expõe é que a miscigenação se deu às custas de violência física, psicológica, moral e sexual contra as mulheres negras, como podemos ver no trecho a seguir,

Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo [...] a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena e do negro. [...] No litoral, do

Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano. [...] em tudo o que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo (Freyre, 1933/2003, p. 367).

Nestes relatos, vemos que as mulheres negras, sejam elas escravizadas ou livres, encontravam-se em uma condição de "coisa," atravessada pelos estereótipos que as cercavam. Longe do modelo ideal do discurso moral religioso e normativo médico de mulher moral religiosa, elas não tinham espaço para casar e construir famílias. Enquanto o corpo branco era associado à santidade, pureza e amor, o corpo negro era visto como objeto sexual e de trabalho. Ambos os corpos sofriam violência e restrições, mas o lugar da mulher branca era assegurado às custas da exploração da mulher negra.

Sonia Maria Giacomini (1988) ressalta que a maternidade da mulher escravizada é frequentemente abordada sob a perspectiva de sua negação, o que é um fato sócio-histórico: o colonialismo resultou na negação da maternidade às mulheres negras. O sentido atribuído à palavra mãe estava totalmente desassociado da reprodução em corpos negros. Quando a ideia de maternagem atravessava a vida de nossas ancestrais, era através da mercantilização da capacidade de amamentação e cuidado de bebês brancos das sinhás, e geração de novos corpos pretos a serem escravizados (Giacomini, 1988; Segato, 2021). Elementos desses traumas históricos e familiares dilaceraram laços sociais e afetivos tão importantes à constituição psíquica (Davis, 1981/2016).

Dentro desse sistema político-econômico, a maternidade das mulheres escravizadas é caracterizada pelo doloroso afastamento entre mães e filhos. A autora sustenta essa perspectiva por meio de uma análise historiográfica que examina trechos de anúncios de comércio de escravizados do século XIX, disponíveis na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Ao focar na mulher negra escravizada desempenhando o papel de ama de leite, esses anúncios revelam como a profunda conexão entre mães negras e filhos é ignorada, ilustrando a triste realidade da

sistemática separação imposta entre elas.

Nossas fontes, como um conjunto, apontam a Lodo momento o desconhecimento da subjetividade da escrava e o descaso frente à maternidade. A palavra «mãe» refere-se exclusivamente a uma relação entre mulher branca e seus filhos. Quando a escrava é a mãe, ela é a “mãe-preta”, ou seja: a ama-de-leite da criança branca (Giacomini, 1988, p. 34).

A maternidade das mulheres negras e a mercantilização da amamentação e do cuidado como mãe-preta desempenharam um papel significativo na construção do mito da democracia racial. González (1983/2020) expõe que por trás de todo mito existe algo que se tenta esconder, nesse contexto, o que se tenta ocultar é a realidade da violência persistente contra as mulheres negras, e ao mesmo tempo as histórias de resistência e a maternidade construída por essas mulheres. A imagem da mãe preta amamentando o filho branco (como evidenciado na imagem abaixo) foi explorada para reforçar a ideia de que a miscigenação e os laços afetivos entre mulheres negras e brancas teriam eliminado as tensões raciais no Brasil, buscando construir a falsa ideia que as relações entre mulheres negras escravizadas e a família branca, eram relações pautadas no afeto.



Fig. 2 Autor desconhecido. (s/d). **Madona do leite.** Óleo sobre a tela. 80cm X 100cm

Não estou negando que a negra tenha amado os seus filhos brancos, afinal, ela realmente exerceu a maternidade para essas crianças. Mas, para ocupar esse lugar de cuidado com as

crianças e a família branca, foi obrigada a renunciar ao cuidado de seus próprios filhos. Assim, a mulher negra teve sua subjetividade e maternidade subjugadas em prol da manutenção de uma dinâmica social e uma narrativa convincente sobre a suposta democracia racial.

Lélia Gonzalez (1982) elabora uma análise significativa da representação da mucama e da mãe-preta. Seu enfoque incide na função crucial desempenhada pela mulher negra, especialmente na posição de mucama, que deu origem à imagem da mãe-preta. Esta representação encarna, sobretudo, a mulher negra que, especialmente durante a primeira infância – um período fundamental na formação da estrutura psíquica de qualquer indivíduo - dedicava-se ao cuidado e à educação dos filhos de seus senhores. Ela não apenas fornecia cuidados físicos, mas também era quem inseria a criança na cultura.

Gonzalez (1982) enfatiza que, apesar da exploração e da subordinação impostas às mulheres negras escravizadas, estas desenvolveram formas de resistência cultural. Ao cuidar das crianças brancas, as mães-pretas transmitiam elementos da cultura africana, influenciando a formação cultural da sociedade brasileira. Essa resistência manifesta-se na transmissão do *pretuguês*, uma variante do português influenciada por línguas africanas, e na perpetuação de práticas culturais afro-brasileiras, desafiando a tentativa de silenciamento de suas identidades e saberes. Mesmo em um contexto de escravização, essas mulheres resistiram ativamente, criando diversas formas de maternagem que abrangiam tanto seus filhos biológicos quanto aqueles que foram obrigadas a cuidar, contribuindo para a preservação e disseminação da cultura afro-brasileira.

Colonialismo e maternidade negra

A reprodução das mulheres escravizadas esteve intimamente ligada ao tráfico negreiro. Antes da proibição do tráfico de pessoas, a reprodução negra era antieconômica para os senhores. Giacomini (1988) expõe o seguinte trecho:

Em todas as palestras, entre fazendeiros se ouvia este cálculo: ‘compra-se um negro por 300S000, colhe no anno 100 arrobas de café que produzem líquido pelo menos seu custo: dahi em diante é lucro: “não vale a pena aturar as crias que só depois de 16 annos darão igual serviço’ (“A Liberdade dos Ventres”, 1880 como citado por Giacomini, 1988, p. 24).

Durante o período do tráfico de escravos, os senhores de escravos eram indiferentes à expectativa de vida das pessoas escravizadas. A lógica mercantilista da escravidão, baseada na

exploração máxima da mão de obra, fazia com que os senhores priorizassem a importação de africanos, cuja força de trabalho já podia ser utilizada imediatamente após a compra. Assim, a compra de pessoas africanas era considerada um investimento mais rentável do que esperar pelo crescimento de crianças nascidas no cativeiro. A lógica que predominava era que, uma vez que os escravos trabalhassem por um ano, dedicando-se não apenas ao sustento próprio, mas também à produção excedente que cobria pelo menos seu próprio valor, a partir do segundo ano em diante, todo o rendimento era percebido como lucro. Essa mentalidade reflete a visão desumanizada dos senhores de escravos, que viam os escravos não como seres humanos com vidas dignas, mas como meros meios de produção cuja substituição era fácil e barata. Essa abordagem pragmática, desprovida de qualquer consideração ética, destaca a exploração brutal e impiedosa que caracterizou o sistema escravista (Giacomini, 1988).

Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro (2006) também expõe o descaso que os senhores tinham com a vida das pessoas escravizadas, no seguinte trecho a autora pontua,

Considerando-se que entre 50% e 80% dos escravos nascidos no Brasil que morriam tinham menos de dezenove anos de idade, entende-se por que os proprietários argumentavam em favor da continuidade do tráfico para substituir a força de trabalho. Entende-se, também, o motivo pelo qual os senhores faziam pouco para estimular a reprodução e o cuidado com as crianças escravas, já que, além da criação dispendiosa, conforme a fala dos fazendeiros da região fluminense, a maioria morreria antes que pudesse trabalhar, portanto, o investimento não asseguraria rentabilidade (Carneiro, 2006, p. 229).

No século XIX, especialmente após 1850, com a Lei Eusébio de Queirós, que tornou ilegal o transporte de escravos africanos para o país. Essa proibição teve impactos diretos na maternidade das mulheres escravizadas, principalmente porque reduziu o número de pessoas a serem escravizadas. Com a diminuição da entrada de africanos e africanas, a reposição da mão de obra escravizada passou a depender do aumento natural dessa população através do nascimento de crianças. Assim, a reprodução das mulheres escravizadas passa a ser imposta, “como meio para repor a população escravizada” (Giacomini, 1988, p.23), pois enquanto o tráfico de escravos pôde ocorrer sem restrições, ele assegurou a reposição dos trabalhadores escravizados, que eram essenciais para o funcionamento da sociedade colonial. O que muda consideravelmente após o período pós proibição do tráfico de pessoas, momento no qual à

“reprodução natural” foi imposta para mulheres negras.

Aqui as mulheres negras ocupam o lugar de reprodutoras, ferramenta de produção de novos corpos a serem escravizados. Assim, se por um lado, a maternidade passou a ser valorizada pelos senhores de escravos como uma forma de garantir a continuidade da força de trabalho escrava, as mulheres escravizadas eram incentivadas e até mesmo forçadas a ter filhos, pois eles representavam um investimento para seus proprietários. Por outro, essa valorização da maternidade não significou uma melhoria na condição das mulheres escravizadas. Elas ainda enfrentam condições de trabalho extremamente árduas e desumanas.

Sendo obrigadas a produzir da mesma forma que antes da gestação, após o parto a criança seria separada da mãe, essa separação traumática afetava profundamente as mulheres escravizadas, privando-as da experiência de criar e nutrir seus próprios filhos. Essa realidade também contribuía para a perpetuação do estereótipo da "mãe-preta" negligente, que desconsiderava as dificuldades enfrentadas por essas mulheres escravizadas e culpava-as pela separação e suposta falta de cuidado com seus filhos (Giacomini, 1988).

O corpo da mulher negra continua a ser ferramenta explorada pela branquitude⁵. Com a maternidade, a mulher ganha a capacidade de amamentar e essa passa a ser uma das suas novas responsabilidades. Muitas das nossas ancestrais foram privadas da oportunidade de criar seus próprios filhos, sendo destinadas apenas ao papel de "mãe-preta" e ama-de-leite para os filhos de seus senhores, como apontado por Segato (2021).

Essa realidade se torna ainda mais cruel ao considerarmos que, ao serem obrigadas a desempenhar esses papéis, suas próprias crianças — referidas como "crias", os filhos e filhas das pessoas escravizadas — eram deixadas à mercê do abandono em questão de poucos dias após o nascimento. Isso acontecia porque a rentabilidade do comércio dessas mulheres escravizadas não podia ser interrompida. Portanto, ainda que a reprodução tenha se tornado um recurso para manter a mão de obra escravizada, o interesse dos senhores não estava na preservação dos laços familiares, mas na maximização do lucro. Crianças pequenas não representavam força de trabalho imediata e, por isso, muitas eram abandonadas ou separadas de suas mães para serem vendidas posteriormente, quando atingissem uma idade considerada útil para o trabalho. Da

⁵ Compreendo a nomenclatura branquitude a partir das observações de Bento (2002, p. 25) que fala sobre “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”. Bento, M. L. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In: Carone, I. Bento, M. A. (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. (pp. 25-58). Petrópolis: Vozes

mesma forma, as mães eram frequentemente vendidas sem seus filhos, caso fosse mais rentável para o senhor (Giacomini, 1988).

Carneiro (2006) ilustra esse trágico cenário ao relatar situações em que as mulheres, após darem à luz, eram imediatamente direcionadas das maternidades para as casas onde serviriam como amas de leite. Recordo-me do trecho escrito por um viajante suíço retomado na tese de Carneiro (2006):

(...) Perto de minha casa, havia uma espécie de maternidade, de uma parteira francesa; recebia como pensionistas escravas, fazia o parto, cuidava delas e se encarregava de alugá-las, de separá-las dos filhos, operações muito desagradáveis para os senhores e pelas quais era fartamente recompensada. Nesse dia, ela anunciara uma ama-de-leite: fui à casa dela e expliquei a razão de minha visita; era uma matrona refinada, que não se intimidava facilmente.

Gritou para o fundo do jardim: “Rose, Rose! Venha cá!”. Rose apareceu, era uma rosa negra, variedade desconhecida nas florestas de Fontenay e Harlem. “Cheguem aqui, minha filha”, disse a parteira com um tom carinhoso; “Você poderá dizer que tem sorte! O senhor aqui precisa de uma ama e veio buscar você, você vai para uma boa casa, com um belo jardim, todos os vestidos da senhora, alimenta o menino branco, lindo como um anjo e ainda recebe de presente, dinheiro! Que beleza!”.

Essa linguagem me pareceu sedutora, contudo, ao levantar os olhos, dei com Rosa transtornada de dor, duas lágrimas silenciosas rolando pelas faces; sorte estranha, pensei, essa que faz rolar lágrimas de desespero!

Após um momento de silêncio, a pobre moça, se armando de coragem, respondeu energicamente: “E meu filho, que vai ser dele? Vou abandoná-lo?”

“Vamos! Vamos! Não comece a criar caso, agora com o seu filho; você sabe muito bem que o senhor tomará conta dele, vai enviá-lo para o campo, onde nada lhe faltará” (...) (Carneiro, 2006, p. 254).

Essa realidade, também fica evidenciada em alguns trechos dos jornais comerciais da época, que também foram trazidos na tese de Carneiro (2006) e no trabalho de Giacomini (1988). Nesses trechos vemos majoritariamente, três posições, a primeira, observamos que a separação de mãe e filho estava nas mãos do comprador, como nos anúncios a seguir:

Aluga-se uma preta para ama com muito bom leite, de 40 dias e do primeiro parto, é

muito carinhosa para crianças, não tem vício algum e é muito sadia; e *também se vende a cria*” (Jornal do commercio, 3/08/1850, como citado por Giacomini, 1988, p. 52, grifo da autora).

Aluga-se uma preta que lava, engoma, cose e cozinha, com cria ou sem ella... (Jornal do Commercio, 4/07/1850 como citado por Giacomini, 1988, p. 52).

Em outra, a criança já era desconsiderada de primeira, como por exemplo: “Aluga-se uma optima ama *sem* cria” (Jornal do commercio, 1/08/1850, como citado por Giacomini, 1988, p. 52, grifo da autora). Em outros anúncios, temos ainda:

Aluga-se uma optima ama sem cria» (Jornal do Commercio, 1/08/1850 como citado em Giacomini, 1988, p. 52).

Na rua do Espírito Santo há uma ama de leite para alugar, parida de 8 dias, sem pensão do filho (Jornal do Commercio, 24/07/1850 como citado por Giacomini, 1988, p. 52).

Vende-se uma preta de nação, com bastante leite e da primeira barriga, sem cria, mui vistosa e rapariga [Diário do Rio de Janeiro, 4/07/1850 como citado por Giacomini, 1988, p. 52).

Em uma terceira posição mãe e filho eram vendidos juntos. Nos seguintes trechos podemos observar isso:

Vende-se uma parda que terá 34 annos de idade, perfeita cozinheira e doceira, costureira e engommadeira, com uma filha de treze annos, que faz uma camisa de homem e marca: o preço é commodo por ir juntas (Jornal do Commercio, 10/07/1850 como citado por Giacomini, 1988, p. 37).

Alugam-se, à rua Senhor dos Passos n. 33B:... dous moleques, para serviços leves, por 8\$ e 14\$, uma negrinha para brincar com crianças, por 14\$; Um preto cego, forte para tocar roda ou folies; Uma mucama, costureira e arranjos de casa, por 18\$, por ter um filho (Diário do Rio de Janeiro, 19/07/1871 como citado por Giacomini, 1988, p. 53).

Aluga-se uma preta que cozinha bem e lava, a qual se dá em conta por levar uma cria (Jornal do Commercio, 5/07/1850 como citado por Giacomini, 1988, p. 54).

No entanto, nessas circunstâncias o valor da mulher escravizada, que já era menor que o valor do homem escravizado, era menor, por ser considerada “mercadoria desvalorizada mesmo quando o filho também já oferecia serviços” (Giacomini, 1988, p.37). O estatuto de coisa-ferramenta também acompanhava as crianças filhas das pessoas escravizadas, e assim, como coisas, precisavam ser úteis aos senhores, o que seria difícil para um recém-nascido ou uma criança pequena. Assim, por falta de utilidade as crianças poderiam representar um gasto suplementar aos senhores. Dentro dessa realidade, a mortalidade infantil entre crianças negras era altíssima devido à falta de alimentação adequada, ausência de cuidados médicos e exploração extrema das mães.

E ainda, quando a mulher escravizada era comprada com seu filho, o senhor seria obrigado a aceitar a divisão do leite e do cuidado da ama de leite entre o nhonhô — como eram chamados os filhos dos senhores escravizadores — e o filho biológico dessa mulher. Isso nos evidencia de forma, as complexas dinâmicas de poder e exploração presentes no sistema escravagista.

Essas seções referem-se às relações concretas entre mãe e filho como um lugar de ausência, e ampliam a nossa percepção acerca da fragilidade das relações entre mulheres escravizadas que eram mães e seus filhos. Esses anúncios retratam mães e filhos sendo separados e vendidos como propriedade, o que ressalta a triste realidade da escravidão e a visão desumanizada das relações maternas nas condições da escravidão. As mães escravizadas enfrentaram a constante ameaça de separação de seus filhos devido à venda ou à exploração de sua força de trabalho, o que certamente afetou profundamente a dinâmica e a estabilidade dessas relações familiares (Giacomini, 1988).

Outro aspecto importante, é que esses anúncios ao trazerem logo no início “aluga-se”, “vende-se” reitera o que estamos pontuando sobre o lugar de coisa-objeto ocupado pela mulher negra nesse período histórico. São mulheres vendidas, alugadas ao bel prazer de seus donos. Carneiro (2006) pontua que,

As imagens dos corpos de amas-de-leite desenhadas nos anúncios remetem à sujeição que lhes era imposta pelo cativo, pela imprensa e pela domesticidade que, na manipulação calculada de seus elementos, exprime aquela coerção singular (Carneiro, 2006, p. 222).

A análise histórica de Carneiro (2006) enriquece nossa discussão ao destacar como as pessoas escravizadas eram tratadas como propriedades, sujeitas às transações comerciais dos

seus senhores. A autora realiza uma comparação entre duas categorias de anúncios relacionados às pessoas escravizadas, utilizando suas fontes de pesquisa. Os avisos de busca por pessoas escravizadas que haviam fugido eram detalhados, incluindo informações como nomes e idades para facilitar a identificação. Em contraste, os anúncios relacionados ao comércio de amas de leite adotavam uma abordagem distinta.

Quando se tratava de mulheres escravizadas havia-se ainda, outros níveis de coisificação. De fato, a desumanização do corpo negro, especialmente o feminino, era tão arraigada e aceita que o termo "cabra" era utilizado nos próprios anúncios de comercialização de mulheres escravizadas destinadas a serem amas de leite. Essas mulheres eram anunciadas para "aluguel" ou "venda", lado a lado com outros itens e propriedades como cabras, cabritas, carneiras, casas, cômodas, pianos, máquinas de costura, pequenas fazendas e terrenos (Carneiro, 2006).

A cor preta da pele era associada à ideia de força e robustez atribuídas às pessoas provenientes de África, que eram consideradas como inferiores e suscetíveis à autoritária exploração por raças tidas como superiores. Na dinâmica desse ideal racista, a imagem da mulher negra “ganha” nuances de animalização e é equiparada a espécies de animais mais “incivilizados ou capazes apenas de rudimentos de civilização”. Logo, o corpo de "amas pretas ou pardas “estariam mais próximos ao lugar ocupado por cabras e carneiras, animais que têm suas forças destacadas em detrimento do desempenho intelectual. Assim, o tom da pele mais ou menos escuro organizava o valor significativo das mulheres e, por extensão, das amas-de-leite (Carneiro, 2006).

Silva (2017) destaca que havia momentos em que era necessário explicitar se o objeto da transação era um animal ou uma mulher, revelando a profundidade dessa cruel objetificação, como evidenciado nos trechos citados pela autora: “Em Niterói rua da Rainha no 43 loja, vende-se uma cabrita de boa qualidade, com abundância de leite é criadeira de crianças e muito mansa” (El-Kareh, 2004 como citado por Silva, 2017, p. 142), ou nesse outro exemplo, no qual constata-se a necessidade da especificação de que o elemento posto a venda trata-se de um bicho: “Vende-se uma cabra (bicho) com abundante leite e uma linda filha” (El-Kareh, 2004 como citado por Silva, 2017, p. 142)

Nestes anúncios expostos aqui, fica evidente a condição de expropriação da humanidade da mulher negra, que é reduzida a um mero corpo-objeto, coisificado, destinado apenas à reprodução e tratado como um ser desprovido de humanidade. Carneiro (2006) expõe de forma

contundente essa realidade, ressaltando a constante subjugação das mulheres negras lactantes, marcadas pela imposição do outro, senhor-de-escravos, pela tentativa de anulação de sua subjetividade, origens, vontades, laços afetivos e parentesco. Essas mulheres eram privadas de seus nomes, raízes, direitos, filhos, pais, vontades, corpos, pertencimento e destinos, após todas essas privações, exigia-se apenas que possuíssem "muito bom leite" e fossem carinhosas para crianças brancas. O que nos mostra a degradação e desumanização impostas à mulher negra, cuja autonomia e condição humana são negadas, restando-lhe apenas a função reprodutiva e a expectativa de cuidar das crianças alheias.

Aqui vale a pena retornarmos ao trabalho de Badinter (1985), a autora, como vimos, questiona a ideia de que o amor materno é um sentimento instintivo e inato às mulheres. Segundo a autora, essa concepção foi historicamente construída e reforçada para atender às demandas sociais e políticas de diferentes períodos, e o modelo de maternidade idealizada, foi pensado a partir da experiência de mulheres brancas, burguesas e europeias. Quando analisamos esse ideal à luz da experiência das mulheres negras escravizadas no Brasil, torna-se evidente que a exigência de "ser uma boa mãe" era não apenas inalcançável, mas contraditória à realidade imposta a essas mulheres, que eram sistematicamente impedidas de exercer a maternidade em seus próprios termos.

Vemos o corpo negro feminino totalmente explorado: sua força de trabalho como escrava de eito, seu corpo feminino sendo objeto de satisfação dos senhores, a sua capacidade de amamentar sendo vendida e usurpada, aqui temos: braços, mãos, seios, vagina e útero explorados pela branquitude.

Seus corpos eram percebidos como objeto de uma violência que não é só simbólica. São objetos comprados, apropriados por quem deles detêm a propriedade. Além de definidos em suas características biológicas, têm valor de mercadoria, de objeto de que se serve. Foram objetos incorporados e re-significados no interior da cultura patriarcal, androcêntrica e escravocrata desde a Colônia como objetos de uso múltiplo e serviram como objetos de que se pode abusar. Além dos serviços no eito e nos lares, as mulheres escravizadas, africanas ou descendentes, submetidas às formas de domínio do cativo, costumaram servir aos proprietários e seus filhos homens (Carneiro, 2006, p. 226).

Na condição de objeto, a subjetividade da mulher negra era completamente desconsiderada, especialmente quando a possibilidade de cuidado e afeto eram destinados às

crianças negras, visto que a própria condição de humanidade era negada por senhores, que acreditavam que “os escravos, por serem escravos, não mereciam respeito ou consideração frente a seus sentimentos e as afeições” (Giacomini, 1988, p. 45). Para Giacomini (1988) essa violação era ainda mais presentificada nas relações familiares das pessoas escravizadas. No entanto, nessa dinâmica de servidão às famílias brancas, algumas características emocionais das mulheres negras eram levadas em consideração, quando eram colocadas a cuidar, amamentar, limpar e zelar dos filhos dos senhores.

Os estereótipos construídos em torno da figura da “mãe-preta” desempenharam e desempenham papel estratégico nas diferentes visões quanto à natureza da escravidão em nosso país. O interessante a destacar é que as bases materiais que sustentaram a existência das «mães-pretas» são omitidas, centrando-se a atenção no investimento subjetivo da escrava no desempenho das funções de ama-de-leite. Que essa subjetividade seja ignorada, afirmada ou diluída, continuamos frente a análises absolutamente subjetivas da subjetividade da escrava. “Coisa” paradoxalmente dotada de subjetividade, a ela, obviamente, foi negada a possibilidade de falar desta subjetividade na primeira pessoa (Giacomini, 1988, p. 64).

Assim a figura da mãe-preta passa a ser representada de modo docilizado, mostrando a imagem de uma mulher amável que se dedica a amar e cuidar dos filhos brancos, imagem muito distinta da demais descrições de personagens negros, frequentemente representados como perigosos ou excessivamente sexualizados e repleto de vícios morais. No poema de Mello Moraes Filho (1900) podemos perceber o enlace entre a visão idealizada da mãe-preta e a violência para com essa.

Mãe de criação
 Era já velha a misera pretinha;
 Tão extremosa como as mães que são:
 Era escrava, porém que amor que tinha
 Àquelle a quem foi mãe de criação

Cuidava tanto delle...Quando o via
 Dos estudos chegar, chega-se á ella,
 Parece que a ventura se embebia,

Como um raio de luz, nos seios della.

Seu filho lhe morrera em tenra infância...

A sorte do captivo é a dos revezes;

Ella o criára, e d'alma n'abundancia

O consagrára filho duas vezes

Quizeram libertal-a; a liberdade

Tomou como uma ofensa e não cedou;

Depois: — “Minha senhora, é caridade

Não me apartar do filho que me deu.”

Seismava alegre tanto scima vaga,

Pedia a Deus por elle tanto, tanto,

Que só de crê-lo ausente era aziaga

A hora que furtava ao seu encanto.

Mas os tempos passaram; tudo acaba;

Nem no sonho feliz foi siquer!

Ha filhos-reptis que cospem baba,

Lethal veneno a um seio de mulher

Elle o fizera. Áquella que os vagidos

De seu berço acudiu, ó mãe bondosas,

Que velará, acalmando os seus gemidos

De criança, nas noites dolorosas,

Levou-lhe ao rosto a mão de matricida! ...

A pobre velha lá mordeu o chão:

— “Com meu sangue de escrava dei-lhe a vida...

Á seus pés, meu senhor...perdão! Perdão!”

(Filho, 1900, p. 125)

Uma leitura despercebida desse poema nos coloca diante de um olhar que cabe apenas ternura e admiração da maternidade exercida por essas mulheres a essas crianças, o que é impulsionado pelas ideias disseminadas do Mito da democracia racial, uma posição que incide na tentativa de suavização da violência da escravidão do Brasil (Segato, 2021). Mas, a figura da mãe-preta é personificada por mulheres que foram escravizadas, e que para exercerem esse lugar, foram forçadas a desempenhar a função de amas-de-leite aos filhos das famílias senhoriais brancas. Essa imposição de cuidar das crianças alheias não apenas negava a essas mulheres a liberdade de escolherem cuidar de seus próprios filhos biológicos, mas também perpetuava a separação e a negação do vínculo afetivo e biológico materno-filial. Além disso, o lugar de mãe-preta e toda essa romantização histórica esconde os abusos sexuais, a exposição de crianças ao trabalho exploratório como pontuado por Silva (2017). A imagem da mãe-preta entra em nosso imaginário dessa maneira, como aquela mulher que apesar de sua negritude consegue zelar, amar e cuidar, mas precisa destinar isso às crianças brancas. Enquanto seus próprios filhos são esquecidos historicamente.

A figura da mãe-preta nos evidencia mais uma ação violenta da exploração da senzala pela casa-grande, pois ao incorporar a mulher negra no ciclo reprodutivo da família escravizadora, reafirma-se a impossibilidade do investimento dessa mulher com sua própria família e em si, e reafirma duplamente a negação de sua maternidade, pois além de ser retirada a possibilidade de escolha de maternar seus filhos, a função materna exercida com a criança branca, não é reconhecida socialmente, enquanto uma relação materna, afinal “mãe só se tem uma”⁶.

Dentro desse sistema, a possibilidade do exercício da maternidade às mulheres negras se dá no seio da família escravizadora branca, como nos aponta Silva (2012), discussão que historicamente é silenciada. Nesse sentido, uma vez mais, os estudos produzidos pela recente história social da escravidão, sob o comprometimento de uma perspectiva negra até então invisibilizada, permitem a revisão dessas narrativas.

Assim, a figura da mãe-preta, ao mesmo tempo que reforça a ideia da mulher negra como

⁶A frase ecoa as pressões higienistas do período colonial, onde passa a não ser recomendado o trabalho das amas de leite (Segato, 2021).

mãe, nega sua maternidade através do gesto de interdição da relação dela com seus próprios filhos. Essa representação é evidente tanto na literatura brasileira, conforme apontado por Silva (2017), mas também se estende para o imaginário coletivo, abrangendo a cultura de forma mais ampla. As duas principais representações da mulher negra no imaginário brasileiro, mulata e mãe-preta acaba subtraindo a possibilidade de que essa mulher seja retratada subjetivamente como mãe. Em um dos casos, ela é retratada como estéril⁷, enquanto no outro, sua relação com o próprio filho é invisibilizada, restando apenas o papel de corpo-força-de-trabalho, a serviço de prover alimento e cuidados para a criança branca (Silva & Carvalho, 2021).

Situação semelhante permanece após a abolição da escravatura no Brasil. Os higienistas do século XIX defendiam a criação de uma "nova mãe" ou "mãe higiênica", que amamentasse seus próprios filhos e se tornasse uma aliada dos médicos na promoção da saúde infantil. Eles condenavam o uso de amas-de-leite, especialmente as negras, visto que acreditavam que o leite da ama poderia transmitir não apenas doenças físicas, mas também "doenças morais", como predisposições hereditárias consideradas negativas, incluindo a "promiscuidade" associada às mulheres escravizadas. Os higienistas, temiam que as emoções das amas, como tristeza e raiva, prejudicassem a qualidade do leite e afetassem negativamente a saúde dos bebês brancos, pertencentes à elite. Koutsoukos (2009), aponta a hipocrisia da visão higienista, apontando que essa idealização da maternidade branca é construída em detrimento das amas negras e da exploração dessas mulheres. Afinal, mesmo após a abolição da escravatura a prática de alugar amas-de-leite, ou mas-secas, negras permanece. Tal situação reforça o padrão já estabelecido em anos anteriores, que reforça a subordinação, desumanização e exploração das mulheres negras e insiste na separação dessas de seus filhos. A autora questiona a moralidade do sistema e evidencia o sofrimento causado pela "cruel separação" imposta às amas, reforçando que cada anúncio de aluguel de amas simbolizava um drama íntimo, e em muitos casos uma cruel separação e sofrimento para essas mulheres e as crianças negras.

Heranças do período colonial

No século XVIII, enquanto movimentos abolicionistas ganhavam força em diversas partes do mundo, o Brasil intensificava a importação de africanos, consolidando-se como a

⁷ Deve-se lembrar que o termo mulata refere-se a mula, um animal resultante do cruzamento entre jumento e égua, que é incapaz de reproduzir, o termo foi incorporado à cultura brasileira desde o período colonial para referir-se às pessoas nascidas de relações interraciais, principalmente direcionada às mulheres.

última nação a abolir a escravidão. Medidas como a Lei Eusébio de Queirós (1850), já comentada aqui, a Lei do Ventre Livre (1871) e a Lei do Sexagenário (1885) foram implementadas sob o discurso de transição gradual para o trabalho livre, mas, na prática, apenas perpetuaram formas veladas de exploração (Albuquerque & Filho, 2006).

A abolição em 1888, promovida sem qualquer política de integração social, lançou os ex-escravizados à margem da sociedade, consolidando a exclusão racial e econômica que persiste até os dias atuais. A resistência negra, no entanto, sempre esteve presente, manifestando-se em levantes, fugas e na formação de quilombos, como forma de organização social e luta emancipatória.

Assim, a abolição, embora um marco importante, não garantiu a verdadeira liberdade às pessoas negras. Sem trabalho, vínculos sociais e familiares, se depararam com a imposição da nova ordem político-social, que encontrou formas mais sofisticadas de dominação. Assim, apesar de estarem juridicamente aptos a participar da vida social e buscar emprego livremente, nós negros e negras fomos, e continuamos sendo, sistematicamente excluídos das reais oportunidades.

Como aponta Gonzalez (1984), a formação social brasileira, desde a independência até os dias atuais, tem procurado mascarar as desigualdades raciais, perpetuando uma estrutura que marginaliza e exclui as populações negras. Esse processo não só reflete uma continuidade da opressão, mas também evidencia a forma como o sistema social brasileiro tem buscado naturalizar e silenciar as injustiças raciais em sua base estrutural.

A autora (Gonzalez, 1988/2020) traz à tona discussões sobre as especificidades da mulher negra, cujas vivências são atravessadas não apenas pelas desigualdades impostas pelo racismo, mas também por opressões de gênero. É certo que homens e mulheres negros foram brutalmente sequestrados de suas terras e famílias, proibidos de falar sua língua, de preservar seus nomes e culturas, e com a abolição foram deixados a própria (falta) de sorte. Todas as pessoas escravizadas foram desumanizadas e transformadas em mercadorias. No entanto, é importante reconhecer que a mulher negra vivenciou esse processo como propriedade privada e objeto de comercialização, na condição de mulher.

