



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

Clara Ferreira de Sousa Chaveiro

**O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição
subjativa do negro no Brasil**

Orientadora: Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima

Goiânia, Março
2026.



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

☒ [x] 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

Clara Ferreira de Sousa Chaveiro

3. Título do trabalho

O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição subjetiva do negro no Brasil

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

Concorda com a liberação total do documento ☒ [x] 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(a) autor(a) e ao(a) 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.

Termo de Ciência e de Autorização (TECA) 6130504

SEI 23070.015615/2026-50 / pg. 1



Documento assinado eletronicamente por **Clara Ferreira De Sousa Chaveiro, Discente**, em 14/04/2026, às 15:08, 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 **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 15/04/2026, às 08:12, 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 **6130504** e o código CRC **0683809A**.



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

Clara Ferreira de Sousa Chaveiro

**O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e
constituição subjetiva do negro no Brasil**

Dissertação de mestrado apresentada à Banca Examinadora do programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como exigência para obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.
Linha de pesquisa: Subjetivação, Clínica e Cultura

Orientador (a): Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima.

Goiânia, Março

2026.

Ficha catalográfica

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

Chaveiro, Clara Ferreira de Sousa

O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição subjetiva do negro no Brasil [digital] / Clara Ferreira de Sousa Chaveiro. - 2026.CIV, 105 f.: 2026

Orientadora: Prof(a). Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Goiânia, 2026. Anexo. Apêndice.

1. Escravidão, Racismo, Trauma Transgeracional e Subjetivação.

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 12 da sessão de Defesa de Dissertação de **Clara Ferreira de Sousa Chaveiro**, que confere o título de Mestra em Psicologia, na área de concentração em **Psicologia**.

Aos vinte e cinco dias do mês de março de dois mil e vinte e seis (25/03/2026), a partir das 18 horas, na sala 122 da Faculdade de Educação, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição subjetiva do negro no Brasil.”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora **Priscilla Melo Ribeiro de Lima** (PPGP UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor **Yangley Adriano Marinho** (IFG), membro titular externo; Professora Doutora **Leilyane Oliveira Araújo Masson** (UFG), membro titular externo; e Professora Doutora **Maira Lopes Almeida** (PPGP UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora **Priscilla Melo Ribeiro de Lima**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos **vinte e cinco dias do mês de março de 2026**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima**, Professora do Magistério Superior, em 25/03/2026, às 20:09, 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 **Leilyane Oliveira Araujo Masson**, Professor do Magistério Superior, em 25/03/2026, às 20:10, 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 **Maira Lopes Almeida**, Professor do Magistério Superior, em 25/03/2026, às 20:11, 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 **Clara Ferreira De Sousa Chaveiro**, Discente, em 14/04/2026, às 17:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Ata de Defesa de Dissertação 12 (6084207)

SEI 23070.015615/2026-50 / pg. 1



Documento assinado eletronicamente por **Yangley Adriano Marinho**, Usuário Externo, em 15/04/2026, às 11:41, 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 **6084207** e o código CRC **FDA8D58B**.

Referência: Processo nº 23070.015615/2026-50

SEI nº 6084207

AGRADECIMENTOS



Primeiramente, ofereço a dedicatória, em memória póstuma, a minha tia Valéria, que há seis anos nos deixou. Reconheço a dureza de sua vida e a garra que teve para dar um futuro melhor para suas filhas. Ela sempre será uma boa lembrança. Muito do que me proponho a fazer nessa pesquisa passa pela necessidade de dar nomes, cores, histórias para mulheres negras, que como ela, tiveram suas vidas roubadas pela dupla, tripla jornada que nós mulheres negras passamos. Valéria era uma mulher sofrida, que começou trabalhar muito cedo e que teve sua vida encerrada aos 49 anos, em decorrência de um câncer de mama. Ela sonhava com a aposentadoria. Sonhava que a vida poderia ser melhor. Mas ela não conseguiu ver esse dia. É por ela e pela vida de tantas outras mulheres negras que escrevo. Sua história será escrita.

Dedico, a minha mãe, Andreia, que há 25 anos atrás deu à luz a duas meninas negras, na esperança de um futuro diferente. Por vezes, negligenciou sua vida e seus desejos para suprir

nossas demandas. A minha mãe, que em vários momentos, chegava esgotada, triste e desiludida com a vida, dedico esse trabalho que é fruto de seu suor. Sua história, também será escrita.

Dedico a minha avó, que considero como mãe. Dedico pelo carinho, amor e atenção que dedicou a mim e minha irmã. Sinto seu amor em todas as minhas lembranças da infância. Foi meu grande apoio nos momentos difíceis, principalmente, quando pensei em desistir de tudo. A sua história marcada de dor e sofrimento também será escrita.

Dedico a minha tia e madrinha, Norma, que por vezes fez-se presente como mãe, para mim. Seu amor em forma de cuidado e gestos sempre serão lembrados. Por vezes, foi apoio para minha mãe e nos ajudou a sobreviver, em momentos difíceis. Foi com você, que aprendi que o mundo pode ser melhor. Sua história de dor e sofrimento também será escrita.

Dedico a minha irmã gêmea, Leticia. Certamente, minha vida seria totalmente sem cor e sem sentido se não tivesse você ao meu lado. Companheira de vida e de muitos momentos traumáticos. Não poderia ter suportado os infortúnios da vida, se não tivesse você ao meu lado. Essa dissertação é especialmente para você, que tanto me apoio e acreditou. Sua história de dor e sofrimento também será escrita.

Dedico a Thaynara e Ana Cecília, minhas primas-irmãs, que assim como eu, escolheram o caminho da docência. Suas histórias de dores e sofrimentos, também serão escritas.

Dedico aos meus amigos de mestrado, Rafaela, Fernanda e Guthiere, que se fizeram presentes em todo o percurso, me ajudando a aguentar as pressões de um processo tão solitário e assustador.

Dedico também, a minha orientadora Pri, que comprou a ideia de uma escrita mais engajada e tão importante para o meu crescimento pessoal e acadêmico.

E, por fim, mas não menos importante. Dedico essa dissertação ao meu companheiro de vida Ayrton, amigo de longa data e parceiro das horas boas e ruins. Em meio aos caminhos turbulentos da vida e das incertezas, você acreditou em mim e me fez acreditar que o amor é mais que uma possibilidade, é uma escolha.

RESUMO

O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição subjetiva do negro no Brasil

O presente trabalho buscou compreender o impacto do racismo na subjetivação do negro no Brasil. Inicialmente, historicizamos a vida dos sujeitos negros do período pós-abolicionista até os dias atuais, com intuito de compreender como os sujeitos negros lidaram ou lidam com a herança traumática da escravidão. Para apreensão das gerações utilizamos o conceito de trauma transgeracional demarcando ao menos três gerações. As demarcações foram feitas, primeiramente, no âmbito social (macro), destacando eventos históricos que evidenciavam a precarização da vida dos sujeitos negros, mesmo com a tão sonhada “libertação. E, no segundo momento, a partir das -narrativas de vida- (Bertaux,2010) narramos histórias de vidas de mulheres negras (pardas/pretas), como também, minha história, com o intuito de apreender as particularidades das vivências dessas mulheres e das formas de lidarem com o racismo. Concluímos que a escravidão no Brasil não se encerrou com a assinatura da Lei Áurea, deixando os sujeitos negros a margem da sociedade. O racismo nesse trabalho é compreendido como herança traumática da escravidão. Nossa chave de leitura compreende o traumático como o desmentido (Gondar,2012), para além das violências físicas, morais, institucionais etc., o racismo traumatiza por não ser reconhecido, ser negado, e logo, negando as dores desses sujeitos e, anulando sua própria humanidade.

Palavras-chaves: escravidão, racismo, trauma transgeracional, subjetivação e ‘narrativas marginais’.

ABSTRACT

This study sought to understand the impact of racism on the subjectivation of Black people in Brazil. Initially, we historicized the lives of Black individuals from the post-abolitionist period to the present day, aiming to understand how Black individuals dealt or deal with the traumatic legacy of slavery. To understand the different generations, we used the concept of transgenerational trauma, demarcating at least three generations. The demarcations were made, firstly, in the social (macro) sphere, highlighting historical events that evidenced the precariousness of the lives of Black subjects, even with the long-awaited “liberation.” And, secondly, based on life narratives (Bertaux, 2010), we narrated the life stories of Black women (brown/Black), as well as my own story, with the aim of understanding the particularities of these women's experiences and the ways they dealt with racism. We concluded that slavery in Brazil did not end with the signing of the Golden Law, leaving Black subjects on the margins of society. Racism in this work is understood as a traumatic legacy of slavery. Our key to understanding the traumatic as the denial (Gondar, 2012), beyond physical, moral, institutional violence, etc., racism traumatizes because it is not recognized, it is denied, and therefore, denying the pain of these subjects and nullifying their own humanity.

Keywords: slavery, racism, transgenerational trauma, subjectivation and ‘marginal narratives.

Uma litania pela sobrevivência

Para aqueles entre nós que vivem no litoral
em pé frente às arestas constantes da decisão
cruciais e sós
para aqueles entre nós que não podem dar-se ao luxo
dos sonhos passageiros da decisão
que amam de passagem por soleiras
nas horas entre auroras
olhando para dentro e para fora
no instante antes e depois
buscando um agora que possa gerar
futuros
como pão na boca de nossos filhos
para que seus sonhos não reflitam
a nossa morte:

Para aqueles entre nós
que foram impressos com o medo
como uma linha tênue no centro de nossas testas
aprendendo a temer com o leite de nossas mães
pois por esta arma
esta ilusão de alguma segurança a ser achada
os de passos pesados esperavam silenciar-nos

Para todos nós
esse instante e esse triunfo
Nunca fomos destinados a sobreviver.
E quando o sol se ergue temos medo
que talvez não permaneça
quando o sol se põe temos medo
que talvez não se erga de manhã
quando nossos estômagos estão cheios temos medo da indigestão
quando nossos estômagos estão vazios temos medo
que talvez nunca mais comamos
quando nós amamos temos medo
que o amor desaparecerá
quando estamos sós temos medo
que o amor jamais voltará
e quando falamos temos medo
que nossas palavras não sejam ouvidas
nem benvindas
mas quando estamos em silêncio
ainda assim temos medo
Então é melhor falar
lembrando-nos
de que nunca fomos destinados a sobreviver

Audre Lorde (2020), *A unicórnica preta*. (Grifos meus).

LISTAGEM DE FIGURAS

Figura 1- Ser negra de pele clara	59
Figura 2- “Seria melhor deixarmos de cultuar Orixás, para cultuar as nossas mães”	61
Figura 3- E, por falar em amor, por onde andas?	64
Figura 4- Do estranhamento ao descobrimento.....	69

SUMÁRIO

Introdução	14
Capítulo 1	23
Escravidão, abolição e trauma	23
1.1. “Libertos” e, agora?	25
1.2. Não é tragédia, é racismo.	30
Capítulo 2	34
2.1 Transgeracionalidade do trauma: depois do sonho vem a realidade	39
2.2. Percorrendo um pouco mais, os caminhos das identidades	45
Capítulo 3	49
Percurso metodológico	49
Escrevivências: De um “eu” que se torna “nós”	49
3.1. Geração de dados	53
<i>Cuidados éticos</i>	54
3.2. Análise de dados	55
Capítulo 4	56
O ontem não pode ser o hoje	56
4.1. Como eu poderia me amar? Eu sou negra	57
4.2. Ser negra de pele clara: embaraços entre famílias	61
4.3. “Seria melhor deixarmos de cultuar Orixás, para cultuar as nossas mães” (ditado iorubá).	63
4.4. E, por falar em amor, por onde andas?	66

4.5. Do estranhamento ao descobrimento: ser negra na universidade ..	70
4.6. Nunca há tempo	73
4.7. Compreendendo os traumas	74
Capítulo 5.....	79
Escrevivências de três mulheres negras: Malú, Peroba e Iris.....	79
5.1. Malú.....	79
5.2. Peroba	81
5.3. Iris.....	84
Apontamentos e distanciamentos	84
Considerações finais	88
Referências bibliográficas.....	90
Anexos	97
Anexos B: Roteiro de Entrevista	103
Anexo C: TCLE	104

Introdução

A escravidão negra no Brasil durou por mais de três séculos. Em 1888, a história nos diz que a abolição foi proclamada e, os negros foram libertos. Todavia, como poderíamos falar de libertação, se, estes, estavam jogados “a sorte”, sem direção, moradia, condições básicas de saúde e alimentação? Seria possível dizer que a escravidão teria acabado? A resposta poderia ser simples, mas, acontece que a abolição não significou o fim da escravidão. O racismo comprova que, a escravidão ainda permeia nossas vidas, modula nossos comportamentos e nossas condições sociais. Em *Racismo e Cultura* (2021), o filósofo e psiquiatra martinicano, Frantz Fanon, argumenta que o racismo " não é todo, mas o elemento mais visível, mais cotidiano” (Fanon, 2021, p.6). Portanto, o racismo está presente quando ridicularizamos, fazemos piadas, ou concepções precipitadas sobre o negro, dando entender que existe um comportamento e um agir próprio do negro. Essa naturalização, ou, melhor dizendo, biologização do negro exprime a perversidade do racismo, pois, condiciona o negro a um estereótipo, ou, parafraseando, Fanon: “uma máscara branca” (Fanon, 2008).

Para Sodré Muniz (2023), o racismo funciona como uma para-estrutura, ou seja, se constitui paralelamente a estrutura social, pois, não dimensiona as estruturas socioeconômicas como no período escravista, mas, permeia a estrutura como prática social calcada no imaginário da raça (2023, p.32-33). Para Jessé Souza (2021), a noção de racismo estrutural acaba por legitimar às práticas raciais, pois, a palavra estrutura leva a um imobilismo, como se nada pudesse ser feito. Todavia, a concepção da estrutura do racismo deve ser compreendida a partir das construções sociais, culturais e históricas, principalmente ligadas a moralidade e noção de justiça, para chegarmos a uma possível estrutura do racismo estrutural e, essa construção moral do racismo visa descredibilizar um modo de vida sobre o outro, sendo assim, o negro deveria tornar-se inferior, para que o modo de vida do branco fosse justificado como certo e melhor (Souza,2021). A busca por uma racionalização que justificasse uma superioridade branca fizera do negro uma subespécie humana, uma sub-raça, gerando no negro um rebaixamento moral, uma busca interminável por reconhecimento e afirmação (Souza,2021).

E, partindo da construção do conceito de raça como forma de descredibilização do negro, a psiquiatra e psicanalista, Neusa Santos Souza, em *Tornar-se Negro* (1983), discute que a biologização da raça negra fórmula pré-conceitos acerca da imagem do negro. Em

específico, no capítulo *O mito negro*, a autora concebe que o discurso cristalizado sobre o negro acaba por consolidar, para o próprio sujeito negro, uma visão pejorativa acerca dele mesmo. O discurso racista coloca o negro como um ser “irracional, feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico” (Sousa, 1983, p.27). E, essas representações: “exclui a entrada do negro na cadeia de significantes, único lugar onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história” (Sousa, 1983, p.28). Sendo assim, o negro fica condicionado a uma mitificação e, com isso, a desumanização. Nesse linear de tornar o negro um delinquente por natureza, a psicóloga Tatiana Siqueira (2021), em sua tese de doutoramento acerca da *Psicanálise e Necropolítica no Brasil*, argumenta que a redução do negro a um corpo e uma cor, não diz respeito apenas a um corpo físico e biológico, diz respeito a linguagem, ao corpo-linguagem que sofre não apenas com as agressões físicas, mais também, ao rebaixamento simbólico, ao empobrecimento do Eu. E, esse Eu empobrecido fica refém aos ideais de branqueamento, ao impossível.

Essa mitificação do negro acaba gerando idealizações, nas quais, o negro nunca poderia alcançar. O ideário branco torna-se o Ideal de Eu¹ do negro. Ao introjetar essas idealizações, o negro começa entrar em conflito com sua cor de pele. Esse conflito acaba por gerar um grande estranhamento. Em *Significações do Corpo Negro*, Isildinha Baptista Nogueira (1998) argumenta que a relação do sujeito negro com seu corpo/cor passa por um processo de negação, um desejo de aniquilação do próprio ser (Nogueira, 1998, p.89). No mesmo sentido, Fanon, argumenta que “o racismo acarreta um empobrecimento do ser. O negro se vê sem vontade de viver, e com isso, vem a culpa” (Fanon, 2021, p.15). A culpa de não ser branco, de não ser mais bonito, de não ser mais e não poder ser mais, demonstra a tentativa do Eu em atingir as idealizações (Sousa, 1983).

Podemos entender o ideário da brancura como uma forma de condicionar, oprimir e subordinar o negro. O racismo enquanto ideologia política extermina as vidas dos negros nas periferias. O racismo enquanto prática social e cultural extermina a singularidade, a identidade do negro. Retomando a perspectiva de Muniz Sodré (2023), o racismo no Brasil possui características específicas e historicamente localizadas. Em seu livro *O Fascismo da Cor* (2023), o autor discorre sobre o modelo político brasileiro e o impacto das ideologias políticas no pós-abolicionismo. Para o autor, o fato de não termos aspirações voltadas aos ideais republicanos fizera com que, os negros permanecessem estratificados e, a

¹ Na teoria freudiana, o Ideal do Eu está relacionado aos anseios e desejos externos que são projetados para os sujeitos.

racialização era um projeto de continuidade “colonial”, onde o negro deveria permanecer no mesmo lugar. Para Muniz, o próprio Estado Brasileiro era encarnação da lógica “casa-grande e senzala”, fazendo com que a perversa lógica colonial se mantivesse, não apenas na economia, mas também, na forma de controle social. É nesse sentido que Munanga (2003) compreende as classificações de raça. Para o autor, todos os seres humanos, em determinado momento da história, buscaram nomear e classificar a diversidade humana. Todavia, com o processo de dominação da colonização, a raça passou ser crivo para dizer quem seria humano e, quem teria direito de viver e ser cidadão. Sendo assim, a raça enquanto classificação biológica não poderia existir, sendo então, um conceito ideológico das relações de poderes de pessoas brancas em relação as pessoas negras, indígenas etc., constituindo uma “raça social” (Munanga,2003). E parafraseando o sociólogo William Thomas (1923): “Quando os seres humanos consideram sua situação como real, ela se torna real em seu comportamento”.

O negro estava, então, sem alternativas, passou a (re)agir, ao invés de viver. E o negro passou a sobreviver, levando-o a um estado de hipervigilância, demonstrando os danos deixados pela escravidão. Sendo assim, o racismo precisa ser compreendido como uma herança traumática da escravidão, pois, ele modulou-se para além do biologicismo das ciências naturais. O racismo se metabolizou nos códigos sociais, políticos e jurídicos, mas, gerou e ainda gera no negro um aprisionamento psíquico, um desejo alucinatório: ser branco. Esse desejo gera dor e sofrimento psíquico e, o negro passa a falar pelos sintomas: negação, autodepreciação, comportamentos autodestrutivos e compulsões.

A constituição psíquica do sujeito é permeada pela falta e, para Isildinha Baptista (2021), a falta manifesta-se em três esferas: frustração, privação e castração. No caso do negro, em decorrência dos fatores históricos, sociais e raciais, a falta manifesta-se pela privação. Sendo essa falta “uma privação real de um objeto simbólico”. (Lacan, 1985, como citado em Nogueira, 2021). Para a autora, o objeto simbólico faltante seria a brancura, e a privação se daria pela impossibilidade de atingir esse desejo concretamente, ou seja, na pele. Desejo este que é construído na teia familiar, ou melhor dizendo, no romance familiar. Continuando com a concepção de Isildinha Nogueira, no romance familiar, teorizado por Freud como um processo em que a criança se afasta dos pais e cria outrem, através de idealizações internas e desejos dos próprios pais, a criança negra acabaria por internalizar o desejo da mãe em ter um filho branco, mas esse desejo estaria alienado, pois, refere-se ao desejo do Outro, do ideário branco, não pertence nem a mãe e muito menos ao filho.

Restando então, apenas a possibilidade de negar constantemente a raça.

Essa trama familiar nos possibilita pensar o racismo como traumático e, com a transmissão psíquica entre gerações. Desenvolvido mediante estímulos externos, o trauma na teoria freudiana seria “um impedimento de estímulos normalmente eficiente” (Freud, 2021, p.85), ou seja, as demandas de estímulos externos ultrapassariam as barreiras de proteção do Eu, gerando neste um desprazer em relação ao mundo externo, e, por conseguinte, desencadeando conflitos internos existentes. A concepção do traumático para Freud, em seus primórdios estaria relacionado com a sexualidade (principalmente, na infância), sendo oriundo de um abuso sexual. Todavia, Freud começou a compreender o papel da fantasia no processo traumático elevando o traumático a uma incompatibilidade de realização de um desejo inconsciente e, entendendo que o determinante para o sofrimento do sujeito seria sua realidade psíquica. Com advento da Segunda Guerra mundial, o trauma continuou sendo lido: “como algo resultante do excesso impossível de ser elaborado pela via da normalidade” (Freud, 1917 apud Jacques, 2012, p.11). A experiência violenta da guerra não seria o fator primordial para a constituição do trauma, mas sim, a falta de adaptação à nova realidade e, também, a “incapacidade” de elaboração do evento pela via do simbólico impossibilitando a nomeação de seu sofrimento, “faltando palavras” (Carvalho, 2023, p.6).

Para Maspoli (2023), o trauma pode ser histórico, sendo transmitido geracionalmente a partir das memórias daqueles que sofreram com ele. O autor compreende que a transmissão psíquica do trauma gera nos descendentes um sentimento de estranhamento em relação a si, sua história e identidade. Outra perspectiva interessante para pensar o traumático é o trauma como desmentido do psicanalista húngaro, Sándor Ferenczi. Gondar (2012), discorre que o evento traumático na teoria ferencziana é colocada em questão pelo descrédito que se dá para um evento, que atingiu um outrem. Sendo assim, o racismo pode ser entendido como traumático pois está em constante descredibilização. Aquele que sofre com o racismo é constantemente desmentido. Pois, eles afirmam: “Não existe racismo no Brasil”, logo, o negro não tem o que contestar. E para a psicanalista, o desmentido gera no sujeito traumatizado uma desconfiança do outro, esperando sempre um ataque, uma agressão, ficando em estado de hipervigilância (Gondar, 2012).

Além disto, a respeito da realidade social brasileira, a psicanalista Lélia Gonzalez (2020) compreende que um dos sintomas latentes deixados pela escravidão no Brasil, e

reforçados pelo racismo, é a neurose cultural brasileira². A negação da participação da mulher negra na sociedade, como forma de reprimir o desejo inconsciente dos brancos, fazia com que essas mulheres negras assumissem os piores lugares sociais em nossa sociedade.

Para Tatiana Siqueira (2021, p.74), a negação da participação da mulher negra na sociedade brasileira era efeito da não aceitação da mulher negra como sujeito do suposto saber, que na teoria lacaniana diz respeito ao processo transferencial na trama terapêutica, assim como, o lugar dos desejos inconscientes de determinado sujeito. Sendo assim, as mulheres negras, segundo Lélia, assumiriam a posição de fetiche sexual, encarnando a figura da “mulata gostosa” e “rainha” de escola de samba. Demonstrando mais uma vez que, o negro estaria refém ao desejo do Outro, alienado da sua própria condição de sujeito desejante. E, pensar o rebaixamento do sujeito a um mero fetiche sexual, a um mero objeto de satisfação sexual, desconsiderando sua humanidade e subjetividade, é expoente de violação, de abuso, de trauma, marcado fortemente no corpo, que não é apenas de carne, mas também, de linguagem. Corpos negros que sofrem em sua coletividade e historicidade. Sendo impossível considerar o traumático fora das malhas finas do laço social.³

A psicanalista Eliana Schueler (2019), argumenta que.

O trauma, em sua dimensão intersubjetiva e coletiva, implica uma memória enquistada, clivada, cujo acesso se faz por repetição de sensações, pequenas percepções de diferenciais intensivos, de sinestesias que perduram como expressão corporal em grande parte incompreensível para o próprio indivíduo. (Reis, 2019, p.2).

Portanto, a transmissão psíquica do trauma entre gerações não é vista, mas sim, sentida. É um estranhamento, um não saber do porquê faço algo, e não consigo parar. A incapacidade de nomear o que se sente é uma das grandes questões do traumático. Em *Irmã Outsider*, a feminista negra Audre Lorde (2019) discutia que um dos grandes impactos que o racismo gerava era a incapacidade de dar nomes as suas dores. Era preferível, então, guardar tudo para si, internalizando todos aqueles atos racistas e transformá-los em

² Em síntese, para a psicanalista Lélia Gonzalez, a sociedade brasileira é culturalmente negra, mas através do racismo, a cultura negra é reprimida, sendo acessada apenas de forma mascarada. A respeito disso, Lélia traz o papel da mãe preta na sociedade brasileira. A mulher negra que criou os filhos dos “seus senhores” não poderia ser conscientemente objeto de desejo do branco. Sendo assim, a mulher negra passou assumir roupagens fetichistas. A mulher negra só poderia ser desejada na passarela de samba, como a “mulata gostosa”.

³ Utilizo a noção de laço social a partir da teoria lacaniana que diz respeito aos vínculos sociais que são consolidados pela linguagem, através de discursos.

autodepreciação e culpa. Para Lorde, o silêncio de sua mãe, que não falava sobre cor e muito menos sobre as dores que sentia em decorrência dela, foi passada como “exemplo de sobrevivência” (p.191), e é nesse exemplo que podemos enxergar a transmissão do traumático: “sua transmissão através de gerações não se faz pela comunicação verbal; ela transita através de outros meios, como modos de ser corporais, hábitos e modos de existência” (Reis,2019, p.52). Portanto, a transmissão psíquica do trauma pode ser observada nos sujeitos negros, quando, estes, sem saberem por que, agem de forma extremamente cautelosa e hipervigilante em situações corriqueiras da vida.

Nas últimas décadas, a epigenética, área do conhecimento que estuda as alterações bioquímicas do DNA, vem tentando demonstrar como o trauma impacta nossos genes. O trauma possui, então, um poder em alterar elementos do nosso DNA podendo ser transmitidos para nossos descendentes, ao passo que, às gerações posteriores acabam por ter uma resposta não tão positiva às situações de estresse, por exemplo. A epigenética compreende que o ambiente em que vivemos influencia não somente nossos comportamentos, como também, altera nossas expressões genéticas.

Foi demonstrado que respostas comportamentais duradouras ao estresse e alterações epigenéticas em descendentes adultos são mediadas por alterações nos gametas (10-13), efeitos no útero (14), variações nos cuidados pós-natais iniciais (15,16) e/ou outras experiências de vida precoces (17) que são influenciadas pela exposição parental (18). Dados convergentes indicam que algumas descobertas em descendentes podem representar uma acomodação biológica à exposição parental ou às suas consequências biocomportamentais. Por exemplo, menor atividade da 11 β -hidroxiesteroide desidrogenase tipo 2 (11 β -HSD-2) foi observada em sobreviventes do Holocausto em comparação com indivíduos de controle, presumivelmente refletindo uma resposta adaptativa duradoura à privação nutricional extrema (19). (Rachel Yehuda et al, 1998, p.10).

E, a partir, dessa chave de leitura, é interessante pensar como o modo de vida da população negra, desde os tempos da escravidão podem ter sido palco para as piores formas de se viver. Cativo, privação, fome, medo, violência extrema etc., podem dizer muito sobre como reagimos e tentamos sobreviver em uma sociedade marcada pelo ódio contra os negros. As pesquisas vêm sendo feitas através de vítimas do Holocausto e seus descendentes, mas, é muito fazer correlações com as experiências vivenciadas pela população negra, pois, apesar do fim da escravidão, os sujeitos negros ainda são torturados,

privados, constantemente violentados, e muito das vezes, apenas sobrevivemos.

Nossa proposta de apreensão do trauma transgeracional comportara, pelo menos, três gerações. A teoria da transgeracionalidade do trauma pode apreender três ou mais gerações, não sendo necessariamente, gerações lineares. A historiadora Sabrina Braga (2022), em sua tese de doutoramento, buscou compreender o impacto do Holocausto nas gerações seguintes de judeus sobreviventes. Para a autora, a primeira geração é aquela que sofre diretamente, a segunda sofre indiretamente tendo como característica a tentativa inconsciente de realizar os desejos que seus pais não conseguiram e, a terceira geração recalca o conteúdo traumático ficando refém ao retorno do recalcado.⁴ Sendo assim, iremos apreender historicamente, as gerações do período pós-abolição para tentarmos compreender como estas lidaram com o sonho da libertação e suas expectativas com o futuro. Siqueira (2021) compreende o genocídio da juventude negra como herança traumática da escravidão, colocando em cena a trama do corpo negro e as formas contemporâneas de aniquilamento. A investigação da transgeracionalidade do trauma, no tocante do negro, inscreve-se, principalmente, na relação do corpo com as marcações do racismo. Nossa proposta inclui essas marcações, porém, busca ainda, construir outras narrativas para os eventos traumáticos que, quase sempre, não são falados, mas apenas analisados.