Durante muitos anos, as lutas feministas no Brasil foram lideradas principalmente por mulheres brancas, cujas demandas muitas vezes não levavam em consideração as experiências específicas de opressão e discriminação enfrentadas pelas mulheres negras e indígenas

(Gonzalez, 1988/2020). É evidente que a luta do feminismo brasileiro foi imprescindível às mulheres. Foi por meio da ação social e produção teórica, do escancaramento das bases materiais e simbólicas das opressões de gênero, que pudemos chegar até aqui, a dizer sobre maternidade por meio de um viés político, por exemplo. O feminismo abriu portas para discutir o caráter político da vida privada, abriu caminhos para se discutir sobre sexualidade, orientação sexual, entre outras. No entanto, houve um *esquecimento* do aspecto racial, o que para González (1988/2020) caracterizou um racismo por omissão, refletindo em exclusão “uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista” (p. 141).

Para González (1988/2020), que defende o feminismo latino-americano, o movimento feminista hegemônico tendia a ser pautado por uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista, que homogeneizava a categoria mulher, e não considerava as diferentes formas de opressão e discriminação enfrentadas pelos diferentes grupos de mulheres, e muitas vezes reproduzia posturas elitistas e discriminatórias com relação as mulheres populares, negras e indígenas, e por vezes excluía as discussões sobre racismo e suas práticas.

O movimento feminista ou de mulheres, que tem suas raízes nos setores mais avançados da classe média branca, geralmente “se esquece” da questão racial, como já dissemos anteriormente. E nesse tipo de ato falho, a nosso ver, tem raízes históricas e culturais profundas (González, 1985, p. 102).

O fato é que as mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem nas vivências e na identidade feminina das mulheres negras (Silva, 2017).

O que poderia ser considerado como parte da história ou vestígios do período colonial continua a ressoar na ordem social atual, ganhando novas formas e funções dentro de uma estrutura supostamente democrática. A organização social capitalista insiste em conservar as mesmas linhas divisórias estabelecidas no passado escravocrata, perpetuando desigualdades estruturais. As cicatrizes da opressão, antigas e atuais, deixam uma marca profunda na identidade social da mulher negra brasileira. Neste sistema os corpos das mulheres negras são marcados pela condição social de inferioridade com relação ao gênero, raça-etnia e assim pela legitimação do uso desses corpos pelo direito de propriedade dos senhores, no período colonial e hoje pela própria organização social (Carneiro, 2020).

Essa realidade de marginalização e opressão persiste nos dias de hoje. Um exemplo impactante dessas desigualdades é observar os números que evidenciam a situação social das mulheres negras brasileiras. A maioria das famílias monoparentais são chefiadas por mulheres negras (61,7%, o que equivale a 6,8 milhões de famílias). 43,9% dessas mulheres, chefes de família, estão fora do mercado de trabalho. Das que se encontram ocupadas, 53,3% não possuem benefícios trabalhistas, 25,3% são empregadas domésticas⁸, muitas sem carteira assinada (15,1% delas) trabalhando no setor público ou privado, com uma média salarial de 1.541,00 reais (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos, [Dieese], 2023).

Distribuição das mulheres chefes de famílias monoparental e com filhos, segundo posição na ocupação – Brasil - 3º trimestre 2022 (em %)

Setor de atividade	Negros	Não negros
Total de ocupados	100,0	100,0
Total de assalariados	51,8	56,6
Setor privado	36,4	39,0
Com carteira assinada	25,5	30,1
Sem carteira assinada	10,8	8,9
Setor público	15,4	17,6
Com carteira assinada	1,2	
Sem carteira assinada	4,3	2,8
Militar e servidor estatutário	9,9	13,2
Empregadores	1,7	3,2
Conta-própria	21,0	23,9
Com CNPJ	3,4	6,6
Sem CNPJ	17,6	17,4
Trabalhadores domésticos	25,3	15,7
Com carteira assinada	4,7	3,8
Sem carteira assinada	20,6	11,9

Fonte: IBGE.PnadC
Elaboração: DIEESE

Somos mais estereotipadas, mais excluídas, mais violentadas, porque segundo as premissas racistas — que nos coisificam e animalizam nossos corpos — muitas vezes

⁸ O Ipea (2013) reconhece que essa condição tem raízes na herança do período escravocrata, caracterizada por um trabalho manual pouco remunerado, predominantemente informal e pessoal, carente de perspectivas de progresso na carreira e historicamente desprovido dos direitos trabalhistas equiparados aos de outros trabalhadores, até muito recentemente. No Brasil, essa forma de trabalho mantém uma dinâmica específica, onde as relações de poder entre empregadores e empregadas frequentemente são marcadas por situações de humilhação e distanciamento afetivo.

disfarçadas de científicas, colocam que somos mais fortes, resistentes e que nossos corpos suportam mais dores que corpos brancos. O termo cabra, para descrever nossos corpos, ficou no período colonial, mas a ideia de força correlacionada à tonalidade da pele é algo que persiste no imaginário social, e adentra as práticas de cuidados. Com isso, as narrativas e necessidades básicas são negligenciadas e ideias racistas reverberadas entre as instituições ecoam na sociedade de forma naturalizada (Curi, Ribeiro, Marra, 2020). Isso fica evidente em alguns relatos da reportagem “O racismo obstétrico na prática” publicado pela agência de jornalismo “Alma Negra, Jornalismo Preto e Livre” (Laura, 2018):

[Fernanda]: “Eu estava com muita dor por causa da dilatação. O médico injetou em mim um remédio que não me lembro o nome, mas era algo para induzir meu parto. Só que eu não queria que ele fizesse isso”, relembra. “Quando eu disse que não iria aguentar de dor pois estava muito forte, tive que ouvir que por ser gorda e negra eu deveria aguentar qualquer coisa. A gente é alvo dessa ideia de que somos infalíveis e fortes, mas não somos sempre, nós também sofremos e sentimos dor”, desabafa.

[Kátia]: “Ele me disse que estava chegando a hora de parir. A minha bolsa, segundo ele, poderia estourar naquela madrugada. Por isso, eu iria ficar internada. Se pela manhã eu não tivesse dilatação, eu deveria voltar pra casa. Por volta das 7h da manhã, ele induziu o furo com oxitocina. Isso sem minha permissão, ele disse apenas que queria induzir o parto. Suplicava por uma anestesia, mas não tinha nenhuma enfermeira no quarto”, desabafa. Tudo piorou no centro cirúrgico. “Em momento algum me perguntaram qual era meu plano de parto. Eu queria o mais natural possível, mas não respeitaram e já injetaram oxitocina em mim. Não permitiram que meu acompanhante entrasse comigo, sendo que é um direito por lei. Ele também usou o fórceps sem consentimento e sem anestesia”.

[Licyane]: “Ele sempre teve falas racistas, mas nesse dia percebi que ele estava sendo racista de verdade. Ele ria e debochava de mim falando: se olha, se enxerga, você aguenta! Só está fazendo dramazinho, mas a dor que está sentindo é normal. Nem papel de atestado eu tenho. Eu nem sou obrigado a dar”

[Licyane]: “Minha irmã tinha sonhos, mas foi maltratada no momento do seu parto e

morreu. Muitos médicos acham que como a gente é negra, a gente é parideira, que a nossa raça aguenta mais. Quando veem que não é o primeiro filho, aí que maltratam mesmo”,

Encontramos, também, o relato da enfermeira Renata, que pontua como o cuidado se diferencia de acordo com parâmetros raciais:

[Renata]: “As mulheres negras são extremamente estereotipadas, as gordas principalmente. Como trabalho na maternidade, sempre presencio casos de maus tratos e falta de paciência com as mulheres grávidas, mas as negras são sempre mais excluídas. Essa ideia de que nós suportamos tudo é muito presente, principalmente entre os médicos homens.

As violências manifestam-se de maneira significativa, tanto nas experiências da mulher, como na gestação, acompanhamento pré-natal, parto, puerpério, quanto nas experiências da criança. Para Martins (2006), é um consenso que as mulheres que possuem menor renda e escolaridade são as mais acometidas pela morte materna⁹. E, juntamente com essas questões sócio-econômicas, emergem as questões raciais. O autor analisou diversos relatórios de Comitês de Morte Materna de diferentes estados brasileiros, mostrando que o risco de mortalidade das mães pretas é maior, “independente da base de dados, do percentual de nascidos vivos com cor ignorada e do período do estudo” (p. 2477).

Dados preliminares mais recentes reforçam essa tendência: de acordo com a pesquisa *Nascer no Brasil II: Pesquisa Nacional sobre Aborto, Parto e Nascimento (2022-2023)*, que corresponde a cerca de 80% da coleta de dados realizada entre outubro de 2020 e novembro de 2023 em todo o território nacional, a taxa de mortalidade materna entre mulheres negras continua alarmante. O estudo, coordenado pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz, 2023), aponta que, em 2022, a mortalidade materna entre mulheres brancas foi de 46,56 óbitos por 100 mil nascidos vivos, enquanto entre mulheres pretas esse número mais que dobrou, atingindo 100,38 óbitos por 100 mil nascidos vivos (Fiocruz, 2023).

⁹ “Morte de uma mulher durante a gestação ou dentro de um período de 42 dias após o término da gestação, independentemente da duração ou da localização da gravidez, devida a qualquer causa relacionada com ou agravada pela gravidez ou por medidas em relação a ela, porém não devida às causas acidentais ou incidentais” (OMS,1997).

Além dos altos índices de mortalidade materna, as mulheres negras são também as principais vítimas da violência obstétrica¹⁰ no Brasil. Dados da pesquisa apontam que essa violência se manifesta de diferentes formas, incluindo a negação de direitos básicos durante o parto. Um dos exemplos mais alarmantes é a violação do direito ao acompanhante, que atinge de forma mais frequente mulheres pretas e pardas em comparação com as brancas (Fiocruz, 2023). A ausência de assistência obstétrica e de um acompanhante compromete a humanização do parto e expõe essas mulheres a situações de vulnerabilidade, reforçando desigualdades estruturais dentro do sistema de saúde.

Outro aspecto significativo da violência obstétrica contra mulheres negras é a maior incidência de peregrinação para o parto. Ainda, de acordo com os dados preliminares da pesquisa *Nascer no Brasil II*, as mulheres negras enfrentam mais barreiras no acesso ao pré-natal, possuem menos consultas e exames e, conseqüentemente, apresentam menor vinculação a maternidades de referência (Fiocruz, 2023). Como resultado, muitas dessas mulheres são obrigadas a percorrer diferentes unidades de saúde até conseguirem atendimento no momento do parto, aumentando os riscos maternos e perinatais.

Diante dessa realidade, as mulheres negras chegam a representar 65,9% das vítimas de violência obstétrica (Passos, 2021). Somos mais estereotipadas, mais excluídas, mais violentadas, porque segundo as premissas racistas — que nos coisificam e animalizam nossos corpos — muitas vezes disfarçadas de científicas, colocam que somos mais fortes, resistentes e que nossos corpos suportam mais dores que corpos brancos. Com isso, nossas narrativas e necessidades básicas são negligenciadas e ideias racistas reverberadas entre as instituições ecoam na sociedade de forma naturalizada.

Para além das violências que se presentificam antes e durante a gestação, as mães negras lidam com situações que extrapolam as preocupações maternas recorrentes, porque o racismo impõe barreiras sociais, políticas e culturais concretas a seus filhos e filhas (Flauzina, 2006; Passos, 2021). Passos (2021), em artigo sobre a temática, ressalta o caso de Adriana Pires da Silva que perdeu seu filho Carlos Eduardo Silva Souza, de 16 anos, assassinado com mais de 100 tiros disparados pela polícia. Carlos, um menino negro, que estava simplesmente voltando para

¹⁰ A violência obstétrica pode ser compreendida como a apropriação dos corpos e dos processos reprodutivos das mulheres por profissionais de saúde ao longo da gestação, do parto e do puerpério, incluindo a assistência ao aborto. Essa forma de violência se manifesta em práticas desumanizadoras, caracterizadas pelo abuso da medicalização e pela patologização de processos naturais, resultando na perda da autonomia das mulheres e na violação de seus direitos humanos, sexuais e reprodutivos (Fiocruz, 2023).

casa, após uma comemoração com amigos¹¹. Casos como esse são frequentes, basta acompanharmos as mídias de comunicação social. De acordo com o *Atlas da Violência* publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2023), a taxa de morte prematura de jovens, por homicídio, é crescente, sendo que o risco de um homem negro morrer assassinado é 2,9 vezes maior que outras pessoas.

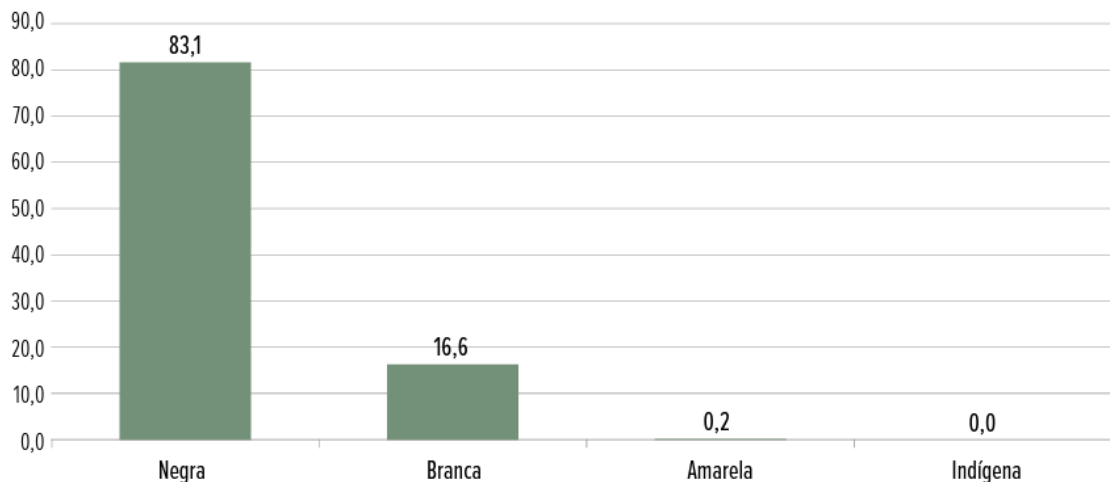
Partindo da hipótese que o mito da democracia assume uma tendência de apagar os conflitos sociais (González, 1983/2020) racializados, Flauzina (2006) destaca como o mito da democracia racial construiu uma blindagem que nos impede de observar a incidência do racismo institucional operando no sistema penal contra à corporalidade negra masculina, primordialmente. Que incide em ações truculentas, no encarceramento desproporcional e nas mortes abruptas injustificáveis, dos filhos de muitas mães negras. Podemos constatar tal fato no próprio Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2023), que nos comprova numericamente as taxas assustadas de mortes dos jovens negros. Segundo o Anuário, 83,1% das ações policiais tem, como alvo, jovens negros:

Os dados que permitem construir o perfil das vítimas da letalidade policial mantêm são faceta evidente e consolidada historicamente do racismo que estrutura a sociedade brasileira. 83% dos mortos pela polícia em 2022 no Brasil eram negros, 76% tinham entre 12 e 29 anos. Jovens negros, majoritariamente pobres e residentes das periferias seguem sendo alvo preferencial da letalidade policial (Anuário, 2023, p.66).

No gráfico abaixo podemos visualizar esses dados que revelam uma faceta claramente estabelecida e historicamente arraigada do racismo que permeia a estrutura social do Brasil.

¹¹ Emicida, por meio da arte, retrata o genocídio cometido pelo Estado contra jovens negros e insere essa tragédia e outras em sua canção *Ismália*, em um dos trechos traz: “Um primeiro salário/Duas fardas policiais/Três no banco traseiro/Da cor dos quatro Racionais/Cinco vida interrompida/Moleques de ouro e bronze/Tiros e tiros e tiros/O menino levou 111/Quem disparou usava farda (*Ismália*)...”

**Mortes decorrentes de intervenções policiais, por raça/cor da vítima, em %
Brasil - 2022**



Fonte: Secretarias Estaduais de Segurança Pública e/ou Defesa Social; Instituto de Segurança Pública/RJ (ISP); Polícia Civil do Estado do Amapá; Polícia Civil do Distrito Federal; Polícia Civil do Estado de Roraima.

Na visão de Flauzina (2006), o sistema penal brasileiro arrasta consigo uma herança de valores colonialistas que encontra sua base no racismo, tendo o povo negro como principal figura afetada. Segundo a autora, desde o seu surgimento, o sistema penal do Brasil está entrelaçado com o racismo, uma conexão que ela enfatiza ao afirmar que "o sistema penal brasileiro está intrinsecamente ligado ao racismo" (p. 33). Conseqüentemente, ela destaca que esse sistema, juntamente com os diversos atos violentos que dele derivam, atua como ferramentas estratégicas na concretização de uma política genocida no país, a qual é em grande parte respaldada por ações policiais. Ou seja, para a autora, e vemos a concordar o racismo tem um papel fundamental na existência e permanência de um sistema penal que tem práticas efetivas de extermínio da população negra. Mas o discurso vai na contramão a essa realidade, pregando a inexistência de discriminação entre pessoas brancas e negras.

Não há como separar esses dados do processo escravista. Silvio Almeida (2019), discute como a lógica do sistema político-econômico capitalista revela uma história de exploração e marginalização interligada. O comércio de africanos como escravos não foi apenas um trágico capítulo, mas um elemento essencial na busca incessante por lucro no cenário econômico. As pessoas negras escravizadas foram reduzidas à ferramentas e mercadorias de comercialização, e o desenvolvimento histórico do capitalismo apenas reformulou os meios de explorar a mão de obra, mantendo uma hierarquia social implacável.

A aparente emancipação trazida pela promulgação da abolição da escravatura não foi mais do que um véu ilusório que cobriu a continuidade de uma exploração sórdida. O racismo à brasileira, deixado como herança desse sistema, atua como uma ideologia de exclusão e uma ferramenta de opressão no contexto do desenvolvimento econômico do Brasil. Essa ideologia está profundamente enraizada na divisão racial do trabalho, que desempenha um papel crucial na perpetuação da marginalização social da população negra. Historicamente, o desemprego e o subemprego eram e são frequentemente reservados para nós, indivíduos negros, impondo barreiras a nossa mobilidade social.

Portanto, não é um mero acaso que nós, nossas famílias e amigos negros estejamos em empregos com baixa remuneração e condições laborais precárias, mas sim um resultado intencional da organização político-econômica do capitalismo. O que acaba por ser refletido em desigualdade econômica, aumento da mortalidade, infraestrutura inadequada, bem como desafios na saúde pública, habitação, mobilidade e acesso à educação e formação. Tudo isso, mais uma vez, tem um impacto direto na questão do emprego (Gonzalez, 1982/2020) mas também, na maternagem de mulheres negras, e no cuidado recebido pelas crianças negras.

Além da divisão racial do trabalho, nós mulheres negras nos deparamos também com a divisão de gênero do trabalho e a opressão de gênero, que nos coloca em um lugar particularmente angustiante. A intersecção dessas opressões, traz à tona as questões de classe, que é refletida nos dados expostos acima. E diante disso, podemos entender quando González (1982/2020) afirma que, “ser mulher negra no Brasil, (...), é ser objeto de tripla discriminação” (p. 58). E assim, nos vemos na marginalidade social, refletindo também nos aspectos econômicos.

E vemos que a exploração incessante do trabalho que definiu as vidas de nossas ancestrais na época da escravidão foi reinventada em formas contemporâneas, perpetuando o ciclo de opressão, e chegando até nós. A vida daquelas mulheres foi consumida pelo trabalho compulsório, deixando pouco espaço para relações afetivas, maternidade e vivências culturais (Davis, 1981/2016), o que infelizmente se repetiu na vida de nossas avós e nossas mães, e de alguma forma atravessa nossa existência.

E que resulta no condicionamento a trabalhos com cargas horárias intensas e com salários que muitas vezes não nos garantem o mínimo para subsistência e sobrevivência. As horas

intensas e excessivas dedicadas ao trabalho¹² inviabilizam momentos de maternagem, carinho, afeto e construção familiar com suas próprias crianças e companheiros(as). Enquanto muitas de nós precisam acompanhar, constantemente, a rotina de vida das crianças de nossas patroas e patrões, os momentos de experiências e crescimento com nossas crianças, por exemplo, ficam em um campo destinado às ausências. Não somos mais vendidas como mercadoria leiteira, mas o capitalismo recria formas de perpetuar a exploração e a coisificação dos nossos corpos. De amas-de-leite e mães-pretas, passamos a babás e cuidadoras, “... do seio escravizado do passado ao colo alugado de hoje” (Segato, 2021, p. 241).

A história, as estatísticas e a teoria são fundamentais para compreender os contextos e as estruturas que moldam as experiências, mas elas refletem vidas reais. Nossa escolha metodológica foi trazer à luz essas vidas por meio das histórias, das narrativas de vida de mulheres que, com suas vozes, nos oferecem um olhar profundo e singular sobre a realidade da maternidade e das diversas formas de maternagem. Essas narrativas permitem não apenas uma análise teórica, mas também uma conexão mais íntima com as vivências e resistências individuais.

¹²Gonzalez aborda a divisão racial do espaço, e podemos compreender que, além das extensas horas de trabalho, muitas dessas mulheres vivem distante, gastando considerável tempo no transporte público. Recordo-me do conto *Maria* de Conceição Evaristo. Evaristo, Conceição (2016). Olhos d'água. Pallas Editora.

Capítulo 3

Conhecendo as narradoras: Mabel, Carolina e Ayoluwa

Para a realização desta pesquisa, contamos com a participação voluntária de três mulheres dispostas a compartilhar suas histórias de vida. As três narradoras se autodeclararam negras e são mulheres cisgêneras. Preparei um lanche para recebê-las e procurei seguir a abordagem proposta por Bertaux (2010), transformando o encontro em uma oportunidade de conhecer cada uma delas melhor. Desde o início, busquei criar um ambiente acolhedor. Assim como fiz com Carolina e Ayoluwa, recebi Mabel com um lanche, e busquei construir um espaço acolhedor, desde o primeiro contato, e desde esse momento as três narradoras se mostraram interessadas. As entrevistas fluíram bem e pudemos conversar de forma livre antes, durante e após a gravação. As narrativas dessas mulheres incorporam diversos elementos que entrelaçam esferas afetivas e sociais, trazendo corpo, raça e subjetividade para o âmbito de nossa discussão teórica.

As três narradoras, nasceram na década de 1990, período de redemocratização do Brasil e de profundas transformações políticas, econômicas e sociais. As narradoras não nasceram em Goiânia, mas se mudaram para a cidade buscando oportunidades de crescimento profissional. As três cursaram graduação na Universidade Federal de Goiás.

Ayoluwa

Iniciarei a apresentação das narrativas com a de Ayoluwa, a única mulher quilombola entrevistada em nossa pesquisa. O nome fictício que a nomeamos – Ayoluwa – surgiu a partir da leitura do conto *Ayoluwa, a alegria de nosso povo* de Conceição Evaristo (2016). No conto, a autora expõe a alegria de uma comunidade na chegada de uma criança, e neste movimento nos mostra a coletividade presente na espera por Ayoluwa,

Toda comunidade, mulheres, homens, os poucos velhos que ainda persistem vivos, alguns mais jovens que escolheram não morrer, os pequeninhos que ainda não tinham sido contaminados totalmente pela tristeza, *todos se engravidaram da criança nossa*, do que ia chegar. (...) E no momento exato em que a vida milagrou no ventre de Bamidele, Omolara, aquela que tinha dom de fazer vir as pessoas ao mundo, a conhecedora de todo

ritual do nascimento, acolheu a criança de Bamidele. (...) E todos nos sentimentos, no instante em que Ayoluwa nascia, todas nos sentimentos algo contorcer em nossos ventres, os homens também. Ninguém se assustou. Sabíamos que estávamos parindo em nós mesmo uma nova vida. E foi bonito o choro daquela que veio para trazer a alegria para o nosso povo (Evaristo, 2016, pp. 113-114, destaque meu).

A entrevista teve duração de 1 hora e 15 minutos. *Ayoluwa* conta sua história, e compartilha a sua visão acerca da maternidade. A narradora informou que por conta do seu horário de trabalho só poderia me encontrar após às 18 horas, por conta disso transferimos o local do nosso encontro do Centro de Psicologia da UFG para a Faculdade de Educação. Nos encontramos no horário previamente estabelecido. Segui os passos expostos aqui em nosso primeiro capítulo.

Ayoluwa, é formada e atua como jornalista e quando escutada estava com 28 anos. Ayoluwa nos conta sobre sua infância, sobre sua comunidade, sobre a maternagem de sua mãe e sobre o desejo em ser mãe. Em contraste com Mabel, Ayoluwa nos conta de uma infância rica em cuidados coletivos e trocas. Ela também nos conta de como pôde ser cuidada por diversas pessoas em sua comunidade. Ela descreve uma rede de apoio extensa, onde o cuidado com as crianças era responsabilidade de todos, e não apenas dos pais. Essa experiência de cuidado coletivo me fez lembrar desse conto de Evaristo (2016), que narra a história de uma comunidade onde, por muito tempo, não nasciam crianças, trazendo profunda tristeza àquele lugar. Embora a realidade de Ayoluwa fosse diferente, pois em sua comunidade havia muitas crianças e seus pais tiveram vários filhos, a lembrança desse conto ressoou em mim. As crianças em sua comunidade não eram vistas como uma promessa de salvação, mas sua simples existência trazia alegria. A alegria pela vida compartilhada, pela ancestralidade e continuidade, era uma alegria que nutria e sustentava toda a comunidade. A fala de Ayoluwa evidencia como o ato de cuidar, quando exercido de forma coletiva, transcende a maternidade biológica, criando uma rede de pertencimento e alegria que reverbera por gerações.

Mabel

A segunda narradora recebeu o nome fictício de Mabel, em referência a protagonista do livro *Solitária*, da jornalista e escritora Eliane Alves Cruz (2019). Na obra, conhecemos a história de duas mulheres negras, Mabel e sua mãe, Eunice. Mabel passou grande parte de sua

infância e adolescência confinada no "quartinho de empregada" de um apartamento de luxo, onde sua mãe trabalhava como empregada doméstica. No livro, Mabel expõe como viu a mãe abrindo mão de si, de seu futuro e de sua família, por conta das exigências de seus empregadores. Na primeira parte do livro, lemos o relato da dor de uma filha que, mesmo tão próxima da mãe fisicamente, sofria com sua ausência emocional. Ao escutar a narrativa de Mabel, me recordei da história de Cruz (2019). Estava diante de uma outra Mabel, de uma história distante, e ao mesmo tempo tão próxima: filhas que narram a dor de uma infância marcada pela solidão.

Mabel foi a última narradora escutada. Quando escutada, Mabel estava com 28 anos, formada em Comunicação social e design de moda. Nasceu em Minas Gerais, mas mora em Goiânia a mais de 10 anos. Atualmente trabalha como trancista. A família de origem de Mabel é formada por sua mãe, seu pai e sua irmã todos negros. Mabel é solteira e não tem filhos. Nosso encontro aconteceu no Centro de Psicologia da UFG, no período da manhã. A entrevista teve duração de 1 hora e 10 minutos, tirando o momento usado para integração e alimentação. Em sua narrativa, encontramos diversos pontos de críticas sociais, principalmente relacionados à solidão da mãe e da criança preta. Mabel, traz ao nosso diálogo a abertura para discutirmos como o racismo impacta a infância da criança negra.

Carolina

Carolina, uma mulher de 31 anos, foi a primeira entrevistada. Uma mulher negra, casada com um homem negro, mãe de uma criança de 4 anos. Nascida no interior de Goiás, se mudou para Goiânia após seu casamento. Agendamos nossa reunião para o Centro de Psicologia da UFG, no período da tarde, pois isso seria mais conveniente para ela, uma vez que seu filho estaria dormindo e seria mais fácil para ela deixá-lo sob os cuidados de outras pessoas durante o momento que ela estivesse na entrevista comigo. Contudo, Carolina precisou cancelar o encontro. Reagendamos a entrevista para de acordo com a agenda da narradora. Finalmente, no dia agendado, recebi uma mensagem de Carolina pela manhã, informando que teria que levar seu filho para a entrevista, já que não conseguiu encontrar alguém para cuidar dele. E assim procedemos com a entrevista. O encontro com Carolina aconteceu no Centro de Psicologia no horário agendado. Ela chegou acompanhada de seu filho e se desculpou por isso. Respondi prontamente, transmitindo segurança em relação à presença dele. No intuito de criar um ambiente de confiança, ela escolheu o desenho favorito do filho para ele assistir, e demos início a

entrevista.

Inspirando-me novamente na literatura brasileira, Carolina recebeu o nome fictício em homenagem à escritora Carolina Maria de Jesus. Em *Quarto de Despejo* (2019) nos deparamos com uma escrita afetiva, na qual Carolina Maria de Jesus ressalta sua dedicação e ao mesmo tempo escancara a dura realidade de uma maternidade vivida em meio à pobreza e à opressão racial e de gênero. Mesmo assim, nos mostra o caminho encontrado por ela na construção de sua maternagem. E ao contar sua história Carolina Maria de Jesus, nos fala de raça, política, sexualidade, gênero, opressões, alegrias, sonhos, resistência.

Carolina, nossa entrevistada, traz um movimento semelhante, ao contar de si, de sua família e sua maternagem, trouxe reflexões profundas sobre resistência e afirmação constante da negritude. As "Carolinas" falam em décadas, contextos históricos, econômicos e familiares distintos. No entanto, as narrativas dessas mulheres revelam as diferentes possibilidades que encontraram para construir e sustentar suas famílias.

O contexto político

Seguindo nossa proposta metodológica, compreendemos a necessidade de investigar o contexto sociopolítico no qual nossas narradoras se formaram. A partir de Ricœur e de Bertaux, defendemos que toda narrativa é construída a partir de determinado contexto, sendo assim necessário conhecê-lo para melhor compreender as narrativas geradas em pesquisa. Portanto, antes de procedermos a análise das narrativas propriamente ditas, faremos uma breve incursão no contexto social e político das décadas de 1980 e 1990.

A transição para a década 1990 foi influenciada pelas dificuldades da década de 1980, conhecida como a "década perdida". Mas, foi marcada também pela esperança de conquistas direitos civis e liberdade. Durante esse período, o país enfrentou estagnação econômica, hiperinflação e uma dívida externa esmagadora. A inflação atingia níveis astronômicos, gerando um clima de incerteza e desespero, enquanto os brasileiros, lidavam com profundas desigualdades sociais (Schwarcz & Starling, 2015).

Após duas décadas, a ditadura militar enfim tinha chegado ao fim em 1985. O caminho da redemocratização do país foi pavimentado sob corpos, gritos e lágrimas daqueles que sofreram com a perversidade das torturas e perseguições no período da ditadura militar. A Lei da Anistia assinada por João Baptista Figueiredo, concedeu o perdão aos crimes políticos, eleitorais

e aos crimes contra a vida. A anistia geral impossibilitou a rememoração coletiva. A importância do fim da ditadura é imensurável, mas não podemos deixar de ressaltar a naturalização da violência como um grave sintoma social no Brasil, que se fez presente também em meio às vitórias sociais (Gagnebin, 2014a).

Sabemos que o fim da ditadura militar e a redemocratização do país foram possibilitados pelos movimentos de organização coletiva. Negros, feministas, indígenas, trabalhadores, artistas, etc., foram os impulsionadores da transformação social. Vale destacar a importância do Estado de Goiás nesses movimentos. Em 1983, Goiânia foi palco do primeiro comício em favor do movimento das Diretas Já. Este movimento político foi fundamental como ponto de partida para o processo que culminou na queda da Ditadura Militar e na redemocratização do país. Apesar de pequeno, o comício reuniu cerca de 5 mil pessoas¹³, servindo como a base inicial que consolidou o movimento para as grandes manifestações que ocorreram posteriormente em Goiânia e outras capitais brasileiras (Schwarcz & Starling, 2015).

A transição para a década de 1990 foi marcada pela esperança de conquistas de direitos civis e liberdade, impulsionada pela promulgação da "Constituição Cidadã", que representou um marco histórico ao trazer avanços significativos na garantia de direitos. No entanto, a estrutura social se organiza de modo a perpetuar a acumulação violenta de capital das elites, que em grande maioria descende dos colonizadores. Apesar do democrático debate constitucional que culminou na Constituição, a implementação desses direitos permanece precária, com a pobreza e a desigualdade de renda ainda afetando principalmente as comunidades negras, indígenas e periféricas (Schwarcz & Starling, 2015).

Sob a marca do colonialismo, do escravismo e da ditadura militar, a história de redemocratização e da política, de modo mais geral, é marcada pela disputa econômica da elite autoritária e corrupta brasileira. Conforme aprendemos com Benjamin (1987c) e Ricœur (1994), não estamos em busca de uma linearidade histórica, mas buscamos nesse caminho, uma forma de retorno para entendermos o contexto social de nossa narradora. Façamos um breve retrospecto da história constitucional brasileira, nos apoiando na obra de Schwarcz e Starling, (2015), com um recorte a partir da década de 90.

¹³ O Jornalista Rafael Rodrigues (2023) escreve uma reportagem importante sobre o protagonismo de Goiás no movimento das Diretas Já! (Rodrigues, R. (2023, 10 dezembro). Jornal Opção. Diretas Já 40 anos: o primeiro comício e o protagonismo de Goiás no cenário nacional. Recuperado de: <https://www.jornalopcao.com.br/reportagens/diretas-ja-40-anos-o-primeiro-comicio-e-o-protagonismo-de-goias-no-cenario-nacional-555028/>)

Em 15 de março de 1990, Fernando Collor de Mello tomou posse como presidente do Brasil, o primeiro presidente eleito pelo voto direto desde 1961. A campanha eleitoral de Collor foi marcada por táticas sujas, ataques pessoais e mentiras. Ele direcionou sua campanha à classe média, que se sentia diariamente expropriada pela inflação, ele inflamou o anticomunismo arraigado em muitos setores da sociedade brasileira, associando a Lula as ideias de desapropriação de imóveis e confisco das cadernetas de poupança. Em um cenário de hiperinflação e crise econômica, ameaçava o cotidiano dos brasileiros, Collor prometia pressa e mudanças radicais: modernizar o Brasil, erradicar a corrupção e tornar o funcionalismo público mais eficiente. Collor tinha “dinheiro, propaganda e mídia” (p. 675) e emergiu como um candidato poderoso na eleição presidencial de 1989 no Brasil (Schwarcz & Starling, 2015).

Com essas promessas, a popularidade de Collor disparou. Ele conquistou o eleitorado com discursos agressivos contra o então presidente José Sarney — que assumiu a presidência em 1985 após a morte de Tancredo Neves —, e propostas de reforma que prometiam um futuro melhor. Para Schwarcz e Starling, (2015), sua ascensão meteórica foi um reflexo do desespero e da esperança de muitos brasileiros por uma solução rápida e eficaz para os problemas que assolavam o país. De fato, a tentativa do governo Collor, veio com grande rapidez. No dia seguinte à eleição, a nova ministra da Economia, Zélia Cardoso de Mello, anunciou o Plano Brasil Novo, que ficou conhecido como Plano Collor. E mesmo antes de ser anunciado o Plano Collor já influenciava a vida das pessoas, visto que a posse de Collor trazia promessas e esperanças de acabar com a inflação. O plano incluía reformas fiscais, bancárias e patrimoniais que não poderiam ser implementadas por decreto. Uma das medidas mais impactantes foi o bloqueio de parte do dinheiro das contas-correntes, aplicações financeiras e cadernetas de poupança, com a promessa de devolução em dezoito meses, em doze prestações (Schwarcz & Starling, 2015). Se estabeleceu aí, mais um trauma geracional que deixou marcas na economia e nas pessoas.

A implementação do plano levou a uma série de consequências econômicas, sociais e emocionais¹⁴. Os salários foram congelados, as tarifas de serviços públicos aumentadas. Além

¹⁴ É importante pensarmos o quanto a medida pode ter desestabilizado emocionalmente as pessoas. Na dissertação de Francine De Lorenzo Andozia (2019), a autora pontua que há uma farta produção acadêmica sobre aspectos políticos e econômicos da era Collor, mas sem enxergar a economia como um fator humano. A autora desenvolve em sua pesquisa um outro olhar, buscando entender como o plano Collor impactou e foi recepcionado no cotidiano das pessoas. “O dinheiro representa (...) o fruto do trabalho desenvolvido por dias, meses, anos (...), também se perde o sonho da casa própria, os planos de viagem nas férias, a festa de casamento, o deslanchar da carreira profissional com um curso no exterior.” (p. 27). (Andozia, F. D. L. (2019). Passaram a mão na minha poupança-um

disso, o poder de consumo caiu drasticamente, empresas faliram e muitos trabalhadores ficaram desempregados. Dez meses depois, a inflação retornou, e a crise econômica se intensificou. Collor tentou um novo plano econômico e iniciou privatizações e abertura do mercado internacional, mas as medidas foram insuficientes e frequentemente ineficazes. A situação do país tornou-se alarmante, com o aumento da insegurança alimentar e da pobreza extrema. (Schwarcz & Starling, 2015).

Itamar Franco herdou um país em grave crise econômica. A inflação atingia especialmente a população pobre. Durante seu mandato, o Plano Real foi implementado, estabilizando a moeda e preparando o caminho para uma agenda democrática. Em 1994, Fernando Henrique Cardoso foi eleito presidente, apoiado por Itamar, vencendo Lula no primeiro turno. Fernando Henrique Cardoso governou de 1995 a 2002, destacando-se na luta contra a inflação e implementando programas sociais como o Bolsa Escola e o Bolsa Alimentação.

Em 2002, Luiz Inácio Lula da Silva, filiado ao Partido dos Trabalhadores, foi eleito presidente, marcando a entrada das classes populares na disputa pelo poder. O PT trazia a promessa da mudança das estruturas de poder que se mantinham desde a colonização. Fundado em 1980, o PT nasceu por meio do movimento dos trabalhadores, incorporando a experiência de luta dos sindicatos dos operários e dos movimentos populares, trazendo o papel da luta social como via de transformação. Durante os governos de Lula, houve um foco na redução da pobreza e na inclusão social, com a criação do Programa Bolsa Família em 2004, que beneficiou milhões de brasileiros (Schwarcz & Starling, 2015).

Juventude das narradoras e ingresso no ensino superior

Luiz Inácio da Silva governou de 2003 a 2011, sucedendo a eleição de Dilma Rousseff, que governou de 2011 a 2016, ambos filiados ao Partido dos Trabalhadores (PT). Nestes anos, o Brasil continuou a enfrentar o paradoxo de ser uma democracia convivendo com a injustiça social, mas progressos foram feitos na luta contra a desigualdade, embora desafios significativos ainda persistam (Schwarcz & Starling, 2015). No período dos governos Lula e Dilma, as narradoras estavam adentrando no ensino superior. Caracterizando um governo popular de centro esquerda, os três mandatos de Lula e Dilma foram marcados por políticas públicas sociais. Foi

estudo sobre o impacto do Plano Collor no cotidiano da população brasileira urbana em 1990 (Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo).

no governo Lula que houve, também a implementação das políticas de ação afirmativa, dando a promulgação da Lei no 12.711, no ano de 2012, que determinou a reserva de vagas nos processos seletivos para cursos oferecidos por universidades e instituições de ensino técnico mantidas pelo governo federal, destinadas a pessoas provenientes de escolas públicas e de famílias com renda igual ou inferior a 1,5 salário-mínimo per capita, incluindo negros(as). Outros programas também foram criados como, ProUni, PRONATEC, Ciência sem Fronteiras, dentre outros. Programas que tiveram grande impacto não apenas no acesso ao ensino superior, mas também trouxeram mudanças no perfil dos profissionais formados no Brasil, na realidade socioeconômica de famílias pobres e na construção coletiva de mudanças sociais.

A psicóloga quilombola Amanda Glayce Lopes do Sacramento (no prelo) destaca o impacto do acesso à universidade no reconhecimento da identidade negro-quilombola, em um contexto marcado por resistências. Em seu relato, ela menciona como a própria palavra "quilombola" era desconhecida ou ridicularizada na comunidade, que se vivia apenas como “os pretos da Extrema”. O termo "quilombola" foi, inicialmente, um peso adicional que muitos se recusavam a assumir, fruto do desconhecimento, do deboche, é claro do racismo, como ela exemplifica com a confusão da palavra com "carambola". A autora conta que o processo de ressignificação identitária começou a tomar forma com o ingresso de estudantes quilombolas na Universidade Federal de Goiás (UFG) por meio do Programa UFGInclui, lançado em 2008. O programa ofereceu uma vaga extra em todos os cursos da universidade para quilombolas, exigindo que os candidatos formalmente se identificassem como tais. Sacramento (no prelo) destaca que a primeira aprovação no processo seletivo ocorreu em 2014 e, desde então, o número de estudantes quilombolas no ensino superior cresceu significativamente. Esse ingresso no espaço acadêmico não apenas abriu portas, mas também deu início a uma ressignificação coletiva do que significa ser quilombola. Hoje, como Sacramento (no prelo) ressalta, é possível ver o orgulho expresso no uso do cabelo natural, um símbolo de pertencimento e valorização da ancestralidade. O termo "quilombola" foi, assim, transformado de motivo de vergonha em fonte de orgulho e identidade coletiva.

Carolina, Ayoluwa e Mabel estudaram em uma universidade pública e entraram na universidade após a política de cotas, quando o país era governado pelo PT. As narradoras não comentaram sobre o processo de ingresso na Universidade, mas todas ressaltaram a importância do meio acadêmico para a vida pessoal, profissional e para o reconhecimento de sua negritude.

Retornando, ao governo PT, em termos de conquistas materiais, houve aumento do poder de compra e a ampliação de programas sociais, como o Bolsa Família, que permitiram que muitas famílias periféricas e negras adquirissem bens que antes estavam fora de alcance, como eletrodomésticos, veículos e até mesmo a casa própria. Esses avanços representaram uma melhora na qualidade de vida e contribuíram para uma maior integração social e econômica dessas comunidades.

Estes mandatos de Lula e Dilma foram marcados por diversos escândalos do "mensalão" — um esquema de pagamento mensal a deputados de diversos partidos para garantir apoio parlamentar ao governo, que envolveu alguns dos principais dirigentes do Partido dos Trabalhadores (PT). Os acusados do "mensalão" foram condenados pelos juízes do Supremo Tribunal Federal, gerando uma reação pública crescente contra atos de corrupção, evidenciando que esses atos têm sido um elemento constante na cena política nacional (Schwarcz & Starling, 2015). Em junho de 2013, o Brasil presenciou uma série de manifestações populares conhecidas como "as manifestações de junho". Sendo formados por diversos movimentos organizados de maneira autônoma e apartidária, os protestos acabaram por expor o descompasso entre o governo, o sistema político e a população. As manifestações, que aconteceram em diversas cidades, que traziam desde exigência da redução das tarifas do transporte público a denúncias de corrupção, evidenciaram o descontentamento da população e exigiram políticas sociais, especialmente nas áreas de educação, saúde e mobilidade social (Schwarcz & Starling, 2015).

As manifestações de junho trouxeram contribuições importantes, nos direitos civis e nas demandas sociais ligadas a questões de gênero, classe e raça. Vimos, em 2013 nas ruas e nas redes sociais, um movimento coletivo, no qual emergiram diversas reivindicações de movimentos sociais, como o movimento negro, o movimento LGBTQIAPN+, o movimento quilombola, o movimento feminista, entre tantos outros. Tardou, mas uma nova agenda surgiu, e se presentificou em diversos espaços coletivos. No entanto, o que pudemos observar é que, as forças conservadoras assumiram a liderança, promovendo um golpe parlamentar-midiático na forma de *impeachment* contra a presidente Dilma Rousseff, ex-guerrilheira que foi presa e torturada na ditadura militar, e alavancando a vitória eleitoral do presidente de extrema-direita Jair Bolsonaro (então vinculado ao PSL), em 2018.

Em consequência do *impeachment*, Michel Temer assumiu então a presidência do Brasil em 2016. Temer, assumiu a presidência e intensificou a agenda neoliberal. Uma das medidas

mais significativas de seu governo foi a liderança na aprovação da Emenda Constitucional nº 95 de 15/12/2016, que limita as despesas públicas brasileiras, incluindo os três poderes, o Ministério Público da União e a Defensoria Pública da União, por um período de 20 anos. A emenda restringe as despesas e investimentos públicos aos mesmos valores gastos no ano anterior, ajustados pela inflação. Esta iniciativa impede novos investimentos públicos, reduzindo recursos para áreas essenciais como educação e saúde. Além dessas medidas, em 2017, Temer aprovou a Reforma Trabalhista, que alterou significativamente a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), resultando na precarização e barateamento da mão de obra. Essas medidas dificultaram ainda mais o acesso a direitos básicos e oportunidades de ascensão social e aprofundam a desigualdade social e econômica no país, pois vão no sentido de manter e agravar a marginalização social da parcela mais pobre, preta e periférica da sociedade, lugar social que as narradoras estão incluídas.

De fato, houve muitas conquistas, no entanto, a miséria se mantém assolando importante parcela da população brasileira. Ainda apresentamos índices que nos colocam entre os países campeões em desigualdade social. As mulheres continuam a ganhar menos que os homens, mesmo assumindo as mesmas funções. Embora novos arranjos familiares e a diversidade sexual e de gênero sejam cada vez mais defendidos, ainda somos vítimas de homofobia, transfobia, violência de gênero e abusos que geram atos violentos baseados na intolerância à diferença.

Nós, pessoas negras, apesar das políticas de ação afirmativa, ainda enfrentamos discriminações racial em diversas áreas, como trabalho, educação, taxas de mortalidade, criminalização na justiça e até mesmo no lazer, nas relações de cuidado, etc. Como já estamos discutindo desde a introdução deste trabalho, as chances continuam desiguais. E embora a tortura não seja mais uma política de Estado desde os anos 1980, ela ainda está presente em práticas privadas e é acobertada em delegacias e nas investidas policiais em bairros periféricos, onde a violência e a humilhação são intensas, especialmente contra jovens negros. A luta pela igualdade e justiça social no Brasil está longe de ser concluída, com muitos desafios ainda a serem superados (Schwarcz & Starling, 2015).

É interessante observar o movimento da elite brasileira. Há um momento, no percurso histórico, principalmente nos governos de Lula e Dilma, no qual a comunidade periférica vivenciou significativos avanços em diversas áreas essenciais, graças ao movimento social de luta e resistência. O acesso à saúde, à educação e a conquistas de bens materiais foram

ampliados, resultando em uma melhora na qualidade de vida e em maior inclusão social. No entanto, a elite brasileira, historicamente acostumada a privilégios e a uma estrutura social excludente, reagiu com hostilidade a muitas dessas mudanças, que ameaçavam o *status quo*. O *impeachment* de Dilma Rousseff, o mandato de Temer e a eleição de Bolsonaro, a instrumentalização de mecanismos políticos e midiáticos, evidenciam a reação da elite brasileira.

Vida adulta das narradoras

É neste cenário, que um deputado federal sem expressão na política nacional, Jair Messias Bolsonaro, começa a ganhar destaque com o seu discurso violento, simplista e negacionista da política. Depois de uma campanha presidencial marcada por *fake news*, em 2019 Jair Bolsonaro se torna presidente do Brasil. Um mandato carregado de polêmicas e polarizações políticas. Com falas misóginas, racistas e homofóbicas, críticas superficiais ao funcionamento da política e um discurso violento, simplista e negacionista, Bolsonaro dialogou com uma parcela considerável da sociedade conservadora. Fazendo alusões aos valores tradicionais de Deus, família e trabalho, ele apresentou um anti-esquerdismo conspiratório, acusando todos os opositores de comunistas — trazendo uma leitura superficial e tendenciosa também sobre o comunismo.

Foi no governo de Bolsonaro que aconteceu uma das maiores calamidades públicas já vividas no Brasil. Também neste momento, que as duas gestações da narradora Carolina aconteceram em meio à pandemia de Covid-19, um período que evidenciou as profundas desigualdades do Brasil, dentre elas a racial. Durante o período da pandemia, se escancarou as diversas desigualdades brasileiras mostrando que aqui a corda segue arrebentando no lado mais fraco. A gestão de Bolsonaro demonstrou uma inabilidade alarmante na condução da pandemia de Covid-19. Enquanto países discutiam com os especialistas como se preparar para enfrentar a pandemia e implantar o isolamento social, Bolsonaro minimizava a gravidade do vírus, negou a ciência e polarizou o debate ao contrapor a economia à preservação da vida, posição que foi acompanhada por muitos empresários brasileiros, como Luciano Hang, da Havan, Junior Durski, dono da rede de restaurantes Madero e Roberto Justus, dentre outros empresários de grandes e pequenas empresas.

Na imprensa, Jair Bolsonaro fez falas minimizando a pandemia, no dia 20 de março: "Depois da facada, não vai ser uma gripezinha que vai me derrubar, tá ok?". Quatro dias depois

contestando a fala do médico Drauzio Varella, diz: "No meu caso particular, pelo meu histórico de atleta, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria, quando muito, acometido de uma gripezinha ou resfriadinho, como bem disse aquele conhecido médico, daquela conhecida televisão". ("2 Momentos que Bolsonaro chamou COVID-19 de gripezinha", 2020). A estratégia discursiva revelou uma ausência total de medidas efetivas por parte do governo federal. E o resultado foi uma crise sanitária agravada pela falta de coordenação e responsabilidade, impactando severamente a saúde e a economia do Brasil.

Além do negacionismo científico e os conflitos com governantes que intensificou a calamidade na saúde, o bolsonarismo incitou polarismo políticos graves, ataques à democracia e as instituições; incentivou o autoritarismo, expressando por diversas vezes nostalgia pela ditadura militar brasileira, e por outros regimes totalitários; incentivou o negacionismo climático, e incentivou desmatamento e queimadas; promoveu discursos de ódio e posições que endossaram (e endossam) o retrocesso em Direitos Humanos, especialmente para grupos minoritários como nós pessoas negras, mulheres, indígenas e LGBTQIAP+; incentivou o armamento e a violência policial. Dentre tantos outros prejuízos à economia, à cultura etc.

Mas dentro de tantas mazelas, queremos dar um zoom na educação, um dos setores mais impactados pelos cortes orçamentários do governo de Jair Bolsonaro (PSL). De acordo com um relatório do Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc), as medidas de congelamento atingiram severamente iniciativas do Ministério da Educação (MEC) voltadas para a redução das desigualdades educacionais. Programas como a concessão de bolsa-permanência no ensino superior e o suporte à infraestrutura no ensino básico foram completamente cortados. Essas decisões prejudicaram significativamente indígenas, quilombolas e estudantes de baixa renda, incluindo aqueles que são cotistas, provenientes de escolas públicas ou que conquistaram o ingresso em universidades federais por mérito no Enem, ou seja, aqueles contemplados pela políticas de ação afirmativa, que falamos anteriormente. As narradoras tinham finalizado a graduação recentemente e iniciavam a vida no mundo do trabalho, no entanto, não falaram diretamente a respeito do impacto do bolsonarismo nessa fase de suas vidas.

Além das dificuldades no acesso à educação, outro impacto significativo da política bolsonarista se reflete na escalada da violência contra comunidades quilombolas. No estudo de Sacramento (no prelo), a autora recorrendo ao estudo "Violência e racismo contra quilombos no Brasil", realizado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais

Quilombolas (CONAQ) e Terra de Direitos para evidenciar como violência contra as comunidades quilombolas no Brasil tem se mostrado uma questão alarmante nos últimos anos, conforme aponta o estudo "A Escalada da Violência Contra Quilombos no Brasil", realizado pela CONAQ e a organização Terra de Direitos. De acordo com a pesquisa, o período entre 2018 e 2022, que coincide com o governo de Jair Bolsonaro, apresentou uma intensificação significativa nos casos de violência. Durante esses cinco anos, foram registrados 32 assassinatos de quilombolas, um número próximo ao de todo o período de dez anos anteriores (2008-2017), quando foram contabilizados 38 homicídios, sendo que a maioria destas mortes aconteceram em 2017. Comparando o ano de 2016 e 2017, ainda no governo Temer, o último ano teve um aumento de 350% de assassinatos de quilombolas (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas [CONAQ], 2023).

Essa escalada de violência, contra quilombolas, suscita questionamentos importantes, Sacramento (no prelo) levanta uma interrogação central: quais são os fatores que explicam o aumento da violência contra quilombolas nesse intervalo recente? Uma possível resposta está na conjuntura política desse período, marcada por um discurso que deslegitimava os direitos territoriais das comunidades tradicionais e enfraquecia políticas de proteção a grupos historicamente marginalizados, incluindo quilombolas. Vale ressaltar que a maioria das mortes se caracteriza por feminicídio, por exemplo em 2019, foram registrados 8 assassinatos, destes 5 foram feminicídio. Sendo que a maior parte dessas pessoas eram lideranças da comunidade e foram executadas por armas de fogo dentro dos territórios. Esses casos de feminicídio, especialmente entre lideranças comunitárias quilombolas, como o assassinato de Maria Bernardete Pacífico¹⁵, refletem uma violência estrutural que afeta diretamente mulheres negras em seus territórios, agravada pela presença de armas de fogo e a impunidade. Esse cenário de violência, inserido em uma sociedade desigual e racista, ganha novas camadas durante a pandemia de Covid-19.

O bolsonarismo, em plena pandemia, enraizou-se em uma sociedade extremamente desigual, marcada pelo legado do colonialismo escravocrata e racista. E infelizmente, pudemos

¹⁵Mãe Bernardete, como era conhecida, foi assassinada em 17 de agosto de 2023. Ela pertencia ao Quilombo Pitanga dos Palmares e atuava como coordenadora da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas). Era mãe de Flávio Gabriel Pacífico dos Santos, conhecido como Binho do Quilombo, também uma liderança quilombola, que foi assassinado em 2017 em um contexto de conflito pela disputa territorial. Após a morte de seu filho, Mãe Bernardete intensificou sua luta pela defesa dos territórios quilombolas, assumindo um papel de liderança na denúncia das sistemáticas violações de direitos nesses territórios e expondo a omissão do poder público (CONAQ, 2023).

ver como o racismo condicionou adoção de medidas preventivas contra a Covid-19. Pegamos o exemplo do distanciamento social, principal medida recomendada pela Organização Mundial da Saúde (OMS), vimos que essa prevenção não foi um privilégio de todos. Muitas pessoas, como as narradoras, tiveram que continuar trabalhando, ocupando serviços essenciais ou não, e enfrentando transportes públicos lotados. Além disso, muitas residiam em moradias precárias, sem acesso a serviços básicos de saneamento, água potável e equipamentos de saúde, condições que aumentaram a exposição aos fatores de risco.

O primeiro caso de morte pelo novo coronavírus (Sars-Cov-2) no estado de São Paulo e no Brasil foi do porteiro Manoel Messias Freitas Filho, de 62 anos, cujo nome sequer estava na lista de casos suspeitos da doença do governo. No Rio de Janeiro, o primeiro óbito, em 19 de março, foi de Cleonice Gonçalves, uma mulher negra que trabalhava como empregada doméstica desde os 13 anos e que não foi dispensada pela patroa, que havia voltado da Itália com coronavírus.

Esses exemplos ilustram como o racismo estrutural exacerbou as desigualdades durante a pandemia. Trabalhadores negros, em sua maioria, estavam na linha de frente, expostos ao vírus devido às condições precárias de trabalho e moradia, refletindo a história de exclusão e vulnerabilidade social que construiu a elite brasileira. Mabel e Ayoluwa não expuseram dados que pudessem compreender o impacto da pandemia em suas vidas. Carolina, estava gestante durante a pandemia, o que teve grande impacto em sua vida e em sua segunda gestação, no entanto, escolhemos, em respeito a narradora não abordar tal situação devido ao luto que estava vivenciado após o falecimento da criança.

Até este ponto, analisamos o contexto histórico, socioeconômico e político que permeia as falas das narradoras. Agora, passamos a explorar as narrativas de vida de cada uma dessas mulheres.

Capítulo 4

Mabel: entre ausências, resistência e afeto

Mabel compartilhou uma parte de sua história, e nesse relato pessoal, também nos traz a história de sua mãe: *“Minha mãe era doméstica, ela trabalhou vinte e cinco anos na casa da mesma família”* (Mabel). Ao longo de sua narrativa expõe que teve uma relação mais distante da mãe e do pai, no entanto durante a infância era próxima da irmã mais velha.

A "trajetória de cuidado" de sua mãe teve início na infância e continuou ao longo de sua vida, uma realidade comum entre as mulheres negras, como apontado por Gonzalez (2020/1985a). Sua mãe pôde estudar até a quarta série, e com 8 anos já estudava no período noturno para trabalhar na roça. Ainda na infância mudou-se para outro estado para morar e trabalhar na casa de uma família. No entanto, anos depois teve que voltar a sua cidade natal para cuidar de seus irmãos. E assim, durante a adolescência, assumiu o encargo exclusivo dos cuidados domésticos e pessoais de seus sete irmãos, sendo a única mulher entre eles, ela se viu responsável pelas tarefas domésticas, bem como pelas necessidades emocionais e pessoais desses irmãos. Nesse contexto, para contribuir com as despesas da família, voltou a trabalhar como empregada doméstica. E por vinte e cinco anos ela trabalhou para a mesma família, tendo cuidado da casa, dos filhos e dos pais de sua patroa.

Sabe uma coisa que é muito interessante na história da minha mãe? É porque, tipo assim, antes da gente nascer, antes dela cogitar a hipótese de ser mãe. Ela maternava os irmãos dela. Quem fazia todos os serviços? Quem cuidava de tudo e de todo mundo? A minha mãe. Ela já tinha tido uma sobrecarga absurda que era cuidar de todos aqueles irmãos, limpar, lavar, passar (...). Ela fala, que eu acho que uns sete aninhos, ela já tinha que cozinhar em casa, ela já tinha que fazer as coisas em casa (Mabel).

Apesar de morar com o pai e a mãe, Mabel relata que os cuidados dela e de sua irmã ficavam quase exclusivamente sob a responsabilidade da mãe. Para ela, a maternidade de sua mãe foi, de fato, solo. O pai, embora fisicamente presente, exerceu uma paternidade ausente. Na verdade, para Mabel, o pai assumia uma posição que exigia muitos cuidados da esposa, ampliando ainda mais a sobrecarga dela.

Talvez ela tenha maternado mais meu pai do que eu e minha irmã, inclusive, sabe? Num processo assim, porque ele adoeceu. A família dele já tinha aquela visão de sabe quando tem um filhinho que é doente? Ele é caçula e o pai dele faleceu bem no período que ele era bebê. Então ele tipo assim, “ai meu Deus o caçula que não teve pais, não sei o que...” E aí ele nasceu doentinho, e depois disso assim, todo mundo se voltou pra tipo assim, né? Mimar ele, sabe? E aí quando a minha mãe conheceu ele, ela não fez um movimento diferente, ela também foi fazer o mesmo processo e aí quando ele adoeceu aí ela precisou se afastar um pouco da gente pra cuidar dele, sabe? (...) Então, meu pai não precisava se preocupar com nada. Tipo assim, até comprar as roupas dele, era ela que comprava (Mabel).

Nesta configuração, Mabel e sua irmã passavam grande parte do dia na creche, sendo a mãe ainda a responsável em levar e buscar as filhas. Com a rotina intensa no trabalho e o acúmulo de funções, a mãe de Mabel precisava deixar as filhas muito cedo e por vezes só conseguia buscá-las após o seu expediente, em um dos trechos, Mabel nos conta que,

(...) chegava na creche eles tavam abrindo o portão, a gente era as primeiras a chegar. Então, precisava chegar muito cedo. E às vezes as últimas a saírem, porque tipo, ela saía muito tarde do trabalho, sempre muita demanda assim (Mabel).

Tanto Mabel quanto sua irmã continuaram estudando e alcançaram a graduação. Mabel se mudou para Goiânia para estudar, e quando nos encontramos, estava cursando sua segunda graduação. Sua irmã também se graduou, mas, diferente de Mabel, ela se casou e decidiu se dedicar integralmente à maternidade, mudou-se da cidade natal, mas permaneceu morando no Estado de Minas Gerais.

Ela engravidou, ela entendeu que ela não ia deixar a filha dela com ninguém. Porque tipo além da minha mãe não morar na mesma cidade, né? Quem poderia ser a rede de apoio dela. Ela falou que não confiava, porque nela já tinha passado por processos muito doloridos e aí hoje em dia minha sobrinha tem seis anos, minha irmã não voltou pro mercado de trabalho, ela dedica exclusivamente a maternidade, então ela cuida da filha dela e cuida da casa (Mabel).

Para Mabel, a maternidade da mãe teve um impacto significativo na decisão da irmã de se dedicar completamente ao cuidado da filha, renunciando no investimento na carreira e na vida

social. Segundo Mabel, "ela saiu de todos os outros ciclos sociais dela para fazer esse processo".

“Vou abrir mão de tudo para cuidar dessa criança porque minha mãe nunca pode abrir mão de nada pra cuidar de mim”. Então, eu acho que é muito influenciado nesse sentido, assim, sabe? E é, eu acho que é isso, não sei. Abriu mão de tudo, e eram coisas que às vezes ela tava construindo há muitos anos, né? Tipo, de se consolidar no mercado de trabalho, ela tinha uma remuneração massa, né? Agora a única pessoa que tá entrando com grana dentro de casa é o marido dela que é um cara branco, é ele quem faz toda a parte financeira assim, né? (...) Então assim, é um preço também muito alto, né? É muito alto, mas eu acho interessante assim no sentido de que, né? Ela pôde fazer isso, não são todas as mulheres que podem e às vezes também por ela estar inserida em um contexto branco que normalmente mulheres brancas conseguem fazer esse movimento, né? De tipo assim “ah, eu vou me abdicar aqui do meu do meu profissional pra maternar”. Então, não são todas as mulheres que têm essa opção. E aí ela pode fazer. Mas, ao mesmo tempo, é uma cobrança absurda assim com ela, sabe? Absurda mesmo (Mabel).

A narradora destaca que, diferentemente da experiência de sua mãe, sua irmã pode contar com o apoio do marido, tanto no aspecto financeiro, quanto na divisão de tarefas de cuidados com a filha. Na narrativa de Mabel, a irmã é a única mulher negra que aparece tendo uma maternidade onde os cuidados da criança são compartilhados com o pai. O cunhado de Mabel é um pai presente, que além de provedor, assume as responsabilidades paternas. Assim, como em outros pontos de sua fala, Mabel também racializa essa discussão, pontuando que a irmã está casada com um homem branco e inserida em um contexto social “*muito embranquecido*” (Mabel).

Ele é pai realmente sabe, ele é presente, ela não tem uma rede assim de suporte e tal, mas ela tem ele, que é uma pessoa que faz o papel dele. Tipo assim, não é ah paizão, ele é pai! Ele faz a função de pai. E aí é diferente, sabe? É bem diferente, assim. Esse contexto, porque eu acho que a maternidade é facilitada com a paternidade, sabe? Que o pai se responsabiliza minimamente pelas suas responsabilidades que ele tem ali, né? (Mabel).

Mabel, ao contrário, optou por continuar investindo no campo acadêmico e nos objetivos profissionais, até então escolhendo não vivenciar a maternidade. Pontua que o desejo pela

maternidade passou por flutuações, inicialmente não via as possibilidades para maternar, comenta que, por muito tempo, negou esse lugar.

(...) “não quero”, porque eu achava que era isso, sabe? Tipo assim, interromper todos os processos que são gostosos da sua vida, pra você tipo assim, maternar, dedicação exclusiva, se você não tiver rede de apoio (Mabel).

Segundo Mabel, sua negação se baseia na observação que tinha da maternidade da mãe e das amigas, principalmente. Mulheres que enfrentaram a solidão e o abandono. Mas também a maternidade da irmã, que acabou por se dedicar totalmente ao cuidado da filha. Citou duas amigas que foram deixadas sozinhas em momentos sensíveis, gerando vulnerabilidade a ela e a seus filhos. Relatos que expõem o abandono, a solidão, a falta de suporte e a ausência de uma rede de apoio enfrentada por essas mulheres negras são frequentes na narrativa de Mabel. Em um dos relatos, ela conta que uma amiga teve que fazer seu próprio parto sozinha no chão, pois o companheiro saiu para uma festa enquanto ela estava em trabalho de parto. Outra história que Mabel compartilha envolve a falta de apoio enfrentada por outra amiga. Mabel mora a 26 km dessa amiga, uma distância que, segundo o Google Maps, leva aproximadamente 1 hora e 40 minutos em transporte público, fora dos horários de pico. Em várias ocasiões, Mabel teve que percorrer essa rota para ajudar a amiga, apenas para que ela pudesse ir ao banheiro e tomar um banho, sendo a única rede de apoio em que a amiga podia contar.

Em sua narrativa, Mabel evidencia o lugar de filha de uma mãe negra e de amiga de mães negras, destacando a vulnerabilidade que a maternidade acabou expondo a essas mulheres. Mabel expressa o desejo de ter filhos, mas também revela seu temor de enfrentar essa jornada sozinha e de vivenciar a mesma solidão que ela observou em sua mãe e em outras mães negras, e também o medo de trazer uma criança ao mundo que pode vivenciar a mesma solidão que ela enfrentou na infância.