Essa dissertação é fruto de minhas tentativas incipientes de tentar relacionar História e Psicanálise no estudo sobre o racismo na sociedade brasileira (Chaveiro, 2023). Nessa primeira pesquisa realizada durante a graduação em História, a dimensão psíquica acabava por ficar em segundo plano, dando enfoque para os fatos históricos e análises sociais. Todavia, agora, no mestrado, a dimensão psíquica e a constituição psíquica de nos sujeitos negros atravessadas pelo racismo terá mais espaço e visibilidade. Coloco-me como alguém que investiga e, ao mesmo tempo, insere-se na pesquisa, como forma não apenas de ocupar um lugar de fala, mas também, dar vazão ao traumático, colocando-o na escrita, nomeando-o. E, para além disso, parafraseando Grada Kilomba (2019, p.27-28): “[...]. aqui eu não sou a “Outra”, mas sim eu própria. Não sou objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita”. Portanto, me coloco como sujeito que narra e analisa sua própria história, e tenta romper com a subordinação imposta pelo racismo.

Para falar de minha história e de mais três mulheres negras que entrevistei utilizamos,

⁴ Para Freud, o recalque seria um mecanismo de defesa, que teria como objetivo, a repressão de desejos inconscientes por parte do Eu. Sendo assim, o retorno do recalcado seria a inscrição desses desejos inconscientes na consciência através de neuroses, ou, até mesmo, dos sonhos.

como metodologia de geração de dados, as narrativas de vidas de acordo com a proposta de Daniel Bertaux (2010) que tem como intuito escutar e dar espaço para vozes marginalizadas. A dissertação está organizada em cinco capítulos. No primeiro capítulo, historicizamos as vidas dos sujeitos negros do período pós-abolição até os dias atuais, com o objetivo de investigar e compreender as vivências da população negra após a tão sonhada libertação. No segundo capítulo, iremos conceituar o que entendemos por trauma, através, da psicanálise, para chegarmos ao conceito de trauma transgeracional e as possíveis leituras para a realidade social do negro no Brasil. No terceiro capítulo, discutimos acerca do nosso percurso metodológico, explicando as etapas do processo da pesquisa e do porquê escolhermos as narrativas de vida como geradoras de dados. No quarto e quinto capítulo, trabalharemos com a construções das narrativas de vida. No quarto capítulo irei narrar minhas vivências enquanto mulher negra, e no quinto, serão analisadas as narrativas de vidas de três mulheres negras (parda/negra), com idade diferentes para compreendermos como cada geração lida com o racismo.

Capítulo 1

Escravidão, abolição e trauma

A escravidão indígena e negra no Brasil representou um novo modelo de escravização: “a novidade seria agora a introdução de um sistema mercantil em que seres humanos viravam mercadoria”. (Schwarcz & Starling, 2015, p. 91) A historiografia tradicional brasileira⁵ argumentava que o tráfico negreiro seria a única alternativa para suprir a mão-de-obra nas plantações de cana-de-açúcar da colônia devido a uma suposta inadequação dos povos indígenas⁶ para exercerem o trabalho. Todavia, Velloso (2020) argumenta, a partir de documentos históricos que buscavam consolidar uma escrita da história a partir da visão do “conquistador”, que a cristalização do imaginário de que os “índios” seriam preguiçosos e inadequados para o trabalho remontam a ideais do período colonial.

Segundo Machado (2006), a escravidão indígena foi essencial para o desenvolvimento primário da colônia. Os povos originários foram subalternizados tanto quanto os africanos, tendo várias de suas etnias exploradas e dizimadas pelo empreendimento colonial. Uma das formas de subjugar esses povos foi o estabelecimento de alianças com etnias historicamente rivais com o objetivo de que capturassem e entregassem seus inimigos para os colonizadores em troca de armamentos, por exemplo. A colonização das Américas foi impulsionada pelo mercantilismo europeu. Os colonizadores não apenas invadiram as “novas terras”, mas também dominaram povos que consideravam inferiores, como forma de empreendimento colonial. A escravidão, tanto de indígenas quanto de africanos, representou um genocídio contra a humanidade e, por isso, não pode ser classificado como “mais ou menos grave” dependendo dos povos que foram escravizados.

E, tratando-se de Portugal ou Espanha, a luta travada por uma guerra santa desde o tempo das Cruzadas⁷ colocava os povos negros africanos como inferiores. A guerra entre mouros e cristãos, encenada até hoje, em datas cristãs, aqui no Brasil, eram guerras contra negros africanos. Os mouros representavam africanos do Norte da África que professavam a fé

⁵ Velloso (2020) data meados do século XIX como marco para a escrita de uma história elitista e fundada na visão dos colonizadores, na região de São Paulo. Para o autor, a historiografia brasileira, em específico, a paulista, cristalizou a ideia de inaptidão do indígena para o trabalho escravo, até meados de 1950. Marcando um novo paradigma historiográfico oriundo da influência da Escola dos Anais.

⁶ Schwarcz & Starling (2015) argumentam que o trato com a cana-de-açúcar já era conhecido pelos africanos. Todavia, o que proporcionou a escravização dos africanos foram os interesses econômicos alinhados com uma política de dominação sobre povos que era considerados inferiores.

⁷ As Cruzadas representaram diversas guerras religiosas, entre muçulmanos e cristãos, com intuito de reestabelecer, no caso dos cristãos, ou, continuar dominando, no caso dos muçulmanos, onde hoje é a Palestina.

islâmica, que entre os séculos VIII à XV, dominaram territórios da região da Península Ibérica. Para a historiadora Lélia Gonzalez (2020), a experiência dos reinos ibéricos com povos africanos, antes da colonização e em contexto de guerra, acarretou o tipo de dominação e discriminação racial na *América Ladina*⁸. Portanto, a base ideológica de distinção social e racial aqui nas Américas eram heranças dos conflitos étnicos e políticos do período de invasão das Penínsulas pelos mouros. Todavia, no período de efervescência dos movimentos abolicionistas, os povos hauçás, etnia que tinha como credo o islã, foram os mais proeminentes na busca por libertação. Nessa luta por libertação, os hauçás organizaram entidades de suporte para compra de alforrias, por exemplo, além de organizarem levantes exigindo o fim da escravidão, como a Revolta dos Malês. A presença de africanos muçulmanos na Bahia, por volta do século XIX, foi muito importante pois conseguiu reunir etnias diferentes na luta contra a escravidão (Cunha, 2012, p. 47).

Dussel (1994), em *1492: O Encobrimento do Outro*, argumenta que a colonização nas Américas representou a criação de um outro que fosse colocado como inferior e inadequado, para que a construção do ego europeu fosse cristalizada como superior. Esse Outro não assumiria a posição humana do europeu, seria apenas uma coisa, um estranho, um dessemelhante, que não teria reconhecimento. A construção da alteridade, da diferença, se fez necessário para estratificar e legitimar um “povo” ou grupo em relação ao outro, sendo, a branquitude, o epicentro epidérmico da suposta superioridade. Na esteira desse argumento, Kilomba (2019, p. 76) afirma que o racismo é “supremacia branca”. A construção do sujeito negro enquanto Outro acarreta “uma personificação daquilo com que o sujeito branco não quer ser reconhecido” (Kilomba, 2019, p. 78). E nos colocar como Outro, é negar nosso “eu”, impossibilitando nosso reconhecimento enquanto sujeitos. Não é à toa, que o ditado popular, diz: “*Preto nem é gente*”.

Fanon, em *Pele Negra, Mascarás Brancas* (2008), ao analisar a vida do colonizado, compreende que o homem branco colonizador forjou uma imagem pejorativa em relação ao negro, colocando-o como seu inimigo moral, portador de instintos primitivos inaceitáveis para os padrões culturais europeus. Assis e Ribeiro (2022, p. 9) argumentam que na constituição do Eu, existe uma expulsão de elementos que o Eu não poderia ser e, essa expulsão é fruto do ódio que, segundo as autoras, modulam o psiquismo afirmando-o em relação ao outro. A partir dessa dinâmica ódio-expulsão compreendemos que o negro representaria, socialmente, um

⁸ O termo *América Ladina* foi empregado pela historiadora e psicanalista Lélia Gonzalez, para designar a participação de povos africanos e indígenas na constituição do que conhecemos por América Latina. Esse neologismo parte de um posicionamento político decolonial e de reconhecimento político acerca das minorias.

próximo/distante, que não poderia ser colocado no mesmo lugar do branco, pois, este, representaria a pureza e racionalidade. Enquanto, o negro, seria o lado obscuro, irracional e detentor de tudo que não poderia ser, conscientemente, assimilado, ficando preso a um discurso biologistas e degradante. A rejeição do negro no laço social seria a tentativa de rebaixamento, em que, o negro não seria nem mesmo um ser humano, por representar um modo de gozar diferente dos sujeitos brancos (Assis e Ribeiro, 2022, p.8). Compreenderemos mais adiante que o negro, mesmo com a tão sonhada libertação, não deixou de ser excluído, expulso e violentado pelo poder hegemônico do colonialismo, que se manteve pelo estatuto da brancura, como signo de uma suposta superioridade.

1.1. “Libertos” e, agora?

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos. [...], Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou a pedir comida. E eu não tinha. [...], E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! (Jesus, 2021, pp. 35-36).⁹

Carolina Maria de Jesus escreveu seus diários 70 anos depois do processo de abolição da escravatura e revelou que a escravidão apenas mudou de aparência passando a ser uma escravidão ligada à fome que grande parte da população negra continuava sofrendo. Dessa forma, o processo de abolição precisa ser compreendido dentro de uma lógica da modificação do capitalismo e, não, de uma boa ação realizada pela princesa Isabel enquanto representante da monarquia brasileira do Segundo Império. Em *O Fascismo da Cor*, Muniz Sodré (2023) compreende que a abolição foi “uma etapa prevista no processo capitalista de desmontagem da estrutura colonial” (Sodré, 2023, p. 26). O autor analisa que o processo que daria a tão sonhada liberdade aos trabalhadores e trabalhadoras escravizadas não passava de um empreendimento capitalista. Florestan Fernandes afirma que

A Abolição não passara de uma artimanha, pela qual os escravos sofreram a última espoliação. Do próprio negro dependia uma “Segunda Abolição”, que o convertesse em um cidadão investido dos requisitos econômicos, sociais, culturais e morais para assumir os papéis históricos que ainda se reduziam a uma ficção legal (Fernandes, 1951/1989, p. 32).

⁹ Carolina Maria de Jesus foi uma escritora brasileira negra, que através de seus escritos denunciou a dura realidade do favelado para sobreviver em São Paulo. A fome era sua principal fonte de escrita. Nessa citação podemos compreender como o fim da escravidão dos negros não garantiu melhorias de vida para suas populações. Carolina estava constantemente cansada, com fome e triste por ver seus filhos sem ter o que comerem.

Não houve políticas de inserção social para os ex-escravizados na sociedade brasileira, por isso, Fernandes afirma que seria preciso uma segunda abolição para que o negro fosse, de fato, cidadão. Ao retornar o período da luta abolicionista, Joaquim Nabuco (1883/2000), em *O Abolicionismo*, conclamou seus compatriotas brasileiros a colocarem fim ao sistema que degradava a consciência moral da futura república. Os ideais republicanos apoiados pelos abolicionistas compreendiam que a futura nação brasileira deveria se erguer sobre direitos constitucionais, sendo o direito de não nascer escravo imprescindível (Nabuco, 1883/2000). O projeto abolicionista de Joaquim Nabuco, apesar de reivindicar um projeto republicano, ainda assim, era senhorial. A Proclamação da República, no ano seguinte após a abolição, não representou uma mudança social para aqueles que sonhavam com uma vida “livre”. Pelo contrário, ela ainda representava uma elite, branca e senhorial. A Proclamação da República (1889) foi instaurada a partir de um golpe militar. Os ideais liberais republicanos não condiziam com a velha política dos donos de terra. Sodré (2023) argumenta que a Proclamação da República foi tão caricata e de fachada que a confundiram “com desfile militar” (2023, p. 27) e muitos negros desconfiaram de sua importância, ficando até mesmo, com medo que fosse uma volta ao escravismo (2023, p.27).

Abdias Nascimento (1992) chama a atenção para o saudosismo monarquista que a abolição tivera. Segundo o sociólogo, muitos negros libertos acreditavam que haviam sido libertos pela bondade da princesa Isabel, criando, então, uma simpatia em relação a Monarquia. Abolicionistas, como José do Patrocínio, criou um regimento de ex-escravizados para conter a onda republicana, por exemplo (Nascimento, 1992, p. 64) A Guarda Negra, como ficou conhecida, defendia o regime que escravizara, alegando que a bondade da princesa demonstrava que a monarquia era um bom regime. Eles defendiam uma monarquia sem escravidão (Nascimento, 1992). Assim como a Revolta de Canudos (1896-1897) colocava em questão a legitimidade da República. Liderado pelo religioso, Antônio Conselheiro, a Revolta de Canudos demonstrava a descrença de pessoas pobres e ex-escravizados no regime republicano. Não era de se surpreender que as populações pobres e libertas duvidavam do regime republicano, pois, as condições de vida permaneceriam as mesmas da vida sob o Império. Hermann (1996) argumenta que Canudos representou uma forte represália em relação a República, que não incorporava a cultura do sertão brasileiro e, desprezava a religiosidade popular dos pobres que clamavam por um pedaço de terra para sobreviver.

Para Gonzalez (2020) nos anos que subseguiram à Abolição e à Proclamação da República, os trabalhadores/sujeitos negros se encontravam ainda mais desamparados. A respeito desse

desamparo, Gonzalez (2020, p. 33) salienta que no período pós-abolição as mulheres negras arcaram com o sustento de suas famílias, aceitando as piores formas de trabalhos, e tendo que duplicar suas jornadas. Outro fator importante, e que representou a ausência de subsídios para a população negra, foi a promulgação de Lei de Terras de¹⁰, ainda em 1853, que proibiu os negros escravizados de possuírem terras, pois, só poderiam ser donos das terras, aqueles que as comprassem, sendo destituídas as terras comunais dos negros, que lá estavam há muito tempo (Favaretto,2024).

Após a abolição os negros passaram a assetarem em moradias sem nenhuma estrutura e qualidade de vida¹¹, a Reforma Urbana proposta pelo prefeito Francisco Pereira Passos, por exemplo, ¹²expulsou os moradores das regiões periféricas próximas ao centro da cidade, sendo forçados a irem para moradias ainda mais precárias (Natal,2024, p.96). Não bastasse a ausência de direitos básicos, como a moradia, o Estado do Rio de Janeiro produziu uma violação contra as populações mais vulneráveis (ex-escravizados, imigrantes etc.), com a vacinação compulsória dos moradores dos morros em 1904, como forma de controle sanitário (Natal,2024,p.94)., levando ao famoso levante da Revolta da Vacina. A lei de vadiagem, promulgada em 1890¹³, criminalizada a capoeira e as pessoas que não possuíam trabalho, empregando punições de trabalhos forçados e alistamento militar compulsório (Brasil,1890). Para Souza (2012), representava uma “singular combinação entre prática policial e a legislação (p.80), que para Paulino e Oliveira (2020) seria uma forma de manutenção das estratificações sociais. Para o negro no Brasil, não ter trabalho nunca foi opção. A dita vadiagem passou ser vista apenas nas letras de samba, ou, pontos de Umbanda, como forma de lamento ou protesto: “Trabalhar? Trabalhar para quê? Se eu trabalhar, eu vou morrer!”¹⁴. Um dos episódios de violência contra a população negra mais conhecidos durante a República Velha, foi a Revolta

¹⁰ Para Favaretto (2024.), a Lei de Terras modificou a estrutura agrária no Brasil, substituindo a concessão de terra, pelas sesmarias, e colocando em questão o poder de compra como decisivo na aquisição da terra. Essa política favorecia os grandes latifundiários, e impulsionou a imigração, com a propaganda de uma nova vida nos trópicos. A população negra foi arduamente prejudicada, pois não possuía, em sua maioria, condições econômicas para a compra de suas terras.

¹¹ As condições de vida da população negra no pós-abolição podem ser apreciadas na literatura, em fontes de época, ou na vasta historiografia brasileira. Todavia, a nota faz-se necessária para destacar pensamentos, como de Gonzalez, presente na mais recente coletânea de suas obras (2020). Para a socióloga, a precarização da vida dos sujeitos negros não foi extinta com a Proclamação da República. Para a autora, o passado colonial sempre se fez presente, demonstrando que a democracia proclamada pela Constituição não passava de uma ideologia.

¹² A reforma sanitária do Rio de Janeiro ficou conhecida como Bota-Abaixo, pretendia sanitizar e elitizar a cidade do Rio de Janeiro, como forma de violentar populações marginalizadas. Para mais informações, acessar: [Verbetes do Dicionário da Política Fluminense. Coordenação: Alzira Alves de Abreu/FGV.

¹³Para acessar a fonte documental da Lei de Vadiagem de 1890: <https://capoeiraocec.webnode.com.br/a-arte-capoeira/lei%20de%20proibi%C3%A7%C3%A3o%20da%20capoeira/>.

¹⁴ Link de acesso a música referenciada: <https://www.letras.mus.br/umbanda/1180943/>.

da Chibata (1910)¹⁵. Os maus tratos que marinheiros negros sofriam eram expoentes da mesma mentalidade colonial e escravista (Nascimento,2016) e, os: “, os marinheiros, em sua maioria negros, mulatos, pardos e caboclos, eram açoitados como nos velhos tempos do cativeiro”. (Maestri,2011,p.345).

Com a política de imigração e o projeto eugenista¹⁶ brasileiro, o trabalhador negro estava relegado aos piores trabalhos possíveis, ou, em grande maioria, permanecendo na zona rural e exercendo os mesmos trabalhos sem nenhum tipo de remuneração. A respeito da política sanitária de embranquecimento da população, em específico, em São Paulo e Rio de Janeiro, Schwarcz (2023) analisa que os idealizadores do projeto acreditavam que, em até três gerações, a população brasileira seria branca. Todavia, a realidade foi diferente dos ideais empregados pelos eugenistas. A grande maioria de imigrantes italianos que veio para as lavouras era de camponeses pobres desqualificados para os trabalhos que deveriam exercer. Logo, muitos ficaram à margem, vivendo em péssimas condições e exercendo mão-de-obra precarizada. O projeto que deveria elevar a moral e limpar racialmente a população brasileira não passou de um laboratório para criar brancos pobres.

Já a população negra, passou a compor a massa de trabalhadores urbanos apenas por volta de 1930, na República Nova, de Getúlio Vargas. Mas, mesmo com a inserção desses trabalhadores negros nas indústrias, sua realidade social não se modificou. Em *O Lugar de Negro*, Gonzalez e Hasenbelg (1982) discorrem sobre a marginalização do negro no campo do trabalho. Para os autores, a inserção do negro no chão da fábrica representava a manutenção das desigualdades sociais. As leis trabalhistas sancionadas por Getúlio não representavam um avanço para as relações trabalhistas que o negro exercia, pelo contrário, era apenas uma necessidade econômica do capitalismo mundial. Exerciam os piores cargos, sem possibilidade de mobilidade social, e ainda, culpabilizados por não conseguirem ascender socialmente.

Servindo-nos das narrativas de Carolina Maria de Jesus, podemos compreender a realidade histórica do negro no período de desenvolvimento econômico brasileiro na esfera do

¹⁵ Nascimento (2010) em uma publicação acerca dos 100 anos da Revolta da Chibata, defende o racismo e elitismo presente na Marinha, e como a Revolta simbolizou uma luta contra a opressão e o imobilismo dentro da Marinha. Sendo assim, a Revolta é destacada por entendermos que a realidade do negro no pós-abolição remetia aos tempos da escravidão.

¹⁶ Refere-se a uma política de embranquecimento da população. Os projetos eugenistas visam sempre a afirmação ideológica de superioridade racial (branca). Para Lilia Schwarcz (2023, p.213), eugenia: “tem uma raiz etimológica grega – eugênia –, que significa “gerar o melhor”: eu- (bom, melhor), -genia (gerar geração). Indica também uma política com implicações no cotidiano da população”. O discurso científico da eugenia teria como função legitimar uma suposta superioridade, reafirmando o passado escravista e, legitimando o presente de desigualdades e estratificação social.

capitalismo internacional. Carolina escreveu por volta da década de 1950, na transição do segundo governo getulista para o governo de Jucelino. No dia 15 de julho de 1955, ela escreveu:

Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos gastos alimentares nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar (Jesus, 1960/2020, p. 19).

Marcada por dor, sofrimento e miséria, Carolina descreve um período marcado pela internacionalização da economia, a chegada das transnacionais e a proposta de uma nova capital. Mas, para o negro, a realidade ainda era a mesma. A fome escravizava. E em súplica, sua filha falou: “Mamãe, vende eu para Dona Julita, porque lá tem comida gostosa” (Jesus, 1960/2020, p. 42). A tristeza de Carolina juntava-se com tantas outras dores de pessoas negras, que viviam à margem: em cortiços, favelas, ou onde as mãos de Deus não alcançavam.

No livro *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo (1890/2019), a sociedade pós-abolição é colocada em cena. Mesmo que não se fale diretamente sobre esse tema, o retrato da sociedade brasileira é delineado e denunciado. Escrito por volta de 1890, o livro narra a exploração de João Romão, um homem branco e português, sobre os moradores, em sua maioria negros, de um cortiço. Na trama, João Romão engana e explora diretamente Bertoleza, uma escrava fugitiva, que acreditava ter sua alforria comprada por João Romão. Por querer se ascender socialmente, João Romão acaba ficando noivo de Zulmira, filha de um homem de prestígio social. O problema é que Bertoleza não aceitava a situação e, acaba sendo denunciada por João Romão. O desfecho final é trágico. Bertoleza acaba se matando. O triste fim de Bertoleza mostra o lugar da mulher negra na sociedade daquela época, ou melhor dizendo, o não lugar, a desumanização. *O cortiço* era a representação de um Brasil que pretendia ser justo, de direitos, mas que permanecia o mesmo, perpetuando as desigualdades e as violências do período escravista.

Retornando a Gonzalez e Hasenbelg (1982), os autores compreendem que a discriminação racial ganhou novas roupagens com fim da escravidão. As relações raciais deveriam ser analisadas a partir da relação passado-presente. Os autores discorrem sobre os motivos pelos quais a discriminação racial permanecia, sendo que o fim escravagista já estaria “superado”. Diante dessa realidade de não superação da discriminação, Gonzalez e Hasenbelg sustentam a ideia de o privilégio social do branco não foi superado ou abolido. Para os autores existiam ganhos materiais e simbólicos para os sujeitos brancos enquanto grupo social dominante que os faziam desqualificar e subalternizar o sujeito negro. E um fator ainda mais interessante levantado pelos autores é que, mesmo que uma pessoa negra conseguisse ter melhores

condições econômicas e ascender socialmente, isso nunca representaria a sonhada igualdade de direitos.

A ilusão de ser possível ascender socialmente era fruto de uma ideologia que, supostamente, colocava brancos e negros em pé de igualdade. A democracia racial representava para o negro um sonho impossível de se concretizar. Com o período ditatorial brasileiro e, a nova ordem econômica, essa ideologia foi colocada à prova. Com a internacionalização da economia, muitas mudanças nos setores empresariais ocorreram. As pequenas empresas desapareceram. As pequenas propriedades de subsistência não tinham espaço para com os latifúndios e, com isso, a população negra pagou as contas com o dito “milagre econômico”, haja visto que, geograficamente, estavam concentrados em zonas mais afastadas dos grandes centros e exercendo suas forças produtivas em pequenas empresas, apesar de um contingente expressivo de negros terem ido para as indústrias (Gonzalez & Hasenbelg, 1982). O sujeito negro mais uma vez se viu desamparado pelo Estado. E, retornando a Carolina Maria de Jesus, ela escreve, em 1958, quase prevendo o pior que estava por vir: “A democracia está perdendo seus adeptos. No nosso país tudo está enfraquecendo. O dinheiro é fraco. A democracia é fraca e os políticos fraquíssimos. E tudo que está fraco, morre um dia” (Jesus, 1955/2020, p. 42). A democracia que Carolina falava era dos falsos direitos, que não passava de um paternalismo, dando migalhas aos pobres na tentativa de desarticular qualquer luta política que fizesse o negro rebelar-se e exigir seus direitos.

Falando em democracia, em *As Cidadanias Mutiladas*, Milton Santos (1996), pergunta: “Os negros neste país são cidadãos?”. Para responder essa questão, primeiramente, ele questiona se a classe média é composta por cidadãos, e, ele chega à conclusão de que não. A classe média, então, mutila a cidadania, quando luta somente pela manutenção de seus privilégios, e por priorizar apenas seus usufrutos, os demais sujeitos de direitos são rebaixados a não cidadãos, sendo o negro o principal deles (Santos, 1996, p. 82). Todavia, o autor elabora uma solução pela via das diversidades. Era preciso que nós negros entendêssemos nossas realidades a partir de uma totalidade, ou seja, era preciso estabelecer relações com as demais minorias, assim como, um movimento de reivindicações políticas, que levassem em conta as pluralidades existentes nas comunidades negras.

1.2. Não é tragédia, é racismo.

Florestan Fernandes (1951/1981), em *O significado do protesto negro*, questiona seriamente se a Abolição de fato teria acontecido. Questionando o ideário da democracia racial,

o sociólogo levanta uma questão importante acerca do sujeito negro ser, de fato, considerado um cidadão comum em nossa sociedade. Para essa resposta, levanto algumas fontes de época para narrar como foi a vida dos sujeitos negros nas décadas subsequentes à Abolição. São histórias transformadas em manchetes de jornais que mostram um cotidiano marcado com conflitos raciais e por discriminação.

A manchete do jornal *A Luta Democrática*¹⁷, do ano de 1960, anunciava um caso de suicídio de dois jovens namorados: um jovem branco e uma jovem negra. Na matéria, dizia: “A família do rapaz, em face da diferença de cor, opunha-se terminantemente ao romance” (Luta Democrática, 1960). Antônio Luís Bandeira Dias e Odaléa Nogueira dos Santos preferiram tirar suas vidas do que não viverem aquele amor. Odaléa não era apenas uma jovem mulher negra, mas também “mãe solteira, com um filho de dois anos”. Aqui, a história termina não como uma tragédia romântica, mas sim, com toda brutalidade e desumanidade que o racismo prega e executa. Na década de 1960, ainda não era permitido, socialmente e moralmente, amar pessoas de “raças” diferentes. A família de classe média, não aceitava que seu filho branco, amasse uma mulher negra e mão solo. Para a sociedade da época, certamente, seria um escândalo.

No ano de 1950, Katherine Dunham, artista negra estadunidense, foi impedida de se hospedar em um hotel de luxo em São Paulo. O episódio resultou na Lei Afonso Arinos, primeira lei destinada a punir atos de discriminação racial. Na matéria do *Correio Paulistano* (1950), o jornalista descreve como os casos de racismo no Brasil são sentidos por aqueles que vivem aqui, como os estrangeiros. Todavia, ao questionar a artista sobre o ocorrido, ela disse estar surpresa com o ocorrido, pois não esperava que fosse possível acontecer tamanho preconceito no Brasil (Correio Paulistano, 1950). Como resquício do período escravocrata, aos sujeitos negros ainda era socialmente barrada a possibilidade de frequentar lugares da “alta sociedade”, mesmo que fossem ricos ou famosos. Foi preciso que uma mulher estrangeira sofresse racismo para reconhecer que existia essa forma de racismo existia no Brasil. No parecer da lei, os deputados Afonso Arinos e Rui Almeida defenderam o projeto com a seguinte justificativa: “por mais que se proclame a inexistência, entre nós, do preconceito de raça, a verdade é que ele existe, e com perigosa tendência a se ampliar” (Lei Afonso Arinos, nº 21 de 1951). A lei elencava variadas questões, como a proibição para estabelecimentos que não

¹⁷ As manchetes de jornais foram extraídas da Biblioteca Digital Nacional. A pesquisa foi feita por demarcação temporal, seleção regional, e palavras-chaves. Sendo assim, a maioria dos materiais vieram direcionados conforme a busca, não sendo possível acessar a manchete por completo. Portanto, a maioria dos periódicos estão enumerados pela edição e, pelo ano, não tendo maiores informações, como o dia preciso da publicação.

aceitassem hospedar ou vender para pessoas negras, entre outras. Todavia, a lei não garantiu uma modificação social nas relações entre brancos e negros e tanto pouco, criminalizou aqueles que eram acusados de atos racistas. A lei não tratava o racismo como crime e, sim, como contraversão. No mesmo ano de criação dessa lei, o jornal *Última Hora* (1951), escreveu uma matéria intitulada: “Colégios racistas no Rio”. Na matéria, o repórter pergunta para os responsáveis de um colégio se aceitariam “pessoas de cor” e, o entrevistado, responde: “É inútil insistir. Aqui só aceitamos alunos brancos” (*Última Hora*, 18 de junho de 1951). É possível perceber que, mesmo com a promulgação da Lei Afonso Arinos, as instituições continuaram a funcionar de forma racista.

Em outra manchete do jornal *Última Hora*, de 1952, um jornalista escreve sobre um caso de racismo por parte de uma agremiação de moradores, no Rio de Janeiro. Na circunstância, Jurema Gomes, uma mulher negra, estava sendo coibida de participar do concurso para coroação da rainha de uma associação de moradores. Na matéria, o jornalista não compreende como essa barbaridade poderia ocorrer sendo que o Congresso Nacional tivera sancionado uma lei contra a discriminação racial no ano de 1951. Pouco mais de 60 anos da Abolição da Escravidão no Brasil e, com uma lei contra a discriminação racial, o racismo ainda florescia. E os negros, que sonharam com a liberdade, ainda estavam subordinados a uma sociedade que não sabia não ser racista.