Sim, atualmente tenho vontade de ter meus filhos, mas não sei em que contexto que tá inserido, sabe? Porque aí também, assim, eu não, não tenho disposição, por exemplo, né? De me relacionar com uma pessoa branca pra que essa criança seja tipo assim, né? Às vezes embranquecida seja assistida. Eu acho que eu não tenho disposição, não tenho, não tenho suporte pra me relacionar com pessoas brancas, assim não tem e dentro do contexto de pessoas pretas eu acho que o abandono ele é muito presente. Assim então, das duas uma, né? (pequena pausa). Se eu tiver uma criança preta provavelmente essa

criança em muitos momentos ela vai ser só, né? Ou ela vai ser desassistida. E aí eu acho que é meio que injusto. É injusto (Mabel).

Para Mabel, é crucial que se construa uma “rede de apoio para mulheres pretas”. Ela ressalta que “na maioria das vezes as mulheres pretas são abandonadas em todos os níveis”, emocional, financeiro e social, o que “gera temor”. Mabel, ao falar sobre a maternidade, evidencia o impacto do racismo e da exclusão social das mães negras. Ela compartilha que, apesar de seu desejo de ser mãe, o medo de enfrentar a jornada da maternidade sozinha e de colocar uma criança em um mundo que pode não acolhê-la é um fator determinante. E diante do que já discutimos até aqui, podemos compreender que esse medo não é infundado.

O Desejo de ter um filho e a Maternidade

Em sua narrativa, Mabel destaca frequentemente o lugar ocupado pela criança negra em nossa sociedade e em sua história pessoal. Nossa organização social, que não se desvencilhou completamente do colonialismo, impõe barreiras nos cuidados destinados às crianças negras. Sua narrativa é construída no entrelaçamento de sua história pessoal e sua compressão social e política de suas experiências. Não fala apenas dos desejos de ter um filho e ser mãe, mas ressalta que esses desejos carregam também a compreensão da questão racial que atravessará sua experiência. Não é apenas desejar ter um filho; é entender que terá um filho negro e que será uma mãe negra.

Porque eu acho que é tipo, seria muito interessante ser mãe, mas também não romantizo a ponto de achar assim, “ai vai ser lindo, vou ter uma rede de apoio” ou vai ser tipo assim eh aquela ideia super romantizada, sabe? Aquela criança mais desejada, um ambiente propício, esperando e todas as coisas porque não é isso também, né? Porque vai pensar tipo sobre maternar também tem a questão financeira né? Tipo assim o social ele pesa muito e aí eu acho que não é possível também você colocar uma criança em situações precárias porque você vai colocar essa que vai deixar ela sozinha que é o caso que eu comecei a falar né? (Mabel).

Para discutirmos teoricamente o conteúdo que Mabel nos traz, recorreremos ao trabalho de Piera Aulagnier (1979). A autora propõe conceitos que nos ajudam a compreender a influência dos fatores sociais e culturais, e questiona a ideia de equivalência entre o pênis e a criança,

conforme proposta por Freud (1933/2020). Ela aponta que essa concepção é ambígua porque atribui um significado fálico a qualquer objeto desejado por uma mulher e, da mesma forma, implica que um homem busca conferir um atributo fálico a qualquer objeto que deseje, o conceito é um tanto esvaziado do sentido que se tem. Essa abordagem, no entanto, perde a complexidade da relação parental, mais especificamente, entre a mãe e a criança. Para entender o objeto-criança como um foco de investimento privilegiado, Aulagnier (1979) se desdobra para analisar o campo do desejo e das relações parentais, trazendo os atravessamentos sociais em sua teoria.

Segundo a teoria Freudiana (Freud, 1933/2020), o desejo de se ter uma criança é um desejo herdeiro de uma cena muito precoce na vida de cada uma de nós. Compreender o desejo de uma mulher em ter um filho, nos convoca a ir na prematuridade da vida dessa mulher, conferindo as relações edípicas e os deslocamentos do desejo de ter e ser presentes na cena edípica. Inicialmente devemos entender que a diferença morfológica entre os sexos é central para o desenvolvimento psíquico e na estruturação de toda a organização psíquica, influenciando a formação do desejo, da identidade e do lugar simbólico que homens e mulheres ocupam na teoria freudiana. E diante dessa estruturação a maternidade surge como um ponto esperado no caminho ideal da feminilidade (Freud, 1925). Segundo a perspectiva freudiana, a estruturação do Édipo se dará justamente no momento que o menino se percebe portador de um pênis, e a menina percebe sua ausência. Tais percepções não apenas evidenciam distinções anatômicas, mas estabelece os caminhos psíquicos distintos que meninos e meninas seguirão na constituição de suas subjetividades.

Nesta perspectiva, a mãe¹⁶ é o primeiro objeto de amor da criança, tanto do menino quanto da menina. Mas tal situação se torna mais complexa no desenvolvimento da criança. Inicialmente, essa relação é marcada por uma fusão simbiótica, na qual a criança depende completamente da mãe – ou da figura que realiza esses cuidados – suprir suas necessidades, tanto físicas quanto emocionais. No entanto, à medida que a criança se desenvolve e entra no complexo de Édipo, essa ligação exclusiva começa a ser desafiada pela percepção de um terceiro — o pai ou uma figura que representa a lei e a autoridade. Situação que gera tensões e ambivalências (Aulagnier, 1975).

¹⁶ No texto *A Feminilidade* (1933), Freud ressalta não apenas o papel da mãe, mas também que esse lugar de primeiro objeto de amor pode ser ocupado por outras figuras, como a babá ou qualquer pessoa que desempenhe a função de cuidadora principal da criança.

No menino, o complexo de Édipo é resolvido com a renúncia ao desejo pela mãe, o primeiro objeto de amor, e a identificação com o pai — que outrora era visto com um rival — que simboliza a autoridade e o poder fálico. A angústia da castração leva o menino a renunciar ao desejo incestuoso pela mãe e a identificar-se com o pai, internalizando as normas e a autoridade paterna. Para ele, a angústia de castração se manifesta diante da possibilidade — real ou simbólica — de perder o órgão genital, e a internalização da instância paterna que constitui o superego dos meninos.

Assim como no menino, a mãe foi a primeira figura de amor da menina, no entanto, a transição desse objeto de amor para o pai é um percurso desafiador. Mas, Freud admite a dificuldade em estabelecer o caminho do Complexo de Édipo no processo de desenvolvimento psicosssexual das meninas. O autor não encerra a questão do Complexo de Édipo na menina, admite que sua compreensão sobre o processo edípico feminino é "insatisfatória, lacunar e vaga" (Freud, 1924, p. 254). Em 1933, ele reitera essa insuficiência, admitindo certa incompletude de seus estudos acerca da feminilidade (Freud, 1933).

Assim, como o menino, a menina percebe a distinção anatômica, ao notar a diferença em relação ao menino. Mas tal constatação gera nela um sentimento de inferioridade, já que identifica em si a ausência de algo que o menino possui. Inicialmente a menina mantém a esperança de ter tal órgão, esperança que segundo Freud, deve ser frustrada para que ela seja conduzida ao caminho da feminilidade e possa assumir os papéis sociais esperados.

Há uma frustração em um momento que a menina se dá conta da "pequenez" do clitóris, dá lugar à inveja do pênis. Esse sentimento está associado ao reconhecimento de uma "ferida narcísica", que deixa na mulher uma cicatriz psíquica e reforça a sensação de inferioridade. Para Freud (1925), essa ferida narcísica é a base do desejo feminino pelo falo, simbolizando a busca por algo que possa compensar essa falta percebida.

É a partir do momento que a menina percebe a ausência do pênis em seu corpo, que passamos a falar da castração. E essa falta é o que desencadeia a reorientação do desejo. Para Freud, o Complexo de Castração exerce uma função ambígua: ao mesmo tempo que restringe e limita a masculinidade, ele também impulsiona o desenvolvimento da feminilidade, havendo nesse momento deslizamentos importantes da sexualidade da menina. O Complexo de Castração marca, portanto, a entrada da menina no Complexo de Édipo.

Enquanto o complexo de Édipo do menino cai por terra através do complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo complexo de castração (Freud, 1925, p. 269).

No entanto, Freud afirma que a inveja do pênis e a sua renúncia não ocorrem sem uma tentativa de compensação (Freud, 1924). Tal situação, incide em três orientações do desenvolvimento das meninas. Na primeira, a menina pode desenvolver inibição sexual ou neurose como resposta à frustração de não possuir o pênis. Na segunda, ela se recusa a abandonar o prazer clitoriano, mantendo-se nessa forma de satisfação. Já a terceira posição, aquela que desemboca na normal configuração feminina, onde a menina desloca seu desejo e toma o pai como objeto e assim encontra a forma feminina do complexo de Édipo.

Nesta terceira posição, a uma passagem do clítoris como objeto de satisfação para uma posição mais passiva, movimento necessário à constituição da sexualidade feminina. Pode-se observar, então, uma diminuição das moções sexuais ativas e um aumento das moções passivas. Esse movimento de maior passividade marca um ponto importante no desenvolvimento da menina, que, ao adotar essa postura, torna-se pronta para mudar seu objeto de amor. Assim, a inclinação ao pai começa a predominar, substituindo o afeto anteriormente direcionado à mãe. A libido da menina, que antes tinha um foco materno, desloca-se para um novo objeto de desejo, assumindo um novo posicionamento (Freud, 1931).

Há, portanto, um afrouxamento na relação com a mãe, com quem a menininha manteve uma forte vinculação na fase pré-edípica. Inicialmente, o amor da menina era direcionado à mãe, que era percebida como uma figura fálica. No entanto, ao descobrir que a mãe também é "castrada", ou seja, também carece do falo, a menina se afasta dessa figura materna e passa a direcionar seus sentimentos hostis à mãe, culpando-a por sua condição de falta. A mãe, nesse contexto, é vista como responsável por "não ter dado a ela o genital correto" (Freud, 1931).

Esse distanciamento da mãe é, para Freud, um dos elementos que favorece a identificação da menina com o pai, e o deslocamento do desejo pelo pênis para o falo, o que é central no Complexo de Édipo feminino, uma vez que a percepção da falta — a castração — leva a menina a buscar algo que possa compensar essa ausência. Aqui, o falo passa a ser o centro de seu desejo, representando essa busca pela completude (Freud, 1925).

E assim, o desejo de obter um pênis, que inicialmente era o foco da inveja, é recalcado, e se transforma simbolicamente no desejo de ter um filho, que surge como uma forma de

compensar a falta percebida do pênis. Dessa maneira, o desejo em ter um filho passa a ser entendido como uma tentativa de reparação simbólica dessa ausência.

A libido da menina desliza para um novo posicionamento – não há outra maneira de dizer – ao longo da equação simbólica pré-determinada pênis = criança. Ela abandona o desejo do pênis para colocar em seu lugar o desejo de uma criança e, com essa intenção, toma o pai como objeto de amor. A mãe se torna objeto de ciúme, e a menina se transforma em uma pequena mulher. Se posso acreditar em um levantamento analítico isolado, ela pode chegar, nessa nova situação, a sensações corporais que podem ser consideradas um despertar prematuro do aparelho genital feminino (Freud, 1925, p.268).

E aqui surge o lugar do *desejo de um filho*: Ter um filho seria uma maneira de "reparar" ou compensar essa ausência, que outrora foi simbolizada pelo pênis. A menina transformou-se numa pequena mulher por desejar um filho ao invés do pênis. Onde o bebê, então, passa a ocupar o lugar de um "substituto" do falo, algo que Freud associou ao desejo de realização da mulher. O filho, neste contexto, não é apenas um ser autônomo, mas também uma extensão simbólica desse desejo de completude, funcionando como representante do falo, o que desloca o foco do desejo da falta do pênis para o desejo de gerar uma vida (Freud, 1925).

O bebê pode também representar a promessa de um investimento amoroso. Retomando a questão da castração, observamos que, assim como o menino, a menina também enfrenta a percepção das diferenças anatômicas entre os sexos. No entanto, enquanto o menino teme a castração – a perda do pênis – a menina encara a castração como algo já consumado, já que não possui o pênis. Mas, tal situação não garante a menina uma situação confortável, ela também teme a perda, mas em seu caso, teme a perda do amor. Freud, ressalta que a feminilidade está associada a um maior grau de narcisismo, o que influencia na escolha de objeto, de tal maneira que ser amada, para a mulher, é uma necessidade mais forte do que amar” (Freud, 1933, p. 338).

Assim, o *desejo de ter um filho* pode ser impulsionado pela demanda de ser amada ou pelo medo da perda desse amor, já que um filho poderia preencher esse espaço na vida de uma mulher. Um filho, portanto, pode ser visto como uma escolha objetual ligada ao narcisismo da mulher, marcada pela consciência de sua condição de castrada.

O que queremos afirmar com isso é que o desejo de ter um filho é sempre impulsionado pelo processo de castração e pelo complexo edípico. Esse desejo, no entanto, também está ligado às exigências culturais, sociais, familiares e ideológicas. Vale lembrar que, no momento em que

Freud desenvolveu a psicanálise — no final do século XIX e início do século XX — ele estava inserido em um contexto onde poucas alternativas eram reconhecidas para a restauração do narcisismo feminino. A cultura da época idealizava a maternidade como esse caminho. Assim, na construção teórica freudiana, ter um filho surge como uma forma de lidar com a falta estrutural, uma espécie de solução para a castração e a ferida narcísica.

Esses deslocamentos na cadeia de transformações psíquicas, são reprimidos devido à interdição edipiana, embora o desejo permaneça no inconsciente. Quando uma mulher se torna mãe, essa cena ressurgue e é reatualizada. A existência da promessa ou do bebê real evoca essa cena, porque convoca um outro deslizamento, a mulher desejava ter um filho, e na presença desse, a maternidade surge como o caminho oferecido pelo social.

O desejo de ter um filho, seja ele parido ou não, ou de exercer a maternidade, está profundamente ligado ao campo do desejo, na busca da satisfação pulsional. Uma criança precisa ser adotada psiquicamente pela mãe, um ato simbólico que se inscreve no campo do desejo materno.

Ao nascer, o bebê não possui meios suficientes para autocuidado ou conservação da vida. A mãe, ou a figura que assume o papel de cuidado, torna-se a primeira "intérprete" da realidade para o bebê, oferecendo-lhe uma estrutura simbólica por meio da linguagem e da nomeação. É a mãe que alimenta e cuida, mas também é ela, nessas atividades, quem oferece a possibilidade de inserção no mundo simbólico, ao nomear e inscrever o filho em uma narrativa. Para que isso ocorra, é fundamental que a mulher adote psiquicamente o bebê, inscrevendo-o simbolicamente no campo de seu desejo, o que transforma o bebê em objeto pulsional. O desejo da mãe, portanto, torna-se uma marca essencial no psiquismo do bebê, influenciando como ele se perceberá no mundo (Aulagnier, 1975).

A criança real representa o objeto mais próximo do desejo inconsciente que se formou em uma cena anterior ao seu nascimento — uma cena marcada pelas relações entre sua mãe e os avós maternos. Ela carrega algo que retorna dessa cena primitiva, mantendo uma estreita ligação com o objeto do desejo inconsciente da mãe. No entanto, ao mesmo tempo em que se aproxima desse desejo, a criança também simboliza uma interdição: impõe à mulher-mãe a impossibilidade de realizar plenamente o desejo originário — o desejo de ter um filho do pai, que, por sua vez, substitui o desejo recalcado de ter um filho da mãe. Assim, a criança encarna esse deslocamento do desejo e, diante de sua existência concreta, revela a frustração de que o desejo original não foi

satisfeito. A partir disso, o desejo é projetado sobre o filho: deseja-se que ele, por sua vez, deseje ter um filho — ou seja, “a mãe deseja o desejo de ter um filho” (Aulagnier, p. 116). Esse movimento está enraizado nos fantasmas da castração e do complexo de Édipo, mas também sofre os atravessamentos dos ideais culturais.

Para Aulagnier (1979) há uma sombra que se faz presente na relação parental, e onde podemos observar esse entrelaçamento do mundo subjetivo e cultural, assim recorreremos ao conceito de sombra falada. A sombra falada, é herdeira da história edípica da mãe de seu reprimido, evidenciando os deslocamentos dos desejos infantis, é portadora de uma série de enunciados que revelam e interdições edípicas e o desejo de ter um filho e o desejo materno em relação à criança. Esses enunciados formam uma imagem identificatória que antecipa o que será expresso pela voz e pelo corpo da mãe ao bebê. A sombra falada corresponde, de fato, ao narcisismo dos pais, que faz sombra sobre a formação psíquica do bebê. Então, a criança real, ao mesmo tempo, integra o real representando as restrições impossibilidade de realizar completamente o desejo inconsciente, ela também ocupa o lugar de desejo e investimento libidinal. Mas também comporta elementos da nossa cultura, por exemplo, no contexto da maternidade negra essa sombra falada pode ser carregada de experiências com o racismo (Aulagnier, p. 116, 1979).

A criança herda, assim, um desejo que vem provar que ela mesma não é a realização daquilo que era esperado. Este objeto destrona-a do título de objeto edípico antes mesmo que ela descubra seu próprio desejo a este respeito; o desejo materno denuncia que é proibido ocupar um lugar que deve ficar vago na cena do real (Aulagnier, 1979, p. 117).

A teorização de Aulagnier contribui a nossa discussão à medida que, a autora evidencia e nos ajuda a olhar e analisar, que junto ao narcisismo projetado sobre a criança, muito mais que o da sua mãe, será apoiado em valores culturais” (p. 145). O que nos chama a um segundo conceito, que será fundamental a nossa discussão, *o contrato narcisista*, aquilo que concerne a difícil relação entre psique e o social, e nos diz do campo da ordem simbólica. De acordo com a autora, a maneira como o casal parental se relaciona com a criança leva sempre um traço da relação desses com o meio social que os cerca, situação que também dá contorno à sombra. Então para além da relação familiar, onde o Eu encontrará seus enunciados identificatórios, Aulagnier (1979) chama nossa atenção justamente para essa cena extra-familiar, que se faz presente no investimento libidinal na criança.

Em uma sociedade profundamente influenciada por normas estéticas e culturais eurocêntricas, a chegada de bebês muitas vezes é avaliada à luz desses ideais. Marcella de Paula Almeida (2020) conduziu uma análise crítica explorando o nascimento de um bebê surdo, utilizando também os conceitos da metapsicologia de Aulagnier. Nesse contexto, ela ressalta a possível disparidade entre a experiência real desse bebê e as expectativas culturais, evidenciando que a surdez pode ser interpretada como um desvio em relação ao narcisismo preconcebido pelos pais, pode representar, assim, uma quebra na idealização da parentalidade. Sua análise me fez pensar e questionar, sobre a existência do bebê negro, diante da nossa realidade social e sobre a seguinte pontuação de Mabel.

De que tipo assim que as crianças brancas são vistas como bonitas né? “Como é angelical essa criança, vou ficar com ela. Vou cuidar dela”. E as crianças pretas são vistas como feias. E aí eu acho que isso também interfere no processo, sabe? (Mabel).

Sempre haverá um certo desencontro entre o bebê real e o corpo imaginado pela mãe, o que incide na quebra do narcisismo parental, mas para além do campo psíquico, há um social que invade essa cena e que talvez não invista nessa criança surda ou na criança negra. Para a psicanalista Maria Lúcia Silva (2017),

No caso da criança, é importante salientar que ela já vem marcada pelas experiências de vida de seus pais. Para a criança negra, os significados do racismo estão inscritos em seu nascimento, ou seja, as pressões raciais já iniciaram e estão inscritas umbilicalmente, naquilo que a criança traz para sua existência material e emocional (Silva, 2017. p. 83).

O grupo social investe expectativas e antecipações antes mesmo de uma criança nascer, porque os membros e instituições da cena extra-familiar, tende a pré-determinar o papel que essa pequena candidata a sujeito terá na comunidade, na esperança de que ela siga e se comporte de acordo com o modelo social e cultural que está em vigor, numa espécie de pacto de troca. É fundamental que esse meio pré-vestido na criança, pois é esse meio que oferece a certeza sobre a origem daquele grupo e sobre a historicidade que é fundamental no processo identificatório, sendo indispensável para que o Eu alcance o necessário grau de autonomia, necessário ao seu funcionamento. Como mencionado anteriormente, a relação entre o grupo social e a criança reflete um pacto de troca. O meio investe na criança, o que é necessário ao seu desenvolvimento, mas que também induz a transferência de parte do investimento narcísico investido no jogo

identificatório, em direção a esse conjunto que promete recompensas futuras (Aulagnier, 1979).

Algo que marca e que podemos visualizar um tanto disso é no movimento dos “chás de revelação” que se tornam presentes nas redes sociais e nas famílias brasileiras. Há uma popularização de vídeos trazendo o conteúdo de diversas famílias, nas diferentes camadas sociais, festejando, torcendo e apostando no gênero do bebê. Alguns vídeos trazem a cena de pais muito felizes porque o “time azul” venceu, ou frustrados porque o “time rosa” não venceu, e não poderá ter a “princesa” ou a “bailarina” delicada e angelical tão sonhada. Da mesma forma que as noções de gênero moldam a percepção e o investimento nos bebês e consequentemente nas crianças, isso também pode ser pensado em relação a raça.

De forma um pouco menos celebrativa, ou exposta, há em algumas famílias negras e interracialis¹⁷, apostas com relação aos traços dos bebês, geralmente expressando o desejo que estes nasçam com traços fenotípicos mais próximos aos padrões brancos. Para além desses traços e dessa corporeidade real, o casal parental e os demais membros familiares, podem também trazer a preocupação com relação às possibilidades de navegação pelos espaços públicos, pelas oportunidades de trabalho, educação, relações sociais, que este bebê poderá ter no futuro, ou as barreiras que terão nesses acessos.

De toda forma, é essencial que o grupo social reserve um lugar para a criança, investindo legitimamente nela. Isso possibilitará que a criança encontre no discurso social referências que a permitam projetar-se em um futuro passível de investimento, onde ela poderá realizar seu projeto identificatório. Um aspecto crucial do contrato narcisista é a necessidade de o Eu, ter no social um ponto de apoio, onde poderá ser capaz de refletir sobre seu presente, pois somente assim será possível investir no seu futuro (Aulagnier, 1979). Mas essa barganha entre grupo social e bebê, que carrega traços culturais e ideológicos, traz termos distintos nesses contratos, nem todas as crianças encontraram o mesmo ancoramento referencial que lhe permitirá se projetar num futuro.

Os discursos hegemônicos criam e endossam a marginalização de diversos grupos sociais. Souza (1983/2021) evidencia o quão distante é o discurso social imposto às pessoas negras e as pessoas brancas, ao ponto do sujeito negro, buscar eliminar-se! Aulagnier (1979) argumenta que a realidade da opressão social desempenha um papel crucial na maneira como a

¹⁷ No livro *A cor do amor. Características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras* Elizabeth Hordge-Freeman (2020) introduz o termo de Capital Afetivo para ilustrar que em um sistema racializado, os recursos afetivos são distribuídos desigualmente de acordo com variação fenotípica de cada membro familiar, sendo que, a maior parte desse Capital afetivo, se destinada aos membros fenotipicamente mais brancos.

criança elabora e constrói suas identificações futuras. Assim, a opressão racial imposta sobre casais negros não apenas afeta diretamente a vida desses adultos, mas também deixa uma marca profunda na formação psíquica das crianças, diante da opressão racial, as crianças negras são confrontadas com o racismo num momento ainda muito precoce. A elaboração de seus enunciados identificatórios, e o espaço da constituição do Eu, é profundamente atravessado pelas experiências sociais opressivas vivenciadas pelo casal parental.

A autora (Aulagnier, 1979) destaca a recorrência de um drama social e econômico nas famílias de pessoas psicóticas, enfatizando que esse contexto social desempenha um papel significativo na trajetória das crianças envolvidas. Essas crianças frequentemente sofrem negação de direitos por parte da sociedade, que posteriormente as encaminha para diversas instituições com o intuito de reparar os danos pelos quais a própria sociedade é, de fato, responsável, embora relute em admitir tal responsabilidade. São frequentes os discursos de individualização das escolhas pessoais e a culpabilização do indivíduo, criando a narrativa que sugere que o sucesso ou fracasso, tanto no âmbito econômico, quanto no âmbito de adoecimento emocional de um sujeito é inteiramente responsabilidade sua. Mecanismos que encobrem as raízes profundas das desigualdades e opressões sistêmicas.

Aproximando dessa discussão do campo das opressões raciais, percebemos que esse padrão se estende às crianças negras. Essas crianças, muitas vezes, são vítimas de uma negação sistemática de direitos por parte da sociedade. Essa negação, por vezes, leva à sua institucionalização e ao encarceramento em massa como uma suposta forma de reparação pelos danos que, na verdade, resultam das estruturas sociais discriminatórias. De acordo com o Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública de 2022, 63,8% dos adolescentes no meio socioeducativo restritivo e privativo de liberdade se declararam negros (FBSP, 2023).

Desde o processo de colonização, diferentes formas de infâncias coexistem no Brasil, assumindo particularidades próprias ao longo da história. Essas formas variam de acordo com a maneira como a sociedade é estruturada, os pensamentos predominantes e as necessidades impostas em cada período histórico. O retorno histórico apresentado no segundo capítulo corrobora com a narrativa de Mabel. Há evidências em quadros, poesias, dados históricos e estatísticos que destacam as diferentes posições ocupadas por crianças brancas e negras, como por exemplo nas obras a seguir.



Figura 3. Pedro Bruno. (1940). **Mãe Preta**, óleo sobre tela, - x - cm. Museu afrobrasileiro. (Fotografia da autora).



Figura 4. Lucílio Albuquerque. (1918). **Mãe Preta (Estudo)**, óleo sobre cartão. - x - cm. Museu afrobrasileiro. (Fotografia da autora).

Os dois quadros representam de maneira profunda e simbólica a dinâmica racial e a complexidade das relações maternas vivenciadas por mulheres e crianças negras. Nas pinturas vemos mulheres negras, provavelmente na função de ama de leite, amamentando crianças brancas enquanto a criança negra se vê distante do colo e toque físico.

Na pintura de Pedro Bruno (1940), vemos a mãe negra, posicionada atrás da criança branca e com seu olhar e cuidado voltado para esta; já a criança negra, está atrás e relegada ao segundo plano, a margem sem ser vista. Em contraste, a pintura de Lucílio Albuquerque (1918) apresenta uma mulher negra também amamentando uma criança branca, no entanto, com um olhar melancólico, se volta a olhar para a criança negra. A diferença de expressão entre as duas pinturas pode evidenciar as várias formas de sofrimento e resignação que as mulheres negras enfrentavam, diante as tensões raciais, mas em ambas fica evidenciado a estrutura e hierarquização da oferta de cuidado, que podem afetar a garantia de sobrevivência.

O sistema insiste em perpetuar a cena das pinturas de Pedro Bruno (1940) e Lucílio Albuquerque (1918), onde a mãe negra precisa deixar seu filho para cuidar do filho da outra família e assim garantir a existência de sua própria família. Por exemplo, na história de Mabel, ela conta que precisava ser deixada em uma bacia para que sua mãe pudesse trabalhar.

A solidão de uma infância: O espaço da criança negra nas relações de cuidado

Mabel narra que não pôde receber tanto investimento da mãe quanto gostaria, pois, após três meses de nascida, a mãe teve que retornar ao trabalho, sendo necessário deixá-la de lado, sob os olhares desatentos de filhos de seus empregadores para poder realizar as atividades domésticas na casa desses.

E deixou a gente de lado, ela não tinha tempo mesmo assim pra gente então tipo assim, é parte do processo né? Da maternidade ali inicialmente ao contato físico, o afeto. Minha mãe conta que tipo assim, que no dia que a minha irmã nasceu ela trabalhou, ela tava tipo faxinando a cozinha, esfregando chão, coisa assim. No dia que eu nasci ela trabalhou (...). E aí teve três meses mais ou menos pra ficar comigo e depois de três meses ela precisou voltar do trabalho, sabe? E aí nessa volta pro trabalho, ela me levava, aí ela fala que higienizava uma bacia lá e tal e me colocava lá dentro. Aí quando eu chorava ou alguma coisa assim, aí vinha tipo os filhos desse patrão dela, sabe? Que eram tipo assim mais ou menos os jovens assim e me segurava, sabe? Então, tipo assim,

não teve aquela ligação assim do contato físico, que precisa ter pro bebê, sabe? Tipo assim, não teve porque ela não teve oportunidade, sabe? (Mabel).

Crianças e adolescentes na contemporaneidade são reconhecidos como sujeitos de direitos, um avanço que ocorreu apenas a partir da promulgação da Lei Federal nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que regulamenta o artigo 227 da Constituição Federal. Antes disso, eram vistos como pequenos adultos, sem a devida consideração pela importância de seu período de intenso desenvolvimento. No entanto, dentro da categoria infância, no Brasil, existe um abismo de desigualdade que fragmenta as experiências infantis. A demarcação entre crianças que têm direito a uma infância digna, com acesso à saúde, educação e lazer, e aquelas que não têm, é incontestável. Essa divisão reflete uma diferença visível: a cor da pele e o lugar que as crianças ocupam em nossa sociedade.

De acordo com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2023), no anuário de 2023, crianças brancas constituem a maioria das vítimas registradas de maus-tratos nas faixas etárias mais jovens (0 a 4 anos e 5 a 9 anos), no entanto, “o fenômeno certamente reflete uma maior visibilidade e notificação de maus-tratos contra essas crianças.” (p. 204). Nas faixas etárias de 10 a 13 anos e 14 a 17 anos, a diferença entre os registros de vítimas brancas e negras diminui significativamente, indicando uma maior paridade. Em relação aos agressores dessas violências, 93,8% são familiares, geralmente atuando na própria residência da vítima.

Crianças e adolescentes negras, de 0 a 17 anos, também são as principais vítimas (56,7%), vítimas de estupro com idade entre 0 e 17 anos são negras, sendo que as meninas menores de 14 anos constituem 51,9% das vítimas. Outra taxa alarmante se concentra no índice de mortes violentas intencionais, na qual as crianças negras, de 0 a 11 anos, representando 70,3% dos casos de morte. Entre adolescentes de 12 a 17 anos, essa disparidade é ainda mais acentuada, com 85,4% dos casos (FBSP, 2023).

As infâncias negras ainda sofrem com os resquícios de um país construído sobre uma acumulação capitalista que prosperou através da comercialização e escravização de corpos negros. As infâncias negras são negligenciadas pelo Estado, e essa negligência continua a ser naturalizada, realidade ressaltada por Mabel em sua narrativa. Traz a tona, também, a realidade do trabalho infantil destacando tal situação na história de sua mãe, como já vimos aqui, e de seu ex-companheiro. Gonzalez (2020/1985a) destaca que a expressão "trabalhar mais e ganhar menos" se concretiza na vida da população negra, uma vez que o sistema de estratificação social

os direciona para ocupações mal remuneradas e instáveis, frequentemente para empregos informais sem garantias trabalhistas. Essa dinâmica exerce um impacto significativo na distribuição de renda nas famílias negras, levando muitas delas a envolver crianças e adolescentes no mercado de trabalho como uma necessidade para garantir a subsistência familiar (Gonzalez, 2020/1985a). Nesse cenário, muitas meninas, com apenas oito ou nove anos de idade, já estão trabalhando nas casas de famílias ricas, sendo frequentemente impedidas de frequentar a escola. A mãe de Mabel foi uma dessas meninas. E anos depois seu ex-companheiro enfrenta situação semelhante. A narradora pontua,

*(...) então tipo você encontra crianças pretas, às vezes, assim, em situação de rua mesmo, né? Vendendo alguma coisa. Eu tive um companheiro que, ele com sete anos de idade, circulava em Goiânia porque precisava ajudar na renda, né? Da família dele. Vendendo cheiro verde, vendendo salgado e andava com sete anos de idade e tipo assim, morava em *** ele chegava até *** o, voltava sozinho assim sabe? E aí eu acho que é uma realidade muito diferente assim né? (Mabel)*

De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2023) sobre Trabalho de Crianças e Adolescentes, houve um aumento nos casos de trabalho infantil no Brasil em 2022. Nesse ano, o país registrou 1,9 milhão de crianças e adolescentes entre 5 e 17 anos (ou 4,9% desse grupo etário) em situação de trabalho infantil. A maior concentração de trabalho infantil está na faixa etária de 16 a 17 anos, representando 52,5% do total. Crianças entre 5 e 13 anos constituem 23,9% das vítimas de trabalho infantil, enquanto adolescentes de 14 a 15 anos representam 23,6%. O número de crianças e adolescentes negros em situação de trabalho é maior, sendo que pretos ou pardos representam 66,3% das vítimas de trabalho infantil no país. Em termos de gênero, os meninos são a maioria (65,1%), enquanto as meninas constituem 34,9% do total.

A pesquisa também destacou que 46,2% dos 1,6 milhão de crianças e adolescentes que realizavam atividades econômicas estavam ocupados nas piores formas de trabalho infantil, conforme estabelecido pelo Decreto nº 6.481/2008, que regulamenta a Convenção 182 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Entre as piores formas de trabalho infantil estão ocupações como vendedor ambulante, lavador de veículos e operadores de máquinas. Meninos negros, como o ex-companheiro de Mabel, representam 51,1% da população de 5 a 17 anos do país, mas constituem 65,1% daqueles que estavam em trabalho infantil em 2022.

Mabel não foi inserida no mercado de trabalho na infância, como sua mãe e seu ex-companheiro, mas evidencia um outro contraste vivido por ela: Ao relembrar sua infância, Mabel expõe o contraste vivenciado entre as crianças brancas e as crianças negras nas dinâmicas de cuidado. Através de sua narrativa, ela expõe a discrepância vivenciada em sua infância: sua mãe conhecia muito mais as necessidades do filho de sua patroa do que as necessidades de sua própria filha.

As crianças brancas são muito assistidas e de diversas maneiras e modos possíveis, ela tem um babá, tem uma empregada, tem uma pessoa que vai ajudar ela no transporte dela, né? Pra ela fazer as atividades que são necessárias pra escola sempre vai ser uma criança assistida? Raramente essa criança vai tá sozinha. E normalmente as crianças pretas elas estão sozinhas, né? Na maior parte do tempo (Mabel).

Mabel traz em diversos momentos a solidão da criança negra como consequência de toda essa dinâmica, pontuada anteriormente. O que desperta uma discussão muito importante. Ela aponta para uma questão muitas vezes silenciada nas discussões sobre cuidado e opressões raciais. A criança negra, frequentemente, é deixada à margem desse sistema de cuidado moldado pelas questões de gênero, raça e classe.

A violência social não é um dado natural, é a construção a serviço das necessidades de autoconservação dos grupos sociais que querem se manter no poder que se definem por paixões amorosas e odiosas e que criam vias para expressão desse amor, mas também para expressão do ódio (Freud, 1915/2009). Há um elemento agressivo na forma como a sociedade lida com a criança negra e com a mãe negra, continua-se a ter um extermínio, apoiado na negação de cuidado por essas crianças, que são indesejadas, e não podem ser cuidadas.

Nogueira (2017), nos lembra que a lei deixa sempre como resíduo a marca do exercício de dominação, que persiste como elemento inabalável nas relações humanas. Há sempre uma disparidade na proteção e pertença, onde alguns detêm mais em detrimento de outros. Isso resulta na designação daqueles considerados valiosos e daqueles privados de valor no grupo, transformando esses últimos em seus “bodes expiatórios”. É contra esses indivíduos que se permite a descarga de agressividade, uma vez que os “sem direitos” passam a ser desprezados e, conseqüentemente, rejeitados.

Lembro-me da narrativa de Carolina Maria de Jesus, dizendo sobre a preocupação de deixar seus filhos sozinhos, e evidencia como esse micromeio social tratava os seus filhos, o que

reflete a forma como o macro lida com as crianças negras:

Dei o almoço às crianças, e fui no Klabin catar papel. Deixei as crianças brincando no quintal. Tinha muito papel. Trabalhei depressa pensando que aquelas bestas humanas são capás de invadir o meu barracão e maltratar meus filhos. Trabalhei apreensiva e agitada. A minha cabeça começou doer. Elas costuma esperar eu sair para vir no meu barracão expandir os meus filhos justamente quando eu não estou em casa. Quando as crianças estão sosinhas e não podem defender-se (Jesus, 2019, p. 19).

Mabel, nos conta que também sofria violências quando a mãe não estava por perto. Violências que vinham dos próprios familiares, ou dos funcionários de instituições de cuidado e ensino.

Eu lembro que minha mãe, tipo assim, precisava deixar a gente em muitos lugares, tipo assim creche, colégio de freira e tal porque ninguém queria ficar, ninguém queria ajudar. Não tinha uma avó que podia ficar, não tinha um tio, não tinha uma tia algum momento ou outro que a conseguia. Mas as pessoas eram muito violentas com a gente. A minha mãe colocava a gente em lugares que eram mais coletivos. Porque aí, né? Tipo, era mais pra ela na cabeça dela, ela era mais fácil dela lidar, por exemplo, do que com a minha vó batendo na gente, sabe? Aí é muito solitário assim, né? E aí eu acho que é desesperador nesse sentido, né? (Mabel).

E nos anos noventa acho que era muito naturalizado que os professores, os cuidadores bater nas crianças e principalmente crianças que ainda não estavam no ensino tipo escolar ainda, né? Tipo assim, que era menor menorzinhos ainda. E aí aconteceu isso com a gente, né? Tanto eu quanto minha irmã, principalmente por conta de racismo também, sabe? Tipo assim, eu acho que o racismo ele se consolidou, tipo assim, a maioria das das minhas relações assim, sabe? Tipo, a estrutura racial em si, né? E do quanto que ela é perversa assim, sabe? E aí a gente apanhou muito assim na creche. Tinha umas tias lá que nossa era terrível, terrível, terrível assim, sabe? (Mabel).

Ao contar essas histórias traz o exemplo da sobrinha, que está tendo a possibilidade de vivenciar uma infância com mais segurança. A sobrinha, filha de um casal interracial, é branca e nasceu em uma realidade sócioeconômica que tem permitido a vivência de um cuidado mais próximo, exercido tanto pela mãe, quanto pelo pai.

Porque tipo, a gente enquanto crianças negras, a gente não tem possibilidade de ser maternadas. E aí, a filha dela, que é branca, é outra geração. Mesmo sendo filha de uma mulher negra, mas, é uma criança branca, ela tem essa possibilidade de receber, sabe? Esse cuidado, esse olhar materno. Eu acho que tipo assim ó, as crianças pretas em si elas não são maternadas, não são assistidas, mas todas as crianças brancas elas vão ser mesmo que as mães sejam mulheres pretas. Tem um olhar mais cuidadoso, mais carinhoso (Mabel).

Na narrativa de Mabel, a raça, gênero e classe social emergem constantemente como marcadores cruciais que afetam as oportunidades de cuidado, especialmente no contexto das mulheres e crianças negras. Mabel também ressalta como o contexto social moldou a história dela e de sua mãe, que enquanto mulheres negras e de baixa renda, enfrentaram as opressões entrelaçadas do racismo, discriminação de classe e gênero. Duas gerações de mulheres que vivenciaram os atravessamentos de serem crianças negras.

Qual o lugar da mulher negra diante do materno?

Do seio escravizado do passado ao colo alugado de hoje (Segato, 2021, p. 241).

Além de ressaltar o lugar da criança negra nas relações maternas, Mabel destaca também o lugar ocupado pela mulher, que assume a função materna. E ao narrar, faz novamente o entrelaçamento entre sua história e as questões sociais e políticas. A narrativa de Mabel se constrói muito entrelaçada a história de vida de sua mãe. Mabel lamenta e narra com muita dor as experiências de sua infância distante da mãe, mas ao narrar sua história narra também a história de uma mulher que sofreu pelo seu lugar social nesse sistema patriarcal-racista. Na narrativa vimos que a mãe de Mabel não estava presente com as suas filhas porque estava cuidando de outras crianças, adultos e até mesmo idosos. A narradora chega a destacar que o vínculo é construído, o vínculo precisa ser construído. Mesmo sendo mãe precisa construir o vínculo, mas que a mãe não tinha tempo.

Em *Três ensaios sobre a sexualidade*, Freud (1905/2016) destaca a importância da sedução materna no desenvolvimento pulsional. Isso implica no investimento libidinal e afetivo

associado aos cuidados corporais maternos, os quais sensibilizam e deixam marcas no corpo infantil. Dessa forma, a constituição psíquica se desenha entrelaçada à dimensão corporal, sendo que a vida psíquica e a pulsionalidade se desdobram a partir das sensações de prazer e desprazer experimentadas pela criança, experiências diretamente ligadas aos cuidados proporcionados. Em *Introdução ao Narcisismo*, o autor (Freud, 1914/2010) complementa, argumentando que o primeiro objeto sexual da criança está invariavelmente relacionado à pessoa que cuida dela, elucidando a intrincada conexão entre o desenvolvimento psíquico e sexual e as relações de cuidado e proteção entre a criança e pessoa que presta o cuidado.

Acontece que na organização social brasileira, muitas vezes quem fez e faz esse papel foi/é uma mulher negra, no lugar de mãe-preta ou babá. Em diversas famílias, inclusive nas famílias de muitos pesquisadores, psicanalistas e acadêmicos brasileiros, pensando no quanto esses espaços comportam pessoas de determinada classe social. É a mãe-preta/babá, quem cuidou, e os alimentou na infância. Mas, o cuidado materno exercido pela mãe-preta ou pela babá não é inscrito nas conceituações sociais, históricas ou psicanalíticas. Essa figura e o seu trabalho e afeto se tornam invisíveis. Tomando o Complexo de Édipo como exemplo para melhor visualização e exemplificação disso que estamos trazendo, podemos pensar que a trama edípica é central no campo psicanalítico, mas dentro dessa trama triádica esta quarta figura é foracluída, mesmo por aqueles/as que tiveram essa presença de cuidado (Segato, 2021).

Em estudo sobre a sociedade brasileira por meio de um olhar que une a psicanálise a outras áreas do saber, Gonzalez ao olhar para o processo de construção da sociedade brasileira afirma, que a mãe-preta foi a mãe dessa adolescente neurótica, chamada de cultura brasileira, ela afirma que a mãe-preta “simplesmente, é a mãe” (Gonzalez, 1982/2020, p.88), apesar de não ser reconhecida como tal. No romance *Solitária* de Eliane Alves Cruz (2022), Eunice, uma mulher negra, mãe e empregada doméstica evidencia o amor que sente por suas filhas, Mabel – sua filha-biológica – e Camila – a filha-patroa. Durante as páginas de *Solitária*, vemos Eunice dedicar amor, cuidado e atenção a Camilinha, afirmando o seu lugar de mãe para esta criança. Parece-me que neste momento a literatura tem muito a dizer sobre função materna, mas talvez esteja esbarrando nas resistências de alguns psicanalistas.

Mas ela não entende que a menina também é minha filha! Nunca que vou gostar menos dela e mais da outra. É só que a gente se apega a uma criança quando vê nascer, acompanha os primeiros passinhos, vê o primeiro dente cair... essas coisas. Quem não se

comove com um sorriso de bebê tem pedra no lugar de coração (Cruz, 2022, p. 77).

Eunice, nas páginas de *Solitária* (Cruz, 2022) expressa todo seu investimento narcísico e libidinal na maternidade que exerce para Camila. Mas, como nos lembra Segato (2021), o racismo acadêmico estabelecido no país não permite a indagação sobre a presença ou ausência dessa mãe-babá. E este ato falho é certo em expor como o racismo atravessa a produção de conhecimento. A babá não é abordada nem em relação aos aspectos de sua subjetividade, nem em termos de sua integração social. Não se investiga sua presença a partir da perspectiva das crianças que ela acompanhou em seu crescimento, tampouco pelos familiares que confiaram a ela uma parte significativa das responsabilidades maternas, ela simplesmente é retirada do discurso e mesmo quando aparece é como se não existisse (Segato, 2021).

Segato (2021) resgata a tela *Ama com criança ao colo* (Autor desconhecido, s/d), cuja imagem ilustra o que temos discutido neste trabalho:



Figura 5. Autor não identificado (s/d). *Ama com criança ao colo* – Catarina e o menino Luís Pereira de Carvalho, s/f, óleo sobre tela, 55 × 44 cm. Museu Imperial/IBRAM.

Há uma atualidade nessa cena, dois corpos distintos pela idade, pela cor e pela classe

social, sendo unidos pelo erotismo materno-infantil. Nota o braço da mulher negra que embala a criança branca, que ao mesmo tempo segura, quase que num lugar de posse, o seio dessa mulher. Há um erótico, um materno, mas há o atravessamento das questões sociais nessa imagem, que são evidenciados também na fala de Mabel.

Como pontuado por Segato (2021), há um bebê que toca o seio de sua mãe com o “direito de propriedade” preenchido pelo sentimento edipiano de toda criança com relação a sua mãe. Mas, essa cena é atravessada pelas questões sociais, e esse bebê efetivamente é proprietário desse corpo, por aluguel, compra ou salário. E nesta cena, vemos que maternidade e escravização se revelam próximas. Por maior amor que essa mulher tenha, ela não chega nessa relação por escolha de vivenciar esse vínculo, ela é coagida pela busca de sobrevivência, muitas vezes para poder sustentar seus próprios filhos, como ressaltado na narrativa de Mabel, que nos conta da “maternidade transferida” a sua mãe.

É, e aí tipo assim, ela acompanhou várias gerações, né? Tipo acho que quando ela entrou lá a menina lá, [referindo-se a atual patroa de sua mãe] era adolescente assim, ela cresceu, ela teve os filhos dela e aí ela tinha um filho que se eu não me engano ele tinha há uns três anos de diferença assim. Comigo, né? E aí esse menino ele era assistido vinte e quatro horas pela minha mãe.

Mas eu imagino que é bem dolorido, sabe? Porque ela sabe, por exemplo, muito mais sobre esse menino lá que era mais ou menos a minha idade do que ao meu respeito, ela sabe muito mais sobre a senhora que ela tá cuidando do que a minha irmã, minha sobrinha, sabe Tipo é interrompido o processo, né? Tipo, você vai e é bem eu acho que a estrutura escravagista ela, tipo assim, ela continua ainda. É, e aí assim a gente só tem outros nomes pras mesmas funções. Então minha mãe continua sendo ama de leite, minha mãe continua sendo a aqui faz os trabalhos domésticos, né? (Mabel).

A pressão social que historicamente atribuiu à mulher negra o papel de cuidadora da família branca restringiu suas possibilidades de autocuidado e de cuidado de seus próprios filhos, instituindo e insistindo na solidão da criança negra, e na sobrecarga dessas mulheres. Situações que podem ter impactos significativos na saúde mental e física.

Já discutimos, em capítulos anteriores, que, ao longo do século XIX, a mulher negra foi forçada a exercer sua maternidade no contexto da família branca. Elas não apenas tiveram que desempenhar o papel de provedoras de cuidado, tal qual as mulheres brancas pertencentes à elite,

mas também foram forçadas a lidar com os estereótipos racializados que as colocavam em uma posição de subalternidade (Davis, 1981/2016). Como vimos, nossas ancestrais passaram por exploração complexa do cuidado e foram relegadas a funções de "mucamas", "amas de leite" ou "mães-pretas", posições essas caracterizadas por cuidar das famílias brancas, frequentemente à custa de seu próprio bem-estar e do tempo que poderiam passar com seus próprios filhos.

Essa imagem da mãe preta, contrastando com a do filho branco, foi moldada pelo projeto estatal de construir uma identidade nacional mestiça, enraizada na estrutura colonial. Na literatura brasileira canônica, conforme Silva (2017), a "mãe-preta" se tornou um mito, representando "fidelidade incondicional" e "servilismo absoluto" à classe senhorial. Essa figura, que mesmo após ter seus filhos retirados, sendo explorada e desumanizada, acolhe com doçura a criança branca que deve amamentar, serve para apaziguar a memória do sistema escravocrata, lembrando-o de maneira íntima e afetiva, apesar de sua crueldade dilacerante.

No entanto, o que não se discute é o lugar de resistência dessas mulheres. Mas, retornemos a Gonzalez (1982/2020). A autora discute a figura da mulata e da mãe preta, atribuindo a esta última o potencial de "passar uma rasteira na classe dominante" (p. 87). Para a autora, a mãe-preta não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos, como vemos em poesias, quadros e na literatura científica. Ela simplesmente é a mãe, foi ela quem amamentou, que deu banho, que limpou o cocô, que colocou tantas crianças para dormir, que cuidou, que ensinou falar, ela foi a mãe "nesse barato doido da cultura brasileira" (p.87), e continua exercendo essa função.

A sagaz inversão realizada por Gonzalez, (1982/2020) busca desmascarar o recalque da experiência da maternidade entre mulheres negras, especialmente aquelas que são impelidas ao trabalho com os filhos de outras famílias, como acontece hoje com as babás, empregadas domésticas – que mesmo sendo contratadas para se dedicar aos cuidados domésticos, acabam por exercer outras funções, como foi o caso da mãe de Mabel. Essa perspectiva não apenas expõe a dor e a violência presentes nessas figuras, mas também destaca as múltiplas formas de maternagem exercidas por essas mulheres.

Na escrita de Gonzalez (1982/2020), as mulheres negras aparecem como figuras centrais na luta contra as opressões raciais e de classe, e na formação da identidade cultural brasileira. Com isso, a autora nos convoca a olhar para a imagem da mãe-preta percebendo o papel de resistência desempenhado por essas mulheres. As mães-babás-negras são vítimas, mas também

foram e são agentes ativos de resistência, dando "rasteiras" na classe dominante de maneiras sutis e importantes, mostrando práticas de maternagem que desafiam e subvertem as estruturas de poder.

Maternagem possível: Entre a invisibilidade e a resistência

Minha mãe foi ausente porque ela precisou tá presente na vida de outras crianças, que não as dela (Mabel).

Gonzalez (1982/2020) ressalta a resistência da figura da mãe-preta, e nos faz pensar nas outras inúmeras resistências das mulheres negras e de suas maternagens. Na narrativa de Mabel, vemos a resistência de sua mãe, que conseguiu abrir caminho para que as filhas pudessem escolher seguir outros caminhos, as duas escolheram continuar estudando, se graduaram, uma escolheu se dedicar a criação da filha e a Mabel segue construindo sua carreira no mercado de trabalho e no campo acadêmico.

No entanto, o que queremos destacar aqui é a resistência dessa mãe, que sozinha conseguiu construir outras possibilidades de existência e trabalho para suas filhas. Todo um sistema social é organizado para que essas meninas não acessem outros lugares, perpetuando que o lugar da mulher negra é exercendo atividades de cuidados para outras famílias. Mas a mãe de Mabel conseguiu construir caminhos e quebrar esse ciclo. A resistência veio por meio dessa mulher, mas não nos esqueçamos que este é um problema de cunho social, resultado de um sistema de opressões que inclui racismo estrutural e a ausência do Estado.

A necessidade de ter um salário ou alguma renda para garantir o básico material para suas famílias força muitas mulheres negras e pobres a se dedicarem mais ao cuidado diário dos outros do que a si mesmas e a seus filhos, uma realidade narrada por Mabel. Ao contar sua história, Mabel também conta a história de sua mãe. Ela fala sobre as violências sociais, o impacto e a persistência histórica dos obstáculos impostos pelo colonialismo, que dificultam o exercício da maternidade por mulheres negras. No entanto, ela não para por aí, Mabel também nos fala sobre a resistência de sua mãe na maternagem.

hooks (2010), em seu texto *Vivendo de amor*, pontua que nós, pessoas negras, temos sido profundamente feridas e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. Ao escutar Mabel, me recordei desse texto, porque ali, estava

escutando uma filha falando de sua ferida, da ferida que a ausência dos cuidados maternos lhe causou. E ao mesmo tempo, algumas falas de Mabel, me fez refletir nas dores que essa mãe pode carregar, por não ter podido ser cuidada, e também por não ter podido estar tão presente na vida de suas filhas. Os traumas e as feridas emocionais, citadas por hooks (2010) e por Mabel, se entrelaçam com as complexas dinâmicas de gênero, raça e classe, e expõe a necessidade de falarmos sobre a infância das crianças negras nas produções teóricas, e sobre as possibilidades da constituição da maternidade da mulher negra.

E também, eu entendo que as mulheres pretas elas vão precisar se desprender mesmo, né? Dos seus afetos, desse lugar, né? De cuidado, pra que cuide de outras pessoas (...) eu acho cruel com ela e com a gente principalmente, né? (Mabel).

A mãe de Mabel teve que se ausentar para poder garantir a subsistência de suas filhas, assim como tantas outras mães, que devido a desigualdade socioeconômica e a falta de políticas públicas, precisam manter-se nesses empregos. Foi por meio do trabalho de cuidar de outra família, que ela pôde garantir as necessidades básicas, como comida, moradia, roupas e educação, à sua família. Além do mais, essa acaba por ser uma forma de assegurar que a história não se repetisse. E diante disso, Mabel não precisou assumir o papel de cuidadora, o que lhe proporcionou a oportunidade de estudar e escapar do ciclo de cuidado voltado para outra família. Mas, dentre tantas negações, obstáculos e cansaço, a mãe de Mabel buscou exercer o cuidado com as filhas. Todos os dias, ela as levava para a escola, afastava-as de familiares que as maltratavam, garantia-lhes alimentação, moradia e escolaridade, e cuidava do cabelo das filhas todos os sábados.

A mãe de Mabel ofereceu o cuidado que ela mesma não recebeu de sua mãe. Agora, a irmã de Mabel busca dar o cuidado que ela também não pôde receber. As feridas nas relações maternas permanecem abertas. O colonialismo abriu essas feridas nas mães e filhas negras ao longo da história, e a resistência de cada geração de mães tem permitido um lento processo de cicatrização. É importante lembrar que esse processo é lento porque as opressões sociais – racismo, violências de gênero, exploração econômica – se entrelaçam e continuam impondo barreiras e abrindo novas feridas.

Aí a minha mãe, ela tinha, tipo assim, na maternidade dela ela tinha dias, de sentar com a gente e cuidar do nosso cabelo. Tipo, passar um creme e pentear e tirar os piolhos que a gente pegava na creche, né? E fazer uma trança e passar óleos no outro dia, sabe?

Cabelo, manter e o cabelo limpinho, ela não gostava muito que a gente ficasse, né? Mexendo muito no cabelo pra não espetar, dizendo ela. Mas assim, aí eu entendo, sabe? Esse movimento agora, né? Mais velha que é tipo fazer o contrário do que a mãe dela fazia, sabe? Era no sábado, ela limpava a casa, depois ia tirar os piolhos (risos) e cuidar do cabelo. Então, eu acho que em muitos momentos assim a maternidade dela passa por esse lugar de não fazer as coisas que a mãe dela fazia com ela. Mas ao mesmo tempo não conseguir ser tão presente, porque é uma mulher preta, né? Até hoje ela não é. Ela é super ausente e é muito difícil acessar ela, inclusive porque não tem tanta proximidade, né? Às vezes as pessoas que ela trabalha tem mais proximidade com ela do que a gente (Mabel).*

hooks (2010) nos recorda que o sistema escravocrata e as divisões raciais criaram condições extremamente desafiadoras para nós, não apenas no âmbito social, mas também no emocional. A opressão e a exploração distorcem e frequentemente obstroem a capacidade das mães negras de cuidarem de seus filhos e filhas. Mas, a narrativa de Mabel, e esse trecho, em particular, nos faz refletir sobre como o cuidado persiste como um ato de resistência e amor na maternidade das mulheres negras, mesmo quando as estruturas sociais não fornecem o apoio adequado, que deveriam oferecer. Isso ecoa nas narrativas de outras mães, como Carolina Maria de Jesus (2019/1992), e em inúmeras experiências cotidianas de mulheres que enfrentam desafios semelhantes.

Capítulo 5

Carolina: Maternidade Negra como Espaço de Resistência e Afirmação

Carolina cresceu no interior de Goiás, em uma família composta por sua mãe, seu pai e sua irmã. Ela não detalha a realidade socioeconômica de sua família ou as profissões de seus parentes, mas menciona que sua mãe fazia quitandas para vender na cidade natal. Ela descreveu como cresceu com a expectativa de se tornar uma “*dona de casa*”, sem ênfase na educação formal, embora sempre tenha se destacado como aluna. E nesse caminho, segundo ela muito sem saber “*da onde eu vim, para onde eu vou*” em que diz ainda está se “*descobrimo*”, foi “*parar na faculdade de letras*” (Carolina, 2023). No entanto, compartilhou que sua primeira experiência ao deparar-se com o trabalho de professora em sala de aula se frustrou. Após a conclusão dessa primeira graduação, Carolina se casou, e veio morar em Goiânia, onde mora até hoje.

A segunda graduação veio como incentivo do então marido, que estava cursando Direito. Carolina vivenciou a experiência de uma faculdade pública em um período marcado por greves dos professores e servidores técnico-administrativos, profissionais que estavam em busca de ajustes salariais e melhorias nos benefícios oferecidos. Além das questões políticas, econômicas e trabalhistas, que se tornaram visíveis nas constantes discussões críticas-reflexivas durante a greve, foi no curso de Direito que Carolina se aproximou das discussões sobre feminismo e questões raciais, temas que foram fundamentais para sua formação pessoal e que esteve presente em sua narrativa.

(...) é igual eu te falei depois que eu saí de casa que eu casei, que eu entrei na UFG que eu fui ter a oportunidade de refletir sobre o feminismo, sobre o papel da mulher, sobre a negação pra gente de de oportunidades, tudo isso é o racismo estrutural, tudo isso então pra mim tem só o quê? Eu comecei a faculdade em 2015, então tem oito anos que eu tô tentando entender a minha vida junto com a forma que eu fui compreendendo que eu sofria preconceito, que eu era vítima de racismo e é tudo isso ainda está sendo elaborado pra mim (Carolina).

Foi na faculdade que Carolina conheceu sua melhor amiga, uma mulher branca de classe média que apareceu em sua narrativa como alguém que ela admirava e com quem se identificava, e que hoje é também a rede de apoio de Carolina no cuidado com seu filho.

(...) mulher forte e quando eu vi ela parida no hospital que ela não é negra. A família

dela e os avós são negros, mas ela não é negra. Então eu tinha assim que a vida dela, eu já tinha como um exemplo de vida mais próspera mais fácil e que não era pra ser sofrida (Carolina).

Quanto ao desejo pela maternidade, este experimentou flutuações ao longo do tempo. Antes do casamento e durante sua primeira graduação, quando ainda residia em sua cidade natal, havia um desejo latente em vivenciar a maternidade. Contudo, essa perspectiva mudou após sua inserção nas discussões mais amplas do feminismo durante seus estudos universitários: *“aí fui pensar um pouquinho refletir sobre a minha vida e pensei não, eu não quero ser mãe, eu não quero isso para minha vida é um sofrimento”* (Carolina). Foi nesse contexto que ela compreendeu que não desejava ser mãe, pois percebeu que essa não estava alinhada com a trajetória que desejava para si, temendo que essa escolha lhe trouxesse sofrimento.

E aí durante esse período foi conhecer o feminismo e estive ali (pausa) aí eu fui pensar um pouquinho refletir sobre a minha vida e pensei não eu não quero ser mãe eu não quero isso pra minha vida é um sofrimento eu vi uma amiga minha que eu tinha ela como exemplo de mulher (Carolina).

Infelizmente ainda vivemos uma organização social de criação de filhos que exigem de forma desequilibrada a mulher-mãe. Onde a criação dos filhos recai de forma desequilibrada sobre as mulheres, especialmente as mães. Em grande parte das famílias, a carga do cuidado com a criança é desproporcionalmente atribuída às mulheres. Isso cria uma sobrecarga exaustiva para a mulher, que muitas vezes precisa equilibrar seu papel de cuidadora com outras responsabilidades profissionais e pessoais. Essa dinâmica não apenas perpetua a desigualdade de gênero, mas também limita as oportunidades de desenvolvimento pessoal e profissional das mulheres.

Badinter (1985) destaca que "o discurso psicanalítico contribuiu significativamente para tornar a mãe a figura central da família" (p. 295), uma ideia reforçada por Iaconelli (2023). O discurso psicanalítico não se desvinculou das ideologias que colocam as mulheres no centro da responsabilidade pela preservação psíquica e moral das crianças. Ele alimenta discussões sobre o discurso maternalista, um guarda-chuva metafórico que abriga ideologias religiosas, moralistas, científicas, entre outras, e atribui à mulher uma responsabilidade inigualável no cuidado com a prole e na constituição subjetiva do bebê. Este discurso persevera em teorias e interpretações

psicanalíticas, psicológicas e em diversas outras áreas do conhecimento. Como pontua Iaconelli (2023), entre a necessidade de cuidado com as novas gerações e a possibilidade de as mulheres serem as únicas responsáveis por essa responsabilidade, existe um abismo enorme, que a autora caracteriza como uma “maternidade em colapso”. A necessidade de uma nova concepção de cuidado com as crianças exige que esse discurso maternalista precise ruir. Este movimento não advém de um problema feminino, mas de um problema social.

Quando pensamos no espaço acadêmico, por exemplo, há exigências tão rigorosas, que por vezes choca com as demandas dessa maternidade, tal como é organizada e exigida hegemonicamente. A pressão para publicar, ensinar, participar de congressos e seminários, e conseguir financiamentos – todos movimentos essenciais à formação acadêmica – torna-se pouco acolhedora para a maternidade. E diante disso, muitas mulheres passam a enfrentar o dilema de ter que escolher entre a progressão na carreira acadêmica e a realização do desejo de ser mãe. Além disso, a retórica de dedicação total pode sugerir, direta ou indiretamente, que a maternidade é uma distração ou um impedimento na formação universitária e na construção da carreira acadêmica.

Ainda, dentro do exemplo do microcosmo do campo acadêmico, não é incomum que muitas mulheres sejam compelidas a reconsiderar suas escolhas ou até negar seus desejos diante do maternar. A maternidade, imposta hegemonicamente, sobrecarrega as mulheres, responsabilizando-as pelos cuidados da nova geração, sejam elas mães, avós, tias e até mesmo irmãs mais velhas. Ser unicamente responsabilizada pela criação de uma criança é uma demanda intensa. A falta de suporte adequado na academia — como licenças-maternidade suficientes, políticas de creche acessíveis e horários flexíveis — e na nossa cultura e política, dificulta ainda mais a conciliação entre vida estudantil/profissional e a privada.

Dentro dessa realidade excludente, a maternidade é frequentemente adiada ou até mesmo negada. Para Carolina, a reafirmação do desejo de engravidar e ter filhos ressurgiu ao final da graduação. Carolina e seu esposo interromperam os métodos contraceptivos, e poucos meses após se formar, ela descobriu que estava grávida do primeiro filho.

Foi assim que eu terminei a faculdade. Eu me formei em janeiro e em março eu engravidei, abril descobri que estava grávida sabe? Então, aí isso daí mudou toda a minha vida eu estava planejando, por mais que assim queria engravidar mas a gente estava com aquela de não sabe se vai dar certo (Carolina).

Carolina, ao dizer sobre o reencontro com o desejo pela maternidade, cita a maternidade de sua irmã. Segundo a narradora, foi após o nascimento de seu sobrinho, e ao observar a vivência da irmã, que ela percebeu que essa possibilidade também estava ao seu alcance. Nas palavras da narradora: (...) *Ela [irmã] passou por tudo, ficou bem. E aí eu peguei e falei, “uai, eu quero essa experiência, eu quero tentar essa experiência, parece ser tão gostoso”* (Carolina).

Carolina teve duas gestações, ambas muito complicadas. Segundo a narradora, durante as gestações ela teve grande aumento de peso, incômodos gástricos, dentre outras dificuldades. Diz com amor, sobre o ato de matinar, mas reafirma ter odiado a gestação.

Odiei a gestação, todas elas. Estar grávida é muito ruim, eu engordo muito, eu fico desse tamanho. Vinte quilos, né? Muito peso, eu com seis meses de gestação, eu já não consigo dormir, eu já sinto muita falta de ar, queima tudo. Parece que vou virar um dragão, sair de cima, fogo. Eu não gosto de ficar grávida. As duas gestações foram horrorosas (Carolina).

Carolina, ao narrar sobre sua maternidade, destaca também sua alegria por seu parceiro. Segundo a narradora, seu esposo se tornou um pai presente, amoroso e cuidadoso.

Mas com João mesmo, é um parceiro enorme. Um parceiro... se ele tá em casa ele pega o João, coloca comida, dá banho. Coloca pra dormir, sai pra brincar. Faz de tudo, de tudo mesmo. Eu tinha medo de não ter uma maternidade compartilhada, eu tinha medo, [mas ele dizia:] “você vai se surpreender com o pai que eu vou ser” eu falei “eu quero me surpreender mesmo” e ele me surpreendeu mesmo. Foi uma surpresa positiva, eu tinha medo, muito medo (Carolina).

Com relação a vida laboral, antes da gestação, Carolina fazia estágio em um órgão público. Durante a gestação, ela retomou os conhecimentos da sua primeira graduação e começou a trabalhar como professora particular, lecionando para crianças até que seu primeiro filho completasse dois anos. No entanto, no período em que narrou sua história, Carolina não estava inserida no mercado formal de trabalho. Ela trabalhava em casa e se ocupava dos cuidados com a vida privada de sua família.