No ano de 1978, o jornal *Folha Offset*, de Minas Gerais, publica a seguinte matéria intitulada: “Racismo, Sr. Márcio Galli Jorge, repreende o atleta da Pontenovense chamando-o de negro-safado” (*Folha Offset*, 1978). Esse fato, entretanto, ainda é atual. Durante o início da década de 2020, tem sido frequente as cenas de racismo durante jogos de futebol no Brasil e em outros países do mundo. É o passado fazendo-se presente, e o presente sendo encenação do passado. Vários casos foram deflagrados no cenário mundial. Jogadores brasileiros negros foram e ainda são alvos de insultos racistas. Em uma sociedade que se estruturou de forma racista, a fama e a ascensão social não privam sujeitos negros de serem tratados como cidadão de segunda classe.

Essas fontes históricas poderiam se juntar com tantos os relatos de racismo nas primeiras décadas da tão sonhada libertação. O que fica explícito nas manchetes é que os brasileiros denegavam a existência do racismo, apesar das atitudes dizerem claramente que eram. O fato mais marcante, foi ter me deparado com a manchete de um duplo suicídio de um casal inter-racial. A perversidade do racismo dizima o que é mais rico na vida humana: a possibilidade de ser amado. As controvérsias são gritantes. Em um país que a dita democracia racial imperava, o amor de duas pessoas com cores diferentes não poderia existir. A ideologia

da democracia racial esconde um “sim”, transvestido de não.

Capítulo 2

Trauma e Transmissão Psíquica

Ao longo do capítulo um analisamos o cenário brasileiro do período pós-abolição, com o objetivo de compreender a realidade histórica dos sujeitos negros com a tão sonhada libertação. Todavia, a partir de fontes históricas, entendemos que o fim da escravidão não significou o rompimento com as formas de violências e dominações sobre os sujeitos negros. O racismo enquanto ideologia política continuou imperando nas relações sociais, raciais, políticas e econômicas. O racismo, então, aparece como um elemento fundamental para a perpetuação das desigualdades, estabelecendo um elo vitalício com o passado escravagista. Portanto, o racismo passa ser o comportamento, o *modus operandi* da herança escravagista, fazendo com que os sujeitos negros não saíssem da condição de “escravizado”. O traumático, então, se dá através da impossibilidade de contar uma outra história, viver uma outra vida; ou, simplesmente, pensar sobre sua própria realidade. O traumático nas vivências dos sujeitos negros, através das violências deixadas pelo racismo, se dá a partir da negação de um passado nefasto, e dos desdobramentos desse passado em nosso presente.

Desenvolvido mediante estímulos externos, o trauma na teoria freudiana seria “um impedimento de estímulos normalmente eficiente” (Freud, 1920/2021, p. 85), ou seja, as demandas de estímulos externos ultrapassariam as barreiras de proteção do Eu, gerando um desprazer em relação ao mundo externo, e, por conseguinte, desencadeando conflitos internos existentes. Para Freud, o evento traumático colocaria o princípio do prazer em suspensão, fazendo com que o aparelho psíquico se sobrecarregasse na tentativa de reverter as sensações de desprazer, acarretando um empobrecimento psíquico (p. 85). Existiria, então, um despreparo frente ao acontecimento, não importando o grau de perigo, mas sim, a própria incapacidade de lidar com o ocorrido. A partir da noção basilar do trauma, como um estímulo excessivo e gerador de sofrimento, partimos para concepções que trabalhem o trauma para além do acontecimento, situando a negação do acontecimento, como causa primária do sofrimento.

Para Ferenczi, o traumático estaria relacionado com o desmentido: “O pior é realmente o desmentido, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento (...) é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico” (Ferenczi, 1931/1992, p. 79). O que se perpetua no evento traumático é a impossibilidade de trabalhá-lo, por não ser reconhecido e legitimado. Para Gondar (2012, p.196), o que se desmente não é apenas o evento, mas sim, o próprio sujeito. Apesar de Ferenczi teorizar a partir de histórias de crianças abusadas

sexualmente, a psicanalista compreende que a tentativa de teorização do traumático como desmentido possibilita uma compreensão psíquica de sujeitos historicamente marginalizados, pois a teoria privilegia: “Relações de poder, de dependência, de desvalorização, de desrespeito; em suma, relações políticas, na mesma medida em que afetos como vulnerabilidade, ambivalência, humilhação e vergonha” (Gondar, 2012, p. 196). Continuando com o pensamento de Gondar, a teoria do trauma ganha status coletivo/social, no cenário do pós-guerra, com os sobreviventes do Holocausto. Pesquisadores da época buscavam compreender como um evento histórico de tamanha proporção afetava os sobreviventes psiquicamente, e, suas relações com a comunidade afetada pelo genocídio massivo (2012, p. 197). Para ilustrar os pesquisadores engajados com o trauma social, Gondar dialoga com o sociólogo Kai Erikson que pesquisou o impacto do trauma coletivo em comunidades afetadas por catástrofes naturais ou que passaram por violências brutais, concluindo que

A experiência do trauma pode significar não só uma perda de confiança no eu, como uma perda de confiança no tecido circundante da família e da comunidade, nas estruturas do governo humano, na lógica mais geral em que vive a raça humana e nos caminhos da natureza mesma (Erikson, 2011, p. 83).

Há, portanto, um comprometimento no meio social que pode fazer com que o sujeito se sinta desamparado por sua comunidade ou se país de origem. E esse desamparo repercute geracionalmente, sendo transmitido para seus descendentes como uma defesa excessiva frente a um mundo que terrivelmente o convoca a se proteger, e a perda de confiança, como ressalta Erickson, não se origina no acaso, mas sempre, na ausência de comprometimento e responsabilidade de um grupo social, ou do próprio Estado, no amparo às vítimas (Erikson, 2011, p. 77). Portanto, o traumático se origina em um segundo momento, ou mais precisamente, no descomprometimento frente ao ocorrido: “uma catástrofe não é necessariamente traumática; ela pode se tornar traumática se ao desastre se somar esse outro elemento, capaz de minar a confiança básica, em si, no outro, na vida” (Gondar, 2012, p. 199). Sendo assim, se colocarmos em questão o processo de desumanização do negro no Brasil durante a escravidão, e posteriormente, a negação do sofrimento que o período causou, somada as violências do racismo no presente, podemos compreender como o social opera de forma traumática, desamparando os sujeitos negros e reforçando as violências do passado colonial, escancarando a ausência de reconhecimento de sua humanidade ainda hoje. A ausência de reconhecimento da humanidade dos sujeitos negros se faz presente nos discursos racistas, que colocam o negro como um cidadão de segunda classe.

A escritora afro-estadunidense Saidiya Hartman (2021), em *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*, convoca o passado traumático da escravidão para dizer que ele ainda está presente pois as condições sócio-históricas para as populações negras ainda subalternizam os sujeitos negros. É interessante como a escritora relaciona o presente com o passado para dizer que ainda é uma sobrevivente da escravidão:

Se a escravidão persiste como uma questão na vida política dos afro-americanos, não é por causa de uma obsessão antiquada com o passado ou o peso de uma memória muito longa, mas porque as vidas negras estão ainda sob perigo e ainda são desvalorizadas por um cálculo racial e uma aritmética política que foram entrincheirados séculos atrás. **Esta é a sobrevida da escravidão – oportunidades de vida incertas, acesso limitado à saúde e à educação, morte prematura, encarceramento e pobreza. Eu também sou a sobrevida da escravidão** (Hartman, 2021, p. 13, grifos meus).

Hartman, ao trazer a precarização da vida dos sujeitos negros ainda hoje, denuncia como o passado colonial persiste na realidade histórica dos sujeitos negros, e que, sem dúvidas, ainda somos sobreviventes de um passado que insiste em não passar. Passado este, que persiste não como força natural, mas sim, como projeto político. E retomando a Gondar (2012), o que faz com que essas precarizações sejam traumatizantes é a negligência do coletivo, ou país, para com as vítimas. O desmentido ressoa quando não consideramos que a alta taxa de pessoas negras encarceradas no Brasil é fruto de séculos e séculos de desumanização, precarização e ausência de políticas que visassem reparar um passado tão doloroso. Ser afrodescendente é ser portador de uma história que carrega a brutalidade da violência da escravidão. Podemos estar distantes, temporalmente, mas sofremos com os desdobramentos do passado colonial.

Eu sou a relíquia de uma experiência que a maioria preferiu não lembrar, como se a pura vontade de esquecer pudesse resolver ou decidir a questão da história. **Eu sou a lembrança de doze milhões que cruzaram o Atlântico e de que o passado ainda não acabou.** Eu sou a prole dos cativos. **Eu sou o vestígio dos mortos** (Hartman, 2021, p. 27, grifos meus).

Ao dizer que era “a relíquia de uma experiência que a maioria preferiu não lembrar”, Hartman pode nos ajudar a pensar como a transmissão psíquica do trauma da escravidão pode ser passada entre gerações. O “preferiu não lembrar” remete a vergonha frente ao acontecimento traumático, sendo preferível o esquecimento. E esse “esquecimento” é transmitido geracionalmente como o “não-saber, não-dito” (Azevedo & Brandão, 2019). Existe um conteúdo que o negro não consegue acessar, ou não quer acessar, mas que sempre o faz tropeçar, e esse conteúdo nada mais é que sua própria história, enquanto coletivo, enquanto um

povo que foi escravizado. Esse esquecer está a serviço de uma proteção narcísica que não pode deixar que o sofrimento seja lembrado, criando

uma comunidade de renúncias e sacrifícios [...] rejeições e recalcamientos [...] criando no conjunto do não significável, do não transformável, zonas de silêncio, bolsões de intoxicação, espaços-lixerias ou linhas de fuga que mantêm **o sujeito estrangeiro à sua própria história**. (Kaës, 2000, p. 46, grifos meus)

Ao dizer que o sujeito se torna estrangeiro em sua própria história, Kaës, possibilita pensar os desdobramentos do traumático entre gerações. Todavia, para melhor compreender a transmissão traumática entre gerações, é preciso adentrar no conceito que propomos estudar que é o da transgeracionalidade do trauma. Os estudos acerca da transgeracionalidade do trauma partem do contexto após a Segunda Guerra Mundial com os sobreviventes do Holocausto. Segundo a historiadora Sabrina Braga (2022), a "geração 1.5" é composta por crianças que sobreviveram aos campos de concentração ou tiveram contato direto com sobreviventes, mas que não conseguiram elaborar as vivências traumáticas nos campos de concentração, como também, as memórias de seus familiares que experienciaram os horrores do nazismo.

Já a segunda geração seria os filhos desses sobreviventes, que por muitas vezes escutaram relatos traumáticos, e receberam de seus pais a tarefa de realizar seus desejos inconscientes. E, a terceira geração, como as dos netos/bisnetos, por exemplo, acabaria por sofrer com os sintomas do recalque¹⁸ das outras gerações. Ou seja, essa terceira geração acabaria por não estabelecer laços conscientes com o passado traumático dos seus pais e avós, podendo ficar alienados em relação a sua própria história, deixando com que os sintomas falassem, pois: “sua transmissão através de gerações não se faz pela comunicação verbal; ela transita através de outros meios, como modos de ser corporais, hábitos e modos de existência” (Reis, 2019, p. 52).

Para Braga (2011), a transgeracionalidade do trauma carrega um sentido “negativo” na transmissão psíquica, pois, muitas das vezes carregam conteúdos que foram escondidos, silenciados e negados (p. 54). Para os autores Abraham e Torok (1995), o inconsciente armazena conteúdos silenciados, que eles nomeiam de *cripta*. Esse termo, emprestado da arquitetura, faz alusão ao espaço no subsolo de igrejas onde eram sepultados membros do alto clero. A *cripta* psíquica, portanto, representa o sepultamento de memórias e segredos que não podem ser acessados. E, para Braga, o conteúdo da *cripta* seria transmitido para próximas

¹⁸ Na teoria freudiana, o recalque seria um mecanismo de defesa tendo como objetivo o expurgamento de desejos inconscientes da consciência. Por conseguinte, esses desejos recalcados podem retornar para consciência através de sintomas psicossomáticos imbuídos de sensações desprazerosas.

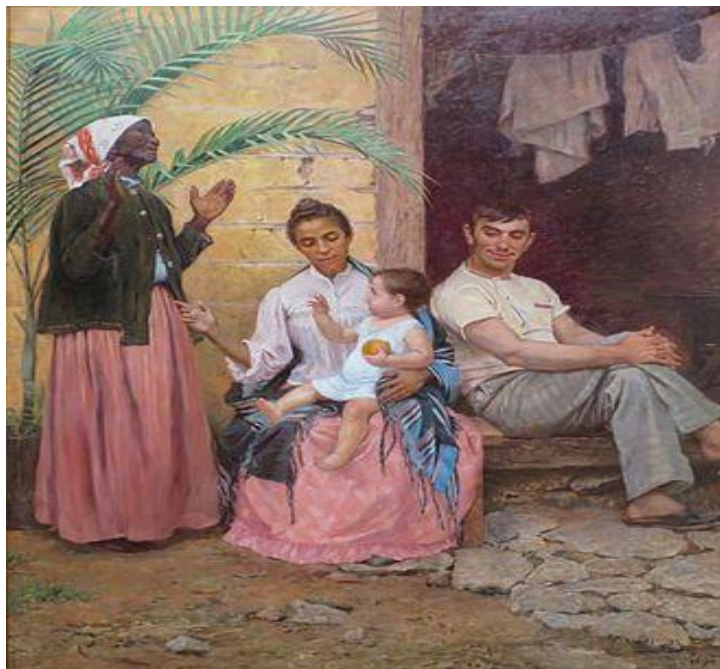
gerações, como: “palavras entrecortadas, semidizeres, gestos ambíguos, sintomas somáticos, segredos e silêncios. Essa transmissão inconsciente, que se faz à margem do simbólico, engendra mensagens enigmáticas, fantasmas que se perpetuam na descendência” (Braga, 2011, pp. 55-56), buscando solucionar aquilo que seus antepassados não conseguiram. A transgeracionalidade do trauma refere-se: “a uma herança psíquica que é transmitida através das gerações, de forma unidirecional, sempre em sentido descendente, sem que haja a possibilidade de transformação do material traumático transmitido à segunda geração” (Braga, 2011, p. 56). A essa impossibilidade de transformação do conteúdo traumático, a autora salienta que: “O equilíbrio narcísico é colocado em questão, desde suas defesas identitárias – o sentimento de si mesmo, de pensar livremente, de distinguir o mundo fantasmático interior da realidade exterior” (Braga, 2011, p. 57). A transgeracionalidade do trauma comportaria ao menos três gerações, em que

Aquilo que não foi confessado na primeira geração não será possível de ser nomeado pela segunda geração, tornando-se um material psíquico impossível de ser cogitado pela terceira geração. Assim, o impronunciável na primeira geração torna-se inominável na segunda e impensável na terceira, percorrendo-se uma via de “progressiva opacidade” simbólica, na qual se perdem aspectos importantes da história da família, podendo chegar aos netos nada mais que um vazio de referências identitárias e os efeitos dessa zona de alienação formada ao longo das gerações (Braga, 2011, p. 62).

Portanto, as gerações estariam encadeadas em uma rede de acontecimentos inconfessáveis, à espera de uma elaboração árdua e difícil. A partir destas contatações que foram levantadas, buscaremos compreender geracionalmente, como os sujeitos negros, após a abolição da escravidão lidaram ou não com o passado escravagista, assim como, com o passar do tempo, as gerações mais distantes, atravessadas pelo racismo, estabeleceram ligações temporais com seus sofrimentos mediante a herança traumática da escravidão no Brasil. A proposta de apreensão geracional, compreende que as gerações não precisam, necessariamente, seguir uma linhagem cronológica, podendo também, apreender temporalmente, uma marcação temporal maior. Trabalhar com um evento histórico como a escravidão difere-se dos trabalhados que são comumente pesquisados pelas teorias da transgeracionalidade do trauma (a maioria das pesquisas estão relacionadas com os sobreviventes do Holocausto e seus descendentes), pois o evento durou por quase 400 anos, sendo impossível, cronologicamente, apreender todas as gerações. Por isso, demarcamos o pós-abolição, como forma de melhor apreender as gerações, e por ser um marco histórico importante para a população negra no Brasil. É, a partir, da tão sonhada “libertação”, que iremos problematizar, se a população negra no Brasil, conseguiu

lidar ou não com os desejos e anseios de uma vida “livre” do cativeiro. Sendo assim, trabalharemos no próximo tópico, a análise geracional do período pós-abolição até os dias atuais, retomando os fragmentos históricos trabalhados ao longo do capítulo 1.

2.1 Transgeracionalidade do trauma: depois do sonho vem a realidade



“A Redenção de Cam”, Autor: Modesto Brocos, data:1895. Técnica tinta a óleo, tela. Museu Nacional de Belas Artes. <https://mnba.gov.br/colecao/a-redencao-de-cam>

Iniciamos esse tópico com a pintura *A Redenção de Cam*¹⁹ para chamar atenção para o fato de que, em menos de 10 anos do período pós-abolicionista, o cenário do quadro brasileiro já estava pintado de branco. Não é coincidência que as teorias eugenistas de embranquecimento da população brasileira ganham força nesse período, com a tentativa quase que messiânica de reverter a “maldição” brasileira. O quadro remete a três gerações: avô, mãe e filho (a), e o que está em jogo e, que nos serve de introdução para o trabalhar a transgeracionalidade do trauma, é o encadeamento traumático da escravidão pintado na tela: o apagamento da cor, como forma de apagamento da história dura e perversa da escravidão. Aqui, o traumático apresenta-se para além do cativeiro, e cria roupagens com o racismo, que além de humilhar e colocar o negro como subalterno, visa desmentir o passado escravista. O racismo pode ser compreendido como traumático, pois anula a subjetividade do negro, e como discutimos, o traumático enquanto

¹⁹ A antropóloga social, Tatiana Lotierzo, em “Contornos do (in)visível: A redenção de Cam, raça e estética no último Oitocentos”, discute a obra *A Redenção de Cam*, como uma obra de arte que visava colaborar com as teorias eugenista do final do século XIX, destacando que a obra foi apresentada no Primeiro Congresso Universal das Raças, na Inglaterra, no ano de 1911, como proposta de uma futura nação branca, com a promessa de que, em três gerações, o Brasil seria racialmente branco.

desmentido, não anula apenas o evento, mas sim, o sujeito (Gondar, 2012, p.196).

Na primeira geração após a abolição, os sujeitos negros que foram escravizados não conseguiram subsídios financeiros para terem seus sonhos realizados. Como historicizado, no capítulo 2, a população negra ficou subordinada as condições de vida dos seus antigos senhores, permanecendo nos mesmos modos de vida e exercendo a mesma mão-de-obra do período colonial. A população negra tivera suas vidas assentadas em morros sem nenhum tipo de qualidade de vida. Como também, uma criminalização maciça sobre seus corpos, sendo proibidos de exercerem sua fé e sua cultura. Sendo assim, o sujeito negro se viu ainda mais desamparado, ainda mais sem possibilidades de viver. Já não bastasse os anos de sofrimento e tortura da escravidão, o sujeito negro se viu condicionado a uma ideologia política, social, cultural de dominação e inferiorização e, o racismo entraria como uma nova forma de escravização. A primeira geração sofrera diretamente, tanto com a escravidão, como a ausência de condições para realizar seus desejos em relação a libertação, sendo a responsável por transmitir os traumas oriundos encarceramento, quanto as frustrações de não concretizar o sonho de ser livre.

Na teoria da transgeracionalidade do trauma (Braga, 2022), a segunda geração acaba por receber idealizações e desejos da primeira geração ficando incumbidos, inconscientemente, de realizá-los. Na dissertação de mestrado da psicanalista Virginia Bicudo (1945/2010), a autora entrevistou homens e mulheres negras de diferentes classes sociais para entender como eles lidavam com as questões raciais e o veredito foi que, independentemente das classes e gênero, o desejo inconsciente era o de embranquecimento e negação da raça. Muitos discursos traziam desejos de se casarem com pessoas brancas, ou, de enriquecer-se para livrar-se das imposições raciais. Bicudo analisa que

os indivíduos [entrevistados] não só procuram o convívio íntimo com o branco, situação única para lhes dar autoafirmação, como se isolam do preto. Lutam conscientemente para conseguir a aceitação do grupo dominante. A luta é diretamente conduzida no sentido de eliminar o sentimento de inferioridade proveniente da concepção de si próprio, concepção esta que resulta da introjeção da atitude do branco. Empenha-se, então, em conseguir status ocupacional das classes sociais intermediárias, conquistando diploma de cursos secundário e superior ou habilidades profissionais. Mas, apesar do esforço para valorizar o capital humano pela instrução, o preto continua sentindo-se rejeitado em certas esferas sociais, rejeição que o traumatiza (Bicudo, 2010, p. 158).

Mas, apesar de muitos conseguirem ascender socialmente, a dor e o sofrimento ainda permaneciam, pois, o ideal branco estaria na ordem do impossível, o sujeito negro jamais

poderia mudar de cor. Tentar se encaixar, negar suas origens, se envergonhar de seus traços e cabelos demonstra que a reação ao trauma fizera com que os sujeitos negros e negras acreditassem na ideia da miscigenação como forma de ascensão social, ou seja, acreditaram na ideologia do embranquecimento. Em muitos dos relatos observados por Bicudo, os entrevistados se descrevem em uma perspectiva autodepreciativa e, até mesmo, com discursos racistas. A segunda geração, apesar de conseguir ascender-se socialmente, conseguindo ter melhores condições de vida, ainda sim, sofreram com os traumas deixados pela escravidão e endossados pelo racismo. Como demonstrado nas manchetes de jornais, ainda sofriam com opressão policial, ataques racistas em lugares públicos e familiares. A busca por sair da condição de subalternização, fizeram com que muitos apostassem em relacionamentos interracialis, comprando a ideologia de branqueamento, como forma inconsciente de atingir o impossível: ser branco. O recalcamento do passado escravagista fica evidente, com as tentativas de embranquecimento e, a ausência coletiva de construir identidades negras que tentassem reparar o passado, a partir de um engajamento político.

Como resposta à segunda geração, na teoria do trauma transgeracional, a terceira geração acaba por sofrer os efeitos da negação da raça, ficando com a sensação de vazio, de um não-saber, de um não-dito. Sendo assim, a busca por um passado idealizado e mítico acaba por ser uma tentativa de preencher a lacuna deixada pelo trauma chegando, até, em um estado de psicotização²⁰. Nas décadas de 1970 e 1980, houve uma grande adesão de negros e negras em movimentos sociais voltados para as causas raciais devido ao momento de reabertura política e as movimentações acerca do processo de redemocratização. Apesar de terem existidos movimentos negros desde as primeiras décadas do século XX, como a Frente Negra Brasileira,²¹ os movimentos sociais negros da década de 1970 emergem em um contexto de aberturas e de transformação social. O Movimento Negro Unificado surgiu em 1978 com pautas contra a opressão policial e várias formas de opressão contra os negros no Brasil, assim

²⁰ Para Sedeu (2013) a psicotização não é, necessariamente, uma estruturação psicótica. Partindo de Bergeret (1991), Sedeu compreende que o processo de psicotização pode ser oriundo de um processo traumático na infância, fazendo com que a criança adentrasse no complexo de Édipo antes do tempo necessário gerando nela medo da perda objetal.

²¹ Em História do Negro no Brasileiro, o sociólogo Clóvis Moura (1992) discute que a Frente Negra Brasileira, possuía uma ala conservadora, “direitista”, que em determinado momento colocou o lema do movimento de “Deus, Pátria, Raça e Família”, lema parecido com o grupo fascista brasileiro. Isso demonstra que, apesar de pessoas negras se unirem em prol de uma bandeira que vise minimizar os efeitos do racismo, não significa que as vítimas não possam comprar, em determinado momento, as posições de seus torturadores. Esse fato, assim como demonstra o sociólogo, tem suas raízes no conservadorismo do processo de Abolição e a ideologia criada em torno da dita benevolência da Princesa Isabel, como se a libertação não fosse fruto de uma luta, e sim, um gesto nobre monarquista.

como a necessidade de desconstruir a ideologia da democracia racial²², visto que, para o movimento, não seria possível falar de democracia, se o racismo ainda existisse. Apesar de o movimento levantar pautas necessárias para população negra, no seio dele, havia aspirações que buscavam reconstruir um passado heroico de deuses e deusas africanas, assim como, figuras míticas, como Zumbi dos Palmares, símbolo do Dia da Consciência Negra, demonstrando que essas construções identitárias podem esconder processos psíquicos que buscam sair da dura realidade e, recriar uma realidade fantasiosa, de um passado heroico.

[...], Na praça, palanque
 ecoa pelos ares
 O grito da negrada
 Zumbi não morreu
 Ora viva Palmares!
 Nossa luta unificada
Ah! que sabor deve ter
Um pedaço, um espaço
de poder
E se poder é bom
Negro também quer o poder
Cantando em alto tom
Negro também quer o poder (Benguela, 1976, grifos meus).

Todavia, esta análise em momento algum busca criticar a construção desse passado com grandes figuras de forma descabida, a problemática central tem a ver com os desdobramentos dessas construções discursivas na psique dos sujeitos negros. A historiadora Beatriz Nascimento (2021) ao discutir sobre a figura de Zumbi dos Palmares, como mito e representante da luta dos movimentos negros, alertou: “Enquanto necessitarmos criar e recriar heróis, codificar e recodificar símbolos, somos, ainda, muito infelizes”. Em *Pele Negra Máscaras Brancas* (2008), o filósofo martinicano, Frantz Fanon, adverte ao negro que, a tentativa de colocar-se como superior poderia ser perigoso, haja visto que, poder-se-ia cair em uma ilusão narcísica. No hino do Movimento Negro Unificado fica evidente esse desejo de assumir uma posição de superioridade. Todavia, não buscamos criticar e deslegitimar a tentativa de pôr fim a opressão que o negro sofre diariamente, porém, é necessário entender o solo dos desejos, para não cairmos nas ciladas identitárias.

Para além do passado fantasioso, o historiador paquistanês, Asad Haider (2019), em

²² Para muitos estudiosos sociais, como Gilberto Freyre, no Brasil, existia uma harmonia racial. Esse discurso cristalizou-se não apenas no ambiente acadêmico, como também, no senso comum. A ideologia trazia a ideia de que os brasileiros eram frutos da mistura de brancos, negros e indígenas apagando os séculos e séculos de abuso e exploração dos povos africanos e indígenas.

Armadilhas da Identidade, problematiza a política identitária²³ como forma da classe dominante minar a luta pelos direitos dos grupos minoritários. A exemplo, o historiador analisa os partidos e movimentos negros dos Estados Unidos, na década de 1960, para demonstrar que, de certa forma, os movimentos foram esvaziados a partir do momento que eles apresentaram suas demandas desarticuladas de outras necessidades, como a questão da classe, pois, para o autor, pensar o fim do racismo, seria pensar o fim do capitalismo. Sendo assim, esses movimentos acabaram por privilegiar segmentos sociais que não atendessem a classe de trabalhadores negros e negras. E, depois, esses movimentos acabaram sendo usurpados por alas mais conservadoras dos democratas, para impedir o avanço da extrema esquerda. O que está no cerne das políticas identitárias é o ideário neoliberal, que através da ideologia de “todos somos iguais”, exclui as diversidades e busca homogeneizar os sujeitos. Assim como, grupos negros ligados a segmentos sociais de classe média alta tentam barrar os conflitos raciais entre as massas populacionais e os governos de esquerda quebrando a potencialidade dos movimentos antirracistas, tudo em prol de um mísero poder que possam ter. Asad (2019) faz a discussão acerca do movimento *Black Lives Matter* para demonstrar como um governo democrata e presidido por um homem negro não conseguiu diminuir a opressão policial e, acabou sendo palco de uma das maiores manifestações antirracistas de todos os tempos, demonstrando o problema das pautas identitárias quando se trata em reparar apenas micropoderes de uma pequena parcela de pessoas negras. Atualmente, as pautas identitárias de certos segmentos negros acabam por consolidar essa construção delirante, como por exemplo, apenas relacionar-se com pessoas negras, ou, os projetos afrocentrados²⁴ voltados para o empreendedorismo negro, que formulam uma teoria de afroturismo²⁵, ou seja, um futuro em que os negros serão protagonistas. Porém, compreendemos que essas ações podem ser respostas aos traumas, pois, o sofrimento psíquico é tão intenso que, o sujeito busca variadas formas de amenizar o sofrimento e, as vezes, a fuga acaba sendo o caminho mais fácil, porém, sabemos que Freud diria que “A fuga é o instrumento mais seguro para se cair prisioneiro

23 Para Asad (2019) as políticas identitárias dizem respeito as demandas sociais que determinados grupos levantam como forma de reparação. Para o historiador, as políticas identitárias acabam esvaziando as identidades pois, acaba sendo uma forma do Estado controlar os sujeitos e sujeitá-los as suas propostas.

24 Em suma, a teoria afrocentrada busca uma descentralização do pensamento eurocentrado, que por muitos séculos desqualificaram e menosprezaram povos não brancos. Todavia, atualmente, a perspectiva afrocentrada ganhou roupagens ligadas a ideologias capitalistas de empreendedorismo negro e uma falsa ilusão de mobilidade social.

25 O conceito de Afroturismo é oriundo que um movimento literário estadunidense, da década de 90, em que, por meio de ficções científicas, os negros poderiam criar cenários futuristas diferentes das suas realidades, em que, seriam protagonistas. Entretanto, essa perspectiva acabou ultrapassando as aspirações artísticas e ganhando dimensões reais, levando seus apoiadores a acreditarem que o futuro será predominantemente negro.

daquilo que se deseja evitar” (Freud, 1926/1996, p.165).