“Marca da diferença”: Ser mãe e mulher negra

Freud (1914/2010), em *Introdução ao narcisismo*, enfatiza o papel dos ideais culturais na

formação do Ideal de Eu, herdeiro das dinâmicas edípicas. Lima e Lima (2020) recuperam tal posição freudiana ao afirmarem que o processo de constituição psíquica é permeado por discursos identificatórios que moldam a imagem de si. Sendo o psiquismo constituído no contexto de uma família inserida em determinado grupo, afetado por questões de raça, classe e gênero, podemos entender o Eu enquanto uma instância constituída pelo discurso social, mediado por um meio psíquico organizado pelo desejo e pelos discursos parentais.

Souza (1983/2021) pontua que é preciso que haja um modelo a partir do qual o sujeito possa se constituir, um modelo tido como ideal, perfeito, ou quase. Um modelo que recupera o narcisismo original perdido¹⁸. O que é teorizado como o ideal do Eu. Lacan (1953[1954]/1986) adentra a teorização e conceituação das categorias do Ideal-Ich (eu ideal) e Ich-Ideal (Ideal do eu). A distinção entre essas duas categorias é fundamental para a compreensão do desenvolvimento psíquico e da estrutura do sujeito na teoria lacaniana.

Na construção de sua teoria, Freud (1914/2020) aborda o narcisismo primário como um investimento libidinal no Eu ainda corporal, onde o amor por si mesmo se dirige ao Eu ideal. O Eu ideal é aquela instância, regida pelo signo da onipotência, ligada ao narcisismo primário e às expectativas dos pais em relação ao filho e marcado pelo registro do imaginário. Podemos entender como uma projeção daquilo que os pais desejam e esperam que a criança se torne, funcionando como um espelho das ambições e ideais parentais. Dessa forma, o Eu Ideal está associado à busca da completude, refletindo o desejo de ser amado e admirado incondicionalmente.

Esse narcisismo é então deslocado para um novo Eu, idealizado. O sujeito não quer abrir mão da satisfação já experimentada. No narcisismo secundário, devido às exigências culturais e sociais, buscamos uma nova forma de ideal: o ideal de Eu. Segundo Freud, o que o ser humano projeta diante de si, um ideal que é o substituto do narcisismo perdido da infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal. O ideal do Eu faz parte do narcisismo secundário, surgindo quando o sujeito já passou pelas experiências da castração e, conseqüentemente, reconheceu suas falhas, em contraste com aquele Eu perfeito, inicialmente moldado pelo olhar dos pais. A partir desse ponto, ao longo de sua vida, o sujeito precisará lidar com essa disparidade fundamental,

¹⁸ Freud (1914/2010) explora o motivo pelo qual a vida psíquica é compelida a ir além das fronteiras do narcisismo e a direcionar o desejo libidinal para objetos externos. Sua explicação é fundamentada na perspectiva econômica: quando o investimento libidinal no ego se torna excessivo, isso leva ao desprazer devido ao aumento da tensão psíquica. Em outras palavras, Freud nos mostra que aparelho psíquico busca aliviar a tensão emocional ao direcionar seu desejo para objetos fora de si mesmos.

com esse vazio, com o fato de ser marcado pela falta (Arruda, 2021).

O Ideal de Eu (Ich-Ideal) insere-se no domínio do simbólico e reflete a influência de valores culturais, morais e críticos. Diferente do Eu Ideal, que se associa ao narcisismo e à imagem especular, o Ideal de Eu envolve a internalização dessas normas, tornando-se uma meta para a orientação da libido. O sujeito empenha-se em alcançar esses ideais, buscando perfeição e adequação às normas sociais. O Ideal de Eu funciona como uma guia moral, orientando o comportamento e as aspirações do sujeito conforme as regras e expectativas sociais. Trata-se de uma imagem idealizada que o sujeito almeja, embora seja, em última instância, inatingível.

Este Ideal de Eu comanda o complexo jogo de relações que moldam a nossa conexão com os outros, tornando-se o ponto central que dita como interagimos e nos relacionamos com o mundo ao nosso redor. Realizar o ideal do eu é uma exigência que o superego irá impor sobre o Ego. Lacan utiliza essas categorias para ilustrar a complexa relação entre o sujeito e suas identificações. Enquanto o Eu Ideal está imerso no desejo de completude imaginária e na busca incessante por uma imagem perfeita de si, o Ideal do Eu impõe um conjunto de exigências simbólicas que regulam e limitam essa busca, confrontando o sujeito com a realidade das suas limitações e falhas. Ao distinguir essas duas instâncias, Lacan oferece uma ferramenta teórica poderosa para analisar as tensões entre o narcisismo e a normatividade social na formação do sujeito psíquico. É na função simbólica que encontramos a definição do grau de perfeição, completude e proximidade do mundo imaginário, e da possibilidade de satisfação e sofrimento. O distanciamento terá como custo subjetivo poder se manifestar em forma de sofrimento psíquico (Lacan, 1953[1954]/1986).

Nesse contexto, o Ideal de Eu revela-se como uma estrutura que se faz presente na construção do desejo de ser mãe, especialmente ao simbolizar a completude e o preenchimento de uma falta. A fantasia de ter um filho, pode se tornar uma maneira pela qual uma mulher tentaria alcançar esse ideal, dado o lugar central que a maternidade ocupa em nossa sociedade. Como discutido anteriormente, o desejo de ter um filho é atravessado pelas fantasias edípicas, mas também é sustentado pelo reinvestimento narcísico pós-Édipo.

O reinvestimento narcísico pós-Édipo baseia-se no Ideal de Eu, que como já pontuamos, é constituído por discurso de identificação pautados nas interdições e nos ideais parentais e socioculturais, o que para Lima e Lima (2020), que acentuam as normas hegemônicas que endossam a normatividade de identidade sexual, de gênero, raça dentre outras, entre elas a

normatização da maternidade, calcada no ideário da “boa mãe”.

Este ideal da “boa mãe” opera como um dispositivo de poder discursivo que se manifesta de forma tanto explícita quanto implícita, influenciando e controlando a forma como se lida com a maternidade. Lima e Lima (2020) discorrem sobre o poder discurso, ressaltando que as reverberações ao mesmo tempo em que parece sutil, revela-se como uma força coativa que define padrões de conduta, e diante do nosso recorte temático, podemos compreender que, esses discursos reforçam uma ideia de maternidade idealizada e excludente, que impõe parâmetros a serem seguidos à revelia dos desejos e identidades das pessoas envolvidas.

Acontece que em uma sociedade racista, como o Brasil, os modelos de identificação estruturantes são construídos pela branquitude, seja quando falamos de maternidade, seja quando falamos da existência do ideal de sujeito.

O figurino é branco, em diversos matizes. Aqui, branco quer dizer aristocracia, elitista, letrado, bem-sucedido. Noutro momento, branco é rico, inteligente, poderoso. Sob quaisquer nuances, em qualquer circunstância, branco é o modelo a ser escolhido. Escolha singular fixada à revelia de quem apenas deve a tal modelo configurar-se (Souza, 1983/2021, p. 65).

A violência racista impõe de forma coercitiva e agressiva a internalização de um ideal de eu branco, e assim, Souza, (1983/2021) nos traz, que nesse processo, as pessoas negras são compelidas a forjar um projeto de identificação que entra em conflito com as próprias características biológicas de seus corpos. Isso gera um distanciamento entre o Eu e seu ideal, um abismo que o sujeito negro muitas vezes busca superar, frequentemente à custa de sua própria felicidade e equilíbrio psicológico. O modelo normativo estruturante torna-se um fetiche da brancura. Assim, tornar-se negro é uma condição dada *a priori*. “É um vir a ser” (p. 115), um vir a ser que se torna uma tarefa eminentemente política. Como nos diz Carolina, é uma “militância constante diária”, no campo social, mas também no campo psíquico porque o desejo do Outro ainda é o que “o vir a ser branco”, ressalta Souza (1983/2021).

O psiquiatra e psicanalista Jurandir Freire Costa (1982), em prefácio ao trabalho de Souza (1983/2021), destaca que a identificação é profundamente influenciada pelo investimento erótico no corpo, sendo um elemento fundamental no processo. Essa relação se baseia nas experiências de dor e prazer que o corpo impõe ao sujeito. Assim, para que o sujeito construa enunciados nos processos identificatórios, e forme uma estrutura psíquica harmoniosa, assim como pontuado

pelo autor, é crucial que o corpo seja predominantemente vivenciado e pensado como um local e uma fonte de vida e prazer. No entanto, um aspecto da violência racista reside na relação persecutória que o sujeito negro estabelece com seu próprio corpo. Seguindo as ideias de Aulagnier (1979), o autor afirma que o futuro identitário do sujeito depende da capacidade de “inocentar” o corpo. Um corpo que não consegue se desvincular do sofrimento que inflige ao sujeito torna-se um corpo perseguidor, odiado, sendo percebido como foco constante de ameaça de morte e dor, o que pode resultar em sequelas psíquicas derivadas dessa situação.

E prossegue afirmando que quando o sujeito negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é impregnado com o estigma da perseguição pelo corpo próprio. Nesse ponto, surge a possibilidade de uma relação persecutória com esse corpo, que obstaculiza a ascensão à identificação com a brancura. O sujeito encontra-se imerso em uma ordem social que, de maneira constante, o recorda da discrepância entre seu corpo e o corpo ideal, reforçando assim as marcas da violência racial no psiquismo.

Os esforços para curar as feridas provenientes daí, emergem na tentativa de metamorfosear o corpo, aproximando-o o máximo possível do ideal, estético e cultural, de brancura. Posteriormente, surgem esforços para erradicar, em futuras gerações, a manifestação do corpo negro. Diante desse cenário, Souza (1983/2021) menciona as uniões interracialis e a busca pela embranquecimento das gerações futuras. O desejo de ter um filho significativamente mais claro e, talvez, a expectativa de um neto de pele branca compõem essa busca incessante. Tal situação representada no Quadro do espanhol Modesto Brocos, nomeado “A Redenção de Cam”¹⁹

¹⁹Tatiana H. P. Lotierzo (2013) em sua dissertação de mestrado “*Contornos do (in)visível: A redenção De Cam, racismo e estética na pintura brasileira do último Oitocentos*”, traz interessante discussão a respeito da obra.

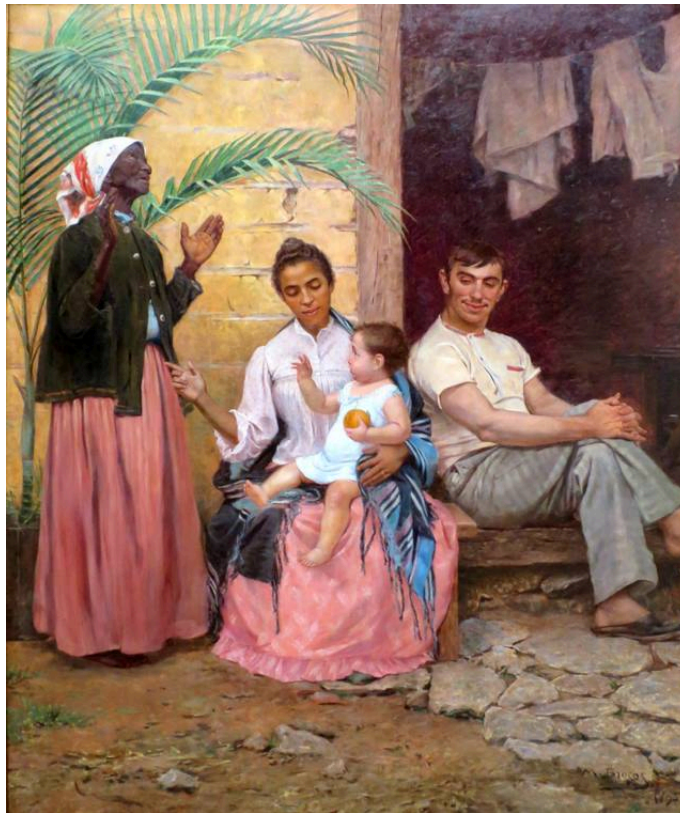


Figura 6: Modesto Barros (1895). **A Redenção de Cam.** Óleo sobre tela. 199 cm X 166 cm. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Belas Artes.

Assim, para Souza (1983/2021), o processo de constituição subjetiva das pessoas negras se esbarra no fetiche da brancura, assim a história de ascensão social de algumas pessoas negras brasileiras é marcada pela assimilação aos padrões brancos. Nesta imposição ideológica, os padrões brancos se tornam hegemônicos. No entanto, a autora destaca alternativas e um movimento de resistência desde o princípio de sua análise. Já no primeiro parágrafo de sua dissertação, reconhece o poder do discurso como uma forma de expressão, resistência e autonomia. O discurso sobre si, enraizado no conhecimento concreto da realidade, é posto enquanto um ato político.

Carolina é filha de um casal interracial, com uma mãe branca e um pai negro. Ela comenta que foi apenas na faculdade e no casamento que teve acesso mais teórico e explícito sobre a negritude. Ao destacar a falta de espaços para discutir a questão racial, Carolina menciona que quis compartilhar sua história comigo também para abordar o campo racial e a maternidade: “(...) *eu quis participar da da sua pesquisa até pra mim entender, para me encontrar como mulher negra e falar desse vasto mundo de maternidade*”. Saber-se negra, para

Carolina, é evidenciado enquanto um ato de reafirmação de si:

Ser uma mulher negra é uma constante luta de mostrar que nós somos pessoas que temos características diferentes, porém somos pessoas que estamos ali no mesmo lugar e que merecemos o lugar onde todo mundo está (...). Ser mulher negra é tentar provar que eu mereço estar onde eu estou e que minhas características não têm que ser amenizadas” (Carolina).

Durante sua narrativa, Carolina compartilhou sua experiência de "Tornar-se negra" em uma família interracial, destacando especialmente a relação com sua mãe e seu cabelo. Ela menciona que sua família materna frequentemente tenta negar suas características negras. Carolina, pontua que constantemente escutava falas como: “*não você não é preta, você é morena. Não seu cabelo não é crespo, seu cabelo é encaracolado*”. Carolina, diz que sempre gostou do seu cabelo natural, mas, assim como muitas mulheres negras, começou a alisar o cabelo ainda na infância e somente na vida adulta após sair da casa de sua família de origem é que conseguiu parar com os processos de alisamento artificial de seus cabelos:

Quando eu fiz treze anos ela me convenceu a usar alisamento do meu cabelo porque era difícil de cuidar tal e eu sempre gostei do meu cabelo cacheado. Só que eu só parei de alisar o meu cabelo quando eu casei e saí de casa e aí eu passei pelo processo de transição (Carolina).

É importante ressaltarmos que no campo da identificação racial e de resistência política, o cabelo crespo desempenha um papel significativo para nós, pessoas negras, o aspecto estético é entrelaçado ao âmbito político. Como pontuado por Vera Eunice, na narrativa apresentada no 4º capítulo deste trabalho, “Tipo assim pesquisando cabelo você tirar o cabelo de uma pessoa preta é tipo você tirar a identidade dela sabe? Aí eu vejo assim né?” (Mabel). Historicamente, o cabelo crespo foi alvo de discriminação e estigmatização devido ao racismo estrutural e aos padrões eurocêntricos de beleza que passam a ser impostos, dentro dessa imposição aos padrões brancos.

Como destacado por Portuguese e Schucman (2023), na história de muitas pessoas negras, o cabelo é a parte corporal alvo de diferentes experiências e sensações, marcando esses sujeitos em sua trajetória de vida. Isso ocorre porque vivemos em uma sociedade racista atravessada pelo ideal de embranquecimento físico e cultural. Relatos de mulheres negras e homens negros que vivem tentando esconder o cabelo crespo são abundantes, ilustrando o impacto profundo do

racismo, nas características fenotípicas. O cabelo é um elemento central para a construção da identidade da população negra. Além disso, é um símbolo emblemático que evidencia os obstáculos enfrentados por indivíduos negros em uma sociedade onde a estética europeia é tida como padrão de beleza predominante. Participantes da pesquisa, de Portuguez e Schucman (2023) afirmam que o cabelo compõe sua identidade, significando liberdade, força, expressão, autoestima e até uma via para se sentirem belos e se autoafirmarem. O cabelo, em uma sociedade racista como a nossa, é um marcador social da diferença. No entanto, nossos cabelos podem servir de veículo para a construção e afirmação de nossas negritudes, fortalecendo e estruturando as pessoas negras para resistir às violências do racismo. O cuidado com o cabelo pode ser um momento de construção de vínculo e afeto, como vimos na maternagem da mãe de Mabel.

É crucial destacar certas observações, como ressaltado inclusive pela própria Neusa (Souza, 1983/2021), que, quando abordamos a psicanálise, reconhecemos a presença de um indivíduo. Existe uma imposição social, um processo perverso, no entanto, a maneira como cada sujeito enfrentará o sofrimento será única. Aqui, partimos da compreensão desse aspecto social que permeia, mas também partimos de cada narrativa, buscando escutar o que essas mulheres trazem do contexto social, e o que trazem enquanto sujeitos singulares.

Apoiada nos movimentos sociais e acadêmicos, atualmente, observamos o surgimento de um movimento no qual uma narrativa enegrecida está sendo cada vez mais construída. O que permite que muitas pessoas possam passar pela transição capilar, deixando de utilizar produtos de alisamento artificial, e assumindo os cabelos naturais, abrindo a possibilidade pela ressignificação de seus cabelos crespos. O cabelo é político. E retornando na pesquisa Portuguez e Schucman (2023), a transição capilar e o uso de acessórios e penteados nos cabelos de pessoas negras podem ser vistos como um ato político de resgate da ancestralidade. A negritude possibilita a produção de outros modos de subjetivação aos sujeitos negros e contribui para pensar a positivação das identidades negras. Dito de outro modo, fazer uso da "beleza negra" é ter o cabelo como instrumento que permite a produção de negritude, através da construção de uma identidade negra positiva. É um intermédio para que negros e negras tenham a possibilidade de serem vistos como belos, um direito historicamente negado a esse grupo.

Carolina toma para si essa estratégia de enfrentamento e aceitação com relação a sua negritude. Mas, nos traz uma importante pontuação, apesar dela ter podido e ter escolhido passar pelo processo de transição, este é um movimento de resistência diário. Carolina passa pelo

processo de transição, mas evidencia que ainda hoje é um processo de “militância” e “desconstrução” diária para afirmar a sua negritude a sua família: “(...) *eu vivo como se eu tivesse uma militância constante diária com minha mãe, com minhas tias, com os meus amigos. (...) Como se eu precisasse apagar essas características negras...para eu ser aceitável como amiga, como irmã, como filha, sei lá...*”.

A narrativa de Carolina nos recorda a teorização de Souza (1983/2021), evidenciando a imposição de um ideal branco que invade os processos de constituição psíquica e mais especificamente os processos identificatórios. Os sujeitos escutados por Souza (1983/2021) evidenciam uma busca constante em se aproximar dos padrões impostos pela branquitude e afastar-se do ser negro/negra. Este movimento ficou explícito na narrativa de Carolina, na constante comparação com as conquistas das mulheres brancas, sua amiga e irmã, o que fica latente no discurso ao falar sobre “o tão sonhado parto normal”. Mas dentro disso, dentro deste modelo de mãe ideal, constituindo pela branquitude, qual o espaço “no qual a mãe pode se constituir?” (Iaconelli, 2012, p. 16 parafraseando Aulagnier, 1979). Ou melhor, qual espaço a mãe negra pode se constituir?

O espaço no qual a mãe negra pode se constituir-se²⁰

Ao ler isso e ao me deparar com as discussões feitas por Iaconelli (1979) e as análises sócio históricas que evidenciam a emergência das figuras da Santa-mãezinha e da Mãe-preta, me surgiu o seguinte questionamento: Qual espaço no qual a mulher negra pode constituir-se mãe? Ou mesmo, o meio social tem fornecido condições necessárias para vivência da maternidade para mulher negra? É crucial enfatizar que o processo de se tornar sujeito, particularmente tornar-se mulher, é singular e segue um caminho orientado pela lógica do desejo. Esse processo se manifesta no corpo, refletindo a história única de cada sujeito em um momento específico da história e da cultura. Se, para Freud (1931/2020), a maternidade era considerada um dos destinos da feminilidade, essa perspectiva não representa mais a resposta legítima ao feminino na contemporaneidade, e é complexa se analisarmos com a ótica da crítica racial.

Carolina compartilha que suas experiências com o parto se diferenciam de sua irmã e amiga, ambas mulheres brancas que alcançaram o feito do parto normal, algo que, Carolina ela

²⁰ Vera Iaconelli (2012) traz interessante deslocamento do título do capítulo IV do trabalho de Piera Aulagnier (1979), onde a autora nomeia sua discussão de *O espaço no qual o eu pode constituir-se*, Iaconelli (2012) parafraseia trazendo: *O espaço no qual a mãe pode constituir-se*. E a partir dessas duas propostas, nomeio este subcapítulo.

não “*havia conseguido realizar*” (Carolina, destaque meu) na primeira gestação, devido a sugestão da equipe médica que sugeriu uma cesariana, o que Carolina interpretou como uma falta de confiança em sua força. É apenas na segunda gestação que ela realizou “*o tão sonhado parto normal*” (Carolina, destaque meu).

*Eu vi uma amiga minha que eu tinha ela como exemplo de mulher forte e quando eu vi ela parida no hospital, ela não é negra. Então eu tinha assim que a vida dela, eu já tinha como um exemplo de vida mais próspera mais fácil e que não era pra ser sofrida quando eu a vi no hospital com neném o que que era pra ser uma experiência reluzente de felicidade, não foi, foi um choque pra mim, eu chegar ali e ver ela, eu assim, eu tinha eh a gente tinha intimidade, amiga de infância, a gente nasceu e cresceu tudo junto fato de eu ver uma calcinha suja de sangue pra mim foi tipo “nossa não está bem” eu cheguei na casa dela com três dias de parida ela tinha que levar o neném no hospital e com isso eh... já era tipo três horas da tarde ela estava sem almoçar a casa dela tinha escadas ela subindo com muita dificuldade olha que foi parto normal com muita dificuldade, e *todo mundo só preocupado com o menino, com o neném e eu 'ta comendo?' e ela estava pálida e eu falei 'não eu não dou conta disso ser mãe não é pra mim' por medo foi me dando um muita de angústia* sabe tinha feito faculdade comigo e ela tinha feito três faculdades ao mesmo tempo então era uma mulher de garra então quando eu via ela toda vulnerável logo após se tornar a mãe que era um sonho e tal ela queria muito parto normal, ela estudou e se preparou pra quilo e foi tudo bem então era tratado não estava bem. Eu não sabia que era assim. Falei 'não..., Não quero. Não consigo. Não consigo. “Se a Maria que está passando por isso... (Carolina, destaque meu).*

Dois anos [depois], minha irmã engravidou. Aí eu estive mais presente ainda. E aí a experiência da minha irmã foi um pouco diferente. Ela queria muito ter o parto normal. Ela não sofreu nada de violência. Foi um parto assim maravilhoso. (...) Minha irmã, eu pensava o contrário, que ela não era tão forte e já eu vi ela se tornando uma mulher forte e que enfrentou tudo, conseguiu passar por aquele parto que eu já sabia que era difícil... (Carolina).

Foi o meu tão sonhado parto normal foi tão poderoso, foi o assim, é um presente muito

muito bonito. Deus proporcionou através dela, né [a filha que faleceu]? A gente nunca vai entender porquê que aconteceu isso, porque a passagem dela foi tão rápida, mas eu me sinto muito agraciada de ter tido essa oportunidade pouco tempo com ela e com isso ainda ter realizado *um sonho de parto normal pra mim era um sonho eu sonhava com um parto normal*. Ninguém nunca entendia isso. “Como assim hoje é normal é ter cesariana é muito mais simples. Parto normal dói.” *Mas parece que eu só ia me tornar mulher depois que eu passasse pelo era tipo um ritual de passagem que eu tinha que passar. Uhum e eu não sei dizer pra você assim, o impacto disso tudo na minha (pausa) eh como mulher negra sabe.*

Eh não eh (pausa) eu sou muito insegura. Eu eu uso enfim. Eu sou insegura até eu acho que você vai você percebe até eu fico meio assim né? Ela (falei sorrindo) o jeito de falar delas, eu percebo que elas têm uma postura de saber o que quer, de dizer o que quer e lutar pelo que quer de um jeito que parece ser impossível pra mim. Não sei porquê que isso. Eh eh me toca (*ficou emocionada*) e elas são brancas. É apesar de ser minha irmã, ela é branca, porque minha mãe é branca e meu pai é negro. *Então não sei parece que eu tinha essa impressão de que elas eram fortes e eu não. Por quê? Né? (Carolina, destaque meu).*

Elas conseguiram e eu não tinha conseguido [Realizar o parto normal]. Eu tinha que era como se fosse uma cobrança interior. Que eu tinha que conseguir. Todo mundo consegue. Elas conseguiram porque eu não, uma amiga e uma irmã. (pausa) Brancas... parece que esperam de isso de mulheres negras. E eu não conseguia parir. Parece que eu tinha essa questão que eu tinha que conseguir algo que outras pessoas, outras mulheres brancas conseguiram e eu não. (Carolina, destaque meu).

Nesses trechos é notório observar a idealização de mulheres brancas, a busca pela aproximação desses ideais sociais e a inferiorização de si. No entanto, percebo um outro movimento de Carolina, ao falar do seu lugar de mulher-mãe e sobre a relação que estabelece com o exercício de cuidado para com o seu filho. Carolina revela sua militância constante, destacando as dores enfrentadas como mulher negra, e os embates diários que precisa enfrentar até mesmo no seio familiar. Sua narrativa evidencia, também, os processos de resistência

adotados por ela frente às imposições raciais que evidenciam a possibilidade de modelos identificatórios.

Ao escolher se casar com um homem preto, desafiando inclusive a negação da mãe, ou mesmo se identificando com essa — visto que a sua mãe se casa com um homem preto —, Carolina adota seus cabelos naturais, iniciando a construção de uma identidade negra política pautada em uma consciência racial, especialmente para seu filho. A postura de Carolina, traz uma resistência frente ao extermínio real e simbólico da negritude:

Como é que eu vou explicar pra essa criança que ele vai passar por tudo isso? [É algo que eu penso] com certeza todo dia eu vou passar creme de pele nele eu falo “meu amor deixa mamãe cuidar dessa pele preta linda que você tem”, “Qual que é a cor do João? ‘A cor do João, é uma pele preta’, eu tenho que ficar falando que é uma pele linda, porque eu tenho medo de de como ele vai. Uai meu filho, isso aí Qual vai ser a experiência dele quando ele estiver na escola, quando ele no lugar que eu não vou poder estar aí pra pra proteger o que que ele vai sentir? É, eu eu tenho essa preocupação, o meu esposo acha que eu sou meio, né? (Carolina).

No contexto das reflexões de Aulagnier (1979), percebemos a importância do pré-enunciado e pré-vestimento na criança, tanto por parte do casal parental quanto do meio social. Ao examinar a realidade de uma família negra, como a de Carolina, torna-se evidente que ela está cercada por opressões raciais. Violante (2000) destaca que, mesmo que o ambiente familiar proporcione um espaço acolhedor, a família não possui controle absoluto ou ferramentas para proteger integralmente a criança das injustiças e opressões sociais. Embora a família desempenhe um papel crucial na formação do psiquismo, os fatores sociais exercem uma influência significativa na constituição do sujeito.

Contudo, Carolina procura incorporar, no exercício da maternidade, uma relação política e afetiva com a negritude. O processo de tornar-se negro é um ato político, de consciência e retorno à negritude (Souza, 1983/2021). E Carolina oferece elementos essenciais para a construção de uma identificação negra politizada, introduzindo elementos de enfrentamento e resiliência que seu filho poderá assimilar ao ser inserido em contextos para além do ambiente familiar. Esse processo não apenas deixa enunciados positivos para a construção de autoimagem de seu filho, mas também o prepara para lidar com os desafios e resistir às pressões externas, contribuindo assim para a constituição subjetiva de seu filho:

hoje eu tenho consciência do que é ser mãe colocar um filho no mundo não é uma coisa tão simples não é só pegar um nenenzinho aqui no colo cê tá você tem um um uma missão, assim infindável enquanto você estiver na terra de formar esse serzinho que é uma semente sua você, vai deixar aqui pro mundo. E que pra gente que é preto esse papel fica ainda mais, porque você além de ser e ser uma pessoa uma pessoa respeitosa você ainda tem que ensinar ele a se esquivar de todos os males que a gente como pessoa preta ainda vai sofrer uhum você tem que ensinar ele a ser uma pessoa boa e a se defender desses ataques que ele vai sofrer. Não tem como eu falar pra ele que ele não vai sofrer não.

Eu eu fiquei mais pilhada quando eu soube que eu era mãe de menina do que com ele por causa que eu acho que nós mulheres somos muito mais vulneráveis do que os homens então antes eu tinha uma preocupação eu pensava mais sobre a questão da menina do menino não eu fui tendo isso conforme nasceu eu fui refletindo e tal tal tal Eu acho que é porque eu sou mulher, né? Sobre a questão do cabelo, foi o que mais me impactou na minha vida. Cabelo! Ela aceitar o cabelo dela, a pele dela, a cor nesse sentido. Depois eu tinha muito medo sobre a violência sexual (Carolina).

A história de Carolina me recorda a releitura proposta pelo artista digital Skeleton Araújo (@skelltons), que intitula sua obra como a “Benção”. Carolina constrói sua família com um olhar voltado ao resgate de suas raízes.



Figura 7: Skeleton Araújo. (2022). A bênção. Arte Digital.

Iniciamos este capítulo destacando que Souza (1983/2021) argumenta que a violência racista, impõe de maneira coercitiva e agressiva a internalização de um ideal de ego branco, no qual as pessoas negras são compelidas a buscar de identificação na assimilação aos padrões brancos o que entra em conflito com as características naturais de seus corpos. O que torna a construção da identidade negra um trabalho difícil, afinal, “ser negro não é uma condição dada a priori. É um vir a ser. Ser negro é tomar-se negro” (Souza, 1983/2021, p.115). O que para a autora é uma tarefa eminentemente política que, segundo ela,

exige como condição imprescindível a contestação do modelo advindo das figuras primeiras – pais ou substitutos – que lhe ensinaram a ser uma caricatura do branco. Rompendo com esse modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio” (p.116).

E esse é o movimento que observamos na narrativa de Carolina. Ela questiona e rompe com o modelo apresentado por meus familiares, inicialmente assumindo seu cabelo natural e se autodeclarando negra, o que a narradora conta com orgulho. No processo de construir as condições para abraçar sua negritude, ela estrutura sua família e busca oferecer ao filho outros modelos de identificação, ancorados na negritude. Carolina, nos conta do processo de tornar-se mãe, mas também do tornar-se negra.

Começamos o nosso diálogo dizendo sobre as negações diante da maternidade de mulheres negras, e Carolina nos mostra a maternidade como um lugar de resistência, de amor e escolha. Começamos com negação, e ela nos mostra possibilidade, caminho mostrado também por Ayoluwa.

Capítulo 6

Ayoluwa: Cuidado e Resistência na Maternidade Quilombola

Ayoluwa nasceu em uma família grande, e cresceu cercada por seus irmãos e irmãs, primas e primos, tios e tias. Pode ser cuidada por seus pais, padrinhos e avós. Cresceu em meio a coletividade que um quilombo pode oferecer às crianças. Conta que todos ali eram familiares, “o povoado foi povoado pela nossa família”,

Então era assim, meu tio mora muito perto, meu vizinho era meu avô. O vizinho do lado era meu tio. O vizinho de frente era meu padrinho, que era meu tio também. Era um local bem junto, de família mesmo (...) meus primos estavam sempre próximos, a minha infância era de brincar com os primos (Ayoluwa).

Os pais de Ayoluwa se casaram jovens, aos 17 anos. A mãe se casou grávida, mas o bebê morreu com poucos meses de vida. Essa situação se repetiu outras vezes. Alguns irmãos de Ayoluwa nasceram portadores de hemofilia, uma doença hemorrágica de herança genética que é responsável pela diminuição da capacidade de coagulação do sangue. O tratamento é feito pelo Sistema Único de Saúde (SUS) (Ministério da Saúde, 2024). Ela narra:

Meu pais se casaram bem jovens, minha mãe especificamente tinha 17 anos e ela se casou grávida. Eles começaram a família, perderam a primeira irmã ainda bem pequenininha, acho que tinha meses de vida, por questão de saúde mesmo. Na época eles descobriram um problema que era da família, um problema sanguíneo (Ayoluwa).