Santana (2023), a respeito do termo Afrocentrismo, argumenta que, a princípio, o conceito serviria para centralizar o papel da África na História Mundial através das lutas dos afrodescendentes no mundo. Sendo assim, na teoria, os povos que descendiam dos africanos escravizados deveriam ocupar o cenário das lutas políticas reivindicando uma nova história para seus ancestrais, desconstruindo as visões pejorativas acerca do continente africano e entendendo a contribuição do continente para com as civilizações ocidentais. Todavia, as implicações começaram quando os projetos de afirmação começaram a reivindicar, apenas, melhores lugares nas posições sociais, dando entender que o projeto era apenas um empreendimento econômico, voltado para o enriquecimento, principalmente, pelos movimentos negros nos Estados Unidos. Fazendo uma busca rápida pela plataforma *Google*, o conceito de Afrofuturismo foi definido como um projeto cultural e artístico que busca protagonizar o negro no centro de sua própria história. A princípio, essa proposta não aparenta ser ruim. Porém, ao misturar ficção científica e realismo fantástico como forma de propor um “novo futuro”, alguns questionamentos podem surgir: Para quais negros, essas propostas, visariam? As populações negras mais pobres e sem acesso a um ensino de qualidade, vivendo de forma precarizada, seriam contempladas? Essas questões são importantes, porque, de certa forma, muito do que se foi pensado e produzido no que tange as propostas, perpassa uma elite intelectual negra, descartando as camadas populares. É importante ressaltar que, muitas pessoas negras ainda não se entendem como sujeitos negros e, dificilmente, compreenderiam um projeto de protagonismo negro. Sendo assim, essa proposta só poderia servir para uma pequena parcela de pessoas negras. Reescrever o passado de nossos ancestrais é de suma importância para que possamos ter um futuro melhor. É necessário criar um passado mais fidedigno com a realidade das etnias escravizadas. Porém, é preciso garantir que o máximo possível de pessoas negras consiga acessar essas propostas. E, voltando ao pensamento do historiador paquistanês Asad Haider (2019), o problema da identidade está nas pautas identitárias que buscam apenas reparações, como se o único intuito de lutar fosse receber o mínimo de poder que lhes foram negados.

No campo das identidades, Hall (2020) argumenta que pensar em identidade é pensar no processo de identificação, ou seja, é pensar em um buraco sem fundo, espelho sem reflexo, um processo que não necessariamente busque suprir uma falta, ou dar conta de um todo. A identidade é, pois, um remendo de vozes, nomes, e figuras, que de forma alguma chegará em um único personagem. A identidade tem a ver com a diferença, não com o que é igual a todos. O pluralismo é primordial para pensarmos, então, às várias formas de um grupo demandar e

ansiar por um futuro. E é, no futuro que reside a identidade: “a produção não daquilo que somos, mas daquilo no qual nos tornamos” (Hall, 2020, p. 109). Portanto, desejar um futuro melhor e de protagonismo é válido, todavia, como discutimos, é preciso entender as necessidades por trás desse desejo em estar em uma posição de superioridade, para não cairmos em um desejo que busque apenas trocar de posições. Em uma sociedade racista e desigual, o vitimado não pode querer subir no topo de um lugar que tanto o violentou. É preciso derrubá-lo, assim como, fazemos com as estátuas dos torturadores. Para Hall (2020), a identidade é um chamamento discursivo que visa uma tomada de postura, uma posição do sujeito (p. 112). Sendo assim, pensar a identidade é pensar em um posicionamento político, que ultrapassa a consciência e faz laço com o que está além do que penso ser. Woodward (2020) argumenta que a identidade pode surgir como forma de dar conta ou resolver um conflito psíquico. A identidade aparece, então, como uma espécie de acordo com o eu, demarcando um posicionamento subjetivo frente a uma realidade psíquica esmagadora. Todavia, o que Woodward chama atenção é que, a identidade é fluida, atendendo uma demanda do presente, mas que pode mudar ao longo do tempo e, até mesmo, convergir com outras identidades (cultural, racial, política, nacional etc.). A identidade não tem o papel de ser fixa e de enclausurar o sujeito. Se a pauta identitária busca apenas chegar em um determinado ponto para fixar-se nele, então, o que poderemos ver é o discurso mesquinho neoliberal cumprindo seu papel de dar migalhas aos que nunca tiveram nada.

2.2. Percorrendo um pouco mais, os caminhos das identidades

Terminei o tópico abordando o conceito de identidade a partir de um viés plural, pois, quase sempre, as discussões das identidades esbarram em uma imagem cristalizada do que o sujeito deveria ser, ou não ser, para torna-se parte de um grupo. Como havia mencionado, na atualidade, ideais de amores afrocentrados vêm sendo discutidos e defendidos por pessoas negras. Abro brecha para falar desse assunto, pois, toca em uma ferida importante e de bastante significado em minha vida. Enquanto mulher negra, ter a possibilidade de experimentar relacionamentos amorosos já era desafiador, quem dirá, ter relacionamentos afrocentrados. Entendo que essa construção identitária seria uma ótima forma de reverter a ideologia do embranquecimento em nosso país. Todavia, me questiono: Qual o lugar de afeto que a mulher negra é colocada em nosso país, para aceitar apenas afeto de pessoas negras? Estamos em um lugar de estima, desejo? É muito complicado dizer como alguém deve se relacionar, ou, com quem deve se relacionar.

Fanon (2008), no seu memorável *Pele Negra Máscaras Brancas*, não recrimina a

mulher negra ou o homem negro por relacionarem com pessoas brancas. Para ele, o grande problema seria o interesse inconsciente de tornar-se branco, como se o parceiro branco garantisse um passaporte para o mundo dos brancos. A garantia de que ter relacionamentos afrocentrados irá garantir um relacionamento livre de problemas raciais é ilusória. Precisamos lembrar que ser negro não diz respeito apenas a cor da pele. Ter um parceiro(a) negro (a) que compreenda os desafios relacionados à cor da pele é fundamental e pode oferecer um apoio significativo no cotidiano, mas sempre será uma aposta, pois todo sujeito é uma aposta, um vir-a-ser constante. É inadequado criticar a mulher negra por buscar novas possibilidades afetivas. A recriminação de um sujeito que historicamente enfrenta o abandono e o sofrimento é uma atitude injusta. As mulheres negras, por vivenciarem realidades sociais e históricas marcadas pela desumanização de seus corpos e suas dores, não podem se submeter a ideais que desconsideram suas experiências.

Souza (2008) realizou, em sua dissertação de mestrado, uma investigação acerca do mercado matrimonial e o lugar da mulher negra na corrida matrimonial. A partir da realidade da cidade de São Paulo, a socióloga constata que, às mulheres negras são preteridas pelos homens negros, ao passo que, até os homens negros comprometidos com a pauta racial, acabam escolhendo às mulheres brancas (p. 106). E nos dados coletados, 24% dos homens brancos estavam em um relacionamento com mulheres negras, enquanto, 75,6% dos homens negros estavam em um relacionamento com mulheres brancas, em bairros mais periféricos, chegando a 80% nos bairros de classe média. Então, seria possível dizer para mulher negra que, o relacionamento afrocentrado seria sua única opção? É compreensível pensar que essas ideias afrocentradas sejam formas de lutar politicamente contra um sistema opressivo e excludente. Todavia, pensar nessa proposta é compreender as implicações subjetivas das mulheres negras e suas posições na esfera social. Como bem trabalhado, Souza (2008) mostrou numericamente como a mulher negra é preterida no mercado matrimonial, principalmente, pelo homem negro de classe média. E esse dado não é atual, foi se constituindo desde que o homem negro viu a possibilidade de ascender-se socialmente. É preciso levar em consideração a intersecção raça, gênero e classe para chegarmos a uma proposta mais fidedigna com a situação da mulher negra no Brasil. Antes de tudo, a meu ver, é preciso que nos reconheçamos como sujeitos do desejo, assim como, de direitos. Como historicamente fomos coladas na posição de objeto sexual ou objeto de exploração, por muitas vezes, ainda permanecermos nessas posições, colocando a demanda do outro em primeiro lugar, e negligenciando nosso desejo.

Que cada qual como é encontre seu lugar nessa luta, participando pela forma que melhor

aprouver a vida pública, como cada um tem o direito de adotar a estratégia possível que lhe pareça a melhor. Essa tolerância dentro do movimento negro é indispensável para que ele conheça uma outra etapa (Santos, 1996, p.86).

É imprescindível que as pautas identitárias caminhem na contramão da unificação, como se fossemos todos iguais e estáticos. É possível fazer com que a luta seja plural, afinal, se tem sujeito, tem diferença. Reduzir as identidades a ideais que buscam uma certa totalização, é mais uma busca ilusória que tenta dar conta de um passado tão doloroso e um presente ainda marcado por violências. A própria noção de identidades *afro diaspóricas* buscam transcender as identidades nacionais e colocar em questão as ligações entre negros de todo mundo, atravessados pelo terror do navio negreiro, e suas formas de resistências. Sendo assim, é impossível fixar características e ideais que aprisionem e digam o que é ser negro e como devemos agir, viver e amar. As identidades negras são construídas a partir de um processo de conscientização do passado e manejadas pelos conflitos existentes no presente. Sendo assim, a consciência negra, termo ainda nebuloso, se inscreve entre o singular e o coletivo, sendo uma produção que está para além de um único sujeito. Porém, pensar a esfera da consciência, psicanaliticamente falando, e ainda, atravessando a cor negra, pode acarretar uma elaboração complexa. Silva (2023), em um verbete acerca do conceito de *consciência negra*, utiliza-se do conceito de duplo narcisismo²⁶ presente no processo de colonização, teorizado por Frantz Fanon (2008). Para Silva (2023, p. 122), pensar na esfera da consciência no tocante dos sujeitos negros, através do pensamento fanoniano, seria pensar em um processo de desalienação socioeconômica, assim como, o reconhecimento do seu próprio corpo, que pela dinâmica colonial foi constantemente negado e apagado. Portanto, a consciência negra perpassa um caminho entrelaçado entre a esfera econômica, social, política, histórica e psíquica. Qualquer outro processo que não leve em consideração a interseção desses elementos, nada mais é que uma forma precipitada e reparadora, no sentido de aliviar, ao invés de combater os problemas em sua forma mais radical.

No ano de 2024, tivemos, pela primeira vez, o Dia da Consciência Negra como feriado nacional. Infelizmente, no cotidiano, ainda foi possível escutar muitos discursos reacionários que tentavam deslegitimar uma pauta que custou décadas para ser sancionada. Falas como:

²⁶ Para Fanon (2008), em contexto colonial, haveria dois narcisismos: o do branco, a partir da construção dos ideários raciais da branquitude, colocando-o como superior; e o do negro, sendo uma criação do branco em relação ao negro, colocando-o, supostamente, como inferior. Para o autor, o negro deveria romper com essa imagem idealizada do negro, assumido uma negritude, que não cooptasse mais com ideais distorcidos, acerca deles mesmos.

“Não precisa de feriado pra isso, aqui somos todos iguais”, ou, “Não sei porque isso, se tiver o dia do negro, tem que ter do branco”, e isso só mostra como a ideologia da democracia racial ainda se faz presente no imaginário brasileiro. A luta ainda é árdua e sem previsão para concretização. Acredito que, ainda existem elementos na nossa sociedade que são colocados como pilares, inconscientemente. Para a população branca, seja de classe média alta ou baixa, abrir mão desse ideário é renunciar a seus privilégios. E é por isso que tem muita “gente” incomodada com nossas presenças nas universidades, no Congresso, nas lideranças. Não lutamos para sermos privilegiados, pelo contrário, lutamos para extinguir os privilégios.

Capítulo 3
Percurso metodológico
Escrevivências: De um “eu” que se torna “nós”.

Vozes-mulheres

**A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.**

O ontem – o hoje – o agora.

Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância

O eco da vida-liberdade.

(Evaristo, 2017, pp. 24-25, grifos meu).

Nas discussões da disciplina de Pesquisa e Métodos em Psicologia, a proposta de implicação do sujeito na pesquisa me chamou muita atenção. Por trabalhar a temática do racismo e ser uma mulher negra, compreendi a importância de uma pesquisa que trouxesse minhas vivências acerca dos sofrimentos que o racismo provocou e ainda provoca na minha vida. Sendo assim, a partir da construção das narrativas de vida, por meio da escrevivência, busquei reescrever minhas vivências, juntamente de outras mulheres negras, atravessadas pelo racismo, principalmente, no tocante dos afetos, como ato político e de visibilidade para questões que custam muito caro para a população negra. Assim como no poema de Conceição Evaristo, *Vozes-mulheres*, compreendo a importância da fala como ato, para quebra de silenciamentos passados de gerações em gerações.

A narrativa de vida, na perspectiva que trabalhamos nessa pesquisa, pode possibilitar uma construção subjetiva de um sujeito que talvez não se enxergasse como agente histórico e não se compreendia como vítima de uma violência sistêmica, como o racismo. A narração permite que o sujeito construa um enredo, ou, uma narrativa para sua própria história de vida. A escuta de si a partir da narração é um projeto de práxis, pois, ao se escutar, o sujeito pode entender melhor o mundo em que vive, e, entendendo esse mundo, ele pode transformá-lo.

Para o sociólogo Daniel Bertaux (2021), as narrativas de vida possibilitariam não apenas um recontar de histórias, mas também uma forma de apreender o acontecimento e desenvolvê-lo a partir de uma visão biográfica. Essa forma de narrativa também possibilita que o investigador obtenha compreensões sociológicas do fenômeno estudado de forma mais aprofundada e, até mesmo, uma produção mais livre que possa flertar com a literatura e a

imaginação do entrevistado (Bertaux, 2021). Pensar na reconstrução de narrativas de vida é pensar na possibilidade de escutar o que, por muito tempo, foi apagado, silenciado e exterminado. Algumas correntes dos feminismos negros compreendem que a escrita de si é forma de construção identitária que rompe com a hegemonia dos discursos científicos. Autoras como bell hooks (2022) e Audre Lorde (2019) propõem escritas que perpassam a dor e sofrimento da mulher negra, fazendo da escrita um expoente de luta e reconhecimento político. É preciso deixar que as minorias falem e que, nesse processo, se reconheçam como sujeitos de sua própria história. Parafraseando a antropóloga Lélia Gonzalez (1984, pp.225): “o lixo vai falar e, numa boa”. E a fala, aqui, implica em um “Eu” carregado de “Nós”. Essa implicação coletiva reflete um movimento contra hegemônico de identificação que foi silenciada pelo colonialismo.

Nas últimas décadas, temos visto uma quebra desse paradigma também nas ciências humanas e sociais cujas pesquisas têm proposto metodologias que não apenas falem da “favela”, por exemplo, mas que as pesquisas sejam feitas em conjunto com a favela, demonstrando uma forma não hegemônica de fazer ciência. Podemos perceber esse movimento em pesquisas como a da educadora negra Queiti Cristina (2023) que escreve sua dissertação de mestrado em primeira pessoa como forma de mostrar a necessidade política e histórica de visibilizar a população negra. A educadora buscou como modelo o conceito de *escrevivência*,²⁷ da escritora negra Conceição Evaristo, para escutar suas próprias experiências enquanto professora negra. Através da *escrevivência*, não falamos apenas do “eu”, mas, principalmente, do “nós” que se perdeu com a colonização e com as reminiscências de um passado que insiste em não passar.

Portanto, me posiciono, também, em primeira pessoa, ora do singular, ora do plural, como forma de evidenciar e trazer representatividade para um passado marcado por experiências racistas que me fizeram pensar que ser negra era ruim. A escrita em primeira pessoa assume um lugar que era tido como inapropriado para pessoas negras. Meu corpo negro, negligenciado e vitimado, passa a ser corpo que ocupa lugares e se faz presente. Felisberto (2020) dialoga sobre a dificuldade de produzir conhecimento sem cairmos nas formatações e exigências do estatuto científico. Para a autora, as normativas de um texto acadêmico, por muitas vezes, fizeram com que ela “traísse sua escrita” (Felisberto, 2020, pp. 165). A *escrevivência* seria,

²⁷ O conceito de *escrevivência* estaria pautado em um recontar de histórias, que não tiveram espaço nas narrativas hegemônicas. A escrita de suas próprias vivências ultrapassariam as experiências cotidianas dos sujeitos negros em suas particularidades, e atingiriam o coletivo. Portanto, a *escrevivência* nasce onde a escrita de si, carrega um nós, que foi silenciado.

então, “uma reparação epistemológica” (pp. 165), subvertendo a lógica dominadora dos discursos científicos moldados pela ciência positivista e eurocêntrica. Segundo a autora, nos últimos anos, houve um aumento significativo em pesquisas que utilizam metodologias e escritas que fogem ao padrão hegemônico do fazer pesquisa e da escrita, sendo a escrevivência um desses caminhos que encena uma possibilidade de escrita com mais autonomia autoral, de interferência e participação na narrativa, além de fluidez, com ritmo e sentidos sem tantos enquadramentos de formato, pois existe a premissa da aproximação do fazer acadêmico com uma realidade vivida em suas práticas cotidianas, dando um sentido de aproveitamento e utilização, que, de certa maneira, tem diminuído a distância entre os diferentes saberes produzidos dentro e fora da universidade (Felisberto, 2020, pp. 170-171). A fluidez e a possibilidade de se enxergar em sua própria pesquisa faz com que o aluno-pesquisador negro reconheça o valor político de suas ações, assim como de sua coletividade. A produção de conhecimento científico por muito tempo foi tutelada e patenteada por homens brancos ocidentais, fazendo com que nós, pessoas negras, não nos reconheçêssemos como produtores de saberes. Nesse sentido, para Felisberto (2020), o uso do “eu enunciator em primeira pessoa” (p. 171) gerava uma segurança no processo de construção do pensamento. Conceição Evaristo (2005) analisa o movimento de resistência que surge quando

escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra (Evaristo, 2005, p. 6).

Portanto, a escrevivência se inscreve não apenas como uma narrativa de autoficção, mas também como um ato político de mulheres negras invisibilizadas e inferiorizadas por uma sociedade racista, machista e classista. A representatividade e a autoria original propostas pela escrevivência possibilita um olhar renovador para o fazer literário e para o fazer científico. Na égide do conceito de escrevivência, Conceição Evaristo (2020) conclama a figura da Mãe Preta como forma de dar contorno e voz a uma ancestralidade silenciada e violentada pela casa-grande. A escrevivência, como método de ação/reflexão acerca da vida, faz com que nos coloquemos em nossas próprias trajetórias de vida, deixando de sermos falados em terceira pessoa e assumindo nossa própria história em primeira pessoa. Para Kilomba (2019), a passagem da condição de objeto para sujeito se daria por intermédio da palavra, da escrita, mais precisamente. Escrever sua própria história seria assumir sua condição de sujeito.

Em *Becos da Memória*, Conceição Evaristo (2018) mistura vivências e ficção para refletir

sobre o imprescindível no jogo das representações: “E, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção” (p.12). A memória é, pois, um elemento crucial para assumir um novo olhar para as narrativas que ficaram por muito tempo sufocadas. Compreendemos, a partir de Halbwachs e Pollak, que a memória é um dispositivo coletivo de poder que tem a capacidade de cristalizar ideias e dizimar passados. Não é coincidência que as memórias utilizadas para construção da nacionalidade brasileira, por exemplo, foram as dos torturadores, em torno dos mitos dos algozes bandeirantes, presentes até mesmo estátuas e monumentos que recontam apenas as histórias dos vencedores. Pollak (1989, p.3) argumenta, a partir das concepções de Halbwachs, que a memória estaria sempre em disputa, sendo um elemento fundamental para a escrita da história de um povo, assim como, para a legitimação de seu passado. Na concepção de Benjamin (Lowy, 2011) a escrita da história deveria deixar de lado o preceito da universalidade, pautada no idealismo historicista à época, e concentrar-se naqueles que foram marginalizados, fazendo uma história a contrapelo, subvertendo a lógica dominante.

Por muito tempo, a História do Brasil foi narrada por aqueles que descendiam dos colonizadores, deixando de fora toda a dor e sofrimento daquele que, subjugados, construíram o país. É momento de contar as “estórias” que ecoam um passado não tão distante. As narrativas, que serão analisadas no decorrer dos capítulos dessa dissertação, recontam as histórias de mulheres de gerações diferentes que sofreram com silenciamentos e violências. As memórias narradas denunciam uma realidade, que, somente agora, eu consigo compreender. São histórias de mulheres que se entrelaçam com as minhas memórias de vida e com memórias que a História não contou nos livros e, muito menos, nas grandes produções historiográficas.

Nossa proposta está dividida em dois momentos. Inicialmente, historicizei a vida dos sujeitos negros no período pós-abolição até os dias atuais, através de fatos históricos, historiografias, fontes de época, como jornais e passagens literárias, como forma de apreender os traumas deixados pela escravidão através das gerações. No segundo momento, a partir das narrativas de mulheres negras de gerações diferentes intercaladas com minhas vivências enquanto mulher negra, investiguei as consequências do racismo nas construções identitárias e subjetivas dessas mulheres. Essa proposta buscou estabelecer relações entre o sofrimento psíquico gerado pelo racismo na esfera coletiva e singular. Para além de compreender geracionalmente os traumas deixados pela escravidão, nossa proposta buscou, também, dar lugar ao trauma para que as dores deixem de ser apenas dados a serem analisados e, possam, mesmo que minimamente, ser trabalhados. Optamos por trazer as minhas experiências e vivências enquanto mulher negra primeira, por compreender que elas fazem parte das gerações de dados, e não poderiam ser excluídas, ou, intercaladas, pois foram, a partir delas, que surgiram

as perguntas/ problemas da pesquisa e o desejo de ouvir outras mulheres negras.

3.1. Geração de dados

Nossa pesquisa será de cunho qualitativo com a utilização das narrativas de vida como metodologia de geração de dados. Nossa proposta busca estabelecer relações entre o sofrimento psíquico gerado pelo racismo na esfera coletiva e singular. Para além de compreender geracionalmente os traumas deixados pela escravidão, a pesquisa busca, também, dar lugar ao trauma, para que as dores deixem de ser apenas dados a serem analisados e, possam ser narrados e compartilhados por mulheres negras.

Sendo assim, iremos trabalhar com as entrevistas narrativas de mulheres negras e, também, com minhas próprias narrativas de vida enquanto mulher negra. Utilizaremos o modelo de entrevista narrativa conforme proposto por Bertaux (2010). Esse modelo de entrevista aberta tem como objetivo escutar o sujeito socialmente marginalizado. As entrevistas narrativas serão compostas de duas partes: na primeira, a participante será encorajada a contar sobre sua história de vida através da pergunta disparadora: “Me conte sobre sua história de vida”. A participante será estimulada a se apropriar da entrevista de forma que assume o papel de narrador e nossa atitude, enquanto pesquisadoras, deverá demonstrar interesse real pelo que ela narra e evitar interrompê-la. A segunda parte da entrevista se iniciará quando a entrevistada der sinais claros de que encerrou sua narrativa. Nesse momento, a entrevistadora estimulará a entrevistada a voltar a pontos não abordados ou que necessitem ser mais desenvolvidos utilizando perguntas como “Me conte mais sobre [determinado tema ou determinada época da vida]” (Bertaux, 2010; Flick, 1995/2009; Jovchelovitch & Bauer, 2002). Jovchelovitch e Bauer (2002) preveem as seguintes etapas da pesquisa qualitativa a partir de narrativas de vida:

Preparação: familiaridade com o campo de estudo e formulação de questões emanantes que refletem os interesses da pesquisa, suas formulações e linguagem.

Fase 1: formulação do tópico inicial para a narração. Após breve *rapport*, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido será lido e explicado. Neste termo, além da explicitação dos objetivos da pesquisa, assegura-se o caráter sigiloso das entrevistas e a possibilidade de desistência do participante a qualquer momento. Em seguida, pede-se à participante que conte à entrevistadora sua história de vida. A maneira como o sujeito será abordado deve ser do modo mais aberto possível. A entrevistadora introduz o momento da narrativa dizendo: “*Me conte sobre a sua vida*” e interferindo o mínimo possível. A partir da segunda entrevista, quando for o caso, a frase será alterada a fim de que momentos da história ainda não contemplados sejam relatados. Sendo assim, a frase de inicialização será: “*Me conte mais sobre...*”. A narrativa de

vida é, geralmente, gerada de uma ou mais entrevistas prolongadas, nas quais a interação entre pesquisadora e participante se dá de forma contínua, situação assim definida por Thiollent (1982, conforme citado por Paulilo, 1999, p. 143): “o entrevistador se mantém em uma ‘situação flutuante’ que permite estimular a entrevistada a explorar o seu universo cultural, sem questionamento forçado”.

Fase 2: a narração central. Quando a narração começa, não deve ser interrompida até que haja uma clara indicação, significando que o entrevistado se detém e dá sinais de que a história terminou. Durante a narração a entrevistadora se abstém de qualquer comentário.

Fase 3: questionamento. As questões emanantes são traduzidas em questões imanentes – temas, tópicos e relatos de acontecimentos que surgiram durante a narração e trazidos pela informante, com o emprego da linguagem da informante para completar as lacunas da história. Essas perguntas se referem tanto aos acontecimentos mencionados na história, quanto aos objetivos do projeto de pesquisa.

Fase 4 (gravador desligado): fala conclusiva, conversação informal. Necessidade de um diário de campo ou protocolo de memórias da fala conclusiva com anotações sobre essa última fase. Bertaux (2010) recomenda que, antes do encerramento da entrevista, a entrevistadora volte à lembrança dos momentos positivos da vida da participante. Essa atitude pode contribuir para que a recordação da entrevista seja agradável e que o sujeito encerre as entrevistas com a lembrança dos momentos bons de sua vida. Após o encerramento, procederemos à fase de transcrição e análise das entrevistas.

Participantes

As participantes foram escolhidas a partir dos seguintes critérios: ter acima de 18 anos, ser negra (parda/preta) e a princípio residir em Goiânia ou na região metropolitana de Goiânia. Como a divulgação da pesquisa foi realizada por meio das redes sociais, uma participante foi contemplada, mesmo não residindo em Goiânia e região. As participantes tiveram a opção de serem entrevistadas presencialmente ou online. Todas as participantes escolherem a opção online por atenderem suas demandas, sendo realizadas a noite, após o trabalho das participantes. As entrevistas tiveram a duração de 50 a 60 minutos.

Cuidados éticos

O presente projeto tem caráter de pesquisa, cuja geração de dados se dará através de alguns encontros realizados com essa finalidade e será submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa para apreciação. Os benefícios previstos envolvem, principalmente, a possibilidade criar um espaço para que o sujeito possa falar de si e ser escutado. Através do recontar sua história e

compartilhá-la, a participante terá a possibilidade e oportunidade de repensar e dar sentido a algumas de suas questões existenciais, além de ter sua trajetória de vida ouvida e valorizada.

Os riscos previstos envolvem uma mobilização de questões e conteúdos internos do indivíduo que não estejam resolvidas, o que poderá levar à mobilização de emoções e a possíveis crises emocionais. Essa mobilização interna pode ocorrer devido à possibilidade de uma maior conscientização sobre as dificuldades enfrentadas diante de uma sociedade excludente e sobre o sofrimento delas decorrentes. Se esta situação ocorrer, a entrevista será interrompida e a participante será acolhida pela pesquisadora e posteriormente encaminhada a um acompanhamento psicológico breve no Centro de Psicologia da UFG. Outro critério para a interrupção das atividades será a decisão do indivíduo de não participar mais da pesquisa.

3.2. Análise de dados

Após a geração de dados, a partir das entrevistas e do diário de campo, analisamos os dados a partir da *Análise de Conteúdo* (Bardin, 1977/2016). Para Bardin, a análise de conteúdo é dividida em três momentos: “a pré-análise, a exploração do material e o tratamento dos resultados (p.123). Na primeira fase, seriam levantados os materiais a serem utilizados, as hipóteses e as possibilidades que a pesquisa poderia proporcionar. Já na exploração do material, o que estaria em questão não seria apenas o que o entrevistado falou, mas também, o conteúdo implícito em sua fala. Portanto, a partir dos dados coletados, estes seriam categorizados como forma de apreender o conteúdo que estaria para além do enunciado, criando unidades a serem analisadas. Na última etapa, o tratamento dos resultados estaria relacionado com a interpretação dos dados. A interpretação buscaria atribuir significações para o conteúdo enunciado no texto, assim como, compreender o portador da mensagem, o receptor e as ligações entre a mensagem e os elementos.

A *Análise de Conteúdo* possibilita uma forma indutiva de fazer pesquisa, abrindo possibilidade para que a pesquisa ganhe contorno conforme os dados forem sendo coletados. Essa técnica é comumente utilizada em pesquisas qualitativas, pois, proporciona uma análise pessoal do pesquisador, já que não tem como estatuto, a neutralidade. Todavia, ela se fundamenta em operações sistematizadas, e não meramente, intuitivas. Escolhemos esse método, pois, ele possibilitara a compreensão pormenorizada, de um fenômeno social complexo, trazendo para a pesquisa dados que ultrapassam a materialidade e tecem as experiências daqueles sujeitos que sofrem na pele.

Capítulo 4

O ontem não pode ser o hoje

Nesse capítulo, irei trabalhar com minhas memórias atravessadas pelo racismo. São histórias de dor, sofrimento, de sentimento de abandono, de autodepreciação, mas também, de uma busca determinada em dar nome para os desentendimentos e os traumas no decorrer de minha vida. Minha proposta é dar nome ao que passei anos sem entender, sem elaborar e sem dar conta de lidar. O sentido de nomear tem a premissa de inverter, ou radicalizar, o discurso que nos colocavam como caricaturas, como seres inerentemente inferiores. Não há um *ethos* negro. Existe apenas uma aposta corriqueira de um sujeito demarcado e impregnado na história, que não aguenta mais ser coisa-falada.

Como discutido no capítulo 3, acerca da metodologia de nossa pesquisa, minha proposta se dá a partir da *escrevivência*, termo designado pela escritora negra Conceição Evaristo para propor uma escrita das vivências de negros e negras, como forma de reconhecimento político e de luta contra a opressão causada pelo racismo. É verdade que, nas narrativas construídas por Evaristo, a ficção tornar-se realidade e vice-versa. Todavia, essa proposta instaura-se no linear entre o fazer científico e a arte, pois, transforma a matéria bruta da vida, que primeiramente é analisada, em matéria-prima, que dá margem ao incerto, ao conflito, ao que está para além da razão.

Transformar dor em escrita é perigoso quando se trata do terreno da cientificidade. Porém, separar a dita vida prática, da vida analisada e catalogada nos registros é retirar todo a substância viva do sujeito. Se me proponho a falar do sujeito, não posso deixar de tocar na ferida. Portanto, falarei de um sujeito particular, singular e ao mesmo tempo universal, que cruza as fronteiras nacionais e de seu próprio eu. Falar da subjetividade do negro é falar de uma singularidade que esbarra com tantas outras, principalmente, quando o assunto envolve as dores deixadas pelo racismo. Falo em primeira pessoa, mas sabendo que minha implicação diz respeito a um amontoado de vozes.

As memórias ecoam eventos da infância que, esbarram nas relações familiares, nos ambientes de ensino, nas relações amorosas etc. A escrita não terá temas muito bem centralizados, pois, na verdade, os tópicos constituiram a partir das próprias reminiscências, fazendo interlocução com o presente narrado e, dando enredo para questões que ainda são caras para mim. Todavia, por ser uma mulher negra e compreender que existem marcadores que nos fazem sofrer brutalmente a força do racismo, adianto que, falaremos da relação subjetiva com

minha cor de pele, dos problemas enfrentados pela textura de meu cabelo, assim como, as dificuldades de sentir-me pertencente aos lugares nos quais busquei estar, a universidade, por exemplo, devido a crença de que, eu não seria boa o suficiente, ou não me encontraria por ser um espaço, majoritariamente, branco. Como discutido no capítulo II, cada geração pode responder de forma distinta aos traumas deixados pela escravidão. Todavia, o que proponho aqui é uma resposta geracional que busca nomear e elaborar o trauma. A elaboração por meio da escrita, aqui, é um ato político e de reconhecimento que interliga minha história de vida com a história de tantas outras pessoas negras no Brasil.

4.1. Como eu poderia me amar? Eu sou negra

Não há amor para a mulher negra no Brasil. Mas, antes de justificar essa afirmação, é preciso voltar na infância. Apesar de fugir de generalizações, acredito que a história que irei compartilhar, certamente, carrega semelhanças com tantas outras histórias de mulheres negras nesse país que, assumidamente, odeia mulheres negras. Pois bem, começarei pelo princípio, pelo amor do pai, ou melhor dizendo, pelo desamor do pai. Sempre busquei em minhas memórias as afetações do amor do meu pai por mim, mas, estranhamente, nunca encontrei. Há, mas um retorno, antes disso: Sim, meu pai é branco. Mas não apenas branco de cor, branco de mentalidade, também. E, é claro que, isso fez e faz uma enorme diferença.

Como todo bom homem branco, meu pai sempre descredibilizava minha mãe com “piadinhas” sobre ser ou não meu pai, e a gente sabe que isso significa muito mais que machismo. O racismo sempre esteve presente em seus comportamentos. Mas, caros leitores, vocês poderiam questionar-se: Como é possível, um homem racista casar-se com uma mulher negra e, constituir uma família com ela? E minha resposta seria clara e simples: É possível amar quem se odeia, para que possa odiá-lo todos os dias. E acredito que ele tenha feito isso todos os dias, até minha mãe não suportar mais. Mas, voltemos para minha persona. Desde pequena, eu encarrava meu pai como uma figura estranha, desconhecida, que habitava minha casa todos os dias e, estava presente todos os dias. Mas, era uma presença quase fantasmagórica. Era como um espírito que rondava, estava lá, mas não estava.

Eu não me reconhecia em sua pele branca e olhos azuis. Eu não me reconhecia em sua família de pessoas brancas e de olhos azuis. Era sempre um constrangimento, estar na presença de meus avós paternos. Minha avó sempre justificava para suas amigas que, suas netas eram “moreninhas”, porque a mãe era escura. Mas que, graças a Deus, nós não éramos tão escuras quanto nossa mãe. Meu avô não era diferente. Sua felicidade era que, não tínhamos os mesmos traços de minha mãe e não éramos tão escuras. E, certa vez, ele me diz: “Filha, fica com essa

cor, assim é bonito”. E, como, uma pedra que atinge um pecador, acusado de traição, senti-me culpada por ser negra, por não ser como ele queria.

Em *Pele Negras Mascarás Brancas* (2008), Frantz Fanon, argumenta que a família é um dos grandes núcleos formadores das condições psíquicas de um sujeito. Todavia, para o negro colonizado, a representação da família geraria uma disfuncionalidade, pois, onde a criança deveria reconhecer-se, ela acabaria por desconhecer-se, internalizando ideais brancos e, enxergando a cor negra de seus pais, como ruim, errada e inferior. E, essa cena deixaria grandes marcas em minha vida. E foi, então, que me afundei em uma busca incansável pela brancura. Um dos primeiros passos foi rejeitar meu cabelo. A primeira vez que alisei meu cabelo, eu tinha entre 8 e 9 anos de idade. Eu não entendia muito bem do porquê fazer aquilo, mas eu sabia que eu teria aprovação das pessoas. Recordo de uma vez, ter ido para a escola com meu cabelo alisado e, a professora ter me elogiado, dizendo que eu deveria manter meu cabelo assim, porque o volume do meu cabelo era feio. E, como eu poderia ir por outro caminho, se as pessoas afirmavam que eu deveria ficar branca? A dor era grande. Os produtos para alisarem o cabelo na época (2008-2009) eram muito agressivos, lembro que ficava com muitas feridas no couro cabeludo, mas era o preço a se pagar. Porém, a dor maior era de estar distanciando de mim mesma, mesmo que, eu ainda não tivesse consciência desse afastamento.

Retornado a Fanon (2008), o psicanalista diz que, o corpo é o lugar mais atingido e atacado no negro. Seja na biologização dos seus traços, ou, na erotização dos seus genitais, é no corpo, a ferida mais expoente. E essa agressão é sentida constantemente, instaurando no negro uma dor por não conseguir atingir os ideais, como também, o sentimento de culpa, por fazer seu corpo sangrar. Quando retorno em minhas memórias, o sentimento de culpa ainda perdura. Mas, agora, é por ter abandonado aquela menininha. Carrego comigo a culpa por ter tentado me moldar e clarear, apesar de entender os fatores externos que me levaram a fazer isso. É uma culpa que não cessa, é um remorso que me faz questionar, como a vida poderia ter sido melhor. Às vezes, sinto que não tive infância. Que a felicidade dos anos dourados fora roubada de mim. Afinal, eu estava constantemente preocupada. Preocupada em ser bonita, em ser aceita, em ser amada. Como eu poderia brincar? Como eu poderia ser criança, se eu tinha que me preocupar em ser branca?

E com o passar dos anos, tudo piorava. Na adolescência, a vergonha me consumia. Andava sempre de cabeça abaixada. Temia que as pessoas rissem de mim, que minha aparência fosse motivo de gracinhas. Eu me sentia em um corpo estranho, eu detestava espelho, eu detestava sorrir. Todo evento em que eu pudesse ser vista, eu evitava. Mas a adolescência era um palco de horrores, trazia à tona o desejo de ser desejada, mesmo querendo não ser vista. Eu sabia que

eu não seria a mais bonita da sala, e muito menos, alguém bonita e, isso gerava uma disfuncionalidade enorme. Acredito que tenha sido o período em que eu mais deixei os estudos de lado. Afinal, eu estava constantemente preocupada em ser branca e, isso, gastava muita energia.

Acredito que o racismo é como um tumor, que vai te consumindo, sem chance de cura e, em recidiva, constante. Não é possível fugir dele, seus efeitos retornam abruptamente e, quanto mais você se paralisa, não querendo tocar na ferida, mais ele retorna agressivamente. No meu caso não poderia ser diferente, dos 8 aos 13 anos, eu tentei muito não sentir os efeitos dele, tentando embranquecer-me, mas não foi o suficiente, e a primeira forma de ter uma parcela consciente dele, foi sendo acusada de ser negra. Aí, instauramos uma das clássicas formas de tornar-se negro: ser acusado de sê-lo. E, essa acusação é extremamente desconfortável. Você passa a ser acusado de um crime epidérmico, e não a fiança para a soltura. Foi tão estranho ser acusada de ser negra. Até meus 13 anos, eu não me considerava negra, eu tentava não pensar sobre o que eu era, ou que cor eu tinha. Mas me acusaram de ser negra e, tive que buscar entender o que significava isso. E, lamentavelmente, as memórias da infância, voltavam. Eu fracassei em tentar ser branca, a denúncia de ser negra significava meu fracasso em tentar realizar os desejos do meu avô. E, aí, o choque: eu sou negra, e agora?

E, as coisas pioraram. Entrei em uma espécie de paranoia. Achava que as pessoas não gostariam de mim por causa da minha cor. Achava que eu não poderia ser digna de ser amada, de ter amigos, de ser feliz. E nos anos que subsequiram, dos 15 aos 17 anos, os complexos dominavam meu ser. A escola tornou-se um lugar tenebroso. Eu não conseguia permanecer na sala de aula. Hoje, consigo entender que eu tinha crises de pânico, mas naquela época, eu só pensava em desistir de tudo, a vida era um grande fardo. Mas, caros leitores, vocês poderiam questionarem que, isso poderia ser apenas um quadro depressivo e, que, não teria nenhuma relação com o fator racial. Poderia não estar relacionado, mas hoje, narrando e buscando entender esses episódios, eu não consigo não relacionar com o fator racial.

Existe um empobrecimento do Eu muito grande. Para ser sincera, sinto que há um aniquilamento do Eu. A minha vontade era de não viver mais, de sumir da face da terra. Eu não poderia deixar de ser negra e, mesmo que eu tentasse embranquecer-me, ainda assim, eles cobriam de mim, o impossível. Para a psicanalista Musatti-Braga (2016), no Brasil, as formas de dominação sempre estiveram relacionadas com a cor, e, aquele que era dominado, não tinha direito a fala. E, aquele que não tinha o direito a fala, desapareceria. E, remontando essas memórias, compreendo o desejo de desaparecer, de sumir, como uma reação ao apagamento que me era destinado. Ou, melhor dizendo, o lugar que me era colocado. Para a mesma autora,

na condição do negro, ele só poderia ser considerado como sujeito, para o branco, desaparecendo (Braga, 2016), apagando seu corpo negro, seus traços, suas origens. É, aí, que o negro entra em uma cilada. Quanto mais branco você tenta ficar, mais cobrança é exigida. Mas, é uma exigência de mão-dupla, porque os ideais da brancura são introjetados e, você passa encará-los como um desejo interno seu. Recordo-me dessa época como a pior fase da minha vida. Eu detestava estar presa ao meu corpo, a minha pele. As mutilações eram claras expressões de um desejo de castigar-me por não ser branca.

Em um artigo sobre a relação traumática do racismo e a constituição do psiquismo do negro, a psicanalista Camila Peixoto Farias (2018), argumenta que, o racismo gera um Superego extremamente rígido e severo, ao ponto que, o Eu não consegue tomar as rédeas das pressões e, para conseguir sair da condição de passividade, ele passa a se autoflagelar, para assumir uma postura ativa. E, acredito que, as autodepreciações, mutilações e outras formas de autopunição são expoentes desse processo de enfraquecimento do Eu, e sua tentativa de reverter sua passividade. Mas acaba sendo um poço sem fundo, quanto mais dor você causa a si mesma, mais impotente você se sente em relação ao mundo. Por várias vezes, eu desejei ter nascido branca. Por várias vezes, eu deixei de viver minha vida por achar que não era digna. Porém, tudo na vida tem limites, até mesmo para o sofrimento. Daí, o negro precisa tomar uma decisão: continuar sendo acusado de ser negro, ou, passar a ser negro. Foi aí que passei a não aceitar todos os preconceitos que circulavam em minha mente.

Em 2020, já com 20 anos, decidi que meu cabelo não seria mais alisado. Na verdade, aquele cabelo só me gerava angústia porque era a marca da tentativa de tornar-me branca. Depois, decidi radicalizar, cortei todo o cabelo e, ansiosamente, deixei-os crescerem; na verdade, deixei-me renascer neles. Era um novo começo, um novo eu. E quanto mais eles cresciam, mais eu entendia a necessidade de me autoafirmar negra. Acho que para uma mulher negra, que sempre se enxergou como feia e inferior por causa de seus traços e cabelos, tomar essa decisão é nascer de novo. Sei que muitas de nós, ainda preferem alisá-los, e entendo a decisão de cada uma delas, mas é preciso entender o poder de não os alisar mais. Acho que foi a primeira vez que me senti bonita, que eu poderia ficar calma, que eu poderia ser quem eu quisesse ser. E depois que você reconhece o poder que suas decisões têm, o poder da representação que você pode ter para as outras pessoas, você passa a ser outra pessoa, você não aceita mais o embranquecimento. Por vezes, escutei insultos, como: “Por que você quer deixar seu cabelo de negrinha?”, “A Clara quer ser negra, agora”, ou, com olhares de discriminação, perguntavam: “Mas, como você cuida? É muito duro de pentear?”. Mas essas agressões não derrubaram minha vontade de afirmar-me como negra, pois era importante entender o discurso racista e

suas implicações, e não se render aos estereótipos e, recuar para a subalternização.

Passei a canalizar minha energia a entender mais o racismo, sua face e sua constituição. Ainda na graduação em História, eu buscava entender a particularidade subjetiva dos negros em relação ao racismo. Eu sabia que deveria ir além da história. Foi aí que me encontrei na Psicanálise. Conheci através das leituras, uma mulher negra que não poupava forças para lutar contra o racismo. Com todo sarcasmo e inteligência, Lélia Gonzalez, me fez trilhar um caminho que tocasse na ferida, que chegasse no Eu e, que entendesse a participação dos desejos inconscientes na constituição do negro. Agora no mestrado, me encontro em um lugar de imersão. As memórias estão cada vez mais claras. Narrar a vida é deixar sangrar sem sentir dor, é dar alívio ao corpo que tanto apanhou. Nossos corpos sangram desde que, o primeiro navio negreiro atracou nas encostas brasileiras. É preciso, agora, expressarmos nossas dores, entendermos nossos desamores e, principalmente, é preciso renascer. A partir da escrivência, da imersão no mais profundo que há em mim, vou construindo uma outra história. Uma história que não tem mais espaço para o embranquecimento. Uma história que tem cor, corpo e traços negros. É preciso escurecer os fatos, em prol de uma descolonização da mente. Não vamos deixar as coisas mais claras, vamos deixá-las mais escuras, a fim de não mais, escravizá-las.

4.2. Ser negra de pele clara: embaraços entre famílias

Figura 1.



Aniversário de três anos, 2003. Revendo as fotos do álbum de família, me deparei com essa foto que representa, imagetivamente, o que quero trabalhar acerca dos embaraços de ser “mestiça”, e suas implicações no cotidiano familiar.

Ser filha de uma mulher negra retinta e um homem branco gerou constrangimentos em ambas as famílias. Era complicado me definir. Sempre ficava comparando minha cor com a

cor de minha mãe. Colocava meu braço ao lado do dela tentando ver as proximidades em nossas cores. Ela sempre me dizia que eu era branca. E como isso machucava, porque, quando eu entrava em contato com a família do meu pai, eu não conseguia me identificar com a brancura de suas peles. Eram todos muitos claros. Várias e várias linhagens de brancura. Minha mãe, um tio e mais um outro homem, que não conhecia bem, eram os únicos negros a fazerem parte daquela família. E, claro, de sangue, eu e minha irmã. Daí vocês podem entender o constrangimento das reuniões familiares.

As pessoas faziam questão em constranger. Ficavam olhando, observando o quão diferente éramos. Nosso cabelo era quase uma iguaria. Queriam tocar, entender como se penteava. É incrível como a questão da imagem aparece como problemática desde muito cedo. Como lidar com tudo isso sendo criança? Era impossível lidar, ainda mais que, do outro lado, do lado negro, você não era reconhecida. Estranhada de um lado, não reconhecida de outro. A mestiçagem é um limbo. Não existe isso de que somos frutos dos cruzamentos entre raças. Essa foi a maior mentira propagada e afirmada no Brasil. A figura do mestiço é uma piada. Não convoco e muito menos bato palmas para a mestiçagem. A construção identitária perpassa dois mundos diferentes, que não querem abrir às portas. Ficar presa em dois mundos, acarreta um distanciamento da nossa negritude. E, infelizmente, o racismo acaba sendo a via de “reconhecimento”, você acaba se reconhecendo pela dor. A única solução possível foi reconhecer minha negritude, como gesto político e de autorreconhecimento.

Gomes (2023, p.42), a partir do sociólogo negro Du Bois, argumenta que existe no negro uma dupla-consciência: “eu-colonizador e colonizado”, que acaba por gerar conflitos na tomada de conscientização em relação a sua negritude e sua identidade cultural. E, se pensarmos, na condição do mestiço, o negro de pele clara, essa dupla-consciência faz-se mais presente ainda. E, para o autor, a única saída seria a partir da *mestiçagem crítica*, que consiste em uma resistência cultural e política em relação ao processo de dominação colonial, que leve em consideração as contradições presentes, principalmente, na figura do “mulato” ou “mestiço”, que por vezes, fica indeciso, não sabendo que posição tomar frente ao mundo ambíguo deixado pelo colonialismo.

trata-se de levar o mulato a se identificar não com o branco, não com a rejeição à luta contra o preconceito, mas levá-lo a aceitar a sua condição de negro e fazer com que sejam negros todos os que possuam caracteres de origem. (Fernandes, 1951:1989, p.68).

A luta não poderia ser outra. É preciso que nos reconheçamos enquanto negros e que passemos lutar por um posicionamento político junto com as pessoas negras retintas. Qualquer outra proposta e posicionamento que negue a adesão e a união dessas diversidades epidérmicas

só colaboram para a desarticulação política e a continuação das desigualdades raciais. É certo que pessoas negras retintas sofrem muito mais com opressões e violações, mas é preciso uma apuração dos fatos mais fidedigna dos fatos. Nós pessoas negra de pele clara estamos constantemente perdidos entre mundos que não aceitam nossa participação. Ceder ao mundo branco seria ir contra nossa própria história, jamais será uma alternativa.

Em *Famílias inter-raciais: entre cor e amor*, Schucaman (2018), busca compreender a figura do “mestiço” nas relações familiares inter-raciais. Para a autora, o dito “mestiço” encontra muitas dificuldades para identificar-se racialmente, ao passo que, vive preso entre os dois mundos. Porém, ao questionar uma entrevistada sobre sua autodeclaração, a autora se depara com o fator cultural, como elemento crucial para o processo de identificação com a raça negra. Era pela cultura afrodescendente que a entrevistada se mantinha identificada. A cultura era, então, o lugar do pertencimento e, metaforicamente, o lugar da mãe, mesmo que isso fosse negado.

4.3. “Seria melhor deixarmos de cultuar Orixás, para cultuar as nossas mães” (ditado iorubá).

Figura 2.



Apesar da menininha na foto não ser minha mãe, mas sim, minha tia, acredito que ela expresse a dureza e a tristeza que minha avó carregou para sustentar suas três filhas. O olhar cabisbaixo e postura tímida expressam toda tristeza das suas narrativas, ao relembrar seu passado. Uma vida marcada pela pobreza, pelo medo de não ter condições mínimas para sustentar suas filhas.

Minha mãe nasceu prematuramente, em 1972. Ela foi a terceira e última, de três irmãs. Minha avó contava que ela era um milagre. Nascida de 7 meses, tão pequena que ela tinha medo de segurá-la. Segundo minha avó, o médico mandara minha mãe para casa, porque não

se podia fazer nada por ela. E, minha avó, desesperada, pediu para que deixassem ela internada, que salvasse a vida de sua filha. E, o médico, sem algum escrúpulo, respondeu: “Você já tem duas filhas, se essa morrer, logo você arruma outra”. E quando minha avó me contou essa história pela primeira vez, entendi que a vida de uma mulher negra não vale nada desde o seu primeiro dia de vida. Sem saber o que fazer, minha avó levou minha mãe para casa. Recorreu a sua fé ancestral na espiritualidade, no amor e na caridade das religiões afro-brasileiras. A história de vida de minha mãe iniciou-se por via violenta e negligente. Acredito que no Brasil, tantas outras mulheres passaram por variadas formas de violência por serem negras. Todos os relatos que minha avó me contou desde pequena expressavam a truculência do racismo.

Certa vez, ela me contou de um namorado que tivera no final da adolescência. Ele era branco e sua mãe não aceitava o relacionamento. E nem preciso contar o final dessa história, né? Ela não pode se casar com ele. O seu semblante sempre ficava triste ao rememorar essa história. O casamento com meu avô, logo após, esse fracasso amoroso, foi para ela a única alternativa. Ela não acreditava que alguém pudesse assumi-la como gostaria. Casou-se, então, não por amor, segundo ela, mas por amizade. Meu avô era um migrante, do interior da Bahia. Conhecia duas coisas apenas na vida: sofrimento e pobreza. Por ser um homem negro, analfabeto e sem conhecer o amor na vida, logo cedo, começou a bater em minha avó. A referência de amor para ambos era desconhecida. O peso de suas vidas empobrecidas pelo racismo fazia com que ambos não tivessem dimensão do que seria amar e ser amado. Eram apenas dois corpos no mundo, jogados ao destino e ao sofrimento. Minha avó convivia com violências físicas e psicológicas. Meu avô era dependente de álcool. Ela dizia que era a única coisa que fazia ele suportar a vida.

E foi nesse cenário que a família da minha mãe cresceu e, logo depois, eu também. O casamento para minha mãe e minha outra tia eram vistos como forma de sair daquele lar conturbado. Ambas se casaram no mesmo ano, com a esperança de um novo lar, um recomeço. Mas, infelizmente, a fuga saiu muito cara. O casamento de minha mãe sempre parecera um grande desastre. Diferente de minha avó, ela casou-se com um homem branco. Talvez, inconscientemente, na esperança de que, com ele fosse diferente. Mas os conflitos raciais eram colocados constantemente em questão. Todas as discussões terminavam em “negra não presta”, para não falar dos mais ofensivos. Mas o final sempre era o mesmo, a estereotipação da minha mãe enquanto mulher negra. Era como se ela fosse um rótulo, condicionada ao julgamento e a condenação.

Minha mãe nunca se priorizou. Ela sempre pensava nos outros primeiro. Fez de tudo para que eu e minha irmã pudéssemos ter uma qualidade de vida melhor que a dela. Ela nunca estava

presente. Nunca tirava férias. E sem entender, por ser criança, achava que não era amada por ela. Os conflitos eram constantes. Eu sentia muita raiva por não a ter por perto. A ideia de mãe ou o conceito de mãe não me eram claros. Acreditava ter sido abandonada. E a dupla, ou, tripla jornada da mulher negra era nefasta. Escraviza-a. Afastava-a de seus filhos, de seus desejos, da vida em si. E, hoje, acredito que devo olhar para o passado com mais justiça e menos condenação. A verdade é que, nós mulheres negras estamos exaustas a muito tempo. Acho que já nascemos cansadas e com um grande fardo para carregar. Mas, a partir do momento que você compreende esse cansaço, e como ele foi colocado para você, a situação muda. Infelizmente, a situação permanece a mesma para minha mãe, avó e tia. Mas acredito que não fazer nada e se conformar com as situações presentes é deixar o passado imperar sobre o presente. Não poderia dizer que estou onde estou por conta própria. Mesmo que, conscientemente, elas não tenham conseguido livrar-se das amarras que o racismo, sexismo e classismos impõem, elas fazem parte do meu processo de libertação. Não seria possível, hoje, escrever minhas vivências sem os esforços que elas tiveram.

Existe uma rede solidária entre mulheres negras que fazem com que seus filhos e filhas possam sonhar, mesmo que não seja conscientemente. Comigo não foi diferente. Posso dizer que tive três mães e que todas tentaram suprimir de certa forma, aquilo que não tiveram. A ideia de que “eu não tive, quero que você tenha”, ultrapassa qualquer mero desejo transferencial. Quando se é negro, e principalmente, quando se é mulher negra, fazer com que outrem tenha o que não se pode ter, é manter viva a esperança de dias melhores. É ancestralidade. É a vida tentando barrar a morte que nos é imposta em cada esquina. Em *Olhos D'água*, de Conceição Evaristo (2018), nenhum final é feliz. São mulheres negras que passam o pão que o diabo amassou. Perdem seus filhos, suas vidas, seus sonhos, passam fome de comida, de amor. “A gente combinamos de não morrer” é uma súplica para que haja vida, mesmo estando jurado de morte. Morte essa que ultrapassa o corpo. É a impossibilidade de simbolizar pela imposição dura do real.

Conceição por meio dos contos diz “Deve haver uma forma de não morrer”, e ainda no mesmo conto ela fala por meio de sua personagem: “Algumas vizinhas trazem as filhinhas para eu dar leite”, claro que não são bem nessas palavras, mas expressam o que quero dizer: “Nós mulheres negras combinamos de não morrer, quando o leite seca, mas oferecemos o peito para alimentar os filhos das outras”. A resposta sempre será a coletividade. Esse “a gente” me faz pensar que a solidariedade feminina e negra é a solução, mesmo que pequena, para os nossos problemas. Minha avó, mãe e tias, apesar de não terem consciência política e identitária em relação as suas negritudes, construíram redes solidárias para ajudarem umas as outras. Mesmo

com quase 80 anos, e ter uma realidade econômica melhor do que quando mais jovem, minha avó e suas irmãs estão sempre se ajudando. É muito comum que suas irmãs cheguem com alimentos para repartir com minha avó e vice-versa. Apesar de não terem mais a necessidade, essas mulheres, mesmo que, inconscientemente, consolidaram formas para fugir da fome e do desamparo, que vão além da fome por comida.

4.4. E, por falar em amor, por onde andas?

Figura 3.



Minha mãe e minha tia Valéria, em seu casamento, 1996.

Ao falar sobre as grandes dificuldades que as mulheres da minha família passaram, não poderia falar de outra coisa, há não ser amor. Amor esse que sempre nos pareceu distante. Enquanto, mulheres negras, a demanda por dar conta de tudo sozinha sempre fez com que não acreditássemos no amor. E falar de amor, é falar de cuidado e de apoio por parte de seus conjugues. Por sermos mulheres heterossexuais, falo da desimplicação do homem nas relações amorosas que constituímos. Falei das agressões físicas e psicológicas de meu avô para com a minha avó. Da falta de respeito e negligência do meu pai com minha mãe e seus constantes atos racistas, como forma de degradação e humilhação. Nesse sentido, ser amada diz respeito a um certo merecimento, que muitas buscam ter a preços muito altos. Não podemos falar de amor se colocarmos o merecimento na balança. Sem amor nos sentimos pobres. E, como pensar no amor se no imaginário brasileiro, a mulher negra foi colocada na posição: “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. A figura da mulher negra não retinta aparece

ainda mais perversa, sendo colocada apenas como objeto sexual. Munanga (1999), fazendo um levantamento histórico chega à constatação de que a mulher negra africana foi prostituída e a figura da mulata (negra de pele clara) seria o fruto desse estupro (p. 91), sendo colocada em um lugar de violência, ao passo que, ainda hoje, não pode ser assumida, sendo apenas fetiche.

Minha mãe (a direita) sempre teve uma relação extremamente afetuosas com minha tia Valéria (a esquerda), ambas se casaram no mesmo ano, e com homens brancos. O casamento para elas, era uma saída, uma possibilidade de ter um lar sem violência. Mas ambas, logo se depararam, com as barreiras da raça. Ambas trabalharam duro para sustentar suas filhas e darem um futuro melhor. Seus maridos, por vezes, não ajudavam com as despesas de casa, do cuidado com as filhas e, muito menos, dos cuidados com as esposas. Seus rostos felizes na fotografia, infelizmente, não se refletiram por muito tempo. Por vezes, vi minha mãe ser inferiorizada, explorada e humilhada por meu pai. Minha avó dizia que em uma certa época, minha mãe parou de se cuidar, de ter vontade de sair, de ser vista. Ela acreditava que meu pai era a causa do desânimo. Mas minha avó não compreendia que na raiz daquele desânimo, existia racismo. É cruel o que nós mulheres negras sofremos. Não estamos livres de ataques racistas nem em nossas casas. Aqueles que deveriam nos amar, por vezes, são nossos algozes. Somos colocadas como serviçais ou fetiches sexuais, como se nossos corpos fossem objetos a serem usados e descartados, sem nenhuma dignidade. E, apesar de não ser casada e não ter tido as mesmas experiências da minha mãe e minha tia, eu sofro na pele as marcas de ser negra e não conseguir reconhecer nos meus relacionamentos pessoais, o mínimo de respeito e consideração. Nesses 25 anos de vida, já me deparei algumas vezes com homens que assumiam posturas racistas, que me subjugavam e, faziam com que, eu duvidasse das possibilidades de ser amada. A dor era muito grande. Gerava um estranhamento, uma angústia que consumia toda a pele. Afinal, era por ela que se atribuía o valor. Em uma busca por dados, encontrei uma matéria que trazia dados do IBGE, em que, 52,52% das mulheres negras entrevistadas estavam em um relacionamento de união não estável (Santos, A. Abril, 2022). E isso diz muito sobre como a mulher negra, seja de pele clara ou retinta, não é assumida em seus relacionamentos amorosos.

Pensar o casamento na realidade da mulher negra é diferente no tocante das mulheres brancas. E, não cabe aqui, um olhar pejorativo do casamento e sua vinculação como uma mera forma de aprisionamento da mulher na contemporaneidade. Para nós mulheres negras, historicamente, casar-se, às vezes, é chegar a um status que muitas não conseguiriam chegar. Essa lógica remonta um passado distante, mas ainda real para nós mulheres negras. É por isso que algumas correntes dos feminismos negros buscam entender a particularidade da mulher negra em seus vários aspectos. Em *E eu não sou uma mulher?* bell hooks (2015) argumenta

que a desvalorização da mulher negra na contemporaneidade é fruto do lugar em que a mulher negra escravizada foi colocada. A ideia de que a mulher negra escravizada iniciava a vida dos homens brancos na colônia, criou o estereótipo da mulher negra como sexualmente selvagem desconsiderando toda a violência e abuso que sofreram (Hooks, 2015, p.93). Hooks fala de um lugar distante, mas que possui traços semelhantes com a nossa sociedade brasileira. Seja nos Estados Unidos, ou, no Brasil, a mulher negra enquanto sujeito de direitos sofreu e ainda sofre com a truculência do passado colonial. Ainda somos as mais violentadas, estrupadas e assassinadas por nossos companheiros.

[..]dados extraídos do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan) – base alimentada por registros de doenças de notificação compulsória ao Sistema Único de Saúde (SUS) – mostram que, em 2022, 202.608 brasileiras sofreram algum tipo de violência, sendo que a maioria (55%) eram mulheres negras (112.162 brasileiras pretas e pardas). Além disso, informações do Sistema Nacional de Segurança Pública (Sinesp) indicam que, entre as mulheres vítimas de violência sexual cujas ocorrências policiais incluíam o registro de cor/raça (8.062), 62% (5.024) eram pretas ou pardas. Dados do Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM) evidenciam outro dado alarmante: entre as 3.373 mulheres assassinadas em 2022, cujas informações de raça e cor foram registradas, 67% eram negras (2.276). (DataSenado, 2024).

É difícil pensar que o passado passou, sendo que, ainda somos desumanizadas. A violência contra a mulher no Brasil tem raça e classe social. Mesmo que mulheres brancas e pobres, também, estejam nas estáticas, ainda somos as mais violentadas. Para Hooks (2015) a mulher negra estaria em quarto lugar na pirâmide social estadunidense, ficando abaixo da mulher branca e do homem negro, fazendo com que não recebêssemos apoio e solidariedade em relação ao gênero e, também, em relação a raça. Nessa dinâmica dispare, nós mulheres negras encontramos-nos solitárias afetivamente.

Na tese de doutorado da socióloga Ana Cláudia Pacheco (2008), a autora investiga as solidões das mulheres negras no campo afetivo, dividindo entre: mulheres negras ativistas e não-ativista. Pacheco chega à conclusão que, para as mulheres negras ativistas, o fator do ativismo faz com que os homens se afastem, por não representar um ideal de feminilidade. Enquanto, para as mulheres negras não-ativistas, a figura do homem negro “mulherengo” sobressai-se, fazendo com que se sentissem desamparadas. Para ambas, a figura do homem negro reverbera em relacionamentos que, ora ela é usada como objeto sexual, ora, como “escreva” que sustentava a casa. E, essa conclusão é muito interessante porque diz muito sobre meus relacionamentos. Apesar de não fazer parte de nenhum movimento social, me vejo nessa

posição de “espantar os homens” por causa das minhas ideologias e das minhas lutas. Deparo-me, constantemente, com questionamentos sobre: “Por que você quer ter uma família, um casamento, filhos? Você é uma mulher inteligente, que pode ter um futuro diferente”. E, aí, mais uma vez, vem a solidão. Esse suposto elogio encobre uma dura realidade: “Posso me relacionar com você, mas não para ser minha esposa, ou mãe de meus filhos”. E no final, você ainda é colocada como um corpo a ser usado, enquanto, a mulher branca é colocada no campo das afetividades, quer seja pelo branco ou pelo negro. Sendo assim, nós mulheres negras acabamos por abandonar ou viver longos períodos sem relacionamentos, como forma de proteção. Em *Vivendo de Amor* (2009), Hooks argumenta que nós mulheres negras temos dificuldades em deixar nossas emoções fluírem, pois, seria sinônimo de fraqueza, indo contra a lei da sobrevivência, que nos foi passada inconscientemente, pelas nossas mães, avós, tias. Dar espaço para suas emoções não era uma opção, pois, seria entrar em contato com um passado doloroso, espinhoso e violento.

Onde está o amor, quando uma mulher negra se olha e diz: "Vejo uma pessoa feia, escura demais, gorda demais, medrosa demais - que não merece ser amada, porque nem eu gosto do que vejo" Ou talvez: "Vejo uma pessoa tão ferida, que é pura dor, e não quero nem olhar pra ela porque não sei o que fazer com essa dor". Aí o amor está ausente. (hooks,p.09).

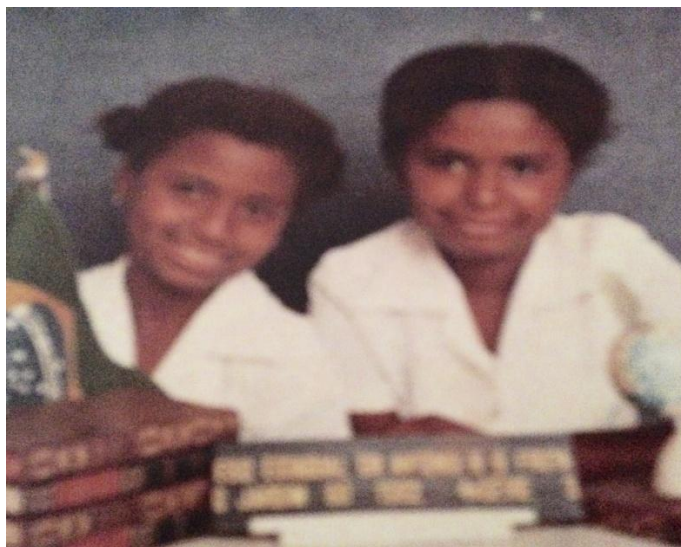
Essa citação traz à tona muitas de minhas memórias, ainda enquanto criança. A dor de não me sentir amada, por questões que não poderiam ser modificadas, pois eu era a cor negra que não aceitavam, o volume de meus cabelos que gostariam que fossem alisados e, todos os traços que desqualificavam. Em *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*, do sociólogo Oracy Nogueira (2006), o preconceito que negros e negras sofriam eram tidos como “defeito físico”, fazendo com que nos sentíssemos inadequados, inapropriados pelo simples fato de termos a cor escura e traços “negroides”. Para o sociólogo, essa noção de “defeito físico” é construída no imaginário das crianças brancas, fazendo com que estas, desde pequenas, rejeitem quaisquer possíveis relacionamentos com pessoas negras. Certa vez, o sociólogo escutou uma senhora “brincar” com uma criança, dizendo que ela se casaria com uma negra, e o menino branco, com muita raiva, rebelou-se com a senhora (Nogueira,2006, p.10). E isso diz muito sobre o porquê de nós mulheres negras não sermos assumidas em nossos relacionamentos. Mas, qual espaço teria essa dor? Quase sempre sufocada, abafada entre nós: “É besteira”, “Mas você nem é tão negra assim”. Onde fica a dor da mulher negra, seja retinta ou de pele clara? Não bastasse nos fazer sangrar, não podemos sentir? E é assim que nossa vida vai perdendo a cor. É assim que deixamos de ser sujeitos. Viramos corpos sem sentimentos,

deixados para o açoite. É terrível como no final de todas as conversas, a mulher negra vire corpo: corpo espancado, corpo violentado, corpo sexualizado. Não existe nada mais cruel que, transformar sujeito em corpo-morto. E nesse cenário, nós mulheres negras nos distanciamos não apenas do amor por outrem, como também por nós mesmas.

Em *Introdução ao Narcisismo*, Freud (2010), diz: “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar”. Esse amor, ao qual Freud diz, é objeto frustrado na grande maioria das pessoas negras. Amar é elevar o objeto de amor a um grande patamar. Mas, muitas das vezes pelo fator racial, não conseguimos nos elevar, e elevar outras pessoas negras, nesse patamar. Sendo assim, o amor acaba por ser um ato revolucionário, pois o desamor é geralmente para nós sujeitos negros, um destino familiar. Amor e reconhecimento estão entrelaçados por intermédio da fala, portanto, a fala aqui, implica nos elevarmos a esse grande patamar, ao amor. Todavia, em tempos de críticas rasas e abusos terminológicos, falar sobre o Eu, ou do Eu, é cair em uma ideia vulgar acerca do narcisismo. A fala implicada, para aqueles que, historicamente, foram proibidos de falar, tornar-se ato político, assim como, uma nova forma de olhar para si e para os outros. Falar implica, também, amar. Essa fala passa ser ato de amor, porque inverte a lógica de inferiorização e subalternização que nos eram colocadas e que nos impendiam de sentirmos amados. A fala assume, então, uma posição de sujeito. Ser negro é assumir uma posição discursiva que supere o biologicismo imposto pelo discurso científico racista, assim como, as idealizações e o imaginário que internalizamos em nós. A subjetividade do negro é posição discursiva como em qualquer outro sujeito. Porém, para nós, existe uma batalha constante em não comprar uma ideologia de branqueamento, de inferiorização.

4.5. Do estranhamento ao descobrimento: ser negra na universidade

Figura 4.



Diferentemente de mim, minha mãe (à esquerda) e minha tia Valéria (à direita), não tiveram a oportunidade de cursarem uma graduação. Rememoro essa foto para falar de um lugar emblemático: a escola. Lembro da primeira vez que vi a foto, e minha avó falou: “elas não gostavam de pentear o cabelo, diziam que doía muito”. Ser negra em um ambiente ensino pode ser muito complicado, ainda mais, quando entramos na esfera da “aparência”.

Venho trabalhando temas sensíveis ao longo desse capítulo. Entretanto, não poderia esquecer-me de um lugar tão importante para meu processo de autoafirmação e de posicionamento político. Iniciei minha graduação em História, no ano de 2018, em uma instituição privada de ensino. Lá pude entrar em contato com uma realidade que não era desconhecida, mas que, ainda precisava ser mais analisada. Entrei como bolsista de um programa estadual, logo, eu deveria ser boa em tudo, não dando margem para erros e, muito menos, reprovações. A presença de outros alunos negros era consideravelmente, expressiva. Nós, negros, estávamos em peso nas licenciaturas e nas instituições privadas. A presença de outras pessoas negras, naquele momento, não me era chamativa. Não trazia a sensação de bem-estar e de unidade. Na verdade, gerava-me estranhamento. Não estava acostumada com a presença de muitas pessoas negras no ambiente de estudos. Foi apenas, com a mudança de universidade e, minha transferência para uma instituição pública de ensino que compreendi a importância de ocuparmos as universidades. Acredito que não seria possível, iniciar minha transição capilar, sem o suporte e as implicações que tive nas experiências durante minha graduação em uma instituição pública de ensino.

A licenciatura é palco para muitas transformações ao longo de nossas vidas. O fazer-se professor (a) nos coloca na posição de confronto com nossa própria imagem. E, naquele momento, perceber-me, enquanto, mulher negra, exigia uma mudança de postura ética, para comigo e com minha história. Outro passo muito importante, foi a entrada no programa de

mestrado. Era preciso ocupar mais outro lugar. Todavia, ao ingressar no programa, tive a velha sensação de estar em um lugar que “não me pertencia”. Logo nas primeiras etapas do processo, me deparei com salas cheias de pessoas brancas. E, mais uma vez, a sensação de estar sozinha veio à tona. Como era possível, ter 3, 4 ou 5, pessoas negras, em um processo com mais de 80 inscritos? Onde estavam os outros? No dia da recepção dos calouros, percebi que seríamos apenas dois. E nessa jornada, tanto eu, quanto meu colega, entendíamos a importância de estarmos presentes naquele espaço. Mas, ainda com pesar, nos questionávamos: Onde estão os outros?

A verdade é que, nós pessoas negras não nos damos o luxo de crescermos sozinhos. A ideia de “vencer sozinho”, no sentido meritocrático, não é uma opção para nós. Ainda esperamos que, em uma sala de Pós-Graduação, o número de pós-graduandos ultrapasse as marcações de 2, 3, 4. É um absurdo que, ainda sejamos duas pessoas negras ocupando um espaço com mais de 30 vagas. Todavia, encerro o tópico com otimismo. É preciso reconhecer que, geracionalmente, consegui ultrapassar barreiras muito difíceis. E não seria possível, de forma alguma, sem a ajuda daquelas duas menininhas da foto. Ser negra na universidade, ou na escola, sempre foi um embaraço. Remontando algumas memórias com minha mãe, ela também relatou que se sentia estranha, principalmente pela questão da aparência. Assumir uma postura diferente e de reivindicação, sem dúvidas, é um ato político que vai além de mim, dando voz para minha ancestralidade e as gerações que não conseguiram afirmar-se enquanto sujeitos negros, ficando muito das vezes, reféns dos estereótipos e da alienação.

A fotografia da minha mãe e da minha tia para a formatura da escola me remete sonhos perdidos e frustrados que, certamente, são realidades para tanto outros negros no Brasil. Lembro desde muito pequena que, a única exigência que minha mãe fazia era estudar. “Estude para não ser como eu”, ela sempre dizia, e eu nunca entendia. Por que, ser como ela, seria ruim? E a gente sabe o que esse “não ser como eu”, implica. Não ser como ela era um desejo alienado em apagar e romper com uma negrura que ela associava ao fracasso e decadência. Não era apenas sobre ter uma vida melhor, mas era sobre não querer que suas filhas se associassem com a negrura que, ela encarava com tanto desprezo.

Rememoro e reafirmo essa fotografia como forma de recriar sonhos e desejos que não possuíam consciência da luta por reconhecimento. Olho-me na fotografia e me reconheço. Me reconheço na cor, na dor, mas, principalmente, no esforço que tiveram. São histórias marcadas por uma violência impagável. Mas, agora, no presente, a narrativa pode ser outra. O psicanalista Contador Calligaris, em uma entrevista, disse que em análise, não mudamos o que aconteceu, mas mudamos a narrativa sobre o fato. A narrativa aqui, possui uma proposta similar. Não

posso mudar o que as mulheres negras da minha família passaram, acerca do racismo, mas posso, reivindicar um novo presente, para um futuro outro, que não seja apenas de dor, mas também de um fala-dor.

4.6. Nunca há tempo

Certa vez, deitada no alpendre da casa de minha avó, olhei para o céu e, pensei: “Quando eu crescer, tudo será diferente”. Com apenas 7 anos, eu já esperava, ansiosamente, por um futuro que eu pudesse controlar. Mas a verdade é que para nós, pessoas negras, o tempo passa ainda mais rápido. Comecei estudar com 6 anos, e desde então, nunca parei. Entre o ensino básico, graduação e agora, o mestrado, já são 19 anos. Não tinha me dado conta do tanto de tempo que estou estudando. Não teve nenhum intervalo nesses 19 anos. Passei mais tempo estudando do que fazendo qualquer outra coisa no mundo. E, agora, compreendo que os estudos estão para além da busca pelo conhecimento. Sempre vi os esforços de minha mãe como uma obrigação. Eu precisava dar valor ao esforço e suor que ela tivera. Eu não poderia parar, afinal, era preciso pagar a dívida. E, é curioso como, encontramos muitos discursos parecidos com o meu. Nós negros sempre estamos tentando que pagar as dívidas de nossos pais. Acredito que não seja diferente para as pessoas brancas, mas, parece que para nós, a culpa acaba por fazer com que não fiquemos em paz. É perverso como o racismo rouba nosso tempo, tira nossas mães, escravizando-as em nome do mínimo para sobreviver e, no final, a filha que tivera sua mãe rouba e escravizada, paga pela conta do crime. Isildinha (1998, p.78) diz que somos: “depositários que somos do desejo de pais que projetaram em nós o sujeito que foram impedidos de ser”, impedimento que está inscrito no corpo, na pele negra, que ascensão alguma poderá atingir o desejo. Portanto, somos herdeiros do impossível, daí, toda tentativa é palco para o traumático.

Minha mãe trabalhou durante toda a sua gestação. Com problemas de saúde, pressão arterial alta e sobrepeso e, com dois nenéns na barriga, ela aguentou até o último momento. Nasci dia 20 de dezembro, em plena segunda-feira, depois de uma consulta de rotina. Os remédios para controlar a pressão arterial fizeram com que o líquido amniótico secasse. Minha mãe sempre conta que queria esperar. Pediu para que a médica esperasse um dia e fizesse a cesariana na terça. Mas não esperei. Nasci apressada. E essa pressa ainda assola meu ser. As coisas não foram fáceis. Com dois bebês e sem leite materno, minha mãe trabalhava de fato, para nos alimentar. Claro que ela teve uma rede de apoio, mas era sempre ela. E com o passar do tempo, ela sempre estava distante. Tenho lembranças de esperar por ela no portão. Ela saía cedo, e chegava tarde. Era preciso que o tempo passe rápido, para vê-la. Mas, com o acelerar do tempo,

eu percebia que ficava muito mais longe que perto dela. Nunca passamos férias juntas. Eu não entendia muito bem naquela época, mas eu sempre me sentia estranha, como se eu fosse um problema, ou que não fosse dignar de ter as coisas que meus amigos tinham: o tempo e a atenção de suas mães. E, aí, você passa a ter raiva. Raiva que consumia e gastava o mínimo tempo que passávamos juntas. Por muito tempo, fui injusta com a minha mãe. Éramos duas pessoas vitimadas por uma sociedade desigual e racista. Magoávamos umas às outras e nos afastávamos mais ainda, por um problema que não eram nossos, mas nos eram responsabilizados.

Responsabilizar a vítima é prática cotidiana do racismo. Você faz o negro (a) trabalhar, enquanto seus filhos ficam nos cuidados de terceiros, para que seus filhos possam ter uma vida melhor. Os filhos se cobram pelos esforços de seus pais, principalmente, mães, e acabam por não viverem suas vidas, também. Trabalhar duas vezes mais. Estudar duas vezes mais. É sempre mais e mais. Estar bem não é opção. Descansar muito menos. Felicidade? Nem todo os esforços poderiam comprar, afinal, tempo e dinheiro sempre estão escassos, apesar do esforço. Nessa lógica, esgotante, consigo remontar e relacionar com o tempo escravagista. O negro escravizado trabalhava arduamente para tentar comprar sua alforria, sonhando com o dia da libertação. E, hoje, nós pessoas negras trabalhamos, arduamente, esperando em um futuro sempre distante, que alcancemos uma vida melhor, de qualidade e bem-estar. Mas quando nos damos conta, o tempo já passou, e estamos velhos e cansados demais. E a conta não fecha, o tempo gasto não faz jus a possibilidade de uma vida melhor. A escravização do tempo ainda se faz presente, como no tempo da escravidão.

4.7. Compreendendo os traumas

Iniciei minha escrevivência narrando minhas memórias da infância. E, como é difícil voltar a infância, quando ela não representa um período bonito. Toda criança tem ou deveria ter uma infância cheia de alegria, com momentos prazerosos, sem pressões e obrigações. Todavia, uma infância atravessada pelo racismo faz com que percamos essa fase. A constante pressão por atingir ideais da branquitude, como os estéticos, que nos fazem alisar os cabelos, fazem com que, precocemente, assumamos uma postura de controle sobre nossos corpos.

O racismo praticado pela minha família paterna me gerou, desde muito pequena, um estranhamento em relação a minha autoimagem. Por vezes, me colocava diante do espelho, investigando-me, como se a cor de minha pele fosse um pecado, um crime sem fiança. A cena do espelho serve de metáfora para compreendermos o impacto da distorção de imagem que o racismo produz. Nogueira (1998) compreende que a distorção de imagem corporal no negro

faz com que busquemos por intermédio de cirurgias plásticas, descaracterizar nossos traços e chegar mais perto dos ideais de um corpo branco. Tudo que eu olhava era atribuído como feio. Mas como uma criança de 7 anos poderia entender sobre bonito e feio? Daí entre os ideais da brancura como expoente de beleza. Cegamente, você compra a ideia de que ter cabelo liso é bonito, ainda mais quando a professora diz que seu cabelo é mais bonito “baixinho”. E era estranho compreender o significado de um cabelo “baixinho”. Eles querem te rebaixar, e você deixa, achando que seria o melhor a ser feito. Você compra constantemente os ideais de branqueamento porque parece ser a solução mais fácil, mais aceitável. A palavra autoestima não fazia o mínimo sentido para mim. Quando se aprende que, sua cor é como uma mancha, como algo ruim, você só consegue ter vergonha. Isso sim, eu tinha. Mas existe uma diferença muito grande em ser tímido e vergonhoso, e sentir-se envergonhada por ser o que se é. Continuando com Nogueira (1998), a vergonha de si: “coloca o sujeito em confronto com a violência e a impossibilidade de reagir”, e, portanto, instaura no sujeito que a experiencia, um trauma, por não conseguir dar vazão as pulsões que impeliram (p.98). Cor, corpo e traços se misturam em designações desqualificadoras e, nós sujeitos negros acabamos por acreditar que não passamos de um estigma social.

Lembro-me de certa vez, na aula de ciências, do oitavo ano, ser recriminada pela minha professora: “Como assim, seu nome é Clara? Você não é muito escurinha para ter esse nome?”, e a palavra “escurinha” me atingiu em cheio. E nessa incongruência entre meu nome-próprio e minha cor de pele, entrei em choque, acerca da cor de minha pele. A palavra “escurinha” atravessou-me de tamanha forma que, eu não pude responder ou revidar, apenas fiquei paralisada, eis um trauma. É interessante pensar como o racismo se dá por meio de jogos de palavras. “Negro isso, negro aquilo”, “Você não passa de um negro”, resumem como a ordem do racismo, também é da palavra. Existe um gozo, que é destilado pelas palavras que o racista profere. A enunciação das palavras racistas introjeta em nós negros uma dor inominável. O racista fala para humilhar, para assumir uma posição de dominância e, o negro deixa de falar, pois as palavras atingem um eu muito fragilizado. E a palavra “escurinha” veio atravessada pelo significante pejorativo que associaram ao que seria ser negro. Kilomba (2019, p155), argumenta que, todas as vezes que a palavra negra é utilizada como adjetivo pejorativo, ela remonta um passado colonial, fazendo com que o negro se sinta subordinado e subalternizado em relação ao branco que o discrimina. Sendo assim, a recriminação da palavra “escurinha” remontava, inconscientemente, para mim, um rebaixamento moral, um remonte a um passado colonial, em que, eu me sentia subalternizada diante do branco.

Nogueira (1998) discute, também, que todo nome pejorativo empregado para o negro é tido

como substituto do seu nome-próprio, marcado como um rebaixamento, e naquela altura, a palavra “escurinha” designou um não-poder: Você não pode se chamar, Clara, porque é escurinha, logo, eu não poderia ser o que pensava ser. Não era apenas um trocadilho, piada ou brincadeirinha, passei a ter vergonha do meu nome, porque representava um descompasso, pois, esperavam que eu fosse, apenas uma cor. Nogueira (1998), ainda salienta que, a vergonha de si, gerada pelos nomes depreciativos geram um estado de despersonalização, de falta de identidade.

Naquele momento, eu não entendia o significado de ser negra e a importância política de assumir-me como tal. Sei que não podemos nos reduzir a uma cor, mas, não levar em consideração nossa “raça” /cor e seus desdobramentos em nossas subjetividades é cair em território perigoso, passível dos mesmos sofrimentos do passado, ainda mais quando se vem de uma realidade interracial. A figura do mestiço no Brasil é perigosa. Nos colocam como fruto entre raças, como expoentes da brasilidade, de uma suposta identidade nacional. Mas a verdade é que somos injustiçados. Colocados como negros pelos brancos. Como brancos pelos retintos. E esse impasse nos leva a uma passagem desértica sem fim. Quem sou? O que represento para esse país? Para meu avô materno (retinto) sou branca, ou no máximo, morena. Para a mulher branca que cruza por mim na loja, sou sempre a funcionária, a negra que está sempre na condição de serviçal. Existe uma confusão de lugares em que podemos ou não reivindicar, mas ao fim, nos atribuem um não lugar. E a dor passa a ser por desterritorialização subjetiva. Ser negra de pele clara no Brasil é ser castrada duas vezes.

Munanga (1999), em *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, faz um levantamento histórico acerca dos ex-escravizados no Brasil, e conclui que, em sua maioria, eram de mestiços, ou seja, negros de pele clara. Esse dado se dá por representarem os filhos de “senhores” com mulheres negras escravizadas. A esse fator, Munanga acredita que possa ter gerado uma desunião entre negros de pele escura em relação aos negros de pele clara (p.85). Mas, o que estava em jogo era ideal de embranquecimento. Esse sim, era o causador de desavenças entre retintos e “mestiços”.

Mas, em momento algum, desconsidero a dura realidade de mulheres e homens negros retintos. Pelo contrário, entendo perfeitamente suas dores, apesar de não as sentir. Mas acredito que não estamos mais em tempo de brigar para ver quem sangra mais. É preciso que haja união e entendimento histórico das nossas vivências enquanto cidadãos brasileiros. É preciso deixar as dores silenciadas e solitárias de lado, para que possamos entendê-las enquanto coletivo. É preciso enlaçar o que foi desintegrado pela escravidão e estratificação social.

Entender os desdobramentos das tonalidades das cores de peles é fundamental para

repararmos e lutarmos pelos direitos daqueles que mais sofrem na pele. Todavia, enquanto mulher negra de pele clara, a dualidade presente na mestiçagem foi geradora de muita dor e sofrimento. A solidão da mulher negra de pele clara, também é real, principalmente, nos espaços afetivos familiares. Não ser branca o suficiente, ou negra o suficiente gera uma deslegitimação de nossas dores.

Várias vezes defrontei com minhas dores sozinha, porque não havia a quem recorrer. Não era negra o suficiente para ser acolhida por meus familiares negros, que não entendiam as problemáticas da miscigenação, e muito menos, receber legitimidade pelos atos racistas sofridos, por parte de meus familiares brancos, porque eu não era tão escura assim, e não ser tão escura, para eles, era elogio.

O pai, branco, vai ao cartório, o escrivão preenche o registro e, no campo destinado à cor, escreve: branca. O pai diz ao escrivão que a cor está errada, porque a mãe da criança é negra. O escrivão, resistente, corrige o erro e planta a nova cor: parda. O pai novamente reage e diz que sua filha não é parda. O escrivão irritado pergunta, “Então qual a cor de sua filha”. O pai responde, “Negra”. O escrivão retruca, “Mas ela não puxou nem um pouquinho ao senhor? É assim que se vão clareando as pessoas no Brasil e o Brasil. Esse pai, brasileiro naturalizado e de fenótipo ariano, não tem, como branco que de fato é, as dúvidas metafísicas que assombram a racialidade no Brasil, um país percebido por ele e pela maioria de estrangeiros brancos como de maioria negra. Não fosse a providência e insistência paterna, minha filha pagaria eternamente o mico de, com sua vasta carapinha, ter o registro de branca, como ocorre com filhos de um famoso jogador de futebol negro. (Carneiro,2002).

Esse trecho foi extraído de uma entrevista, como a filósofa negra Sueli Carneiro, para o jornal *Correio Braziliense*. Em questão, a autora narra como a identidade negra de sua filha foi negada desde o seu nascimento. Os filhos de casais inter-raciais quase sempre são vinculados a brancura, como forma de apagar os traços negros. A respeito disso, Sueli Carneiro discute a perversidade do racismo, que aceita as variáveis tonalidades de pele e textura de cabelos dos brancos, mas que não reconhecem as variedades de tonalidades de cores, em nós pessoas negras. A esse fator, a única coisa que serve é desarticular a luta e o reconhecimento das pessoas negras enquanto pertencentes a “raça negra”. A meu ver, é uma tentativa ainda dos tempos coloniais, em que, cativos eram separados entre mais claros e escuros, ao passo que, o retinto não reconhecia a negrura do seu irmão mais claro e, o “mulato” tentava se distanciar da negrura de seu irmão mais escuro.

Sendo assim, nós negros de pele clara acabamos por alienarmos das nossas condições de

sujeitos negros. Acredito que, por um bom tempo, a negação da cor e da “raça” eram formas de aliviar a dor, conscientemente ou não, empregando um não lugar, um não-ser, entre os brancos e os negros de pele escura, para não entrar em contato com os conflitos da dualidade presente na miscigenação. Porém, esse escamoteamento, acabava por intensificar mais as dores, gerando mais angústia, por não se compreender dentro das realidades impostas.

Sempre me recordo que, colocar-me frente ao espelho e me questionar sobre o que eu era: branca ou negra? E, acabava por gerar mais angústia. Acredito que, a angústia, nesse caso específico, escondia um medo radical em assumir uma postura, assumir um lugar de fala.

Grada Kilomba, em *A máscara* (2017), usa a metáfora da máscara da Anastácia para simbolizar o silenciamento dos sujeitos negros desde a escravidão. A boca, corporalmente e simbolicamente seria o lugar no qual, o sujeito negro seria controlado, silenciado. Por tanto, subverter essa lógica seria assumir um outro posicionamento, que não fosse mais em terceira pessoa. Ser nomeado pelo outro, falado pelo outro, seria uma condição de não-sujeito, de qualquer-coisa, menos sujeito. Portanto, assumir uma fala implicada e racializada seria romper com a lógica colonial de apagamento. Dizer: “eu sou negra”, ao invés de insistir em “eu sou morena”, inverte os significantes e traz à tona a possibilidade de um novo sujeito. A cor da pele e os significantes que são atribuídos para ela não podem dizer sobre o sujeito, como vem sendo feito há séculos e séculos. Sendo assim, assumi-la é parar de deixar que a cor fale sozinha ou seja falada. A cor de minha pele não pode dizer quem sou ou o que posso ser. Ela pode marcar minhas experiências, mas, jamais, poderá me condicionar. É por isso que prefiro assumir as rédeas, e deixar a passividade do imperativo que colocaram sobre ela.

Capítulo 5

Escrevivências de três mulheres negras: Malú, Peroba e Iris

Nesse capítulo, iremos analisar as escrevivências de três mulheres negras atravessadas pelo racismo, com o objetivo de compreender se as entrevistadas possuem formas de lidarem com os traumas que o racismo gerou e ainda gera em suas vidas. Foi sugerido que as participantes escolhessem nomes que as representassem, todavia, uma participante preferiu utilizar seu nome próprio, como forma de reivindicação política. Para além das escolhas dos nomes, destacamos uma frase marcante das entrevistas das participantes com intuito de destacar as discussões que foram feitas. Cada narrativa também trouxe temas centrais nos quais nos atemos de forma a respeitar as particularidades de cada história e percurso narrado, pois deixamos as participantes livres para falarem sobre o que mais lhes afetava dentro do tema da pesquisa, seguindo os procedimentos metodológicos das pesquisas com narrativas de vida. Apesar de serem três mulheres negras com vivências semelhantes, cada uma apresentou pontos distintos que marcaram suas vidas. Sendo assim, as análises das narrativas de vida partiram dessas temáticas apresentadas por cada uma, como critério de análise segundo a proposta de análise de conteúdo de Bardin (1977/2016) que busca ir além do enunciado.

5.1. Malú

“a gente, às vezes, passa por necessidade, por querer lutar, por querer aprender, para poder ser alguém na vida. Trabalhando em casas para poder estudar, sem ter direito a pagamento. Ter só onde morar, onde estudar. Essas são as fases que a maioria das mulheres negras, principalmente de periferia, principalmente de cidades mais afastadas têm essa penalização. Eu falo em penalização” (Malú).

Malú é uma mulher negra (parda) de 59 anos de idade, graduada em Pedagogia, que luta pelas questões raciais fazendo parte do Movimento Negro Unificado e da Pastoral dos Negros. Como narrativa principal, ela destaca a participação de três mulheres negras como formadoras de sua vida: sua avó, mãe e tia. Ela enfatiza que todas as três ensinaram que ela deveria ser forte, sendo o legado geracional de sua família. Ela traz que assim como as mulheres de sua família, ela também transmitiu para seus filhos esse “*ter que ser forte*”, demonstrando que o excesso de proteção não era opção, mas sim, um modo de sobrevivência: “*É de luta e de garra. A gente vem trazendo esses modos, como eu vou te dizer, que a gente passou, que a gente não quer que a nova geração passe*” (Malú).

E para demonstrar esse esforço por uma vida melhor e para as próximas gerações, Malú destacou, principalmente, seu ambiente de trabalho como lugar de desigualdade racial. Como pedagoga e especialista em questões raciais tendo trabalhado na coordenadoria de igualdade racial e de direitos humanos, por muitas vezes, se viu em situações violentas, que a colocaram como inferior e incapaz em relação a trabalhos que ela era capacitada e experiente

Quem sabia falar, quem sabia mexer era eu, com a Lei 10.634. E aí vem um coordenador que não tem, como se diz, a capacidade de fala, de projetos, linguagem, e ganha mais do que a gente, nesse racismo institucional dentro do trabalho (Malú).

Carregada de muita dor e ressentimento por lutar muito e não conseguir realizar seus objetivos, Malú sustenta a necessidade de melhorar as condições para as próximas gerações: “a gente quer que a nova geração estude, use o seu cabelo da forma que ela quiser, que ela possa ter um espaço livre, que elas possam ter direitos de estudar e trabalhar” (Malú). O desenvolvimento da comunidade torna-se importante devida sua família. Malú era filha de pai Calunga, mudou-se para a comunidade de seu pai, com 15 anos, na busca conectar com suas raízes. Lá, Malú, encontrou uma comunidade dedicada a transmitir os ensinamentos dos seus ancestrais, das festas, das celebrações do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, se orgulhando muito de sua história e a história de seu povo: “sou a quarta geração de mulheres negras que souberam me passar sabedoria. Não a sabedoria da escrita, mas a sabedoria da garrafada, a sabedoria da fala, a sabedoria de poder ser luz um pouco para o outro.” (Malú).

Apesar de sofrer com o racismo, Malú traz um dado interessante acerca de sua geração, ela conseguiu fazer algo para tornar sua realidade diferente. Sua avó, mãe e tias foram trabalhadoras domésticas, que muitas das vezes, trabalhavam para ter o mínimo de dignidade. Com muito esforço, e depois de ter três filhos, Malú conseguiu formar-se em Pedagogia, sendo à docência um espaço gerador de identificação e reconhecimento da sua negritude e da construção de outras.

*Um dia, eu fui substituir uma professora, e tinha duas alunas negras (gêmeas) na sala. No primeiro dia, **fui com o cabelo solto e uma rosa no cabelo**, e elas ficaram olhando para mim. No dia seguinte, usei um turbante lindo, e fui percebendo que no decorrer da semana, elas foram se identificando. Semanas depois, fiquei sabendo que uma das gêmeas tinha ganhado uma olimpíada de matemática da escola. E todo mundo ficou impressionado, porque ela não se dava muito bem. Dias depois, **ela me entregou uma cartinha dizendo que só tinha ganhado a olimpíada por minha causa, e entregou uma rosa para eu colocar no meu cabelo.** (Malú).*

Ao relatar essa experiência, Malú demonstra que é possível fazer algo para combater o racismo e, ao mesmo tempo, proporcionar geracionalmente novas formas de lidar com ele. Para além de inúmeros alunos que Malú ajudou e proporcionou uma nova forma de olhar-se e perceber-se como sujeitos negros, Malú também contribuiu para a minha formação

Falei assim, gente, eu vou ajudar essa menina, mesmo sem saber o que vou falar, porque, eu não sou muito de falar. Mas, pensei, tem as minhas vivências, tem os meus conhecimentos, tem os meus sentimentos e os meus ressentimentos também. E é uma cura que vai sendo por escala, hoje você sobe um degrau, amanhã você sobe mais um, mais um, até a gente ver que essa ferida pode ser fechada. (Malú).

É interessante analisar que Malú associa compartilhar suas vivências e ajudar outras pessoas negras como forma de tentar fechar feridas criadas pelo racismo. Ao me relatar que, apesar de não saber como ajudar, ela, mesmo assim, colocou-se à disposição, parece demonstrar que existe uma necessidade de reconstruir-se no coletivo. Segundo Bispo e Mello (2019), a construção da imagem do negro no Brasil se deu através de uma mistificação dificultando uma construção identificatória entre seus pares no laço social. Para os autores, essa mistificação pode ser combatida por intermédio das militâncias negras ou da coletividade de forma geral. Portanto, quando Malú me disse: “Não deixe os seus sonhos, não deixe suas lutas. Construa hoje, para as nossas próximas gerações, pois a minha já está quase passando. Estou virando uma griô, mas você tem muito tempo pela frente, muitas lutas para defender” (Jesus, M., comunicações pessoais, 25 de agosto de 2025), podemos perceber uma tentativa de reconstituir o laço, reparar a história e fortalecer o coletivo como forma de garantir um novo futuro para um tenebroso passado. Rosa et al. (2019) argumentam que é no coletivo e por meio dele que sujeitos marginalizados podem: “romper com a negação do racismo e possibilitar a (re)construção de uma realidade, isto é, de uma ficção singular — que inclua os fatos políticos” (Rosa et al., 2019, p. 96).

5.2. Peroba

“Comecei a falar da escolaridade, da carreira, por causa da minha infância. Na minha cabeça, eu posso ser abandonada, porque fui abandonada pelo meu pai. Então, se eu tiver uma carreira, eu posso me virar, sabe? Com apoio de outra pessoa, ou não, vou me virando. (Peroba).

Peroba é uma mulher preta de 34 anos, servidora pública e mestre em educação. Com muito orgulho, ela enfatiza sua carreira e escolaridade como pilares em sua vida. Atrás dessa busca por conhecimento e reconhecimento, ela esconde uma necessidade de sentir-se amada e competente. Após falar sobre seu percurso na universidade e sua carreira, ela narra o abandono afetivo de seu pai. Seu pai separou de sua mãe quando ela tinha apenas 2 anos de idade. Com semblante de pesar, ela diz que nunca compreendeu o abandono, afinal, o fim do relacionamento dos seus pais não daria margem para o rompimento com suas filhas. Ela relata esse abandono como um espelho para os seus outros relacionamentos: *“eu sou muito cismada, cismada de ser abandonada, ou do caráter do outro, porque o caráter do meu pai era duvidoso”*. (Peroba). Todavia, essa ausência está imbricada na racialidade, pois, a grande maioria dos casos em que crianças não tem a presença do pai estão relacionados com classe, raça e cor e, apesar do abandono, a situação do homem negro no Brasil é complexa e merece uma análise fidedigna da realidade sócio-histórica desses homens. Discutindo acerca da paternidade negra, Dip et al. (2025) argumentam que o homem negro no Brasil não ocupou um espaço de afeto, carinho e amor de seus pais, reproduzindo esse abandono para outras gerações demonstrando que o racismo gera um encadeamento de sofrimentos.

Após falar do sofrimento que a ausência de seu pai deixou e a relação dos seus relacionamentos amorosos, com o abandono paterno, ela descreve seus relacionamentos amorosos, como: *“todos desastrosas, horrorosas”* (Peroba). Relata que, seu último relacionamento amoroso gerou dores profundas, ainda mais porque, era com um homem preto. Com muita tristeza, ela diz: *“eu pensava que dois corpos negros em um relacionamento fosse mais brando, mais ameno, com menos pressão e cobrança”* (Peroba). A tristeza em relação ao seu relacionamento com um homem preto junta-se com frustrações de experiências com homens brancos: *“aconteceu com dois homens diferentes, em dois momentos diferentes, e eles disseram que tinham experiência como mulher preta. Eu, pensei, será que eles colocam isso nos currículos deles?”* (Peroba). Na visão de Peroba, a mulher negra retinta “vai ficando” e, Alcantara (2025) discute que a mulher negra foi colocada “num pedestal torto: aquele onde somos veneradas como corpos quentes, curvilíneos, exóticos — mas nunca como companhias para jantar com a família no domingo”, remontando o período colonial, em que, a mulher negra escravizada não passava de um objeto sexual. A respeito das marcas deixadas pela colonização na vida de mulheres negras, Garcia et al. (2025) argumenta que o lugar destinado para nós mulheres negras é o de não lugar, um não lugar de afeto, sendo o amor/afeto uma realidade distante, quase impossível de acreditar. Não é à toa que Peroba acaba evitando se relacionar amorosamente: *“fiz terapia, por um tempo, por causa de um dos meus relacionamentos, mas*

parei. Agora, eu quero ficar um tempo sozinha para ir resolvendo os meus sentimentos, porque isso, não sei, não fluiu comigo”(Peroba).

E, depois de relatar suas decepções amorosas e violências experimentadas pelas questões raciais, Peroba traz um elemento interessante, a maternidade. Ela disse: *“Eu quero ser mãe, e vejo meu tempo passar”* (Peroba). E esse elemento demonstra como o racismo permeia as escolhas e realizações dos desejos dos sujeitos negros. Ela teve que escolher a carreira e os estudos como forma de ascensão social e reconhecimento pessoal, deixando o sonho de ser mãe para depois. Para ela, o desejo de ser mãe, é *“como se fosse um fantasma. Ele vai e volta...vai e volta”* (Peroba). Esse abandono do desejo em ser mãe parece ser uma forma de se proteger dos abandonos e da própria solidão da mulher negra, custando muito caro para ela: *“na solidade, eu acho que estou protegida. Mas, se eu ficar nesse espaço, nesse lugar... eu não vou alcançar aquilo que eu ainda almejo.”* (Peroba). O afastamento do desejo de ser mãe estava para além da necessidade de priorizar outras questões, dizia respeito, também, a uma herança história em que a mulher negra não se reconheceria como mãe

O fato é que essas mulheres não eram percebidas como mães, eram percebidas como responsáveis pelo cuidado das crianças, como bem explicitado no texto de Freyre, as negras eram o bichinho debaixo da mesa, o objeto de pancadas e, frequentemente, antes dos 7 anos de idade eram a trabalhadora (Santiago, 2025, p. 58).

O adiamento do desejo em se tornar mãe seria barrado por feridas que atravessariam o eu e ecoariam no laço social. A figura materna deveria ser branca, sendo a mulher negra uma mera serviçal, aquela que cuidaria dos filhos dos outros (brancos) deixando seus filhos aos cuidados de terceiros (Santiago, 2025). A maternidade, como construto social, é geralmente pensada a partir de uma realidade colonizadora em que ser mãe significa ser membro de uma dada classe social, de uma raça e ter determinada cor. A negação da maternidade da mulher negra, a partir de Santiago (2025), tem expoentes históricos aparados pela lei, desde a Lei do Vento Livre

A partir da Lei do Vento Livre (28 de setembro de 1871) na qual estabelece, antes de tudo, a condição de objeto inerente a essas mulheres, que desumanizadas são assim fatiadas, tendo parte do seu corpo emancipada, seu ventre, seu útero e reiterando seu lugar de estrutura reprodutiva, ainda assim, tem-se a reiterada compreensão de que a maternidade não é o caminho, ao se libertar as filhas e filhos e não a mãe tem-se a construção eficaz de uma ideia de que entre uma mulher negra e suas filhas e filhos não há relação, não há amor (Santiago, 2025, p. 59).

A relação mãe/filho na realidade da mulher negra é geradora de desencontros, sendo preferível, mesmo que inconscientemente, desistir do desejo por não ter um “lugar de mãe”

para essas mulheres em nossa sociedade. Todavia, apesar desses desencontros e abandonos, Peroba, enxerga um futuro: *“sinto que eu vou ser mãe de menina, e já fico pensando que quero fazer diferente da minha mãe”* (Peroba), e se ela pensa fazer diferente, mesmo que não faça, revela que ainda há esperança, que ainda existe uma possibilidade de mudança, que o racismo não impera em suas decisões.

5.3. Iris

“A maioria das vezes eu não sabia lidar com o racismo. Era uma coisa que eu ficava engolindo a seco, sem saber. Porque eu acho que não tem como você saber lidar, quando você não é preparado.”
(Iris)

Iris é uma mulher preta de 24 anos, quilombola e sonhadora. Aos 12 anos, mudou-se de seu quilombo, na região Norte do país, para o Centro-Oeste. Em sua narrativa, ela descreve o racismo como algo impossível de ser trabalhado sem nenhuma “instrução”. Baptista (1998) argumenta que o corpo negro não é apenas violentado fisicamente, mas também, simbolicamente. O corpo negro é violentado porque criou-se um imaginário nefasto sobre ele, sendo: mais resistente, mais viril, reprodutor. E, ao entrar em contato com essas concepções, o negro sente na pele, sofre na carne a idealização do outro: *“engolindo a seco, sem saber”* (Iris).

Dinâmica essa que não estava presente em suas vivências, pois, no Quilombo não havia distinções raciais. Iris descreve que não existia racismo entre as pessoas no quilombo, que as questões trabalhadas na comunidade se relacionavam com a tradição de seu povo, suas crenças e festividades. Não existia a necessidade de defesa, porque o outro era seu semelhante, diferentemente da realidade com o branco, que ameaçava a integralidade do negro, dificultando reconhecimento de um “nós”. Sendo assim, o quilombo representa, ainda hoje, um lugar de resistência e de reconhecimento de uma negritude que não precisa ser nomeada, que não precisa da validação de um outro/branco.

As desigualdades geradas pelo racismo foram percebidas por Iris, pela primeira vez, na escola. Para ela, os meninos negros eram os mais violentados, e quanto mais escuros mais discriminações eles sofriam. Iris comenta que o cuidado com as crianças brancas era diferente daquele recebido pelas crianças negras:

Era meio diferenciado como se tratavam crianças brancas, como se tratavam as crianças negras. Dava para ver pelo cuidado, olhar e a atenção que os cuidadores adultos tinham em relação às crianças e eu já percebia isso, né? Elas eram bem cuidadas e eu não, eu ficava sempre no lugar de cuidadora (Iris).

Lugar de cuidadora que se fez presente desde o seu primeiro emprego. Iris foi baba de uma menininha branca dos 5 anos de idade até 10, sendo um período muito difícil, pois, sofria constantemente com as violências do racismo por estar em ambientes majoritariamente brancos. Iris destacava os olhares que eram lançados sobre ela, reprovando-a e desqualificando-a. Esses olhares fizeram com que ela evitasse usar roupas que mostrassem “demais o corpo”, por medo de ser violentada. Para ela, os corpos negros são violentados, são sexualizados: “*a gente não é visto com um olhar de cuidado. Às vezes, a gente é visto com um olhar de indecência.*” (Iris).

Iris demonstrava ter uma preocupação excessiva em relação ao seu corpo: “*uma coisa que eu me recordo muito, muito bem mesmo, era dos olhares das pessoas mais velhas, principalmente, dos homens. Então, desde nova, eu tive que ter essa preocupação com meu corpo para me proteger*” (Iris). A preocupação em não ter seu corpo violado vem de uma herança traumática da escravidão, pois, os corpos de mulheres negras eram violentados sistematicamente como ferramenta de exploração e manutenção do regime escravista. O ato de proteger-se mesmo sem qualquer sugestão de ataque se daria porque

o racismo não se formula explicitamente, mas antes sobrevive num devir interminável, enquanto uma possibilidade virtual, que o terror de possíveis ataques (de qualquer natureza, desde física a psíquica) por parte dos brancos cria para o negro uma angústia que se fixa na realidade exterior e se impõe inexoravelmente (Nogueira, 1998, p. 96).

Sendo assim, para Nogueira (1998), a relação persecutória com o corpo negro se daria pelo fato de os sujeitos negros tratarem suas fantasias como objetos reais, e seus objetos reais como fantasias, acarretando uma despersonalização, um estranhamento entre o corpo e o mundo, um entre/angustiante (Sami-Ali, 1977 apud Nogueira 1998, p.96), e esse processo de despersonalização faria com que o negro, simbolicamente, perdesse sua condição de sujeito (p.96). E, é nesse linear que se instaura, para Nogueira (1998, p.97) a vergonha-de-si ou o ódio de si.

A vergonha tem sua origem no social, mesmo que ela tenha ocorrido no seio familiar; coloca o sujeito em confronto com a violência e a impossibilidade de reagir. Ela desencadeia a angústia e se apodera do corpo, provocando o rubor, o suor e o desejo de desaparecer. É impossível esquecê-la porque ela está inscrita no sujeito, não só como

uma representação, uma lembrança de dor, mas “como uma experiência traumática inscrita no próprio corpo” (Zygouris, 1995 apud Nogueira, 1998, p. 198).

E, retomando a fala de Iris referenciada no início da análise, os insultos e violências do racismo: “fica no corpo”; “trava, paralisa” (Iris).

A autoestima é uma coisa que muitas vezes me pegava. Me pegava muito de me olhar no espelho e não me achar bonita. Eu não me achava bonita por ser negra, eu ficava com essas coisas na cabeça na época, sabe? Eu ficava, caramba, eu não sou bonita por não ser branca? Tinha essa visão distorcida de mim mesma, de não achar meu corpo, minha forma, eu mesma bonita da forma que sou. Isso para mim me quebrava muito, porque eu achava que eu era menos preterida do que as outras meninas. E uma menina branca sempre seria mais preterida que eu (Iris).

Quando Iris relata que não se achava bonita por ser negra, podemos perceber como o racismo empobrece o sujeito, deixando-o alheio a sua própria imagem, fazendo com que sinta vergonha de si mesmo. Em um episódio, ainda na adolescência, Iris relata: “teve uma vez que o menino falou para mim que eu tinha que ser mais fácil, porque eu não era tão bonita assim.” (Iris). Esse fato a deixou com um sentimento de menos-valia, como se ela não fosse digna de nada, e essa fala reverberou em Iris, por muito tempo, fazendo-a acreditar que não merecia ser amada e fazendo com que ela evitasse relacionar-se: “Achava que a pessoa não queria nada sério comigo. Ela só queria uma aventura, algo rápido, sem ter algum vínculo profundo, ficava só pela carne. Então, eu preferia não me relacionar” (Iris).

Para Iris, o fato de sua família não falar sobre o racismo e as questões raciais fazia com que ela se sentisse desamparada, e o sofrimento maior para ela era não conseguir “dar nome as coisas”, fazendo ela: “engolir a seco”. Todavia, Iris encontrou uma forma de compreender suas vivências atravessadas pelo racismo no curso de História. Ela relata que, a universidade foi responsável por sua tomada de consciência, Depois de ingressar no curso, ela disse que ser negra não tinha a ver com a sua cor de pele, mas sim: “com uma condição social, uma condição que me colocaram” (Iris). Ao compreender que ser negro é uma condição social, Iris conseguiu inverter a lógica racista, em que, colocaria nós sujeitos negros como inferiores. A alternativa ou a forma de enfrentamento para ela se deu pela Educação e, apesar de não ter concluído o curso de História, Iris começou a enxergar o mundo com novas cores, com mais esperança, fazendo com que ela desejasse fazer diferente, nomeando o racismo e acabando com o silêncio geracional de sua família.

Apontamentos e distanciamentos:

Ao narrar minhas vivências no capítulo anterior, e entrevistar mulheres negras de idades diferentes nesse capítulo, fez-se necessário compreender os distanciamentos e as aproximações que essas mulheres negras trazem em suas narrativas, acerca de serem mulheres negras, e de como elas lidam com racismo, assim como, minhas próprias narrativas.

Quando iniciei as entrevistas com Malú, que naquele momento, estava prestes a completar 60 anos de idade, me deparei com experiências nas quais, eu não poderia ter passado. Para Malú, ser mulher negra era ainda mais complicado. Sua história de vida mostra uma luta árdua para mudar sua condição de vida, para sobreviver. É difícil imaginar como seria viver naquele momento, sendo uma mulher negra. Tendo que submeter a trabalhos para ter onde dormir, ou comer. Sem dúvidas, a geração de Malú distancia-se das nossas gerações. A dinâmica racial narrada por Malú fazia com que tudo fosse mais complicado.

A partir da geração de Peroba (34 anos), a minha e de Íris (24 e 26 anos), houve mudanças no cenário político-econômico que não podemos negar a importância e a influência. Tanto Isis e eu somos frutos de uma ampliação da educação federal, com o aumento de campus de universidades federais, e de campus dos Institutos Federais. Para além disso, a implementação das cotas raciais (Lei 12.711/2012) possibilitaram milhares de estudantes negros a ingressarem no ensino superior. Levanto esses fatos para demonstrar que as vivências dessas mulheres estão inseridas em contextos históricos, sociais e político-econômicos que podem ou não corroborar para uma condição de vida melhor.

Todavia, quando nos referimos às subjetividades não podemos enquadrar todas como iguais ou semelhantes. É verdade que, as experiências geradas pelo racismo acabam gerando dores profundas e impactando no modo de vida dessas mulheres em relação a variadas questões. Porém, o que podemos compreender ao entrar em contato com as diferentes narrativas é que, todas elas conseguiram ao seu modo “dar um jeito”, de forma singular, aos problemas enfrentados pelo racismo. Malú, depois de ter três filhos, encontrou na pedagogia e nos movimentos sociais, um lugar para transformar suas dores. Peroba, semelhante a Malú, escolheu a licenciatura, como também, a participação em bancas de heteroidentificação, como forma de garantir que os alunos negros consigam ingressar com as cotas. Íris, assim como eu, buscou na licenciatura em História, um lugar de compreender nosso passado, e questionar o presente. Infelizmente, as condições de vida fizeram com que ela tivesse que trancar a faculdade por causa do trabalho. Porém, quando Íris dedicou seu tempo para ajudar na minha pesquisa, ainda sim, ela continuou procurando formas de fazer algo com o que o racismo deixa. Somos mulheres diferentes, atravessadas por uma hiperpigmentação, que não nos para, mas sim, nos singulariza.

Considerações finais.

Iniciamos esse trabalho buscando compreender como os sujeitos negros a partir do pós-abolição lidaram com os traumas deixados pela escravidão, e como ainda hoje, nós sujeitos negros lidamos com as reminiscências desse passado e com as práticas racistas que persistem no presente. A partir de autores como Frantz Fanon (2008) e Muniz Sodré (2023) compreendemos que o racismo está presente nas ações mais corriqueiras, cotidianas e na “para-estrutura” das relações socioculturais dos brasileiros.

O racismo, a partir da análise de Munanga (2003), tem como característica a nomeação de raças superiores e inferiores em que, supostamente, uma teria poder sobre a outra. A raça branca, então, cientificamente, teria o direito de dominar e escravizar as demais raças. Todavia, Munanga levanta esse ponto para discutir que o conceito de raça é social e historicamente ideologizado, sendo um discurso de poder. Portanto, a desumanização do negro se dá por via discursiva fazendo laço e, transformando o negro em uma caricatura. A partir da noção de que o negro foi mistificado e colocado em uma posição social inferiorizante, utilizamos o pensamento de Neusa Sousa (1983) para discutir o processo de constituição subjetiva dos sujeitos negros. Para a autora, o ideal de ego do sujeito negro teria como objeto de desejo a brancura, colocando os sujeitos negros a procura de um ideal inalcançável.

Portanto, no primeiro momento, procuramos materializar a vida desses sujeitos recém-libertos, para compreender como suas vidas foram estabelecidas, suas condições de vida, trabalho e saúde. Para esse primeiro momento, utilizamos fontes históricas para acessar o passado, principalmente, os jornais. A partir da materialização e contextualização histórica e política, compreendemos que a realidade dos ex-escravizados não diferia dos tempos da escravização. Conforme fomos analisando as décadas subsequentes, percebemos que o racismo foi se transmutando nos códigos sociais ao passo que, os sujeitos negros não reconhecessem em sua negrura. O trabalho de Bicudo (1945/2010) foi extremamente importante para compreendermos os desejos e anseios dos sujeitos negros poucas décadas a pós o fim da escravidão. E a conclusão da autora foi que, os sujeitos negros de pele clara tentavam por meio da condição socioeconômica ascender-se socialmente, enquanto, os negros de pele escura, acabavam pelo meio do matrimônio embranquecer sua família como for de sair da sua condição de sujeito negro.

Através dessa análise, trabalhamos com o conceito de trauma transgeracional como forma de compreender o racismo e sua presença nos dias de hoje, mesmo já se passando 137 anos do fim da escravidão. A transmissão psíquica do trauma: “não se faz pela comunicação verbal; ela transita através de outros meios, como modos de ser corporais, hábitos e modos de existência”

(Reis,2019, p.52). Sendo assim, buscamos através de narrativas de vida (Bertaux, 2010) acessar três gerações de mulheres com idades distintas para compreender como elas lidam com o racismo.

Para as entrevistas, selecionamos mulheres acima de 18 anos, que morassem na região metropolitana de Goiânia. Entrevistamos uma mulher de 59 anos, 33 anos e 24 anos. Nas entrevistas deixamos que as entrevistadas tivessem espaço para narrar suas histórias, sendo intervindas, apenas ao final. Apesar de terem vivências diferentes, todas contendo suas singularidades, todas as entrevistadas representaram a terceira geração das mulheres de suas famílias que buscaram romper com seu meio familiar no tocante das questões raciais.

Na teoria da transgeracionalidade do trauma (Braga,2022), a terceira geração por estar mais afastadas dos eventos traumáticos não elaborados de seus familiares acaba por sofrer mais sintomaticamente do que as outras gerações. Todavia, através das narrativas de vida ficou evidente que, apesar das dores e sofrimentos que essas mulheres passam em decorrência do racismo, elas conseguiram encontrar formas de nomear seus sofrimentos e fazer algo como “aquilo” que o racismo deixa. E o fazer algo com “aquilo” que o racismo deixa se materializou na docência e na busca por uma coletividade, na reconstrução de um “nós” que estava perdido.

Dentre as impressões que obtive no processo de análise, o que mais chamou-me atenção foi o fato das três mulheres representarem a terceira geração de suas famílias, trazendo como característica a tentativa de cisão com o passado familiar e buscando dar uma outra história para suas vidas. Apesar de serem mulheres com suas singularidades, e particularidades históricas, todas acabaram por dar um novo contorno para suas vidas. Mesmo não conseguindo mudar a realidade de suas antepassadas, elas demonstraram que o trauma pode ser elaborado, e que as outras gerações podem esperar um futuro novo. Assim como elas, não surpreendentemente, eu também representei a terceira geração da minha família, trazendo comigo o desejo de mudança e uma nova forma de trabalhar o passado. Ficando evidente que, a terceira geração do trauma transgeracional pode trazer consigo a possibilidade de rompimento com o traumático, por meio do engajamento político e da docência.

Referências bibliográficas

- Abraham, N., & Torok, M. (1995). *A casca e o núcleo* (M. J. R. F. Coracini, Trad.). Escuta.
- Albuquerque, N. T. C., & Baldessarini, H. (1960). Preconceito. *Luta Democrática*, (1815).
- Alcântara, H. (2025, 30 de abril). “Mulher negra é para pegar, não para namorar”: um desabafo entre o desejo e a vergonha. *Revista Raça Brasil*. <https://revistaraca.com.br/mulher-negra-e-para-pegar-nao-para-namorar/>
- Alves, M. C. S. O. (2016, 29 de novembro a 2 de dezembro). A importância da história oral como metodologia de pesquisa. *IV Semana de História Pontal & III Encontro de Ensino de História: Política, Gênero e Mídia na Pesquisa e no Ensino de História*. Universidade Federal de Uberlândia, Campus Pontal.
- Assis, G. K. O., & Ribeiro, H. F. C. (2022). Contribuições psicanalíticas sobre as raízes do racismo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 3(1).
- Azevedo, L. J. C., & Brandão, E. P. (2019). Trauma e transmissão psíquica geracional. *Revista Ágora*, 22, 8–18.
- Azevedo, A. (2019). *O cortiço* (2ª ed.; Série Prazer de Ler, n. 12) [E-book]. Câmara dos Deputados, Edições Câmara.
- Benguela, N. (1976). *Hino do MNU*. <https://movimentonegrounificadors.blogspot.com/2009/09/hino-do-mnu.html>
- Correio Paulistano. (1950, 13 de julho). Revoltante incidente com uma artista americana. *Correio Paulistano*, (28.914).
- Bertaux, D. (2021). A utilização das narrativas de vida numa perspectiva socio-etnográfica. *Revista da Associação Portuguesa de Sociologia*, 27.
- Bardin, L. (2016). *Análise de conteúdo*. Edições 70.
- Bicudo, V. L. (1945/2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos* (M. C. Maio, Org.). Editora Sociologia e Política.
- Bispo, S. P., & Mello, I. M. (2019). Representatividade e laço social: O mito negro como escritura sintomática. In *Anais do XXIII Seminário de Iniciação Científica da UEFS*.
- Brasil. (1890). *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*. Coleção de Leis do Império do Brasil. Acesso em 23 de setembro de 2025.
- Braga, L. L. (2011). *Transmissão transgeracional do trauma e resiliência em descendentes de sobreviventes da Shoah: Um estudo qualitativo* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de São Paulo.

Braga, S. C. (2022). *O paradigma da Shoah e a historiografia: Memória e testemunho sob a ótica do trauma* (Tese de Doutorado em História). Universidade Federal de Goiás.

Braga, A. P. M. (2016). *Os muitos nomes de Silvana: Contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras* (Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia). Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.47.2016.tde-10052016-104955>

Chaveiro, C. F. S. (2023). *A herança da escravidão: Uma leitura a partir da transgeracionalidade do trauma* (Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura em História). Instituto Federal de Goiás.

Campanário, I. S., & Pinto, J. M. (2011). A economia de gozo e a constituição do sujeito. *Reverso*, 33(61), 59–66.

Carneiro, S. (2002, 3 de março). Negros de pele clara. *Correio Braziliense*. <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>

Carvalho, B. (2023). Aquilo que vem de fora. *Revista Rosa*, (7). <https://revistarosa.com/7/aquilo-que-vem-de-fora>.

Cunha, M. C. (2012). *Negros, estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África* (2ª ed.). Companhia das Letras.

Data Senado. (2024). *Pesquisa nacional de violência contra a mulher negra*. https://www.senado.leg.br/institucional/datasenado/relatorio_online/pesquisa_violencia_mulheres_negras/2024/interativo.html

DiP, A., Terto, R., Diogo, S., & Oliveira, R. de. (2025, 10 de agosto). “É impossível discutir a ausência paterna no Brasil sem a dimensão racial”, diz educador. Agência Pública. <https://apublica.org/2025/08/e-impossivel-discutir-a-ausencia-paterna-no-brasil-sem-a-dimensao-racial-diz-educador/>

Dussel, E. (1994). *1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Vozes.

Erikson, K. (2011). Trauma y comunidade. In F. Ortega (Org.), *Trauma, cultura e história: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (pp. 63–84). Universidad Nacional de Colombia.

Evaristo, C. (2005). Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In M. A. Alexandre (Org.), *Literatura, crítica e cultura*.

Evaristo, C. (2017). *Poemas da recordação e outros movimentos* (3ª ed.). Malê.

Evaristo, C. (2018). *Olhos D'água* (2ª ed.). Pallas Míni.

Evaristo, C. (2018). *Becos da memória* (3ª ed.). Pallas.

- Evaristo, C. (s.d.). A escrevivência e seus subtextos. In C. L. Duarte & I. R. Nunes (Orgs.), *Escrevivência: A escrita de nós* (pp. xx–xx). Mina Comunicação e Arte.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Fanon, F. (2021). *Racismo e cultura*. Terra Sem Amos.
- Farias, C. P. (2018). Exclusão social e invisibilidade: Desdobramentos traumáticos do racismo. In F. Belo (Org.), *Psicanálise e racismo: Interpretações a partir de Quarto de despejo* (pp. xx–xx). Relicário.
- Favaretto, F. (2024). Lei de terras de 1850: Uma abordagem decolonial. *Revista Galo*, 10, 77–86. <https://doi.org/10.53919/g1011>
- Felisberto, F. (2018). Mulheres negras e ativismo acadêmico. In C. L. Duarte & I. R. Nunes (Orgs.), *Escrevivência: A escrita de nós* (pp. xx–xx). Mina Comunicação e Arte.
- Fernandes, A. H. (2019). Diálogos com Walter Benjamin sobre narrativa: refletir para educar. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, 30, 7–19. <https://doi.org/10.26512/resafe.vi30.28262>
- Fernandes, F. (1989). *O significado do protesto negro* (Obra original publicada em 1951). Cortez; Autores Associados.
- Freud, S. (1996). *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira*. Imago.
- Freud, S. (2010). *Introdução ao narcisismo* (P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2021). *Para além do princípio do prazer* (pp. 64–85). LEPM.
- Ferenczi, S. (1992). *Diário clínico* (Obra original publicada em 1932). Martins Fontes.
- Ferenczi, S. (1992). Análises de crianças com adultos (Obra original publicada em 1931). In *Obras completas Sándor Ferenczi* (Vol. 4, pp. 69–83). Martins Fontes.
- Folha Offset. (1978). Racismo. *Folha Offset*, (442).
- A citação completa no formato APA (7ª edição) para o artigo é:
- Garcia, C. F. M., Ribeiro, C. J., & Madeiro, R. T. de. (2025). Solidão e amor: É possível amar uma mulher negra? *Revista Em Favor de Igualdade Racial*, 8(1), 28–39.
- Gondar, J. (2012). Ferenczi como pensador político. *Cadernos de Psicanálise – CPRJ*, 34(27), 193–210.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In ANPOCS (Org.), *Ciências sociais hoje* (pp. 223–244). ANPOCS.
- Gonzalez, L., & Hasenbalg, C. (1982). *O lugar do negro*. Marco Zero.
- Gomes, M. B. (2023). Mestiçagem crítica: Identidade cultural e dupla consciência. *Eikon: Journal on Semiotics and Culture*, 41–46.

Haider, S. (2019). *Armadilha da identidade: Raça e classe nos dias de hoje* (L. V. Liberato, Trad.). Veneta.

Hall, S. (2020). Quem precisa da identidade? In T. T. Silva (Org.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (15ª ed., pp. xx–xx). Vozes.

Hartman, S. (2021). *Perder a mãe: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão* (J. L. P. da Costa, Trad.). Bazar do Tempo.

Hooks, B. (2009). Vivendo de amor (M. Mendonça, Trad.). <https://eumulherpreta.blogspot.com/2009/07/vivendo-de-amor-por-bell-hooks.html>

Hooks, B. (2015). *E eu não sou uma mulher?* (5ª ed.). Rosa dos Tempos.

Hooks, B. (2022). *Escrever além da raça*. Elefante.

Jaques, A. A. B. (2012). As neuroses de guerra e traumáticas: respostas do sujeito à barbárie. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 4(1), 10–24.

Jesus, C. M. (2021). *Quarto de despejo: Diário de uma favelada*. Companhia das Letras.

Jovchelovitch, S., & Bauer, M. (2002). Entrevista narrativa. In M. Bauer & G. Gaskell (Orgs.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático* (P. A. Guareschi, Trad., pp. 90–113). Vozes.

Kaës, R. (2000). Um pacto de resistência intergeracional ao luto. In O. B. R. Corrêa (Org.), *Os avatares da transmissão psíquica geracional* (pp. 61–71). Escuta.

Kilomba, G. (2017). A máscara. *PISEAGRAMA*, 11, 26–31. <https://piseagrama.org/artigos/a-mascara/>

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira, Trad.). Cobogó.

Lorde, A. (2019). *Irmãs outsider*. Autêntica.

Lorde, A. (2020). *A unicórnio preta* (S. Borges, Trad.). Relicário.

Lowy, M. (2011). A contrapelo: A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). *Lutas Sociais*, 25/26, 20–28.

Machado, M. M. (2006). A trajetória da destruição: Índios e terras no Império do Brasil [Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense]. Repositório Institucional da UFF. https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007_MACHADO_Marina_Monteiro-S.pdf

Maestri, M. (2011). A Revolta da Chibata faz cem anos. *História: Debates e Tendências*, 10(2), 345-357.

Maspoli, A. (2023). *Psicologia do trauma transgeracional*. Edição do autor.

- Maté, G. (2023). *O mito do normal: Trauma, saúde e cura em um mundo doente*. Sextante.
- Moura, C. (1992). *História do negro brasileiro* (2ª ed.). Ática.
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Vozes.
- Munanga, K. (2003). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In *Anais do 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*.
- Nabuco, J. (2000). *O abolicionismo*. Publifolha.
- Nascimento, A. P. (2016). “Sou escravo de oficiais da Marinha”: a grande revolta da marujada negra por direitos no período pós-abolição (Rio de Janeiro, 1880-1910). *Revista Brasileira de História*, 36(72), 11-33.
- Nascimento, B., & Ratts, A. (Orgs.). (2021). *Uma história feita por mãos negras*. Zahar.
- Nascimento, A. P. (2010). A revolta da chibata e seu centenário. *Revista*, (5), 4.
- Natal, J. R. M. (2024). “Se não vacinar, morre!” – “se vacinar, mato!” – a Revolta da Vacina no contexto do Rio de Janeiro de 1904.
- Neusa, S. S. (1983). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Graal.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo.
- Nogueira, O. (2006). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social*, 19(1), xx–xx.
- Pacheco, A. C. L. (2008). “Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”: Escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas.
- Paulino, S. C., & Oliveira, R. (2019). VADIAGEM E AS NOVAS FORMAS DE CONTROLE DA POPULAÇÃO NEGRA URBANA PÓS-ABOLIÇÃO. *Direito em Movimento*, 18(1), 94-110.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3–15.
- Reis, E. S. (2019). Transmissão transgeracional – subjetivação do trauma coletivo. *Primórdios*, 6(6), 45–66.
- Rosa, M. D., Binkowski, G. I., & Souza, P. S. (2019). Tornar-se mulher negra: Uma face pública e coletiva do luto. *Clínica & Cultura*, 8(1), 86–100.
- Ribeiro, T. T. S. B. (2021). “Tem que bater tem que matar engrossa a gritaria”: *Psicanálise e necropolítica* (Tese de Doutorado). Universidade Católica Dom Bosco.

Santiago, V. (2025). Maternidades negras – O exercício de ser mulher negra e mãe no Brasil. Em Fundação Maria Cecília Souto Vidigal (Ed.), Primeiro relatório sobre as paternidades negras no Brasil (pp. [Intervalo de páginas do capítulo, se aplicável]). Fundação Maria Cecília Souto Vidigal. Recuperado de <https://issuu.com/fmcsv/docs/primeiro-relatorio-sobre-as-paternidades-negras-no/s/16567504>

Santana, A. R. (2023). Afrocentrismo. In F. Rios, M. A. Santos, & A. Ratts (Orgs.), *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. Perspectiva.

Santos, M. (1997). As cidadanias mutiladas. In J. Lerner (Ed.), *O preconceito*. Imprensa Oficial do Estado.

Santos, A. (2022). Famílias inter-raciais: Dos desafios na criação dos filhos ao termo “palmiteiro”. *ND Mais*. <https://ndmais.com.br/cidadania/familias-inter-raciais-dos-desafios-na-criacao-dos-filhos-ao-termo-palmiteira/>

Schwarcz, L. M. (2023). Eugenia. In F. Rios, M. A. Santos, & A. Ratts (Orgs.), *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. Perspectiva.

Schwarcz, L. M., & Starling, H. M. (2015). *Brasil: Uma biografia*. Companhia das Letras

Schucman, L. V. (2018). *Famílias inter-raciais: Tensões entre cor e amor*. EDUFBA.

Sedeu, R. L. (2013). Pink Floyd – *The Wall*: Um processo de psicotização. *Estudos de Psicanálise*, 39, 93–106.

Senado Federal. (1951). Decreto-Lei n.º 21/1951. <https://atom.senado.leg.br/uploads/r/null/2/9/6/296570f136c8ac7e35dc29b2ac7086964eeb4a253c0150a426cb0dad2d0fdf68/b3550c87-ca79-4326-82cc-55cb013916aa-DOC-Copia-integral-de-Processo---SF230149993531-20230331.pdf>

Silva, N. I. (2023). Consciência negra. In F. Rios, M. A. Santos, & A. Ratts (Orgs.), *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. Perspectiva.

Silva, Q. C. P. (2023). *Narrativas de uma professora negra: Relações entre literatura, experiência e formação com crianças na educação infantil* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Siqueira, F. G. (2021). *O genocídio da juventude negra brasileira e as trilhas do gozo racista* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais.

Sodré, M. (2023). *O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional*. Vozes.

Souza, A. R. M. (2012). *Da mão para a boca: vadios e vagabundos e o projeto de modernização*. Editora Annablume.

Souza, J. (2021). *Como o racismo criou o Brasil* [E-book]. Estação Brasil.

Souza, C. A. S. (2008). *A solidão da mulher negra: Subjetividade e preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo* (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Souza, N. S. (1983). Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão no social. Edições Graal.

Tatiana, H. P. L., & Schwarcz, L. K. M. (2013). Raça, gênero e projeto branqueador: “A redenção de Cam”, de Modesto Brocos. *Artelogie*, 5. <https://doi.org/10.4000/artelogie.5242>

Thomas, W. (1923). *A menina desajustada: Com casos e pontos de vista para análise do comportamento*. Little, Brown & Companhia.

Última Hora. (1951). Colégios racistas no Rio. *Última Hora*, 6.

Última Hora. (1952). É bonita e pode ser rainha, mas querem lhe roubar o cetro por ser “Moreninha”. *Última Hora*, 395.

Velloso, G. (2020). História e historiografia do trabalho indígena em São Paulo colonial: balanço, categorias e novos horizontes. *Revista de História de América*, (159), 13-49. <https://doi.org/10.35424/rha.159.2020.690>

Woodward, K. (2020). Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In T. T. Silva (Org.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (15ª ed.). Vozes.

Yehuda, R., et al. (1998). Efeitos intergeracionais induzidos pela exposição ao Holocausto na metilação do FKBP5. *Biological Psychiatry*, 80(5), 372–380. <https://www.sobp.org/journa>

Anexos

Anexos A: Parecer Consubstanciado do CEP.

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição subjetiva do negro no Brasil.

Pesquisador: CLARA FERREIRA DE SOUSA

CHAVEIRO Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 87961025.9.0000.5083

Instituição Proponente: Universidade Federal de Goiás

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.775.196

Apresentação do Projeto:

O objeto da pesquisa são as relações socioculturais e raciais entre negros e negras no Brasil, a partir do período pós-abolicionista, para compreender as formas como os negros e negras se relacionavam e, ainda, se relacionam em contexto de uma sociedade racista, no tocante de seus relacionamentos interpessoais e afetivos.

Para melhor apreender essas relações utilizaremos o conceito de trauma transgeracional, como suporte teórico, buscando compreender como as gerações, após o período abolicionista lidaram com os sonhos e anseios que os ex-escravizados deixaram, com a tão esperada libertação. As relações raciais entre negros e negras carregam discursos, que, hoje, compreendemos como racistas. Entretanto, a partir da investigação proposta, buscamos discutir os processos de internalização desses discursos racistas proferidos por pessoas negras como modo de agir em uma sociedade racista, que não permite que o negro viva autenticamente.

A investigação proposta não busca apenas levantar dados acerca dos problemas sociais e raciais que enfrentamos, mas também, é uma forma de escrever novos caminhos nas pesquisas das ciências humanas. O conceito de trauma é importante para problematizarmos a conscientização do passado, pois, caso tenhamos a noção de um passado traumático, os mecanismos de defesas impostos pelo Eu, e transferidos para os códigos sociais podem prejudicar na apreensão do passado.

Desenvolvido mediante estímulos externos, o trauma na teoria freudiana seria um impedimento de estímulos normalmente eficiente (Freud, 2021, p. 85), ou seja, as demandas de estímulos externos ultrapassariam as barreiras de proteção do Eu, gerando um desprazer em relação ao mundo externo, e, por conseguinte, desencadeando conflitos internos existentes. Esse processo traumático levaria o sujeito a tentar se proteger dos estímulos externos no presente, em consonância, com o passado traumático.

Outro conceito importante é o de escrevivência, de Conceição Evaristo (2020, que conclama a figura da Mãe Preta, como forma de dar contorno e voz a uma ancestralidade silenciada e violentada pela Casa-Grande. A escrevivência como ação/reflexão acerca da vida, faz com que nos coloquemos em nossas próprias trajetórias de vida, deixando de sermos falados em terceira pessoa, e assumindo nossa própria história em primeira pessoa.

Para Kilomba (2019), escrever sua própria história seria assumir sua condição de sujeito.

Em *Becos da Memória*, Conceição Evaristo (2018) mistura vivências e ficção para dizer o imprescindível nojogo das representações: como a memória esquece, surge a necessidade da invenção (p.12). A memória é, pois, um elemento crucial para assumir um novo olhar para as narrativas que ficaram por muito tempo sufocadas. Para nós historiadores, a memória é um dispositivo coletivo de poder, que tem a capacidade de cristalizar ideias e dizimar passados.

Quanto ao tipo de pesquisa, a mesma é qualitativa e conta com a utilização das narrativas de vida como metodologia de geração de dados. A proposta busca estabelecer relações entre o sofrimento psíquico gerado pelo racismo na esfera coletiva e singular, além de compreender geracionalmente os traumas deixados pela escravidão. A pesquisa busca, também, dar lugar ao trauma, para que as dores deixem de ser apenas dados a serem analisados e, possam ser narrados e compartilhados por mulheres negras. Sendo assim, iremos trabalhar com as entrevistas narrativas de mulheres negras e com um diário de campo em que serão registradas as impressões e recordações da entrevistadora durante o processo de entrevistas. Utilizaremos o modelo de entrevista narrativa conforme proposto por Bertaux (2010). Esse modelo de entrevista aberta tem como objetivo escutar o sujeito socialmente marginalizado. As entrevistas narrativas serão compostas de duas partes: na primeira, a participante será encorajada a contar sobre sua história de vida através da pergunta disparadora: Me conte sobre sua história de vida. A participante será estimulada a se apropriar da entrevista de forma que assume o papel de narrador e nossa atitude, enquanto pesquisadoras, deverá demonstrar

interesse real pelo que ela narra e evitar interrompê-la. A segunda parte da entrevista se iniciará quando a entrevistada der sinais claros de que encerrou sua narrativa. Nesse momento, a entrevistadora estimulará a entrevistada a voltar a pontos não abordados ou que necessitem ser mais desenvolvidos.

As participantes serão selecionadas a partir de ampla divulgação na UFG e nas redes sociais. As pesquisadoras entrarão em contato com os sujeitos que se voluntariem e que atendam aos critérios de inclusão via telefone, verificaremos a disposição delas em participar da pesquisa, e agendaremos a primeira entrevista. As entrevistas serão realizadas nos consultórios do Centro de Psicologia. Serão realizadas aproximadamente duas entrevistas de narrativa de vida com duração entre 60 e 90 minutos. Antes do início da primeira entrevista, será explicado à participante o teor da pesquisa, seus objetivos principais, como as entrevistas serão realizadas, o aspecto sigiloso das informações fornecidas. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido será lido e explicado, seguido da assinatura de consentimento caso a entrevistada aceite participar da pesquisa. As entrevistas serão gravadas em áudio com a devida autorização das participantes. Entrevistaremos ao menos 3 mulheres de gerações diferentes, entre 18 e 60 anos de idades, para compreender as especificidades de cada geração. Os critérios de inclusão das entrevistadas serão de mulheres que se autodeclarem negras, com idade igual ou superior a 18 anos, que residam em Goiânia, ou, em regiões próximas. Os critérios de exclusão serão mulheres que se autodeclarem brancas.

Objetivo da Pesquisa:

Investigar os traumas deixados pelo período de escravidão no Brasil nas relações raciais entre mulheres negras, no tocante dos seus relacionamentos interpessoais, a partir de uma investigação interdisciplinar entre História e Psicanálise.

Específicos:

- Investigar o imaginário que negros e negras possuem acerca de sua raça e cor;
- Compreender as relações raciais entre negros e negras a partir da lógica do racismo;
- Elaborar narrativas de vidas de mulheres negras acerca de suas experiências atravessadas pelo racismo

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Constam na metodologia do projeto.

Riscos:

Os riscos previstos envolvem uma mobilização de questões e conteúdos internos do indivíduo

que não estejam resolvidas, o que poderá levar à mobilização de emoções e a possíveis crises emocionais. Essa mobilização interna pode ocorrer devido à possibilidade de uma maior conscientização sobre as dificuldades enfrentadas diante de uma sociedade excludente e sobre o sofrimento delas decorrentes. Se esta situação ocorrer, a entrevista será interrompida e a participante será acolhida pela pesquisadora e posteriormente encaminhada a um acompanhamento psicológico breve no Centro de Psicologia da UFG. Outro critério para a interrupção das atividades será a decisão do indivíduo de não participar mais da pesquisa.

Benefícios:

Os benefícios previstos envolvem, principalmente, a possibilidade criar um espaço para que o sujeito possa falar de si e ser escutado. Através do recontar sua história e compartilhá-la, a participante terá a possibilidade e oportunidade de repensar e dar sentido a algumas de suas questões existenciais, além de ter sua trajetória de vida ouvida e valorizada.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Um dos principais pilares da presente pesquisa é a obra *A questão do Feminismo Afro-Latino-americano* (2020), de Lélia Gonzalez, que discute sobre a condição do negro(a) na sociedade brasileira, desde os tempos de escravidão para poder levantar um problema conhecido da psicanálise: a neurose. A problemática da neurose cultural brasileira estaria na negação da participação do negro na formação nacional brasileira. O processo histórico da escravidão construiu no imaginário do sujeito negro uma visão distorcida de si, levando-o a enxergar-se a partir da visão do branco.

Conceitos como trauma (Freud), escrevivência (Evaristo) e memória (Evaristo) são utilizados para abordar a extensão do sofrimento imposto pela parcela da população brasileira descendente dos escravizados e que vive até hoje a reverberação do passado escravista, seja nas relações sociais atuais, seja na internalização do discurso racista por pessoas negras.

A pesquisa busca desvelar práticas racistas e dar voz e cor para histórias silenciadas, de vidas que são exterminadas diariamente em nossa sociedade. A investigação proposta não busca apenas levantar dados acerca dos problemas sociais e raciais que enfrentamos, mas também, é uma forma de escrever novos caminhos nas pesquisas das ciências humanas.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os documentos foram apresentados e adequados.

A pesquisadora apresentou uma carta de encaminhamento, descrevendo as modificações

transcritas no TCLE, que foi devidamente modificado, como o solicitado no parecer anterior, sanando as pendências então feitas na ocasião.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

As pendências foram sanadas. A pesquisa não apresenta óbice ético.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO. A pesquisa foi considerada em acordo com os princípios éticos vigentes.

Atenção para a Resolução CNS nº466/12, o pesquisador responsável deve: assegurar aos participantes da pesquisa os benefícios resultantes do projeto, seja em termos de retorno social, acesso aos procedimentos, produtos ou agentes da pesquisa; E Resolução 510/16 Art 17º VI -que dispõe sobre a garantia aos participantes do acesso aos resultados da pesquisa.

Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG os relatórios parciais e o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12 e Resolução CNS n. 510/16. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa, previsto para maio de 2026.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2521109.pdf	04/06/2025 19:43:49		Aceito
Outros	Carta_De_Encaminhamento_De_Pendências.docx	04/06/2025 19:42:58	CLARA FERREIRA DE SOUSA CHAVEIRO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termo_De_Consentimento_Livre_E_Esclarificado_Alterado.pdf	04/06/2025 19:39:30	CLARA FERREIRA DE SOUSA CHAVEIRO	Aceito
Outros	Instrumento_De_Dados.pdf	07/04/2025 17:09:14	CLARA FERREIRA DE SOUSA CHAVEIRO	Aceito
Outros	Roteiro_De_Entrevistas.pdf	07/04/2025 17:05:51	CLARA FERREIRA DE SOUSA CHAVEIRO	Aceito
Outros	Termo_De_Compromisso_Clara_Assinada.pdf	07/04/2025 17:01:36	CLARA FERREIRA DE SOUSA	Aceito

Página 05 de

Outros	Termo_De_Compromisso_Clara_Assinada.pdf	07/04/2025 17:01:36	CHAVEIRO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termo_De_Consentimento_Livre_E_Esclarificado.pdf	07/04/2025 17:01:02	CLARA FERREIRA DE SOUSA CHAVEIRO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura	Clara_PROJETO_DE_MESTRADO_2025.docx	07/04/2025 16:58:28	CLARA FERREIRA DE SOUSA	Aceito

Investigador			CHAVEIRO	
Folha de Rosto	Folha_De_Rosto_Assinada.pdf	03/04/2025 11:31:22	CLARA FERREIRA DE SOUSA CHAVEIRO	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 19 de Agosto de 2025

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

Anexos B: Roteiro de Entrevista

Primeiro Momento:

Coleta de dados das entrevistadas: Nome, data de nascimento, estado civil, escolaridade, se possui filhos.

Segundo Momento.

Leitura do Termo de Consentimento Livre Esclarecido e assinatura do documento.

Terceiro Momento.

Pergunta Norteadora: Conte-me sua história de vida, enquanto, uma mulher negra.

Quarto Momento.

Perguntas Auxiliadoras:

Como a questão racial aparece no seu âmbito familiar?

Como foi ser uma criança negra?

Como você se relaciona com sua cor?

Você acredita que a questão racial influências seus relacionamentos afetivos?

Anexo C: TCLE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado (a) a participar, como voluntário (a), da pesquisa intitulada **“O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição subjetiva do negro no Brasil”**. Meu nome é Clara Ferreira de Sousa Chaveiro, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é da Psicologia. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa, você não será penalizado(a) de forma alguma. Em caso de dúvida **sobre a pesquisa**, você poderá entrar em contato com o(s) pesquisador(es) responsável(eis): Clara Ferreira de Sousa Chaveiro, nos telefones: (62) 98578-8891. Em casos de dúvidas **sobre os seus direitos** como participante nesta pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás, nos telefones: 3521-1075 ou 35211076.

A pesquisa tem como objetivo compreender como o racismo opera nas relações raciais entre negros e negras, e como o racismo afeta os relacionamentos afetivos e interpessoais dos sujeitos negros. Para finalidade da pesquisa, serão feitas entrevistas, em específico, com mulheres negras, para compreendermos como estas enxergam e entendem o racismo em seu cotidiano. A pesquisa não sugere riscos físicos, ou danos morais para a vida do entrevistado(a), mas, caso necessário, diante de emoções fortes, e sinais de ansiedade e angústia, a entrevista será interrompida, e as participantes serão acolhidas e encaminhadas para o serviço de psicologia da Faculdade de Educação da UFG. Asseguramos, também que, quaisquer danos morais e vazamentos de dados poderão ser pleiteados mediante aos órgãos de justiça. A pesquisa não dispõe de nenhuma forma de pagamento, assim como, não terá nenhum custo para aqueles (a) que participarem, todavia, caso as participantes necessitem de algum custo financeiro para deslocamento, alimentação etc., a pesquisadora irá arcar com quaisquer custos envolvidos. Esclareço, também que, em caso de recusa na participação, em qualquer etapa da pesquisa, você não será penalizado(a) de forma alguma. Asseguro, também que, após os dados

serem analisados, será marcado um encontro para a divulgação dos resultados da pesquisa, caso as participantes queiram.

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: **“O passado que insiste em não passar: racismo, trauma transgeracional e constituição subjetiva do negro no Brasil”**. 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 Clara Ferreira de Sousa Chaveiro 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 2025.

Assinatura por extenso do(a) participante

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