Devido ao quadro de saúde dos filhos, a mãe de Ayoluwa tinha uma rotina puxada, dividindo seu tempo entre as responsabilidades da vida laboral, e as viagens para tratamento dos filhos. Ayoluwa, é a nona filha de uma prole de treze filhos, o que a narradora conta com entusiasmo:

Então, eu sou a nona filha deles, tem uma família grande, extensa e isso pra mim é muito bom! Família grande é algo comum lá onde eu moro. As pessoas de onde eu venho tinha muitos filhos, então, quando eu olho para minha mãe, para o meu pai, para os primos deles, eles tinham muitos filhos (Ayoluwa).

Quando Ayoluwa nasceu, a mãe já mantinha essa rotina de viagens e cuidado com a

saúde dos filhos. A comunidade da família de Ayoluwa é no interior de Goiás e o tratamento para hemofilia nas décadas de 1980 e 1990 só era oferecido no Distrito Federal, por conta disso, sua mãe fazia o trajeto para o Distrito Federal diversas vezes ao ano.

E foi uma coisa muito nova que ela encarou na vida. Sempre foi ela. Ela contava diversas histórias, às vezes ela tinha que ficar na rodoviária por diversas horas esperando o ônibus para voltar, às vezes bem tarde da noite. Muitas vezes, ela viaja de ambulância, então, já viajou de ambulância para Brasília, com gente machucada de todo tipo, inclusive com pessoas mortas no transporte. Eu não teria coragem de enfrentar tanta coisa, e ela fez para poder dar o tratamento para o meu irmão (Ayoluwa).

Quando a mãe não estava em viagem, ela mantinha a rotina de trabalho na escola da comunidade, onde Ayoluwa e seus irmãos também estudavam. Ela destaca que sempre teve a mãe muito presente em casa e também que sempre esteve inserida na rotina de trabalho da mãe:

Era muito presente, ela ia para o trabalho, mas o trabalho dela era na frente da nossa casa. E como ela trabalhava na escola, boa parte do trabalho dela eu estava inserida. Então não tenho essa visão da minha mãe distante da minha vida, sempre tive ela presente em casa, mas eu também estive presente com ela no trabalho dela. Ela teve as dificuldades impostas na vida por conta dos problemas de saúde, e essa questão de dificuldades naturais da situação da família, mas ela não chegou a trazer como um problema para a vida dela (Ayoluwa).

Quando a mãe viajava, Ayoluwa era cuidada por seus irmãos mais velhos, pela avó e ocasionalmente pelo seu pai. Seu pai era lavrador e passava a semana nas fazendas onde trabalhava:

Meu pai era lavrador então boa parte do tempo trabalhava fora. Tinha épocas do ano em que ele trabalhava numa fazenda bem perto de casa, e tinha vezes que trabalhava longe, e ficava uma semana longe. Ele nunca teve um trabalho fixo. E ele também trabalha em casa, a gente sempre teve roça. E a vida dele sempre foi trabalhar em roça. Então a gente sempre teve momentos diferentes com ele (Ayoluwa).

Ayoluwa conta pouco sobre o pai, mas em toda sua narrativa expressa a admiração que tem pela maternagem da mãe, pontuando que ela se entregou aos cuidados dos filhos, e, mesmo

diante de toda dificuldade, permaneceu ao lado dos filhos. Na infância, Ayoluwa era ouvinte assídua das histórias da mãe e admirava a coragem daquela mulher, que tinha medo de dormir sozinha, mas que enfrentava diversas situações para poder estar com seus filhos. Aos 16 anos, Ayoluwa deixa de ser apenas ouvinte, e passa a ser viajante. Na adolescência descobriram que ela também precisaria se submeter aos tratamentos que os irmãos. Ela relembra:

Porque para mim era um pouco mais distante, vê-la viajando, saindo de casa, levando meus irmãos para o hospital. E depois eu pude ver isso mais de perto. São maneiras diferentes de observar. Viajando com ela pude observar muito de perto essa rotina que era muito pesada, era bastante pesada a questão do hospital (...) chegar em casa com um filho e viajar com o outro. E assim, o quanto ela se dedicava. Tinha uma visão diferente de cuidado. E eu vi isso comigo, quando eu passei a viajar (Ayoluwa).

Para Ayoluwa, sua mãe tinha uma percepção diferente do cuidado, o que ela pôde vivenciar em casa e também nas viagens. Conta que tinha muito medo de ter que passar por situações semelhantes às que a mãe já havia passado nesse trajeto da cidade natal até o Distrito Federal. Ela nos conta que foi uma fase muito difícil da sua vida, em meio à transição para a vida adulta, se descobrir portadora de uma condição genética que precisaria de tratamentos e mudança em seu estilo de vida, a narradora conta que “*Foi um momento de turbilhão*” (Ayoluwa). Por quatro anos Ayoluwa precisou viajar para o Distrito Federal. E ressalta que por todo esse tempo, a sua mãe esteve ali ao seu lado, ajudando e protegendo-a:

Ela sempre estava comigo viajando. Eu tinha uma segurança. Ela olhava para mim e sabia que eu tinha medo de viajar. Ela me observava muito. Ela já estava acostumada com essa rotina. Quando a gente ia viajar, ela já pedia para o motorista para eu ir na frente porque ela sabia que eu morria de medo de ir atrás e muitas vezes a gente tinha que dividir o espaço com pessoas doentes, situações mais tranquilas que ela já tinha vivido. Ela sabia que eu era uma pessoa medrosa, e ela tentava me proteger (Ayoluwa).

Após o tratamento, Ayoluwa se mudou para Goiânia para seguir seus estudos. Coursou jornalismo na Universidade Federal de Goiás. Com a mudança para Goiânia, conta que passou a se sentir sozinha, “*hoje eu enxergo muito essa questão de ser sozinha num lugar diferente, mas pela questão da vida*” (Ayoluwa). Outros irmãos e primos também vieram morar em Goiânia, mas a nova dinâmica de vida trouxe impossibilidades de coletividade tal qual vivenciada em um

quilombo. Ayoluwa sente falta da convivência diária com seus familiares, e conta que só permanece em Goiânia devido ao seu trabalho. Segundo ela, as pessoas sempre perguntam se ela deseja voltar e sua resposta é “*Claro. Meu desejo é retornar, mas é um dilema pessoal*” (Ayoluwa).

A narradora relata que na cidade onde está localizada sua comunidade não há oportunidades de trabalho na área de jornalismo. Ela menciona que, ao considerar um retorno à cidade ou à comunidade, enfrentaria dificuldades devido à falta de oportunidades de emprego. No entanto, reconhecendo essa realidade, expressa o desejo de visitar sua comunidade com mais frequência:

Eu tenho um dilema grande sempre disse que quando terminasse a faculdade eu voltaria para lá (comunidade). Mas eu fiz um curso que infelizmente não tem muitas possibilidades para mim lá. É um dilema pessoal. Eu preciso me acostumar porque se eu for ser jornalista mesmo eu preciso ficar aqui. Atualmente eu falo que eu queria ter uma vida que eu pudesse voltar para lá pelo menos aos finais de semana, ou pelo menos várias vezes ao ano (Ayoluwa).

Ayoluwa é uma mulher religiosa, que segue os dogmas da igreja católica, pontua que nasceu em uma família católica, e que a religião veio “*por tradição, mas também por escolha*”. A sua visão com relação à maternidade está atrelada a sua vivência religiosa. Entende que a maternidade é um dom e uma escolha. Ressalta que têm estudado o campo da maternidade e da sexualidade com base no catolicismo, mas que era a primeira vez que compartilhava com outra pessoa o seu posicionamento. A narradora conta que o interesse em estudar a maternidade foi impulsionado pelo desejo pessoal de constituir uma família, se casar e ter filhos.

Eu sempre me imaginei casada. E quero ter filhos, eu fiquei com medo, de medo de ser mãe, e o meu medo de ser mãe é por conta do meu problema de saúde. Desde criança, eu sempre me imaginei constituindo minha família, eu só me distanciei um pouco disso, quando eu estava fazendo o tratamento. Se Deus quiser ir, eu estou aberta. Todo mês meu corpo está se preparando para isso, e eu estou aberta a maternidade. Eu quero ser mãe e eu serei mãe se deus quiser serei mãe (Ayoluwa).

Conta que fantasia muito o momento em que finalmente poderá ser mãe, embora tenha preocupações em relação à sua condição médica, que exigiria um parto cesáreo:

Teria que ser um parto cesáreo, e são especificidades do meu quadro. Meu medo é porque eu não poderia ter um parto normal. Eu não queria lidar com a maternidade com medo, mas faz parte de mim, é meu quadro de saúde. É diferente das outras mulheres, é diferente de como eu pensava em ser mãe aos 16 anos. Mas, em algum momento eu vou ter que passar por isso (Ayoluwa).

Ao nos contar sobre o desejo de ser mãe, pontua que observa a diferença na criação de filhos em Goiânia e em sua comunidade. Relata que hoje vê suas colegas de trabalho preocupadas e sem rede de apoio, situação que era muito diferente da enfrentada por sua mãe, que poderia sair tranquila, pois sabia que seus filhos estariam sendo cuidados:

Eu tive sorte de crescer na comunidade. É muito diferente. Eu estou conhecendo essa realidade de fato agora. Das mães não terem onde deixar os filhos. Colegas de trabalho se preocupam quando é feriado. Mas, se eu voltasse para lá, eu não criaria os meus filhos lá da mesma forma que eu cresci porque o lugar lá já está diferente de como era quando eu cresci. Muita gente faleceu, lá é totalmente diferente (Ayoluwa).

Ayoluwa pode ser cuidada por uma comunidade, e sua mãe pode construir sua maternagem tendo uma rede extensa de apoio. Sacramento (no prelo), ao se propor pesquisa sobre a perspectiva de saúde no quilombo, ressalta que a coletividade da comunidade produz saúde:

É por meio dos encontros e da vida comunitária que nós nos fazemos e refazemos. É nas rodas de conversa que nos informamos sobre o parente que não está bem e precisa de cuidado e apoio da comunidade. Também é na roda que o corpo negro brinca e descansa e combinam-se os mutirões para cuidar das roças. O modo de vida em comunidade possibilita a existência de corpos negros para além da violência (Sacramento, no prelo).

E, complemento, que escutando Ayoluwa, o modo de vida em comunidade trouxe possibilidades de uma infância mais livre e cuidada.

Desejo de maternar

Ayoluwa é uma mulher católica e durante toda a sua narrativa deixou a sua religiosidade marcada. Sua concepção de maternidade está entrelaçada ao campo religioso e ela pontua que “Essa questão da religião, que eu não separo, é a minha existência, mas a existência de todo

mundo. A gente só existe porque alguém antes da gente decidiu se abrir” (Ayoluwa). Para ela, a maternidade seria um dom dado por Deus, e que caberia a nós decidir aceitar ou rejeitar tal dom. Sendo a maternidade um dom, para ela a igreja católica proporciona um meio justo para mulheres cisgêneras brancas ou negras:

Há um modelo justo, um meio justo, que a igreja aprova para todo mundo. Então não faço essa diferenciação entre ser uma mulher negra e uma mulher branca. Há uma forma justa pela religião. E aí cada um vai ter uma realidade social, por exemplo, uma mulher branca que tem mais condições financeiras, ela não teria o direito de espaçar a gravidez. E eu não teria condições, então eu teria que espaçar a gravidez e teria que aprender meios naturais de espaçar a gravidez, sem DIU ou anticoncepcional (...). Tem formas naturais que todos podem usar para espaçar a gravidez. E isso independe se sou negra e sou branca, a igreja não faz essa diferenciação (Ayoluwa).

Assim, Ayoluwa resgata a discussão que anteriormente apresentamos aqui. Respeitamos o posicionamento e a crença de Ayoluwa. No entanto, precisamos trazer alguns questionamentos ao nosso diálogo. Para isso, retornaremos no período colonial.

O período colonial é um importante contexto histórico que moldou significativamente a experiência da maternidade e a construção das representações da imagem social das mulheres. A capacidade de controlar os corpos das mulheres sempre foi uma ferramenta para manipular a reprodução, com a fertilidade feminina sendo inicialmente vista como um fator determinante para a inclusão das mulheres na sociedade. A valorização ou desvalorização da fertilidade feminina ao longo da história refletiu a maneira como ela era controlada e administrada. Essa observação ressoa com as ideias de Silva (2012), que destacou como o adestramento das mulheres foi uma parte essencial do processo civilizatório, especialmente no contexto do Brasil, onde esse adestramento se desenrolou em serviço do projeto de colonização (Del Priore, 1990).

O discurso sobre os corpos das mulheres durante o período colonial, influenciado por visões religiosas, serviu tanto para preparar os corpos femininos para o casamento quanto para afirmar o poder da igreja. Além disso, o discurso médico normativo desempenhou um papel crucial nesse processo, respaldando a ideia de que a função natural da mulher era a procriação. Os médicos da época, alinhados aos princípios aristotélicos, reforçaram a suposta inferioridade estrutural da mulher. Esses discursos, tanto religiosos quanto médicos, contribuíram para domesticar as populações femininas, direcionando-as a um modelo de comportamento que

atendesse aos interesses colonizadores (Del Priore, 1990).

Mary Del Priore (1990) nos oferece uma perspectiva elucidativa sobre a maneira como as maternidades eram vivenciadas dentro das molduras sociais do colonialismo. O modelo de feminilidade predominante estava intrinsecamente ligado à devoção a Nossa Senhora. A visão colonial instituiu normas, que abarcava todos os domínios das vidas das mulheres, incluindo a esfera da maternidade, que era concebida como uma ferramenta essencial para o propósito de povoar a colônia. Adestrar a mulher fazia parte do planejamento civilizatório (Del Priore, 1990).

Assim, a maternidade, originalmente vista como uma função biológica restrita, nesse período, do corpo de fêmea, desempenhou um papel significativo na preservação das distinções de gênero, sustentando os papéis secundários historicamente atribuídos às mulheres. Para Del Priore (1990) é importante observar que a maternidade não era apenas uma imposição de poder, mas também um espaço de refúgio para as mulheres coloniais. Elas exerciam poderes discretos e informais como mães e gestoras da vida privada e do cotidiano doméstico. A maternidade permitia que as mulheres se defendessem da exploração doméstica e sexual que viviam em condições difíceis naquela época.

E, embora se traga o questionamento sobre “que mulher é esta a quem será dada a empresa de tornar-se mãe” (Del Priore, 1990, p. 49), e que se ofereça uma análise abrangente das práticas e discursos em torno da maternidade no período colonial, é importante ressaltar que algumas questões geram discordância. Por exemplo, a ideia de que a maternidade apagava as diferenças raciais, culturais e econômicas não reflete completamente a realidade, especialmente no que diz respeito às mulheres escravizadas. A própria autora afirma que a maternidade, das mulheres escravizadas, era frequentemente explorada para fins econômicos, pois seus filhos representavam um investimento para os senhores. Além disso, a alegação de que a maternidade era um espaço de revanche contra o poder masculino pode ser discutível, uma vez que as relações de gênero naquela época eram altamente desiguais e hierárquicas.

O texto de Del Priore (1990) fornece uma visão valiosa das práticas, discursos e representações da maternidade no período colonial, destacando a complexa interação entre religião, medicina, poder e gênero. Pontuações importantes a nossa discussão, pois nos mostra, através dessa análise social, de como as concepções e vivências da maternidade eram profundamente influenciadas pelo contexto social e histórico da época. Além do mais, nos oferece uma visão ampla acerca da construção da idealização da maternidade burguesa. No

entanto, precisamos debater além de gênero, raça.

Rosemary Silva e Gabriela Carvalho (2021) destacam que a alimentam que o projeto de adestramento das mulheres, analisado por Del Priore (1990), estava intrinsecamente ligado à pigmentação da pele. Nesse cenário, a dominação feminina se estabeleceu pela hierarquização racial e conseqüentemente pelo antagonismo, entre com a figura da "santa-mãezinha" desempenhando um papel fundamental. O lugar da santa-mãezinha foi solidificado pelo trabalho das mães negras.

O modelo de feminilidade predominante estava intrinsecamente ligado à devoção a Nossa Senhora, promovendo comportamentos assexuados e rígidos, e o culto à virgindade. Essa imagem da mãe, a qual as mulheres da Colônia foram obrigadas a se encaixarem, era cuidadosamente elaborada para distinguir as mulheres que se enquadravam nos padrões ideais daquelas que eram consideradas "erradas" ou "imorais".

Como já vimos as mulheres no período colonial estavam sujeitas a um lugar de inferioridade, mulheres brancas e negras não tinham muitos direitos assegurados frente a escolha pela maternidade. É evidente, como já pudemos compreender até o momento, que nos casos de mulheres indígenas e negras a situação passava por certas especificidades que as colocavam em um lugar de coisificação. Seus corpos eram violentados e em meio a isso, a escolha frente a maternidade era algo inconcebível.

Kitzinger (1996) pontua que a maternidade é “uma expressão da cultura” (p. 38), que envolve o sistema de valores culturais relacionados ao que é ser uma mulher, ao que é ter um filho, e ressalta que isso varia de acordo com as classes sociais. A mulher negra escravizada tem seu bebê em uma sociedade que não a considera mulher e muito menos mãe, ela é considerada apenas um objeto para satisfações econômicas e sexuais, ferramenta de trabalho e reprodução de nova força de trabalho, assim é evidente que sua gestação seguirá esse lugar de *não é uma mulher que está ali gestando* mas uma ser-coisa que produzirá outro ser-coisa, se sua subjetividade não é considerada em outros momentos, aqui também não seria.

As análises de Silva (2017) e Evaristo (2003) nos evidenciam que a representação literária da mulher negra, até hoje, parece ainda presa a imagens arraigadas de seu passado escravizado, retratando-a como mero corpo de procriação ou objeto de prazer e trabalho. Essa representação não a concebe como mulher-mãe, papel que é frequentemente atribuído às mulheres brancas em geral. Personagens negras, como Rita Baiana (Azevedo, 1890/2012),

Gabriela (Amado, 1958) e outras, raramente são desenvolvidas como mulheres que geram descendência.

O que culturalmente denominamos de "boa mãe" nos remete a uma imagem idealizada que se desenvolveu ao longo da história, principalmente a partir do século XVIII, como evidenciado na obra de Badinter (1985). Essa idealização da mãe burguesa tem por base o mito do amor materno, onde a maternidade branca, construída pelo olhar masculino, é celebrada como o padrão normativo, não se estendia às mulheres negras, como bem colocado por Davis (1981/2016):

A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às mulheres escravizadas. Na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães; eram apenas instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram “reprodutoras” – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar (Davis, 1981/2016, pp. 25-26).

Nessa sociedade onde, parafraseando Souza (1983/2021), o cidadão é o branco, os serviços respeitáveis são os “serviços de branco”, ser bem tratado era ser tratado como branco, e onde ser boa mãe passa a ser construído como um ideal com padrões da branquitude, há imposição que incide em deixar para trás elementos associados à negritude, especialmente no contexto específico desta pesquisa, onde ser reconhecida como boa mãe implica seguir certos padrões e, ao mesmo tempo, negar outros. Isso se reflete, por exemplo, na renúncia a práticas tradicionais de cuidado no período pós-parto, na falta de reconhecimento da importância dos saberes não biomédicos e na imposição de um conhecimento médico muitas vezes eurocêntrico. Abandona-se as práticas de cuidado do resguardo, não a confluência dos saberes, há uma imposição desse saber biomédico embranquecido, e uma marginalização, que cria estigmas e preconceitos sobre outros saberes.

O confinamento para gestar e parir, a responsabilidade exclusiva pelo aleitamento e a dependência de terceiros para sobreviver enquanto cuida dos filhos são condições que, em pouco tempo, sofreram mudanças drásticas. Hoje, muitas mulheres se veem privadas da experiência de cuidar de bebês desde cedo, e, em algumas ocasiões, o primeiro contato direto com um bebê acontece já com seu próprio filho. Uma situação que seria impensável há poucos anos, mas que

tem se tornado cada vez mais comum nos grandes centros urbanos (Iaconelli, 2012). Além do mais, as mulheres-mães se deparam com a solidão no cuidado de si e das crianças.

Maternar no quilombo: A coletividade no cuidado das crianças

*Eu tive sorte de crescer na comunidade
(Ayoluwa).*

As comunidades quilombolas, formadas como resposta ao rompimento com o regime escravista, se constituíram na busca por identidade, pertencimento e garantia de direitos mínimos para a sobrevivência. De acordo com o decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, as pessoas quilombolas são definidas como *remanescentes* das comunidades dos quilombos. Estes são grupos étnico-raciais com ancestralidade africana, que se autoidentificam como tais e possuem uma trajetória histórica própria. De acordo com Sacramento (no prelo) o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias na Constituição Federal do Brasil promulgada em 1988 foi o primeiro marco legal que reconheceu o direito de posse da terra das “comunidades *remanescentes* de quilombos”. O artigo determina,

Art. 68. Aos *remanescentes das comunidades* dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Destaque meu).

No entanto, apesar dessa disposição, essas comunidades foram historicamente submetidas a situações de discriminação e marginalização, tanto em relação às políticas públicas quanto à ciência psicológica de modo geral. De acordo com Sacramento (no prelo), a própria definição adotada na Constituição Federal de 1988, ao trazer o termo “remanescente” é problemática, à medida que “remete a ideia de algo que não existe ou está em processo de desaparecimento” (p. 21). De acordo com a autora, é por meio dos movimentos sociais negros que o entendimento de quilombo como representação física e simbólica de resistência negra foi construído. E ultrapassando a definição da Constituição de 88, de “*remanescentes das comunidades* dos quilombos” o movimento social quilombola, compreende “o quilombo como tempo presente que se renova e atualiza” (Sacramento, no prelo, p. 21), passa a adotar o termo *comunidade quilombolas*. Sacramento (no prelo) ainda salienta que este movimento é um resgate político, que

possibilita a ampliação da discussão histórica e social, além de expressar a resistência nos modos de ver e viver a identidade negra.

A cientista social Edilene de Cássia Jerônimo (2023) destaca que as comunidades quilombolas operam a partir da lógica de comunhão para construção do bem-estar, o que oferece uma outra perspectiva nas práticas de cuidado e criação das crianças, refletindo o provérbio africano “é preciso uma aldeia²¹ inteira para educar uma criança” que contrasta com a perspectiva de que a responsabilidade do cuidado e educação da criança é responsabilidade exclusiva dos pais, e com maior intensidade da mãe. Assim, o ato de cuidar ultrapassa os limites impostos pelas paredes de uma casa, se estendendo até o quintal, chegando em outras casas, e abraçando toda a comunidade. Tal abordagem, comunitária, fortalece os vínculos, contribui na preservação das tradições culturais e no bem-estar das crianças, mas não apenas delas.

Esse entendimento ecoa na narrativa de Ayoluwa o quanto pode ser cuidada por seus familiares. Tios, tias, primos, irmãos, irmãs, estavam ali cuidando da ausência e na presença da mãe. A narradora conta que a mãe viaja muito para acompanhar seus filhos no tratamento de saúde dos filhos. Mas, que em sua ausência tinha ali seus familiares e irmãos velhos para cuidar dela. A rotina da mãe quando não estava trabalhando na escola da comunidade, era “*chegar em casa com um filho e viajar com o outro*” (Ayoluwa), mas ela não relata sentimento de solidão na infância, pelo contrário, exalta o quanto se sentia cuidada pela mãe e pelas outras pessoas de sua comunidade. Ayoluwa nos mostra uma perspectiva distante da contada por Mabel, e distante da realidade vivida por muitas mulheres negras em contextos urbanos, onde a fragmentação das redes de apoio leva a uma maternidade mais isolada e sobrecarregada. Sua experiência vai de encontro com relatos trazidos em outros trabalhos que foram desenvolvidos em comunidades quilombolas.

Jerônimo (2023) destaca que a maternidade na comunidade quilombola do Buieié, em Viçosa, Minas Gerais, é marcada por um modelo de cuidado que transcende a concepção individualista, ocidental e patriarcal, comumente associada à responsabilidade materna exclusiva. Ao descrever sua experiência na comunidade, que possibilitou a construção de sua dissertação de mestrado, a autora revela uma realidade em que o cuidado das crianças é uma responsabilidade coletiva, compartilhada por todos, especialmente pelas mulheres. Em um trecho de sua pesquisa,

²¹ Precisa-se de uma aldeia, e nesta perspectiva, incluem não apenas a colaboração de diversas pessoas, mas também de políticas públicas, de creches, e de melhores condições de trabalho.

Jerônimo relembra a dificuldade em identificar a mãe biológica de uma criança que estava sendo cuidada por várias mulheres da comunidade,

Recordo-me de ter pensado “quem será a mãe desta criança?” (...). várias mulheres presentes naquele cenário cuidavam do bebê e o embalavam em seus braços, o que apresentou um desafio para que eu pudesse identificar prontamente quem era a mãe da criança. Todas as mulheres presentes tratavam o bebê com uma notável ternura e afeto, o que suscitou incertezas quanto à sua identidade materna (Jerônimo, 2023, p.109).

Com um olhar já moldado pela estrutura ideológica ocidental e patriarcal de que a mãe é a responsável pelos cuidados com o filho, o relato de Jerônimo (2023) demonstra surpresa em uma cena tão corriqueira na comunidade, ali não era só Maria-nova, a mãe daquela criança, que cuidava do bem-estar do filho, mas todas ali demonstravam afeto e davam colo ao pequeno. Dessa forma, a maternagem na comunidade quilombola do Buieie não se restringe à mãe biológica, mas se expande, construindo um modelo de cuidado coletivo, que envolve homens e mulheres. Assim a comunidade quilombola Buieie, insiste em uma organização de apoio mútuo, em que o cuidado das crianças e adolescentes envolve a partilha de recursos materiais, saberes, afeto e preservação cultural.

Vemos essa coletividade presente no processo de cuidado com crianças e adolescentes também na comunidade quilombola de Ausente, o Alto Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. Na pesquisa de Ramoci Leuchtenberger (2016), a autora evidencia como a maternidade nesta comunidade é marcada pela confluência de saberes médicos externos à comunidade, e saberes tradicionais passados de geração em geração. A autora ilustra como, durante a gestação, o parto e o puerpério, as mulheres da comunidade recebem um apoio das outras mulheres, que auxiliam na organização da casa e no cuidado com as crianças mais velhas. Isso permite que a mãe possa viver o resguardo no puerpério, o que para a comunidade é fundamental para a saúde da mãe e do bebê. Diante da confluência de saberes as mães da comunidade recorrem tanto às orientações médicas, quanto ao conhecimento dado por meio da transmissão intergeracional de conhecimentos medicinais. Quadros de adoecimento leves são tratados com rituais de resguardo, chás e benzimento.

Sacramento (no prelo) também reforça a importância desse conhecimento transgeracional no tratamento das enfermidades, particularmente no que se refere ao uso das plantas e raízes medicinais e do benzimento, na comunidade quilombola de Extrema, situada em Iaciara, no

estado de Goiás. A maternidade surge como uma via importante na manutenção desses conhecimentos. Kananda, uma das entrevistadas, relatou que o interesse pela medicina quilombola se intensificou após ela se tornar mãe, principalmente devido à necessidade de cuidar da saúde de sua filha.

A autora (Sacramento, no prelo) também salienta o coletivo presente no parto e o puerpério. Os partos, anteriormente, eram feitos por parteiras, tendo Catarina, a matriarca de Extrema, de muitas mulheres, como a principal responsável por trazer as novas crianças ao mundo. Catarina e as outras mulheres, não apenas cuidava dos partos, mas cuidavam das crianças e da mãe, como podemos ver no trecho seguinte,

Após o nascimento, as crianças eram limpas e enroladas em um pano. O primeiro banho era dado após 24 horas, pois acreditava-se que o corpinho do bebê chegava ao mundo quente e deveria permanecer assim por um tempo. Após o parto, começavam os cuidados do resguardo com a mãe, remédios para beber e passar no corpo. Meu pai se lembra de acordar durante a noite com os chamados para vó fazer os partos. Em seguida, o cheiro de arruda tomava espaço da casa. Era comum a parteira visitar diariamente a mulher que pariu para auxiliar nos cuidados. Essa prática de saúde foi atropelada pelos processos de hospitalização dos partos que se intensificaram no século XX (Sacramento, no prelo, p.43).

A mãe não paria só, e não estava só em seu período de resguardo, pois tinha ali, sua mãe, avó, tia, primas ao seu redor, dando-lhe cuidado, afeto e ensinando conhecimentos transgeracionais. E é isso que encontramos nestes trabalhos, que enfatizam práticas ancestrais de cuidado.

Segundo Kilomba (2019), o racismo atua como uma força que desumaniza e rompe laços, desestruturando a noção de comunidade e identidade coletiva. É um trauma coletivo que impõe uma divisão psíquica às mulheres negras, nos separando do tecido social e relegando a nós o papel de "Outras." Essa exclusão nos priva de experiências de pertencimento, ao mesmo tempo em que projeta, em nós mulheres negras, uma condição de isolamento.

Contudo, essas maternagens apresentadas aqui revelam uma outra possibilidade, muitas vezes silenciadas pelo racismo. Aqui a coletividade no ato de cuidar das crianças, emergem como um ato de resistência, em que essas mulheres, ao cuidar de seus filhos e de outras crianças, reconectam-se e reconstróem um sentido de comunidade. Através de práticas cotidianas de afeto

e cuidado, elas desafiam a fragmentação imposta e recriam um espaço de pertencimento para si e para as crianças, em um movimento de reparação histórica e psíquica. Essas mulheres e homens, não só resistem ao isolamento, mas também expandem o significado de maternagem ao transformá-la em uma prática que reconstrói laços comunitários e fortalece a identidade racial, oferecendo um espaço seguro onde o amor e o acolhimento se tornam estratégias políticas de enfrentamento à exclusão racial.

Contudo, essas maternagens apresentadas aqui revelam uma outra possibilidade, muitas vezes silenciadas pelo racismo. A narrativa de Ayoluwa e os trabalhos de Leuchtenberger (2016), Jerônimo (2023), e Sacramento (no prelo), revelam modelos de cuidados maternos que vão além da relação entre mãe e filho. Aqui a coletividade no ato de cuidar das crianças, emergem como um ato de resistência, em que essas mulheres, e muitas vezes homens, ao cuidar de seus filhos e de outras crianças e adolescentes, reconectam-se e reconstróem um sentido de comunidade.

Uma organização que reflete um senso de cuidado que extrapola a maternidade ocidental, e que não são encontrados em trabalhos clássicos sobre maternidade. A responsabilização materna, que surge no final do século XVIII, onde a mãe é colocada no centro do cuidado com as crianças (Batinder, 1985), entra em choque com a perspectiva apresentada pelas mulheres escutadas por Leuchtenberger (2016), Jerônimo (2023) e Sacramento (no prelo). Em suas pesquisas, vemos uma outra perspectiva de cuidado, onde a maternagem é ampliada e desafia os parâmetros ocidentais e eurocêntricos, particularmente aqueles estabelecidos pela sociedade burguesa e patriarcal, e pelo sistema colonial, em que a criação de filhos se dá de forma nuclear e privada, ou onde a criança negra é deixada à margem do cuidado. Nas comunidades quilombolas, a maternidade é um processo compartilhado, onde o cuidado transcende o âmbito individual e se transforma em uma rede de apoio, cuidado, e afeto. E através de práticas cotidianas de afeto e cuidado, essas pessoas desafiam a fragmentação imposta e recriam um espaço de pertencimento para si e para as crianças, em um movimento de reparação histórica e psíquica. Essas mulheres e homens, não só resistem ao isolamento, mas também expandem o significado de maternagem ao transformá-la em uma prática que reconstrói laços comunitários e fortalece a identidade racial, oferecendo um espaço seguro onde o amor e o acolhimento se tornam estratégias políticas de enfrentamento à exclusão racial.

Esse modelo de maternagem ampliada, assegura ainda a preservação das raízes culturais, e o fortalecimento da identidade e do saber negro quilombola, ao mesmo tempo que promove o

vínculo familiar, por meio do cuidado no resguardo, nos benzimentos, nas trocas, na educação dos mais jovens, na transmissão oral, nas festas tradicionais, na dança etc. A maternidade traz o novo, mas também parece conservar aquilo que já foi e ainda é.

Considerações Finais

Fomos capazes de sobreviver até aqui pela capacidade de desafiar as inúmeras formas de dominação que foram historicamente manipuladas para a nossa subordinação. Continuamos sobrevivendo apesar da violência estatal e das sistemáticas tentativas de eliminação de nossos corpos. Organizamos formas assertivas de questionar as estruturas sociais e modificá-las. Portanto, é útil reconhecer nossas vozes e nossa intelectualidade enquanto ferramentas de justiça, porque o resgate de nossa autonomia e humanidade é, em última análise, uma forma de reconstituição da humanidade em conjunto (Bueno, 2019, p.153).

Sobrevivemos até aqui graças à capacidade das mães negras de desafiar as inúmeras formas de dominação historicamente manipuladas para nossa subordinação. Continuamos resistindo, apesar da violência do Estado e das tentativas sistemáticas de eliminação de nossos corpos, porque muitas mães negras, mesmo diante da sobrecarga, das dificuldades e opressões, persistiram por nós, abrindo caminhos para que pudéssemos romper com o que o social esperava de mulheres com corpos como os nossos. Criamos maneiras eficazes de questionar e transformar estruturas sociais, porque nossas mães, avós e outras mulheres negras na luta social e acadêmica abriram o caminho para nós. É, portanto, essencial reconhecer e valorizar a resistência dessas mulheres, cujas histórias ecoam e se tornam vivas por meio dessas narrativas (Bueno, 2019).

Neste trabalho, que começou com o propósito de ouvir como o racismo atravessa a escolha de vivenciar a maternidade, encontramos filhas negras que narram experiências de suas mães, revelando um legado de maternagens negras. Iniciamos discutindo as inúmeras dificuldades sociais, o silêncio nos estudos da psicanálise e da psicologia sobre essas questões, e as violências históricas, as opressões de raça, classe e gênero que atravessam nossas vidas, enquanto mulheres negras e influenciam o desejo e as escolhas sobre o maternar. Ao longo da pesquisa, contudo, encontramos a resistência de mães negras, que transformou nosso olhar. Continuamos criticando, pois a resistência é inevitável quando enfrentamos um sistema que nos tenta apagar como sujeitos. Mas foi com gestos cotidianos que essas mães nos mostraram resistência política e psíquica contra a coisificação imposta por um sistema violento e racista. O

afeto, o cuidado e a maternagem se fizeram presentes nos sábados de cuidado com o cabelo, como ensinou a mãe de Mabel; nas viagens para tratamento dos filhos, como viveu a mãe de Ayoluwa; ou na construção de uma maternagem que insiste na racialidade com afeto, como Carolina. Aprendemos que essas mães negras persistem e resistem politicamente, lado a lado com suas filhas. A maternagem dessas mulheres tornam-se, uma prática de resistência política e psíquica contra a coisificação imposta por um sistema violento e racista.

Como discutido anteriormente, a maternidade é um tema explorado na psicanálise, nas manifestações coletivas e nos estudos feministas. De fato, a maternidade permeia diversos campos do saber, tanto na construção do saber acadêmico quanto no saber popular; contudo, ainda há uma carência significativa de estudos que abordam as experiências de maternagem de mulheres negras ou que desafiem a idealização da maternidade sob o prisma do ideal branco e patriarcal. Essas maternagens, que rompem com a norma idealizada, expõem outras formas de cuidado e resistência, revelando as complexas relações entre raça, classe e gênero que moldam as vivências de mães negras.

Nesta pesquisa, optamos por trabalhar com as Narrativas de Vida, compreendendo desde o início que tal escolha representava um compromisso político e ético, o que foi reforçado ao longo do nosso diálogo. Escutar a histórias de mulheres negras representa um ato de resistência ao silenciamento histórico na produção psicanalítica. A psicanálise é um trabalho de “fazer falar, e fazer ouvir” (Celes, 2005, p. 38), mas quem são as pessoas escutadas? Quem são as pessoas que podem de fato falar? E quem as escuta? O que temos visto é que as histórias de mulheres negras, tradicionalmente foram relegadas ao segundo plano. O uso das narrativas de vida neste trabalho, permitiu que construíssemos essa dissertação por meio de experiências de maternagem que ultrapassam as concepções hegemônicas de maternidade. Trazer essas histórias, nos ofereceu um registro para além da violência histórica, nos trouxe a possibilidade de finalizar esse trabalho falando de resistência familiar e coletiva que desafiam as opressões estruturais. Essas narrativas criaram um espaço político, tornando visíveis experiências invisibilizadas na psicologia e na psicanálise.

Kilomba (2019) ressalta como o meio acadêmico ainda é um meio de exclusão e silenciamento dos saberes negros. Contudo, a entrada de pessoas negras dentro das universidades, a resistência e a insistência dessas pessoas têm produzido mudanças significativas. Souza (1983/2021) destaca a importância da construção de um discurso negro

sobre negro como uma via para autonomia e construção da negritude, a autora pontua que “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamento no conhecimento concreto da realidade” (p. 45). De fato, o espaço acadêmico e a produção científica, embora muitas vezes perpetuem o racismo e outras formas de opressão, também podem se tornar um espaço de encontro e retorno à nossa negritude, e assim se tornar palco da construção de movimentos políticos onde podemos, coletivamente, construir conhecimento a partir das nossas próprias demandas raciais e sociais.

Lélia Gonzalez (1984) destaca a importância fundamental dos movimentos negros na luta antirracista no Brasil. Para a autora, esses movimentos não apenas amplificaram nossas vozes, mas também conseguiram sensibilizar setores não negros da sociedade, impulsionando uma luta por transformações concretas no sistema. Nessa mesma linha, a produção do feminismo negro emerge como um mecanismo poderoso de resistência e reconhecimento, desafiando estruturas de opressão e trazendo nossa perspectiva para o centro do debate. Prestes (2013) também ressalta a importância dos movimentos sociais na construção da negritude, reforça que os movimentos sociais – desde manifestações culturais ao feminismo negro – se tornaram espaços declarados ou sutis de resistência contra a violência e o extermínio, tanto real quanto simbólico, de nossa população. Ao reconhecer o impacto desses movimentos na história do povo negro no Brasil, a autora defende a importância de retornarmos às raízes e ressignificarmos nossa negritude. A manutenção das tradições e a luta pela igualdade nos campos cultural, científico, político, econômico e religioso são, assim, formas de resistência ideológica e afirmação identitária.

E junto a esses movimentos, a produção acadêmica, quando comprometida com as questões raciais, pode ser uma ferramenta importante na transformação social. Ela permite que nos aproximemos de movimentos sociais, que transformemos discursos, e que produzamos conhecimento a partir das nossas demandas. A psicanálise hegemônica, em sua forma tradicional, frequentemente nos exclui, negando nossa subjetividade e experiência racializada. No entanto, há estudos e produções de intelectuais negros e negras que rompem com esse padrão, trazendo para o campo acadêmico e psicanalítico as vozes e experiências que foram historicamente marginalizadas. Essas produções não apenas ampliam os horizontes da psicanálise, mas também reafirmam o valor de nossas vivências e resistências, colocando-nos como sujeitos e autoras do nosso próprio saber. A produção acadêmica pode ser uma ferramenta

valiosa, mas não necessariamente a mais importante nesse processo. Não podemos colocar todas as nossas fichas na academia, pois esse ambiente ainda carrega fortes marcas de exclusão, racismo, elitismo e cisheteronormatividade. No entanto, nesta pesquisa, a academia mostrou-se uma aliada, oferecendo um caminho para acessar e dialogar com movimentos sociais e feministas. Ao retornarmos a esse espaço, somos capazes de transformar nossas produções, trazendo nossas vozes e perspectivas para enriquecer o campo acadêmico e ampliar a luta por reconhecimento e justiça social.

Em uma sociedade que historicamente invisibiliza as mulheres negras, autoras como Lélia Gonzalez, Neusa Santos, Souza, Isildinha Nogueira, Clélia Prestes, e outras psicanalistas negras, trazem nossas experiências para o centro de suas teorizações, revelando as estruturas de violência e opressão que enfrentamos diariamente. Essas vozes de referência impulsionam nossa luta e nos encorajam a produzir conhecimento sobre nós mesmas, mostrando que é possível e necessário ocuparmos esse espaço. Elas traçam um caminho essencial para que nossa história e nossas vivências sejam reconhecidas, legitimadas e transformadas em forças para resistir e reescrever nossa própria narrativa. Os trabalhos dessas mulheres, e de tantas outras, abriram caminho para que pudéssemos desenvolver este trabalho, um discurso negro, falando de maternagem negra, de afeto e resistência.

As narrativas dessas três mulheres e os estudos feitos na construção dessa pesquisa, ressaltaram como a psicanálise, ao não integrar questões de raça e classe, falham em capturar a complexidade das relações maternas vivida por mães e crianças negras. As narrativas escutadas, e as análises aqui feitas, evidenciam a importância de se considerar a realidade racial e social que dão contorno à existência de mulheres negras, a formação de seu inconsciente, sua sexualidade, as identificações, os traumas e sintomas.

A narrativa de Mabel abriu o caminho para percorrermos as demais narrativas apresentadas aqui. A partir de sua história, refletimos sobre a maternidade sob o viés psicanalítico e compreendemos o conceito do desejo de ter um filho dentro dessa teoria. Mas ao analisarmos a teórica, vemos o quanto a teoria não inclui as especificidades da mulher negra, e o quanto as produções psicanalíticas brasileiras se distanciam das discussões raciais. Com a narrativa de Mabel, voltamos nosso olhar também, para o desamparo vivido por crianças negras. A colonização impactou a maternidade negra ao promover a exploração dos corpos e das relações familiares das mulheres negras, e essas práticas continuam a ressoar nas estruturas

contemporâneas que limitam e, em alguns casos, ainda negam sua maternidade e que afasta as mães dessas crianças. Mabel, ressalta que,

Tipo a gente pode pensar que o maternar em diáspora, ele é solitário porque também passa por um aspecto racial. Em sociedades africanas que são organizadas, que entende tipo sei lá, que quando se coloca uma criança no mundo é responsabilidade da comunidade tipo assim a responsabilidade social sabe? E aí eu acho que quando a gente pensa num sentido assim em diáspora é uma das coisas que é negada também, né? Eu fico pensativa, que seja, que é um resquício colonial mesmo, sabe? Esse processo, assim, esse, né, de tipo as mães pretas abandonar seu lar para cuidar de outro lar, abandonar seus filhos pra cuidar de outros filhos (Mabel).

A narrativa de Carolina é entrelaçada ao processo de tornar-se negra mãe. Inicialmente vemos a idealização da maternidade branca, o que parece ser rompido à medida que Carolina entra em contato com outros caminhos para identificação. Carolina, retorna às suas raízes, assumindo seu cabelo natural, e construindo espaço para uma maternagem onde faz questão de reforçar a negritude de sua família. Carolina, nos mostra o espaço que ela construiu enquanto mulher negra, mãe de uma criança negra. A narradora destaca a importância que o meio acadêmico teve no processo de construção de sua racialidade. Carolina, é quem nos conta sobre a escolha de vivenciar a maternidade, e de construir o letramento racial com seu filho desde o início de sua infância.

Com Carolina e Mabel, observamos a construção da negritude após anos de negação e silenciamento, onde ambas enfrentaram a tarefa de resgatar e afirmar suas raízes, em espaços mais solitários e em um contexto que historicamente nega e marginaliza suas identidades e necessidades. Em contraste, Ayoluwa traz uma outra perspectiva, ao crescer em uma comunidade negra, onde foi cuidada por diversas pessoas, o que lhe proporcionou um senso de pertencimento e apoio coletivo desde a infância. O racismo também se fez presente nos terreiros de sua comunidade, no entanto, na coletividade que um quilombo possibilita, Ayoluwa e sua mãe, puderam ser cuidadas. Com sua narrativa pudemos conhecer uma maternagem de resistência coletiva, um outro modelo de identificação construído sob raízes negras.

Não tivemos a pretensão de encerrar a discussão, mas de explorar alguns pontos no caminho que foi aberto pelas mulheres que vieram antes de mim. Neste trabalho, busquei escutar histórias e compartilhá-las com todos aqueles e aquelas que se interessarem, e evidenciar outros

modelos de identificação, outras maternagens. Infelizmente nossa história, enquanto coletivo negro, surge da dor e da expropriação de nossas humanidades, mas não se encerra aqui. Em nosso trabalho vimos que a exploração da branquitude da maternidade de mulheres negras, construiu barreiras para que essas mulheres pudessem estar junto a esses filhos e filhas, o que foi sendo perpetuado ao longo da história, mas essa não é a única história, e é o que pudemos ver nessas narrativas.

A psicanálise e a psicologia precisam confrontar suas negações, esses atos falhos que insistem em negar as questões raciais que estruturam a nossa organização social. Aquilo que não pode ser colocado em palavras surge na repetição dos atos (Freud, 1914/201), e a produção psicanalítica vem persistente em negar o racismo, repetindo a exclusão das questões raciais em suas formulações. Essa negação impede o avanço de uma psicanálise realmente comprometida com a realidade brasileira, que se revele capaz de produzir teorias sensíveis às dinâmicas históricas e sociais do nosso país. Essa resistência, nos termos psicanalíticos, ao reconhecimento das questões raciais parece reafirmar uma postura de recusa, limitando o campo teórico ao silenciar experiências fundamentais para uma psicanálise transformadora e situada no Brasil. É preciso de estudos que mostrem o impacto do racismo, mas também a construção da negritude, de modelos negros de identificação, que estão resistindo a anos de expropriação. Temos muito a falar, e a (re) construir.

Antes de concluir, quero expressar minha profunda gratidão. Agradeço a Mabel, cujo posicionamento crítico e político reafirmou que estávamos trilhando um caminho necessário. A Carolina, por sua doçura e força na construção de sua maternidade, mostrando-nos que maternar é possível e pode ser gratificante, mesmo diante de tantas dificuldades. E a Ayoluwa, com toda sua coragem e admiração pela mãe, por apresentar outra perspectiva, revelando as possibilidades que existem além da solidão da maternidade e da negritude. Obrigada por nos trazer a visão de uma maternagem coletiva, algo que o racismo acadêmico e estrutural muitas vezes nos nega. Agradeço a vocês pela generosidade, pela disposição em compartilhar e por tornarem possível a construção deste trabalho.

Referências Bibliográficas

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Albuquerque, Wlamyra R., & Fraga Filho, Walter. (2006). *Uma história do negro no Brasil*. Centro de Estudos Afro-Orientais. Centro de Estudos Afro-Orientais.
- Almeida, S. (2019). *Racismo Institucional*. Editora Jandaíra.
- Almeida, M. D. P. (2020). *O pequeno historiador surdo em busca de sentido: reflexões psicanalíticas sobre a constituição psíquica do sujeito surdo*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Goiás, Goiânia, 2020.
- Anzaldúa, G. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos feministas*, 8(1), 229-236.
- Aquino, P. M. (2021). Negritude e as vicissitudes da constituição subjetiva. In *As vicissitudes da constituição subjetiva da mulher negra: apontamentos psicanalíticos*. (Trabalho de conclusão de Curso). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação, Goiás, Goiânia.
- Arruda, N. T. G. (2021). A mulher entre o desejo de ter filho e o desejo de ser mãe. *Estudos Contemporâneos da Subjetividade*. 11(1), 13-22.
- Assis, M. (1998). Pai contra mãe. In *Contos: uma antologia*. (pp. 483-494). Companhia das Letras.
- Aulagnier, P. (1979). *A violência da interpretação*. (M. C. Pellegrino, Trad.). Imago.
- Baía, L. P. (2021). *Maternidade tem cor? Narrativas de mulheres negras sobre maternidade*. Appris Editora.
- Badinter, E. (1985). *Um Amor conquistado: o mito do amor materno*. (W. Dutra, Trad.). Nova Fronteira.
- Barros, J.A. (2011). Paul Ricoeur e a Narrativa Histórica. *História, imagem e narrativas*. *História, imagem e narrativas*, 12,1-26.
- Benjamin, W. (1987a). Experiência e pobreza. In W. Benjamin. *Obras escolhidas*. (3 ed., 1, 114-119). (S. Rouanet, Trad.). Brasiliense. (Obra original publicada em 1933).
- Benjamin, W. (1987b). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In W. Benjamin. *Obras escolhidas*. (3 ed., 1, pp. 197-221). (S. Rouanet, Trad.). Brasiliense. (Originalmente publicado em 1936).

- Benjamin, W. (1987c). Sobre o conceito de história. In W. Benjamin. *Obras escolhidas*. (3 ed., vol. 1, pp. 222-232). (S. Rouanet, Trad.). Brasiliense. (Originalmente publicado em 1940).
- Bertaux, D. (2010). A perspectiva etnossociológica. In Cavalcanti, Z; Lavallée, D. (Trad.). *Narrativas de vida: a pesquisa e seus métodos*. (pp. 23-45). EDUFRRN,.
- Borges, R. (2017). Prefácio. In *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (2.ed., pp. 7-14). (Kon; Silva, L.M.; Abud C. C. Org.). Perspectiva.
- Carneiro. M. E. R. (2006). *Procura-se “Preta, com muito bom leite, prendada e carinhosa”*: Uma cartografia das amas de leite na sociedade carioca (1850-1888). (Tese de Doutorado) Universidade Federal de Brasília, Distrito Federal.
- Celes, L. A. M. (1993). A psicanálise no contexto das autobiografias românticas. *Cadernos da Subjetividade*, 1(2), 177-203.
- Celes, L. A. (2005). Psicanálise é trabalho de fazer falar, e fazer ouvir. *Psychê*, 9(16),25-48.
- Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas [CONAQ]. (2023). *Racismo e violência contra quilombos no Brasil: 2018- 2022*. (2. Ed.). Terra de Direitos.
- Curi, P. L., Ribeiro, M. T. D. A., & Marra, C. B. (2020). A violência obstétrica praticada contra mulheres negras no SUS. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72(SPE),156-169.
- Cruz, E.A. (2022). *Solitária*. Companhia das Letras.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. Boitempo. (Originalmente publicado em 1981).
- Del Priore (1990). *Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. (Tese de Doutorado). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos [DIEESE]. (2022). *Trabalho doméstico*. São Paulo: DIEESE. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/infografico/2023/trabalhoDomestico2023.html>.
- Figueiredo, L. C., & Minerbo, M. (2006). Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257-278.
- Fundação Oswaldo Cruz. (2023). Dados preliminares da pesquisa Nascir no Brasil II: Pesquisa nacional sobre aborto, parto e nascimento (2022-2023). Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz. Disponível em: <https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br/wp-content/uploads/2023/11/Dados-preliminares-da-pe>

squisa-Nascer-no-Brasil-2.pdf.

Flauzina, A. L. (2006). *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.

Fórum Brasileiro de Segurança Pública. (2024). *18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/253>.

Freud. (2016). Srta. Anna O. In *Obras Completas Volume 2 – Estudos sobre a Histeria*. (8ª ed., vol.2, pp. 40-74). (L. Barreto, Trad.). Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1893).

Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In *Sigmund Freud: obras completas* (vol. 15, pp. 11-86). (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1921).

Freud, S. (2010). Introdução ao Narcisismo. In *Sigmund Freud: obras completas*. (vol. 12, pp. 13-50). (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1914).

Freud, S. (2010). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In *Sigmund Freud: obras completas*. (vol. 12, pp. 209-229). (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1915)

Freud. (2020). Lembrar, Repetir e Perlaborar. In *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. (2ª ed., v.06, pp. 151-161). (C. Dornbusch, Trad.). Autêntica. (Originalmente publicado em 1914).

Freud, S. (2016). Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In *Obras completas*. (vol. 6, pp. 13-172). (P. C. de Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1905).

Freud, S. (2020). Organização Genital Infantil. In *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade*. (vol. 7, pp. 237-2452). (M. R. S. Moraes, Trad.). Autêntica. (Originalmente publicado em 1923).

Freud, S. (2020). Sobre a Sexualidade Feminina. In *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade, Feminilidade* (vol. 7, pp. 285-311). (M. R. S. Moraes, Trad.). Autêntica. (Originalmente publicado em 1931).

Freud, S. (2020). A Feminilidade. In *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Amor, Sexualidade e Feminilidade*. (Vol. 7, pp. 313-341). (M. R. S. Moraes, Trad.). Autêntica. (Originalmente publicado em 1933).

Freud. (2020). Construções em análise. In *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. (v.06, pp.

- 365-383). (C. Dornbusch, Trad.). Autêntica. (Originalmente publicado em 1937).
- Freyre, G. (2003). *Casa-grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. (48ed). Global Editora. (Originalmente publicado em 1933).
- Gagnebin, J. M. (2014a). O trabalho de rememoração de Penélope. In *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin* (pp. 217-250). Editora 34.
- Gagnebin, J. M. (2014b). Esquecer o passado?. In *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin* (pp. 250-263). Editora 34.
- Gaskell, G. (2002). Entrevistas individuais e grupais. In G. G. Martin W. Bauer, *Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual*. (pp. 64-89). Vozes.
- Gentil, H. S. (2004). *Para uma poética da modernidade*. Edições Loyola.
- Giacomini, S.M. (1988). As mães pretas. In Santos, R. D., Tonin, N. J., Gomes, P (Eds.) *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil* (Coleção negros em libertação, pp. 49-64). Editora Vozes.
- Gonzalez, L. (2020). A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. (pp.49-64). Zahar. (Originalmente publicado em 1982).
- Gonzalez, L. Mulher negra. (2020). In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. (pp. 94-111). Zahar. (Originalmente publicado em 1985a).
- Gonzalez, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. (2020). In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. (pp.75-93). Zahar. (Originalmente publicado em 1983).
- Gonzalez, L. O racismo no Brasil é profundamente disfarçado. (2020). In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. (pp. 302-305). Zahar. (Originalmente publicado em 1984).
- Gonzalez, L. Mito do feminino na revolução do malê. (2020). In L. Gonzalez. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. (pp.306-309). Zahar. (Originalmente publicado em 1985b).
- hooks, b. (2010) *Vivendo de amor*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>
- hooks, b. (2019). Sexismo e a experiência da mulher negra escravizada. (2019) In Diegues, I. (Ed.) *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. (pp. 37-90). Editora Rosa dos Tempos. (Originalmente publicado em 1983).

- Iaconelli, V. (2012). *Mal-estar na maternidade: do infanticídio à função materna*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2018). Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. *Estudos e Pesquisas. Informação Demográfica e Socioeconômica*. (41), 1-12.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2023, janeiro 26). *De 2019 para 2022, trabalho infantil aumentou no país*. Rio de Janeiro: IBGE, Estatísticas sociais. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38700-de-2019-para-2022-trabalho-infantil-aumentou-no-pais>.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA] (2023). *Atlas da violência*. Brasília: IPEA. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes/274/atlas-2023-em-infograficos>.
- Jerônimo, E.C.M.S. (2023). *Tecendo Memórias: Ancestralidade, Cuidado e Educação na Comunidade Quilombola do Buieié*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, Viçosa.
- Jovchelovitch, S., & Bauer, M. (2002). Entrevista narrativa. In M. W. Bauer, & G. Gaskell, *Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual* (pp. 90-113). Vozes.
- Kilomba, G. (2020). Introdução. In Diegues, I. (Ed), *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, (pp. 27-33). Editora Cobogó.
- Kitzinger, S. (1996). *Mães: um estudo antropológico da maternidade*. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- Koutsoukos, S. S. M. (2009). ‘Amas mercenárias’: o discurso dos doutores em medicina e os retratos de amas – Brasil, segunda metade do século XIX. *História, Ciências, Saúde*, 16(2), 305-324.
- Lacan, J. *A tópica do imaginário*. (1953[1954]/1986). XI ideal do eu e eu ideal. In Os escritos técnicos de Freud. (pp. 89-188). Jorge Zahar Editor.
- Laura, A. (2018, março 06). O racismo obstétrico na prática. *Alma Negra, Jornalismo Preto e Livre*. Política.
- Leuchtenberger, R. *Representações sociais de mulheres quilombolas sobre gestação, parto e puerpério e suas práticas de cuidado em saúde reprodutiva*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais, Diamantina.

- Lima, P.M.R. & Lima, S.C. (2020). Psicanálise Crítica: A Escuta do Sofrimento Psíquico e suas Implicações Sociopolíticas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 40, 1-15.
- Lima, P.M.R. & Santos, L.G. (2021) Interações em Pesquisa: A ética da pesquisa e a pesquisa ética com narrativas de vida. *Revista sociais & Humanas*, 34(2), 85-99.
- Lima, P.M.R. & Lima, C.S. (no prelo). *Narrativas em pesquisa: uma proposta de percurso metodológico para análise de narrativas de vida a partir da triplíce mimesis de Paul Ricoeur*, 1-25.
- Martins, A. L. (2006). Mortalidade materna de mulheres negras no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 22(11), 2473-2479.
- Ministério da Saúde. (2024, abril 25). *Hemofilia e a luta diária para não se machucar*. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2024/abril/hemofilia-e-a-luta-diaria-para-nao-se-machucar>.
- Monte, J. B. (2002). *Considerações metodológicas sobre a pesquisa em psicanálise na Universidade*. 2002. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Musatti-Braga, A. (2015). *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. (Tese de doutorado). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, SP.
- Nascimento, B. (1985). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In Ratts, A. *Uma história feita por mãos negras. Relações raciais, quilombos e movimentos*. (pp. 146-162). Zahar.
- Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente*. Perspectiva.
- Passos, R. G. (2021). O lixo vai falar, e numa boa!. *Revista Katálysis*, 24, 301-309. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18468/pracs.2020v13n1.p21-30>.
- Pollak, M. (1989). Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, 2, 3-15.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5, 200-212.
- Portuguez, B. S., & Schucman, L. V. (2023). Cabelo como denúncia e via para a construção da negritude. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 16(Edição Especial), 198-232.
- Presidência da República. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível

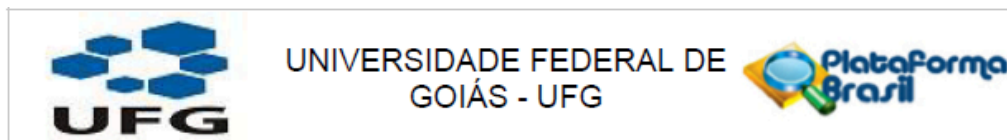
- em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.
- Presidência da República. Lei Nº 8.069, DE 13 DE JULHO DE 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm.
- Presidência da República. Decreto Nº 6.481, de 12 de junho de 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6481.htm.
- Prestes, C. R. D. S. (2013). *Feridas até o coração, erguem-se negras guerreiras. Resiliência em mulheres negras: transmissão psíquica e pertencimentos*. (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Ribeiro, E. F. & Vasconcelos, S. M. F. (2020). A entrevista de narrativa de vida: uma abordagem que revela um gênero. *Macabéa-Revista Eletrônica do Netlli*, 9(4), 209-224.
- Ricoeur, P. (2010b). A vida: uma narrativa em busca de narrador. In *Escritos e conferências I* (pp. 197-211). (E. Bini, Trad). Edições Loyola. (Originalmente publicada em 1986).
- Ricoeur, P. (1994). *Tempo e narrativa: – Tomo I*. Papirus, 1994. (Obra originalmente publicada em 1983).
- Sacramento, A.G. (no prelo). *Colonialismo e contracolônização nos processos de saúde no Quilombo Extrema, Iaciara, Goiás*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiás, Goiânia.
- Segato, R. (2021). O Édipo Negro: Colonialidade e forclusão de gênero e raça. In R. Segato, *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda* (pp. 211-246), Bazar do tempo.
- Schwarcz, L. M., & Starling, H. M. (2015). *Brasil: uma biografia: Com novo pós-escrito*. Editora Companhia das Letras.
- Silva, F. C. (2017). *Maternidade negra em Um defeito de cor: História, Corpo e Nacionalismo como questões literárias*. (Dissertação de Mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada). Universidades de São Paulo, São Paulo.
- Silva, M. L. S. (2017). Racismo no Brasil: Questões para psicanalistas brasileiros. In *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (pp.71-90) (Kon; Silva, L.M.; Abud C. C. Org.); Perspectiva.
- Silva, R. F. N. & Carvalho, G. S. (2021). A construção da santa-mãezinha e a maternidade da mulher negra no Brasil Colônia. *Revista Fragmentos De Cultura - Revista Interdisciplinar De Ciências Humanas*, 31(3), 631-639.

Silva, M.B. (2019). Mulheres negras e plurais: gênero, raça e sexualidade em Goyaz, século XIX. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais.

Violante, M. (2000). A perversidade da exclusão social. In *Adolescência e violência: consequências da realidade brasileira*. (pp. 63-45). (D. Levisky, Org.). Casa do psicólogo.

Anexo

Anexo A - Parecer consubstanciado do CEP



Continuação do Parecer: 5.945.141

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_PROJETO_2076569.pdf	06/02/2023 12:47:55		Aceito
Cronograma	cronograma_.pdf	06/02/2023 12:47:20	Pabliny Marques de Aquino	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto_.pdf	06/02/2023 12:46:12	Pabliny Marques de Aquino	Aceito
Folha de Rosto	folha_de_rosto.pdf	24/01/2023 17:57:46	Pabliny Marques de Aquino	Aceito
Outros	Termo_de_compromisso.pdf	19/01/2023 17:11:09	Pabliny Marques de Aquino	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termo_de_Consentimento_Livre_e_Esclarecido.pdf	19/01/2023 17:02:35	Pabliny Marques de Aquino	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 15 de Março de 2023

Assinado por:
Rosana de Moraes Borges Marques
(Coordenador(a))

Endereço: Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2, sala 110
Bairro: Campus Samambaia, UFG CEP: 74.690-970
UF: GO Município: GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 E-mail: cep.prpi@ufg.br

Apêndices

(Apêndice A) – Instrumento de geração de dados



Roteiro - Instrumento de geração de dados:

Nome _____

Idade _____ Estado civil _____ Profissão _____

Participação em movimentos sociais _____

Filhos _____

Segundo momento: **“Conte-me sobre a sua história de vida enquanto uma mulher negra e a sua visão acerca das possibilidades de ser mãe”**

Terceiro momento:

- i. Qual o sentido da maternidade para você?
- ii. Você deseja/ou desejou vivenciar a maternidade?
- iii. Você considera que há diferença na maternidade vivenciada por mulheres negras?
- iv. **As experiências de outras mulheres-mães próximas a você afetam a sua escolha/desejo em vivenciar ou não a maternidade?**

Perguntas direcionadas às interlocutoras que são mães:

- v. Há mudanças na sua vida após se tornar mãe?
- vi. Você conta com uma rede de apoio?

(Apêndice B) - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)



Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Você está sendo convidada a participar, como voluntária, da pesquisa intitulada **Maternidade negada: um estudo exploratório a partir de narrativas de mulheres negras**. Meu nome é Pablíny Marques de Aquino, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Psicologia. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra ficará comigo. Esclareço que em caso de recusa na participação, em qualquer etapa da pesquisa, você não será penalizada de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas sobre a pesquisa poderão ser esclarecidas pela pesquisadora responsável, via e-mail psipablínymarques@gmail.com e, através dos seguintes contatos telefônicos: (62) 9 8312-9489 ou (62) 3202-8105, inclusive com possibilidade de ligação a cobrar. Ao persistirem as dúvidas sobre os seus direitos como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215, que é a instância responsável por dirimir as dúvidas relacionadas ao caráter ético da pesquisa. O Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP-UFG) é independente, com função pública, de caráter consultivo, educativo e deliberativo, criado para proteger o bem-estar das participantes da pesquisa, em sua integridade e dignidade, visando contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos vigentes.

A presente pesquisa tem como objetivo geral conhecer narrativas de mulheres negras (pretas e pardas) brasileiras em relação à maternidade, para discutir como as violências racistas afetam o desejo e as escolhas dessas mulheres. Você será entrevistada e para isso deverá reservar um período de 1 (uma) hora e 30 (trinta) minutos. Você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso.

Em caso de danos, você tem o direito de pleitear indenização, conforme previsto em Lei.

Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato. As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas. As entrevistas serão conduzidas de forma a propiciar um ambiente de acolhimento e respeito com as histórias de vida. Durante as entrevistas emoções podem ser mobilizadas causando choro, angústia, cansaço. Caso isso ocorra, a

entrevista será interrompida e a participante será acolhida pela pesquisadora. Caso seja necessário e a participante queira, ela será encaminhada a um serviço de atendimento psicológico público e gratuito ou será atendida pela pesquisadora, que é psicóloga, em outro espaço.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada, ou seja, seu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de alguma forma, identificar-lhe, será mantido em sigilo. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- () Permito a utilização de gravador durante a entrevista.
() Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições. Pode haver necessidade de utilizarmos sua voz em publicações. Faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- () Autorizo o uso de minha voz em publicações.
() Não autorizo o uso de minha voz em publicações.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- () Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.
() Não Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver necessidade de dados coletados em pesquisas futuras, desde que seja feita nova avaliação pelo CEP/UFG. Assim, solicito a sua autorização, validando a sua decisão com uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- () Permito a utilizar esses dados para pesquisas futuras.
() Não permito a utilizar esses dados para pesquisas futuras.

Declaro que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não.

1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu,, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado **Maternidade negada: um estudo exploratório a partir de narrativas de mulheres negras**. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora responsável Pabliny Marques de Aquino sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, de de 2023

Assinatura por extenso do(a) participante

Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável