UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA

ANA PAULA MUSATTI-BRAGA

**OS MUITOS NOMES DE SILVANA: CONTRIBUIÇÕES CLÍNICO-POLÍTICAS DA
PSICANÁLISE SOBRE MULHERES NEGRAS**

São Paulo

2015

ANA PAULA MUSATTI-BRAGA

**OS MUITOS NOMES DE SILVANA: CONTRIBUIÇÕES CLÍNICO-POLÍTICAS DA
PSICANÁLISE SOBRE MULHERES NEGRAS**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos
requisitos para obtenção do título de Doutor em
Psicologia.

Área de Concentração:
Psicologia Clínica

Orientador:
Miriam Debieux Rosa

São Paulo

2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA
FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Musatti-Braga, Ana Paula.

Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da
psicanálise sobre mulheres negras / Ana Paula Musatti-Braga;
orientadora Miriam Debieux Rosa. – São Paulo, 2015.

288f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo.

1. Psicanálise 2. Mulheres 3. Racismo 4. Discriminação social5.
Feminilidade I. Título.

BF575.S75

MUSATTI-BRAGA, A.P.

**OS MUITOS NOMES DE SILVANA: CONTRIBUIÇÕES CLÍNICO-POLÍTICAS DA
PSICANÁLISE SOBRE MULHERES NEGRAS**

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo como
parte dos requisitos para obtenção do título de
Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Clínica

Aprovada em: _____

Banca Examinadora

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof.Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Ao Luis, companheiro querido de tantos anos.

*Ao João, ao Francisco e ao Pedro, por tornarem a vida
tão gostosa, cheia de afeto e de... polêmica.*

*Temos que exigir da política o que podemos exigir do amor,
que não seja uma experiência que dê a ilusão de preencher o vazio,
senão que dê a possibilidade de afrontá-lo e suportá-lo da maneira
mais digna possível.*

Jorge Alemàn

AGRADECIMENTOS

À Miriam Debieux Rosa, por sua generosidade na vida acadêmica, pela delicadeza que teve com minhas inquietações, pelo respeito com que recebeu minha pesquisa e pelas orientações fundamentais ao longo de todo este processo.

Ao José Moura Gonçalves Filho e ao Edson Luis de Sousa Andrade, que fizeram parte da minha banca de qualificação e, entre tantas preciosas sugestões, me incentivaram a seguir num trabalho autoral.

À *Silvana* e às outras entrevistadas, por terem me mostrado os caminhos desta pesquisa.

À Neusa Souza, pela doçura e radicalidade com que soube falar do estrangeiro que somos.

Ao Luis, por ter sido um leitor tão entusiasta, tão parceiro e ter acompanhado cada linha desta escrita.

À Sandra Alencar, que, além de vizinha, me ajuda a tentar manter sempre uma clínica implicada.

À Marta Cerruti, parceira de tantas empreitadas, atuais e futuras.

Ao Fernando Sampaio pela disponibilidade e prontidão em traduzir o resumo.

A Cristina Rocha Dias, Aline Souza Martins, Jaquelina Imbrizi, Viviani Carmo Huerta e Marieta Madeira que, com a delicadeza característica de cada uma, fizeram uma leitura extremamente cuidadosa e me mostraram caminhos por onde seguir.

À Claudia Berliner, pelos cafés na padaria acompanhando os primeiros passos desta pesquisa.

Ao Maurício Porto pelo incentivo e pela curiosidade que sempre nos põe a falar mais.

Aos integrantes do Laboratório Psicanálise e Sociedade – USP e Psicanálise e Política – PUC que, nas discussões do projeto e em tantos outros momentos, me indicaram textos, me mandaram sugestões e me permitiram contar com as mais variadas ajudas: Miriam Pinho, Joana Sampaio Primo, Aline Travaglia, Marta Okamoto, Carolina Bertol, Diego Penha, Christian Haritçalde, Ana Gebrin, Priscilla Santos, Sérgio Prudente, Rodrigo Alencar, Isabel Tatit, Ivan Estêvão, Emília Broide, Deborah Sereno, Ilana Mountian, Raonna Martins e Pedro Seincman.

À Capes, pelo apoio nesta pesquisa.

Aos meus supervisionandos, que, com suas perguntas, me ajudam a avançar nas formulações desta clínica que é tão psicanalítica quanto política. E aos pacientes, motivo destas inquietações.

À Maria Rita Khel e ao Mauro Dias, que me ajudaram tantas vezes a manter a escuta atenta na clínica nossa de cada dia.

À equipe da EMEF, onde surgiu esta pesquisa, por ter confiado no meu trabalho e ter me permitido inventar as mais diversas intervenções na escola e, principalmente, à sua diretora Ana Elisa, por sua inquietante e intensa forma de estar na escola.

À Edite e ao Sr. Celso que, sem saber, me trouxeram à curiosidade a negritude.

Aos meus pais, que me transmitiram os encantos de um casamento misto e que, de certo modo, me despertaram as perguntas sobre as misturas entre as culturas e etnias. E ao Chafic, que, tendo chegado bem mais tarde, sempre soube ser um avô carinhoso para os meus filhos.

A Mônica, Roney, Luísa e Mauro, por tornarem possível usufruir de um companheirismo em família. E à Luisa por, além disso, me apresentar a Criminologia Crítica.

A Vânia e Zé, por terem compartilhado as decisões mais importantes dos últimos dez anos.

A Kim e Geraldo, pela generosidade e companheirismo em tantas empreitadas coletivas.

Aos amigos, por estarem presentes em momentos os mais diversos: Massu e Giovanni, Dany e Flávio, Paolinha, Camila e Zé Carlos, Maurício e Wilma, Ílio e Bia, Claudia e Edison, Adriana e Mané, Santoni e Monica, Flávio e Maísa, Valéria e Felipe.

À Rose, que marcou este ano com muitas costuras e despedidas. E ao Silvio e ao Luis, que nos deixaram acompanhá-la e costurar também.

RESUMO

MUSATTI-BRAGA, A.P. **Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras.** 2015. 288 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Esta pesquisa aponta alguns dos efeitos subjetivos e estratégias singulares de resistência frente à desigualdade racial no nosso país, abordando as vicissitudes de inscrição no laço social de mulheres negras e pobres. É fruto de uma intervenção clínico-política com um grupo de adolescentes em uma Escola Municipal de Ensino Fundamental de São Paulo na qual foi se evidenciando, para nós, a necessidade de cada um desses adolescentes de defender intransigentemente a honra e o valor de suas mães frente aos outros membros do grupo. Tanto pelo seu excesso como pela sua repetição, essa situação nos sugeria um mal-estar e um não dito referido às configurações familiares e à posição destas mulheres nesta comunidade escolar, que nos levou a escutá-las. Tomando a indicação freudiana de que a psicologia individual seria também psicologia social e a formulação lacaniana de que podemos considerar o Inconsciente como sendo a Política, acreditamos ser indispensável escutar o sujeito levando em consideração o Outro, entendido tanto do ponto de vista sócio-histórico, como libidinal. Isso significa que não poderíamos escutar estas mulheres sem considerar o campo de desigualdades sociais e raciais no qual estavam inscritas discursivamente, o que nos exigiu uma interlocução fundamental tanto com pesquisas da antropologia social e da sociologia, como da história. A fala destas mulheres foi nos revelando que, além de outras identificações contingentes, o fato de serem reconhecidas e se reconhecerem como mulheres negras era um elemento fundamental nas suas vivências cotidianas. Uma vez que nosso passado escravista não teria sido suficientemente lembrado e admitido, alguns traços se fariam presentes através de uma transmissão simbólica, pelos subterrâneos da cultura, de uma posição de servidão a elas atribuída. Permaneceria de uma forma atualizada e insidiosa uma divisão racializada da nossa sociedade, ancorada na herança de uma cisão entre a mulher mundana cujo corpo seria visto como um corpo de gozo, mas sem valor social, a mucama, e a que seria valorizada socialmente à custa de um corpo assexuado, casta e educada, esposa do senhor de escravos. Apesar de tantos avanços, as conquistas femininas das últimas décadas não seriam totalmente estendidas a essas mulheres, negras e pobres, que seguiriam, frequentemente, apresentando no imaginário social um corpo ao qual se atribuiria a capacidade de satisfazer os desejos mais inconfessáveis de um homem à custa de ser visto como propriedade e domínio deste. A atitude racista se faria presente em relação a elas, entendida como o ato de segregação do gozo inadmitido de um sujeito no corpo de um outro, ou ainda, como Lacan apontou, impondo a um outro, seu modo de gozo. Mais do que uma identidade das mulheres negras, consideramos fundamental conceber a particularidade de um laço que se estabeleceria na relação com elas, na medida em que seu corpo seria capaz de despertar e revelar a relação do sujeito com o mais íntimo e insuportável de si mesmo: ela seria a estrangeira frente a um homem, por ser mulher; e seria estrangeira frente a uma mulher ou homem branco, por ser negra. A sua condição de estrangeira a deixaria assim como figura paradigmática de um Outro sexo, um sexo Outro, um gozo Outro, recaindo sobre ela as reações mais violentas de extirpação desse gozo. As estratégias de como manter o que seria próprio do gozo feminino – não balizado pelo gozo fálico, posto que seria suplementar a ele – frente a essa injunção de segregação e depreciação, seriam sempre singulares. Apresentamos um caso clínico, *Silvana*, apontando suas estratégias de resistência frente a um discurso social que a desqualificaria tentando lhe impor um estreitamento de sua vida erótica e sua redução a um modo único de gozo.

Palavras-chave: Psicanálise, Mulheres, Racismo, Discriminação Social, Feminilidade

ABSTRACT

MUSATTI-BRAGA, A.P. **The many names of Silvana: the clinical-political contributions of psychoanalysis of black women.** 2015. 288f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This research points out some of the subjective effects and peculiar strategies of resistance against racial line quality in our country, addressing the vicissitudes poor black women face to inscribe themselves in the social bond. It is the result of a clinical-political intervention with a group of teenagers in a São Paulo Municipal Basic Education School that revealed to us the need for each of these teenagers to defend the honor and the value of their mothers uncompromisingly before the other members of their groups. Both for its excess and for its repetition, the situation suggested a malaise and a non-said regarding the family configurations and the position of these women in this school community, which led us to listen to them. Taking the Freudian indication that individual psychology would also be social psychology and the Lacanian formulation that we can consider the Unconscious as Politics, we believe it is essential to listen to the subject taking into account the Other, understood in both the socio-historical and the libidinal perspectives. This means that we could not listen to these women without considering the field of social and racial inequalities into which they were inscribed in discourse, and that required us to have a fundamental dialogue with researches in social anthropology, sociology and history. These women's speech revealed to us that, in addition to other contingent identifications, the fact that they are recognized and recognize themselves as black women was a key element in their daily experiences. Since our past of slavery was not sufficiently remembered and admitted, some traits of it are still present by means of a symbolic and inexplicit transmission by culture, that assigns to these women a position of servitude. In an updated and insidious form a racialized division of our society persists, anchored in the inheritance of a scission between the maid – the worldly woman whose body is seen as source of pleasure, but without social value – and the slave-owner's wife, socially valued at the cost of a sexless body, chaste and educated. Despite many advances, women's conquests of recent decades are not fully extended to these black and poor women, who often still figure in social imagination as a body capable of satisfying the most unspeakable desires of a man at the cost of being seen as his property and domain. The racist attitude towards them is present, understood as the act of segregating the non-admitted *jouissance* of a subject in another's body, or, as Lacan pointed out, imposing upon another their mode of *jouissance*. More than black women's identity, we consider it essential to design the particularity of a bond that is established in relation to them, to the extent that their bodies would be able to awaken and reveal the relationship of the subject with the most intimate and unbearable of himself: the black woman would be the foreigner in face of a man, as a woman; and she would be a foreigner in face of a white woman or a white man, being black. Her condition as a foreigner makes her a paradigmatic figure of an Other sex, a sex Other, an Other *jouissance*, and the most violent reactions of extirpation of that *jouissance* fall upon her. The strategies aimed at maintaining what would be specific of feminine *jouissance* -not guided by phallic *jouissance*, since it would be supplementary to it – against this injunction of segregation and depreciation are always unique. We present a clinical case, Silvana, pointing her strategies of resistance against a social discourse that attempts to disqualify her, trying to impose a narrowing of her erotic life and its reduction to a single mode of *jouissance*.

Keywords: Psychoanalysis, Women, Racism, Social Discrimination, Femininity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Os muitos nomes de <i>Silvana</i>	12
Quando os muitos nomes viram um.....	16
Uma mulher entre muitas mulheres: muitas histórias e uma só cor.....	21
PARTE I	
METODOLOGIA.....	27
Da primeira pessoa do singular à primeira pessoa do plural	27
Pesquisa psicanalítica	27
Transferência: relação de fala	29
A temporalidade na pesquisa psicanalítica	31
Clínica e pesquisa psicanalítica extramuros.....	33
Partindo de Freud: a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social.....	37
Psicanálise implicada: a prática psicanalítica clínico-política	39
A Banda de Moebius e a dupla causação entre o sujeito e o campo político.....	40
Pequenos depoimentos e narradores sucateiros	41
Estilo de transmissão: resenha clínica e caso clínico como ficção	45
Caso clínico como interrogante: o traço do caso.....	46
PARTE II	
1 SANDRA: SOBRE A INVISIBILIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS	50
1.1 Invisibilização e desaparecimento social: subexposição e superexposição	51
1.2 O negro no mundo dos brancos: produção do branqueamento e da branquitude.....	58
1.2.1 Branqueamento como política de estado	60
1.2.2 Branquitude e o discurso sobre o desejo de branquear	63
1.3 O silêncio da psicanálise sobre a negritude e a condição social: autores incolores e daltonismo nas pesquisas.....	65
1.4 Psicanalistas negras esquecidas e silenciadas: apagamentos sucessivos de uma mesma cor	70
1.4.1 O Segredo de Virgínia Bicudo	71
1.4.2 Neusa Souza e o discurso elaborado pelo negro acerca de si mesmo	75
1.4.3 Lélia Gonzalez: enegrecendo o feminismo	78

2 SÔNIA: UMA HISTÓRIA ESCRAVIZADA E SEUS RASTROS.....	82
2.1 O escravismo e a tentativa de “passar em branco”	86
2.1.1 Produção dos sem raízes e sem história	89
2.1.2 A queima de arquivos.....	91
2.2 A história oficial: país mestiço e mito da harmonia racial.....	94
2.2.1 Mestiço como ícone nacional: sincretismo cultural e exclusão social	96
2.2.2 Feijoada: da metáfora de mestiçagem aos vestígios de resistência.....	97
2.3 Marcas da resistência: Sônia e a casa com muita gente	101
3 SUZANA E O RETORNO DAS ALGEMAS	107
3.1 <i>Eu pareço suspeito?</i>	109
3.2 A pobreza no Brasil tem cor	111
3.3 Criminalização da miséria e do conflito: encarceramento e genocídio.....	114
3.3.1 Primeiro prende, depois julga	116
3.3.2 <i>Reaja ou será morto!</i>	120
3.4 Sobrevivendo no inferno	122
4 SELMA: SOBRE A SERVIDÃO, O RACISMO E O SEXISMO	130
4.1 Projeto da santa-mãezinha no Brasil colonial.....	132
4.2 Das escravas amas de leite às babás	134
4.2.1 <i>A mãe preta e o pretuguês</i>	134
4.2.2 Função materna e corpo erógeno	140
4.2.3 Babás e a maternidade transferida.....	143
4.3 Criadas de ontem e de hoje	148
4.3.1 Mucamas	149
4.3.2 <i>A doméstica e a mulata</i> : entre a servidão e o ícone da mulher brasileira	153
4.4 Retorno do insuportável: racismo e a outra face do servil	164
4.4.1 A dica de Fanon: o negro como o não eu.....	168
4.4.2 O estranho como o mais íntimo	172
4.4.3 Contribuições da psicanálise a respeito do racismo.....	175
4.5 A calma de olhar	177
5 SOFIA E O TORNAR-SE UMA MULHER NEGRA	180
5.1 Mãe é tudo igual, mesmo quando muda o endereço?	180
5.1.1 Criar sozinha e não depender de ninguém	183
5.1.2 Da mulher independente à mulher da vida.....	191
5.2 A mãe, a mulher e a puta na psicanálise freudiana e algumas dicas de Lacan....	195

5.3 O erótico na bibliografia psicanalítica sobre as mulheres negras	200
5.3.1 O branco como Ideal: espelhamento e identificação.....	203
5.3.2 Mais além do espelho: as mulheres negras como heteridade.....	217
5.4 <i>Sofia</i> e sua saída singular: nem só mãe, nem necessariamente puta	239
5.4.1 Entre folhas e chás, candomblé e pedagogia.....	240
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	249
REFERÊNCIAS	266
ANEXO A – Termo de consentimento livre e esclarecido	286

INTRODUÇÃO

Uma vez que foi *Silvana* a maior responsável pelas feições e rumos desta pesquisa, não seria possível começar de outro modo que não apresentando-a, através de seus muitos nomes. Trata-se de tentar reproduzir, aqui, o modo como também nós fomos nos aproximando dela: mais buscando ouvir e elencar *detalhes* do que tentando compor um *todo* que os comportaria. Também aqui, talvez, será preciso ter a calma de avançar sem saber de início onde se vai chegar.

Os muitos nomes de *Silvana*

Conheci *Sandra* em 2009, em uma reunião numa escola municipal em que trabalhei por sete anos; num encontro de que também fizeram parte, além dela e seu filho (de 16 anos), três educadoras da escola e eu, como psicanalista do *Grupo de Estratégias em Educação*¹. *Sandra* escutou atenta e pacientemente o que lhe diziam sobre seu filho: foi-lhe dito que ele intimidava os outros e não estava fazendo o que era proposto como atividade pedagógica. Simplesmente respondeu que este caminho não havia sido ela quem tinha traçado para ele; dizia perceber que ele não estava envolvido no estudo, o que ela lamentava: considerava o estudo tão importante que havia, ela mesma, feito um enorme esforço para voltar a estudar.

No cotidiano das escolas, em que é tão disseminada a crença do fracasso escolar como responsabilidade da família ou do próprio estudante, a postura de *Sandra* denotava uma tranquilidade que exigia cuidado para não ser vista como descaso ou resignação. Um *pequeno detalhe* que nos chamara muito a atenção é que ela não parecia estar, de forma alguma, indiferente ao que ocorria, mas também não parecia tomar a fala sobre seu filho como algo pelo qual devesse se responsabilizar. Não era através da culpa que ela respondia: não parecia devedora da instituição e não se desculpava, nem em nome próprio, nem em nome do seu filho.

¹ O *Grupo Estratégias em Educação* foi criado nesta EMEF (Escola Municipal de Ensino Fundamental) em 2004 por quatro psicanalistas, com a intenção de criar dispositivos que pudessem deslocar os conflitos aparentemente individuais para estratégias coletivas frente ao mal-estar no ambiente escolar. A descrição de alguns desses dispositivos se encontra em BRAGA, A.P.M.; CATROLI, V.S.C.; ROSA, M.D. “Entre Conversas e Descobertas: dispositivos de intervenção diante das urgências de uma escola de São Paulo”. In: *Psicanálise: invenção e intervenção*, Revista Psicanalítica de Porto Alegre, v. 1, n. 1, 1990.

Ela apontava para a dimensão de uma escolha singular de seu filho, e, ao invés de emitir uma sentença de acusação, referia-se a ele acentuando que ali havia um sujeito. Ela, definitivamente, não correspondia às esperadas obrigações diárias de acompanhamento escolar, como provas de amor e dedicação, valores tão disseminados em alguns contextos sociais; porém, demonstrava por seus atos que não poderia ser considerada descuidada ou omissa, nem na sua casa, nem na sua comunidade. Contava que uma vizinha havia abandonado seus quatro filhos e que algumas famílias da região haviam assumido os cuidados e se responsabilizado por eles: ela, sem heroísmo ou vitimização, contava que acolhera um deles, por tempo indeterminado.

Foi num outro tempo, quatro anos mais tarde, que a reencontrei, buscando conhecer mais de perto a potência de um discurso que me parecia, no mínimo, recusar categorias e julgamentos apressados. Nesta entrevista em sua casa, ela me disse como se sentia bem no Posto de Saúde, onde médicos e enfermeiras a conheciam e sabiam quem ela era, e isso era recíproco, já que era moradora do bairro desde criança. Nas escolas, porém – e nisso não fazia distinção entre elas – a sua sensação era de que os diretores ou educadores não queriam escutá-la; faziam diversas acusações sobre seus filhos e *Sandra* imaginava que, no fundo, eles estariam pensando que “*se ela desse mais educação pro filho dela, ele não era assim*”².

Meu encontro com *Sônia* aconteceu na casa dela, uma das primeiras casas construídas naquele bairro, a casa em que morou desde criança e da qual não pretende sair: “*Meu avô era mestre de obras [...] meus avós vieram para cá, não tinha essa casa, fizeram um cômodo, construído com muito suor*”. A forma como *Sônia* relata o percurso da família paterna inscreve esse suor numa linha de continuidade dos tempos de escravidão e do período pós-abolicionista, mas também carrega novas inscrições: o suor do trabalho que constrói a própria casa não pode ser comparado ao suor do trabalho fruto da exploração, ocorrida tanto durante como após o término da escravidão, e *Sônia* sabe disso. “*Minha bisavó era escrava, minha avó nasceu no Ventre Livre, ela falava muito que sofreu, que era muito triste [...] passavam necessidades, ficavam com o que sobrava. [Com o fim da escravidão], a discriminação continuava [...] tinha as pessoas que tinham que trabalhar por qualquer coisa, se não, morriam de fome... continuavam escravas*”.

Foi nessa casa que *Sônia* viu muitos primos e tios circularem, transformando-a numa casa cheia e movimentada e, desde então, sempre quis ter uma família numerosa: “*Desde os*

² Os depoimentos colhidos para esta pesquisa serão apresentados de maneira literal, em itálico.

nove anos sempre quis família grande. Alguém tem que dar sequência na família, sobrenome morre também se não dá sequência. Vou dar continuidade [...] continuidade na família que é bonita”.

Conheci *Suzana* quando, na saída do segundo encontro em sua casa, me contou sobre a detenção recente de dois de seus filhos. A sua fala produzia uma sensação bastante enigmática, pois parecia extremamente dura e rude com seus filhos a ponto de, tomada desavisadamente, poder ser tomada por uma fala rancorosa e punitiva, como se não houvesse sofrimento ou pesar: “*eu digo: ‘eles fizeram, agora têm as consequências, não vou passar a mão na cabeça. Fizeram coisa errada, agora têm que pagar por isso’*”. No entanto, logo em seguida, apontava que não era exatamente disso que se tratava, pois o motivo de sua rudeza passava por outras vias: “*Vou lá, vou visitar, não vou largar. Tem uma prima que o filho dela foi preso, ela não quer saber, eu é que fui visitar. [...] Agora ela nem quer saber do filho dela. Eu não passo a mão na cabeça, senão, acham que podem fazer qualquer coisa que tudo bem, estuprar, matar*”.

Um dos filhos foi detido ao ser confundido com o irmão, e foi julgado pela infração cometida por ele, recebendo uma pena maior que cinco anos de prisão. *Suzana* comenta: “*achei bonito isso, criei meus filhos muito juntos e ele assumiu o crime do irmão; confessou como se tivesse sido ele, porque jamais iria querer incriminar o irmão dele*”.

Deparei-me com *Selma* quando cheguei à sua casa, em dezembro de 2013, após conseguir o telefone com seu filho, dizendo que queria entrevistá-la para uma pesquisa. Ela foi muito solícita, marcou um horário: no dia, quando cheguei, não se apressou em me receber; também não me fez esperar mais do que o curso de sua vida exigia. Contou-me muitas histórias, e quando lhe indaguei se alguma vez havia se sentido discriminada, acabou por se lembrar de algumas situações. Talvez não tenha sido por acaso que depois de seu relato foi buscar diversas fotos de família. Entre todas, resolveu destacar duas, como se quisesse meu testemunho ou confirmação: uma em que aparecia seu filho *mais clarinho*, e outra em que estava seu neto *quase branco*.

No relato de cada uma das cenas me expunha uma das faces do preconceito e, quando relatou uma delas, só vi um *flash*: cru, como se as palavras tivessem me abandonado momentaneamente e tivessem me deixado junto com ela, diante do horror. “*Eu estava com uma cadeirante na escola que eu trabalho e tinham três meninos negros brincando por ali. Aí*

a mãe dela falou ‘Olha uns macaquinhos!’. Eu falei: ‘É! Macaquinho brinca, corre, pula... que nem eles estão fazendo’; só não falei: ‘tudo que sua filha não faz!’”.

Selma, negra como os meninos, me expunha com esse relato o quanto pôde se *discriminar* numa cena tão *discriminatória*, podendo enxergar muito além da agressão e da violência. Ela me apontava que o que era, a princípio, uma desqualificação, revelava, ao ser proferida, uma outra face. O que *Selma* era capaz de me mostrar é que havia na fala daquela mãe o retorno do insuportável sobre o corpo da filha, encarnado e escancarado no corpo ágil daqueles meninos.

Sofia me recebeu vestida toda de branco, cabelo raspado coberto por um turbante e me fazendo sinal para eu entrar com calma em sua casa, me explicando, com toda paciência, que naquele dia não iria me cumprimentar com abraço e beijo. Contou que toda sua família sempre fora do candomblé. “*Toda a minha família pertencia ao candomblé, eu sou agora [...] Todos nós quando nascemos, nascemos com um Orixá, é tipo um anjo da guarda [...] o meu é Iansã, que é dona do fogo: mulher muito guerreira, teve nove filhos, como eu; vive no mundo, não gosta de ficar em casa, como eu; gosta de conhecer pessoas, correr o mundo...*” *Sofia* me contou dos Orixás, de como são bonitas as cerimônias, me convidou para ir na festa que encerraria seu período de três meses recolhida em casa. Contou que foi seu pai de santo quem, lendo os búzios, lhe disse que seu caminho era a universidade, e “*como a professora também tinha me dito, decidi: vou fazer faculdade de pedagogia*”.

Perceber que *Sandra*, *Sônia*, *Suzana*, *Selma* e *Sofia* são todos nomes de uma *mesma mulher* e que nisso não há nada de atípico, é entrar no complexo campo das identificações.

“A identificação é o recurso do humano que responde à ausência de identidade do ser consigo mesmo: a insustentável leveza do ser” (FINGERMAN;DIAS, 2005, p.21).

Se *Sandra* não é como *Suzana*, nem *Selma* como *Sofia*, é porque não podemos pensar no sujeito fora do laço com o outro. *Selma* mostra a foto dos descendentes mais claros por um sonho de branqueamento ou como resposta à pesquisadora branquinha que ela mal conhece e não sabe como a enxerga?

Silvana está em cada um desses nomes e em todos eles; seria ainda ela, se não fosse *Sandra*? Seria ela mesma, se deixasse de ser *Sônia*? A questão é: o que é fundamental para que o sujeito se reconheça como o mesmo, como sendo ele mesmo? “[...] a relação desse ‘é ele’ com o ‘ainda ele’, está aí o que nos dá a experiência mais simples da identificação” (LACAN, 2003a, p.53).

“A ‘identidade’ de tal sujeito múltiplo e contraditório é, portanto, sempre contingente e precária, fixada temporalmente na intersecção das posições de sujeito e dependente das formas específicas de identificação” (MOUFFE, 2001, p. 4). Se diante dessas identificações que são provisórias o sujeito se agarra a um nome só ou o outro lhe fixa e congela num único nome, isso só pode ter como consequência um estreitamento de sua existência singular.

O traço que ia se destacando quanto mais eu conhecia *Silvana* era a forma como ela deixava à mostra esta tensão, esta inadequação entre o nome que o outro estaria lhe imputando e a sua experiência de nomeação pessoal. Se a história do sujeito é a história de suas identificações (MOUFFE, 2001), *Silvana* apontava, em cada um dos seus relatos, uma das faces desse processo: aquela em que o sujeito se separa da nomeação que vem de um outro, se discrimina do nome que o Outro³ lhe dá.

Silvana parecia sempre precavida, como se respondesse antecipadamente a um nome que afirmava vir do outro e que lhe soava imposto e insuficiente. É possível que ela tenha, por muitas vezes, sido reconhecida só como *Sandra* – mãe de alunos indisciplinados – ou talvez como *Suzana* – mãe de filhos detidos – pois aparecia na sua fala sempre a desconfiança de um nome só. Mais ainda, mostrava uma constante recusa não só em ser reconhecida por um único nome, como também questionava os predicados de cada um deles e a limitação de cada nomeação. Se ela se sentia tão fundamentalmente também *Selma* e *Sofia*, a serviço de quê, tantas vezes, esses nomes não podiam aparecer no seu encontro com o outro?

Se parece tão evidente pensar o sujeito como discordante de si mesmo, na multiplicidade de seus traços identificatórios, então de onde viriam as forças que o engessariam constantemente em uma identidade única?

Quando os muitos nomes viram um

Meu primeiro encontro com *Silvana* ocorreu *dentro* de uma EMEF (Escola Municipal de Ensino Fundamental) de São Paulo. Meu desejo de entrevistá-la, e que foi configurando a intenção desta pesquisa, também. *Dentro*, porque constituí, juntamente com três psicanalistas⁴, um *Grupo de Estratégias em Educação* em 2004, nessa instituição, que criou uma série de dispositivos coletivos buscando trabalhar com as questões do cotidiano escolar.

³ Os conceitos psicanalíticos que aparecem nesta *Introdução* serão abordados posteriormente.

⁴ Simone Camargo Silva, Evelyn Madeira e Larissa Patti Gomes.

Dentro, também, porque fui membro do *Conselho Pedagógico*⁵ dessa EMEF por vários anos e, mais ainda, porque lá estive como *mãe*, de um aluno que cursou os quatro primeiros anos do ensino fundamental.

Talvez tenha sido esta marca, de ter circulado em muitos lugares dentro dessa escola, que tenha me permitido me aproximar de várias maneiras das mulheres-mães de alunos: eu, com meus muitos nomes, provavelmente as convocava também com nomes variados, e isso mobilizou uma urgência, em mim, de pesquisar o modo como elas se sentiam reconhecidas, faladas e olhadas.

Embora de início de uma maneira um tanto vaga e difusa, pareceu-me que algumas educadoras convocavam as mães dos alunos, e principalmente algumas delas, para uma posição que a mim soava excessivamente materna. Sem esquecer que essas mulheres deveriam realmente ser convocadas numa condição que era a de mães de alunos, tanto nessa escola como em outras – porque era esse o lugar social delas lá – o que ia se delineando era a presença de um enunciado, sempre prestes a aparecer, que estava muito além de suas obrigações e deveres como mães.

Acredito que esse estranhamento aparecesse pelo contraste de como eu, pessoalmente, me sentia convocada. Haveria que se considerar que se nessa escola um dos meus nomes era *mãe*, este não era o único: era possível que essa distinção se devesse ao fato de eu trabalhar juntamente com as educadoras; mas essa explicação não me parecia suficiente. Observava que em relação a todo um grupo de pais que circulavam nesta escola⁶ – universitários e de classe média – essa convocação se dava de uma maneira muito mais branda, semelhante a que se fazia em relação a mim.

A hipótese que foi tomando corpo era de que algumas mulheres precisavam se apresentar de uma maneira extremamente marcada pelo *lugar de mãe* – considerando uma determinada concepção de como ser mãe – para serem dignas de confiança e respeito na escola. As falas que as remetiam a atividades em que não estavam incluídos os filhos – como o lazer, a relação com o companheiro, a vaidade delas – que, em outros contextos sociais poderiam ser valorizadas como uma conquista e um *direito da mulher*, produziam, aparentemente, alguma desconfiança.

⁵ O *Conselho Pedagógico* foi um dispositivo criado pelo *Projeto Político-Pedagógico* desta escola, aprovado em 2005.

⁶ Em 2007 foi feito um levantamento socioeconômico nesta EMEF, aproveitando-se os questionários que acompanhavam a extinta *Prova São Paulo*. Constatou-se que essa escola apresentava uma distribuição, no que se refere aos índices socioeconômicos e escolaridade das famílias, bastante heterogênea, semelhante à cidade como um todo, o que não é comum nas escolas públicas da cidade.

Nesse sentido, me parece essencial lembrar que “é a partir de uma certa concepção e fantasia sobre a paternidade, a família, a sexualidade e o domínio que alguns, e somente eles, são percebidos como podendo ter acesso à cidadania, ao gozo, à palavra” (ROSA, 2000, p.81).

Curiosamente, a essa impressão – de que algumas mães de alunos desta escola precisavam se mostrar *totalmente mães* – se somava outra percepção, efeito de uma cena que se fazia ouvir tanto pela sua insistência, como pela sua truculência, em um dos *Grupos de Conversas*⁷ com adolescentes que coordenávamos. Era um grupo que, por escolha dos alunos, era formado só por rapazes, de 14 a 16 anos. Dentre eles, estava um dos filhos de *Silvana* que foi, posteriormente, quem me levaria até ela. Nesses encontros, invariavelmente, um aluno – e nisso eles se revezavam – se referia ao nome da mãe de outro, mas de uma maneira tão alusiva que eu sequer conseguia identificar a quem aquela fala se referia: era um fragmento do nome ou do apelido, ou uma palavra que guardava (para quem tinha dito e para quem entendia) algum tipo de associação à mãe de um deles. O simples fato de fazerem referência à mãe de alguém era tomado como ofensa grave, que legitimava que o aluno atingido agredisse severamente o outro. Indagados sobre seus atos, eles afirmavam, apenas, *ele está falando da minha mãe* ou *ele está chamando minha mãe de puta*. Por várias semanas essa cena ocupou a maior parte do tempo do grupo: repetida à exaustão, parecia apontar para algo que não conseguia inscrição; ou seja, indicava e permitia supor um *outro dito*, uma *outra cena*.

Por que insistiam tanto em defender a honra de suas mães, como se elas estivessem sempre sendo acusadas ou como se sua reputação estivesse a todo o momento em jogo? Todos naquele grupo se defendiam o tempo todo de serem considerados *filhos da puta*. De onde vinha essa acusação? Tanto por seu excesso, como pela sua repetição, essa cena fazia supor um *não dito social* referido às *configurações familiares* e à *posição destas mulheres* nessa comunidade escolar (ROSA, 2004).

A radicalidade da punição presenciada nessas situações, nesse grupo, e o fato de saber-se que essa experiência não era exclusiva dele⁸ – fizeram-me pensar num *mal-estar silenciado*.

Os silenciamentos, as ofensas, o que tem valor ou o que é vergonhoso, nem sempre é consciente e fácil de localizar na rede discursiva, entendendo aqui o discurso como um laço

⁷ O *Grupo de Conversas* foi um dos dispositivos criados pelo *Grupo de Estratégias em Educação*. Ocorria semanalmente, durante o horário de aula, com presença voluntária, durante um período não fixado *a priori*, que variou de um semestre a dois anos.

⁸ Vale e Salles (2011) trazem relato semelhante em uma escola do interior paulista. Do mesmo modo, há registros de que para os internos da Fundação Casa, “xingar a mãe” de alguém é um ato severamente punido (NOGUCHI, 2011).

do sujeito com o outro, com o mundo e com sua verdade inconsciente; e remetendo, portanto, tanto às questões identificatórias com o semelhante e com os ideais da cultura, como com aquilo que toca sua relação com o desejo e o gozo (LACAN, 1994).

Com esse contraste, entre a insistência de algumas educadoras em chamar as mães de certos alunos por um único nome: *mãe*, e a insistência de certos alunos em afirmar que seus colegas estavam chamando suas mães por um único nome: *puta*, foi se delineando um interesse por destrinchar como operava essa transformação daquilo que seriam traços identificatórios tão múltiplos e contingentes nas mulheres, nessa redução tão estreita representada por estes dois significantes.

Sabe-se que a impossibilidade de resposta à pergunta “O que quer uma mulher?” ou “O que é uma mulher?” teria muitas vezes trazido a representação da *mãe*, como o que definiria o lugar da *mulher*. A análise dessa sobreposição da *mãe* e da *mulher* aparece em diversos textos psicanalíticos – a começar de Freud, que entendia o *tornar-se mãe* como uma saída para o *tornar-se mulher*, naquilo que considerava a *feminilidade normal*. Ao longo de sua obra, ele deixou clara sua limitação na abordagem da sexualidade feminina, ainda que tenha publicado diversos escritos sobre o tema, que viriam a marcar os estudos psicanalíticos pós-freudianos.

Lacan teria avançado muitíssimo frente ao impasse da elaboração freudiana sobre a sexualidade feminina, ao compreendê-la como algo da ordem do indizível, ou seja, algo que não se recobre com a linguagem; substituindo o que seria a questão da *identidade* feminina pelo que seria o *gozo feminino*.

O gozo feminino, ao invés de propor e inaugurar o que seria a verdadeira natureza feminina, acabaria por desnaturalizar não só o que seria *a mulher*, mas também *o homem* (AMARAL, 1998). Segundo Lacan, diante da castração, uma mulher mais do que se *unifica*, ela se *desdobra*. Assim, seu gozo, outro em relação ao fálico, ficaria numa condição de tal alteridade que só poderia ser considerado como *Outro sexo*, um sexo como *Outro* (LACAN, 1985).

Não teria sido à toa a consideração de Freud de que *ter um filho* seria a saída por excelência para a mulher diante da castração; pois podemos considerar que, se a condição de *mulher* não cria conjunto, a condição de *mãe*, o cria. “Freud atribui ao filho o papel de significante da identidade feminina, à falta de um outro sinal” (ANDRÉ, 1987, p.198).

São inúmeras as formações sintomáticas ou identificações que se cristalizam e se transformam em *supostas identidades*, que podem surgir diante do inominável do gozo feminino. Isso porque o insuportável de não poder construir um saber que recubra a

sexualidade feminina lança homens e mulheres (nem Freud teria escapado), em saídas precipitadas, precárias e alienantes.

Não parece excessivo ou abusivo lembrar que essas *saídas singulares* estão sempre inseridas numa trama discursiva; ou seja, remetem à inscrição do sujeito no discurso do Outro e dependem, portanto, de deslocamentos de classe, de gênero, de relações de poder (KEHL, 2010).

Nesta pesquisa, parti em busca de algumas destas mulheres, exatamente estas que eram reiteradamente chamadas pelos seus filhos de *não putas* e convocadas pelas educadoras como completamente *mães*, tentando conhecer os muitos nomes de cada uma. Entrevistando-as, pretendia encontrar na fala de cada uma delas a singularidade de suas inscrições na rede discursiva como *mães* e *mulheres*; mas também, por compartilharem de lugares próximos nessa rede, buscava aquilo que poderia trazer alguma luz sobre essas inscrições nesse campo social.

Optei por sair em busca das próprias *mulheres-mães de alunos*, querendo escutar como elas se sentiam reconhecidas e convocadas. Escutar as educadoras, para verificar se a minha sensação inicial fazia algum sentido, poderia ter sido uma das vias escolhidas: mas seria um outro trabalho de pesquisa, muito mais atrelado às relações institucionais próprias ao universo escolar. Escutar os adolescentes para esmiuçar o porquê de suas reações também seria uma possibilidade de caminho a seguir, mas adentraria questões pertinentes e específicas da adolescência.

Assim, a escola foi o lugar onde essa pesquisa nasceu; provavelmente o que apareceu lá carregava as marcas de não ter sido ouvido num lugar qualquer: há que considerar que o espaço escolar amplifica as questões do que seria educar e criar os filhos, uma vez que se tornou especialista em transmitir as premissas da “família estruturada e adequada”. Apesar do risco de não poder me livrar por completo das marcas dessa pertença inicial, que a escolha das entrevistadas tenha surgido pela porta da escola, carregava a grande vantagem de se constituir como um lugar de pertença para todos: o ensino fundamental é universal e obrigatório, diferentemente dos lugares de atenção à saúde e à justiça, que já trazem as marcas de situações de crise. A pesquisa saiu desse ambiente escolar para a vida, para o bairro, para a rua, para a casa dessas mulheres e, quando fiz o contato com aquelas que escutei, me apresentei como tendo pertencido àquela EMEF, mas já estando do lado de fora. Havia deixado de ser mãe nessa escola e também havia encerrado meu trabalho como psicanalista lá: agora estava como pesquisadora-psicanalista e foi assim que pude entrar na casa delas.

Uma mulher entre muitas mulheres: muitas histórias e uma só cor

Embora o meu propósito inicial fosse entrevistar várias mulheres, meu encontro com *Silvana* trouxe uma mudança de direção: apesar de ter escutado algumas delas – tanto durante meu trabalho nesta EMEF, como neste momento mais estritamente de *pesquisa* – foi no relato de *Silvana* com seus tantos nomes que me deparei com o que configuraria este *caso clínico*. O que supunha ter ouvido na escola: que, principalmente em relação a algumas mulheres, havia um nome – *puta* ou *mãe* – que, embora insuficiente e insatisfatório, incidia com uma força que as fixava apagando qualquer outro, ficava exposto de maneira clara no discurso desta mulher.

Se de início escolhi *Silvana* como uma representante destas mulheres – acuada como mãe, na reunião na escola, e acusada como puta, no grupo de conversa com os adolescentes dos quais fazia parte seu filho – a escolha dela como *caso clínico* se deu pela sua disponibilidade e capacidade de enunciar, para mim e *em mim*, a questão que se tornou o cerne desta pesquisa.

Se as mulheres não podem ser definidas por um referente que as identifique, apontando para o inapreensível e o inominável do gozo feminino e para a multiplicidade de identificações, de onde viriam as forças que engessariam estas mulheres em identidades tão únicas e tão fixas?

Silvana se tornava singular ao sublinhar que, diante das suas identificações – parciais e contingentes – percebia um movimento, por parte do outro, que tendia a reduzi-la a nomeações tão estreitas quanto desqualificadoras. Ela parecia apontar para esse fato no relato de cada encontro, situando o nome que imaginava ter para o outro e que estaria prestes a ser violentamente estampado no seu ser. Como *Sandra*, ela sentia que os educadores a enxergavam como uma mãe incompetente que, se educasse melhor seus filhos, evitaria que eles fossem alunos desinteressados e indisciplinados. Como *Selma*, tinha sido testemunha e receptora de uma fala discriminatória sobre alguns alunos negros e soubera localizar o que neles estaria depositado, do mal-estar deste outro discriminador. Como *Suzana* trazia um significante “*Nossa!*”, que insistia na sua fala e que aparecia numa citação literal dos comentários dos outros. “*Nossa! Você tem dois filhos na cadeia!*”, “*Nossa!*”, que, amplificado e reincidente, demarcava o espanto e a hiância que sentia entre uma suposta expectativa do outro e como era a sua vida. Significante que, pronunciado na minha presença, talvez fosse também um sinal de alerta ou pedido de cautela, temendo que eu, como os outros, desqualificasse suas escolhas. E para deixar ainda mais explícita sua precaução frente ao

outro, na sequência do “*Nossa!*” pronunciava outras frases: “*Vou logo cortando, não deixo que falem de mim*”, mostrando sua capacidade de resistir à violência do estigma vindo do outro.

A intensidade dessa resistência, que apareceu no relato de *Silvana*, foi o que me permitiu apostar na força das acusações às quais ela se sentia exposta; acusações que seriam tanto silenciosas quanto insidiosas e que, provavelmente, não recairiam exclusivamente sobre ela. Assim, ela será tomada como o *caso clínico*, mas as outras mulheres que pude escutar ao longo desses onze anos, desde o primeiro contato com essa comunidade escolar até o momento de escrita, também irão aparecer nesta pesquisa: de forma lateral, mas não menos importante. O relato delas aparecerá ecoando ou cotejando o de *Silvana*, buscando iluminar e apontar para algumas questões desse campo social no qual todas elas se inscrevem.

Todas elas são mulheres com condições socioeconômicas semelhantes, cujas casas ficam em terrenos ou quintais compartilhados e que começaram a trabalhar antes dos 14 anos, em casas de famílias. Mulheres que não cumpriam os preceitos do que seria esperado de uma mãe nessa escola, ao mesmo tempo em que se mostravam orgulhosas, fora de lá, de terem conseguido criar todos os seus filhos sem depender de ninguém. Mulheres cuja honra era defendida a qualquer custo pelos seus filhos, diante da nomeação *puta* que, pronunciada explicitamente ou não, era sempre, por eles, escutada. Mas agora percebia que compartilhavam também de uma outra marca, uma marca que nos diferenciava. Entre tantos traços identificatórios diferentes dos meus, estava também a nossa cor. Eu, uma pessoa de cor branca; e elas, de cor negra.

Foi também *Silvana* quem soube me mostrar este elemento fundamental que perpassava a pesquisa e que reconfigurou a minha questão: embora estivesse na cara, eu não tinha podido ver, nem tinha conseguido escutar. Já que eu pretendia pesquisar como essas mulheres se sentiam reconhecidas, indaguei se *Silvana*, alguma vez, tinha se sentido discriminada, e foi assim que ela relatou três situações nas quais colocou sua cor, negra, como elemento fundamental nesta discriminação.

Portanto, ao tomar o discurso destas mulheres pelo prisma da psicanálise: levando em conta as dimensões do inconsciente, do desejo e do gozo na relação com o outro – ou seja, no laço social – eu não poderia deixar de fora a questão da desigualdade econômica e racial.

Os poucos trabalhos que eu fora conhecendo sobre as mulheres negras pertenciam ao campo da psicologia social; como se a afirmação, pela psicanálise, de que o inconsciente e o psiquismo não têm cor bastasse para justificar uma escassez no campo das pesquisas psicanalíticas sobre o tema. Foi do meu encontro com *Silvana* que essa afirmação começou a

me parecer não só insuficiente, mas relacionada à “flácida omissão com que a teoria psicanalítica tratou, até então, este assunto” (COSTA, 2003, p. 152); omissão esta que não poderia passar despercebida.

A frase pronunciada por Isildinha Batista Nogueira de que “psicanaliticamente, não existe o inconsciente negro”, provavelmente é um consenso no meio psicanalítico; no entanto, o que é tão raro quanto necessário, é tomar a sério a continuação desta frase: “mas existe o inconsciente atravessado pela negritude” (NOGUEIRA, 2012).

O fato de que *Silvana*, como as outras mulheres desta pesquisa – nomeadas na escola somente como *mães* ou *putas*– fossem negras e pobres, seria uma coincidência?

O esforço das educadoras de as colocarem num lugar tão materno não seria um efeito do receio do que elas pudessem representar como *mulher*? A reputação de cada uma delas, tão fervorosamente defendida pelos seus filhos, não poderia apontar justamente o temor de que, não sendo reconhecidas como exclusivamente *mães*, elas ficassem reconhecidas como necessariamente *putas*?

Se as mulheres, segundo Lacan (1985), se constituíam como o *Outro sexo*, pela alteridade que introduziriam no discurso dos saberes e das certezas, não podemos supor que essas mulheres – negras e pobres – por portarem um corpo socialmente concebido como representando o corpo exótico e o excesso de gozo, encarnariam ainda mais o *continente negro*⁹? Neste caso, elas seriam as Outras, não só frente ao discurso masculino, mas também em relação às mulheres que “são independentes, têm grande poder de compra e sabem o que querem”¹⁰– as mulheres presentes no discurso social hegemônico, das quais se fala prioritariamente seja na psicanálise, seja no discurso da escola, seja na mídia em geral.

A violência do que parecia depositado, tanto em *Silvana*, como em várias outras entrevistadas, não poderia ser consequência de terem se transformado em encarnação do estranhamente familiar, do indizível, do insuportável do vazio sobre a relação sexual? Lembrando que a dominação abrevia e congela a experiência do estranhamento degradando-o em desprezo (GONÇALVES, 2008, p. 71), não seria legítimo pensar que o enunciado sempre prestes a aparecer, *puta*, estaria revelando algo dessa degradação?

Seria impossível adentrar essas questões sem abordar o lugar discursivo ocupado por *Silvana*, o que exige retomar, na medida do que é possível e pertinente a este trabalho, o lugar de tantas *mulheres negras brasileiras* hoje e ontem.

⁹*Dark continent*, termo utilizado por Freud em “A questão da análise leiga” (FREUD, 1926/2014).

¹⁰ Revista *Veja* (30/08/00).

Cada um dos nomes de *Silvana* se transformou no nome de um capítulo, não só para não nos deixar esquecer que ela, como todos nós, é sempre discordante e diferente de si mesma, como para marcar uma temática, uma rede de articulações a que fomos repuxados com sua fala. Como mulher negra e pobre de São Paulo, ela nos faz entrar em vielas e ruas pouco habitadas por nós e nos convida a articular sua singularidade com questões sócio-históricas que, não sendo de modo algum independentes, conforme veremos, nos remetem a um campo próprio: a invisibilidade e desaparecimento social; o não direito à memória dela e dos seus; a ultrajante desigualdade racial e social atual; a servidão e o racismo; e os desafios para posicionar-se como *uma* mulher negra. De tal modo que pensamos ser possível ler cada um dos capítulos separadamente, ainda que se corra o risco de que as articulações de um capítulo, não sendo repetidas em outro, tornem a leitura mais obscura ou incompleta. Mas também estamos propondo uma direção nesta pesquisa, que parte da problematização e localização do campo social e histórico em que *Silvana* se inscreve, para articular como seria sua inscrição singular como mulher e negra neste campo.

O que primeiro será possível constatar é que, via de regra, tais mulheres, como também os homens negros, foram invisibilizadas socialmente, num discurso marcado historicamente pelo ideário do branqueamento. Tomar-se o branco como marco de referência teria tido como uma de suas consequências o silenciamento e apagamento das mulheres negras brasileiras, dos seus testemunhos e das suas produções. Os psicanalistas, com raras exceções, parecem ter sido cúmplices desse apagamento, numa produção teórica que toma as mulheres brancas e com alto poder aquisitivo como objetos de estudo, mas que comumente as nomeia como *as mulheres brasileiras*. A psicanálise no Brasil, de maneira geral, além de desconsiderar as questões da desigualdade social e racial, produziu um apagamento das produções teóricas de psicanalistas negras brasileiras que haviam trazido articulações fundamentais sobre este tema. É o que pretendemos abordar no nosso primeiro capítulo: *Sandra: sobre a invisibilização das mulheres negras brasileiras*.

O impedimento à memória da escravidão com seu consequente desamparo discursivo sobre os sujeitos é o centro do nosso segundo capítulo, *Sônia: uma história escravizada e seus rastros*. Diferentemente de outros episódios traumáticos da humanidade, sobre os quais se produziu posteriormente algum tipo de reconhecimento coletivo da sua existência e gravidade – como o extermínio dos judeus durante o nazismo, por exemplo – a escravidão brasileira ainda não recebeu tratamento digno à sua memória. Não bastasse não poder saber de onde vieram e a origem de seus familiares, os negros brasileiros foram e são submetidos a uma versão da história, que os descreve como passivos, hipersexualizados e pouco afeitos a

relações familiares. Além disso, o mito da democracia racial recobriu por muito tempo com seu manto o horror da submissão e violência, inclusive sexual, com que os negros foram tratados ao longo de séculos.

Fossem os castigos e a violência sobre os negros algo do passado, já seria terrível. No entanto, a desigualdade racial foi sendo reatualizada a cada momento histórico, o que fica evidente no número de mortes e encarceramento da população negra atualmente. Não se pode escutar a história de *Silvana*, o que se passou com seus filhos, seu ex-marido, seu irmão, sem considerá-la como um destino comum dos homens negros neste país. Em *Suzana e o retorno das algemas*, nosso terceiro capítulo, pretendemos apontar que a desigualdade no Brasil não é só social – como se costuma crer – mas também racial. A dificuldade de incluir o que há de singular, num jogo com cartas tão marcadas, é algo que pretendemos, ao menos, destacar.

Em *Selma: sobre a servidão, o racismo e o sexismo*, é que começaremos a sair de um campo discursivo mais genérico que inclui os negros brasileiros de maneira geral, para algumas questões pertinentes às *mulheres negras*. Partindo das *mães pretas* e das *mucamas* do tempo da escravidão, pretendemos abordar as relações de servidão atuais, seja através das figuras das babás, seja das empregadas domésticas. Marcadas também pela cor, essas profissões revelam o quanto relações de dominação apareceram e continuam aparecendo imiscuídas com o campo afetivo, mostrando o quanto o corpo erógeno de homens e mulheres brasileiros estaria marcado por alguém destituído de reconhecimento social. Estes teriam no seu íntimo algo do inadmissível da presença do corpo negro e o racismo apareceria com toda sua violência por atestar a presença da mulher negra como estrangeiro íntimo insuportável. As mulheres negras, historicamente enxergadas como detentoras de um prazer sem amarras e um gozo desmedido, produziriam efeitos insuportáveis no psiquismo de homens e mulheres brancos, tendo como consequência comum a degradação de situações de estranhamento frente a elas, em relações de desprezo e racismo.

Representar para o outro o insuportável gozo, com o temor e o fascínio que lhe são próprios, traz às mulheres negras um desafio gigantesco. No capítulo *Sofia e o tornar-se uma mulher negra*, buscaremos expor alguns dos desafios e resistências a esse caminho. Se o caminho do posicionar-se como mulher traz uma relação com o gozo que não se encerra na norma fálica, ou seja, a relação com um *Outro sexo*, o que dizer da mulher negra? A mulher negra seria vista, segundo nossa hipótese, ainda mais como um *Outro gozo* e um *Outro sexo*, uma vez que representaria não só para homens, mas também para mulheres brancas, aquela que, ela sim, teria um gozo sem amarras. Será preciso um trajeto que parta da concepção do que seria ser mãe no discurso oficial e o quanto as modalidades alternativas das mulheres

pobres e negras as levariam a serem facilmente reconhecidas como mães relapsas ou mulheres devassas, apontando a dificuldade de encontrarem um lugar de inscrição no discurso social que não as desqualifique como mãe *e* mulher. Também será necessário percorrer o que as pesquisas psicanalíticas que abordaram as mulheres negras formularam a respeito do universo erótico destas mulheres. O imaginário social que recairia sobre as mulheres negras como *Outro sexo*, nestas pesquisas, fica apagado frente a uma formulação de que o mal-estar destas mulheres estaria ancorado basicamente no não cumprimento do padrão estético valorizado hegemonicamente. Nossa hipótese é de que mais do que a vergonha oriunda de um corpo que não seria atraente, o que afligiria essas mulheres seria um corpo atraente demais que correria o risco de se ver invadido pelo olhar voraz de um outro. Este entendimento retoma a questão de uma suposta *identidade negra* e do *tornar-se mulher* por outra via, como veremos. Como incluir esse olhar do outro sobre a mulher negra, uma vez que o imaginário social e o campo discursivo são ingredientes essenciais para a constituição psíquica, sem cair, no entanto, num campo identitário, será nosso desafio. Entenderemos identificação e desidentificação como dois processos interligados e necessários para o sujeito manter sua insustentável leveza do ser. Tão insustentável quanto imprevisível, o caminho de constituição psíquica de cada mulher negra só poderá ser, tão somente, segundo acreditamos, o tornar-se *uma* mulher negra, no sentido de sua singularidade, muito mais do que de sua unidade.

PARTE I

METODOLOGIA

Da primeira pessoa do singular à primeira pessoa do plural

Na passagem do momento das entrevistas para o tempo da escrita há mudanças importantes, principalmente em relação ao nosso lugar. Embora estejamos implicados na cena e tendo que responder em nome próprio – em *primeira pessoa do singular* – do início até o fim desta pesquisa, encontramos nesse tempo da escrita respaldo e sentido na *primeira pessoa do plural*. Esse *nós* explicita não somente este outro momento da pesquisa, como nossa inscrição junto com outros pesquisadores numa concepção de psicanálise e de pesquisa psicanalítica que é construção coletiva, a intervenção clínico-política.

Isso não significa que desde o impacto do primeiro contato com *Silvana* e as entrevistas que se seguiram nosso olhar já não estivesse marcado por essa pertença e por essa lente; assim como também não podemos afirmar que as articulações teóricas que delas decorreram possam ser consideradas estritamente de autoria coletiva. Trata-se, como veremos mais adiante, de uma autoria singular, inscrita num campo teórico, ético e político, compartilhado.

Pesquisa psicanalítica

As questões que envolvem a metodologia da pesquisa psicanalítica são inúmeras, com enfoques que vão desde a pertinência de considerar a psicanálise como ciência até a existência ou não de diferenças fundamentais entre as pesquisas teóricas ou clínicas. E, ainda, a possibilidade de considerar as intervenções e pesquisas fora do *setting* do consultório como pesquisas psicanalíticas¹¹. De qualquer modo, os autores partem, quase que consensualmente, de uma equiparação entre a psicanálise *como pesquisa* e a psicanálise *como terapêutica*.

Concordamos com Christian Dunker que a concepção de que em psicanálise haveria uma equivalência entre método de investigação e método de tratamento acabou por trivializar

¹¹ Esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CAAE: 16173713.0.0000.5561A), tendo as entrevistadas assinado voluntariamente o *Termo de Consentimento da Participação na Pesquisa*, em ANEXO, após terem sido suficientemente esclarecidas.

a noção de pesquisa, detendo o avanço de questões fundamentais da metodologia de pesquisa nesse campo (DUNKER, 2008). Parece-nos essencial recuperar até onde essa aproximação funciona, para acentuar pontos que são fundamentais e específicos de toda clínica e de toda pesquisa psicanalítica, mas também nos parece indispensável apontar para a construção de uma “direção de pesquisa”¹² que se diferencie de uma “direção de tratamento”¹³.

Foi o próprio Freud quem primeiro colocou a psicanálise como “procedimento/método de investigação de processos mentais”, “método terapêutico” e “coleção de informações psicológicas que constituem uma nova disciplina científica” (FREUD, 1923/2011) e, amparados nessa definição, vários pesquisadores¹⁴ afirmam que em psicanálise esses três aspectos – tratamento, pesquisa e teoria psicológica – estão sempre juntos e, com isso, não seria possível pensar em pesquisa psicanalítica a não ser na relação analítica (NOGUEIRA, 2004; DUNKER, 2008; ROSA, 2004; SAFRA, 2001).

O que atravessa e caracteriza tanto o método de *investigação* como o método de *tratamento* psicanalíticos pode ser sintetizado em dois pontos básicos: ambos se baseiam numa *relação de fala* e ambos só podem ser concebidos como um *processo que não se sabe a priori*. Seja em uma pesquisa psicanalítica teórica ou clínica, o pesquisador está implicado desde o momento da “coleta de dados” até a “análise” desses dados e o percurso é sempre uma construção que não está preestabelecida.

No entanto, isso não é privilégio da pesquisa em psicanálise. As pesquisas etnográficas, por exemplo, também consideram indispensáveis as relações entre pesquisador e pesquisado, tanto na coleta, como na análise e na interpretação dos dados. Tais pesquisas também trabalham com um processo que não seria previsível de antemão, como nos lembram Barbieri e Sarti (BARBIERI, 2011).

O que seria sua especificidade, então, diz respeito a como a psicanálise formula essa relação de fala e com que tempo a psicanálise trabalha: em relação a ambos, poderíamos sintetizar que a psicanálise inclui e leva às últimas consequências o conceito de *inconsciente* e essa é sua marca de distinção. Ou seja, a relação de fala (relação transferencial) presente na pesquisa psicanalítica é uma relação em que inconsciente, do analista e do analisante, do pesquisador e do pesquisado, está incluído como fazendo parte da pesquisa do início ao fim. Assim também, o que seria o *processo* da pesquisa só pode ser pensado a partir da concepção de inconsciente, da qual decorre a concepção de tempo entendida como *a posteriori*.

¹² Parafraseamos o título do texto de Birman (1994) “A direção da pesquisa psicanalítica”.

¹³ Parafraseando o título do texto de Lacan “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1958]-1998, p.591-652.

¹⁴ Dunker (2008); Rosa (2004); Nogueira (2004).

Transferência: relação de fala

Na pesquisa psicanalítica, a relação transferencial constitui o modo como a psicanálise conceitua e concebe a relação entre o pesquisador e o que está sendo pesquisado; não se constitui só como um conceito psicanalítico fundamental na *interpretação* do material de pesquisa, mas é a marca fundamental do *método* de pesquisa em psicanálise, presente em todas as suas etapas¹⁵.

O fato de que uma pesquisa utilize o arcabouço teórico da psicanálise não a configura como uma pesquisa psicanalítica; “não se trata, portanto, de uma psicanálise aplicada onde seriam utilizados conceitos psicanalíticos como recurso para compreender o que se vê em campo, mas do próprio trabalho de campo que se constitui em um campo de transferência”¹⁶ (BARBIERI;SARTI, 2011, p.63).

Concebemos o fenômeno da transferência como algo que não é exclusivo da psicanálise, mas sim como um fenômeno que ocorre entre os falantes; isso porque o sujeito, segundo Freud (1912a/2010), tem a modalidade da sua vida erótica constituída numa ação conjunta entre a disposição congênita e o que experimentou nos anos infantis, e essa modalidade ele repetirá e reproduzirá como clichê ao longo da sua vida, pautando suas relações.

Quando dizemos que é uma relação entre falantes, estamos afirmando, junto com Lacan, que falar é falar a *outros* e que, ao falar, o sujeito diz mais do que quer dizer, mais do que sabe dizer (LACAN, 1988a; 1986). Isso significa que o sujeito, ao falar a um outro, pode se surpreender com uma fala que ele mesmo produziu e que, embora reconheça como sua, lhe parece vinda de um lugar Outro, do Outro. Como veremos ao longo desta pesquisa, a concepção de Lacan sobre o Outro não se mantém a mesma durante todo o seu ensino. Nesse momento, sua concepção é de um Outro como lugar do saber inconsciente, o Outro como o que não é conhecido, lugar de onde retorna ao sujeito, a sua verdade. Ou seja, ao visar um outro, enquanto o conhecido, o semelhante, o sujeito encontra um Outro, como um lugar de um saber que ele reconhece, mas não conhece.

¹⁵ Ver trabalhos de Barbieri e Sarti (2011); Nogueira (2004), Safrá (2001), Dunker (2008) Rosa (2004); Poli (2005).

¹⁶ Isso fica bastante evidente se tomarmos as pesquisas acadêmicas da psicologia clínica produzidas em São Paulo até o final da década de setenta, cujos autores, segundo Gilberto Safrá (2013), afirmavam terem sido feitas *sob orientação psicanalítica*; utilizavam uma abordagem híbrida, com produções quantificáveis como desenhos e questionários, na tentativa de terem suas pesquisas reconhecidas como pesquisas científicas, e consideravam apenas a sua *interpretação* pela abordagem psicanalítica.

Nessa relação entre falantes, considerando analista e analisante, temos do lado do analisante a *relação transferencial*, e, do lado do analista, o *desejo do analista*, como possibilidade de questionar o saber que o analisante traz (NOGUEIRA, 2004).

A pesquisa psicanalítica, portanto, se pauta pela inclusão primeira do desejo do pesquisador, como nos lembra Maria Cristina Poli, na constituição do enigma que, com seu trabalho, ele pretende desvelar (POLI, 2005) e isso não é sem consequências. É preciso lembrar que, ao escolher um tema e a maneira de abordá-lo, o pesquisador está assumindo um duplo compromisso: o de considerar as condições sociais nas quais se inclui sua pesquisa e de assumir o risco do impacto oriundo do caminho escolhido, pois a pesquisa afeta tanto os que estão implicados diretamente no seu campo, como indiretamente, incluindo aqueles que virão e herdarão os efeitos do que foi formulado e produzido (POLI, 2005).

Assim, interpretar os dados de pesquisa com os conceitos psicanalíticos é radicalmente diferente de conceber que a própria produção desses dados já traz a marca da relação transferencial e do desejo do analista. Ou seja, para nós, utilizar o método psicanalítico significa considerar a pesquisa sob transferência, em que tanto o pesquisador como os pesquisados estariam inscritos numa rede discursiva que acreditamos política e libidinal (ROSA, 2002).

Essa concepção atravessará não só a escuta das mulheres que fizeram parte da nossa pesquisa, bem como será um pressuposto fundamental para considerar o material a que tivemos acesso através de testemunhos e entrevistas de pesquisadores e pesquisadoras que nos antecederam. Considerar o sujeito na transferência e inscrito na rede discursiva é levar em conta que o material clínico produzido está atravessado pelo tipo de relação estabelecido entre pesquisador e pesquisado; pela cor, gênero, idade e condição social de um e de outro; pela cidade e local em que a pesquisa foi realizada; pelo momento e enquadre que a circunscreveram.

Como veremos, não é de se desprezar o fato de que as articulações teóricas de uma autora como Isildinha Batista Nogueira (1998), por exemplo, se sustentem num material obtido por ela nos seus atendimentos, pois é preciso lembrar que o que foi produzido ali já carrega a marca de um sofrimento psíquico transformado em demanda de análise. Embora os casos apresentados por ela tenham muita proximidade com os de outra pesquisadora que será por nós abordada, Neusa Souza (1983), os resultados apresentam algumas diferenças que consideramos fundamentais. E, possivelmente, essas diferenças são devidas, principalmente, ao fato de que Neusa não apresentou pacientes em análise, mas escolheu dez entrevistados entre homens e mulheres que preenchessem o requisito de serem negros, brasileiros e

estivessem numa condição de mobilidade social ascendente. Ou seja, o método psicanalítico está incluído desde a própria produção do material clínico e não somente na sua interpretação. Foi nesse sentido que julgamos fundamental situar e explicitar as condições em que o material clínico da nossa pesquisa foi produzido, conforme o apresentamos na introdução.

A temporalidade na pesquisa psicanalítica

O que há de comum entre a concepção de tempo da clínica psicanalítica e a concepção de tempo da pesquisa psicanalítica é que ambas, se consideradas sempre atravessadas pelo inconsciente, têm como característica principal o *a posteriori*. Isto porque não consideramos o inconsciente como um reservatório de impulsos e conteúdos apartados da vida consciente, que estariam lá, prontos, à espera simplesmente de serem revelados; mas um saber que se estrutura como uma linguagem e *se articula* à medida que o sujeito fala.

Como nos lembra Gilberto Safra, o método psicanalítico se caracteriza por uma *contínua abertura para o devir*, sendo este um princípio fundamental da investigação em psicanálise: ela é um processo investigativo não conclusivo (SAFRA, 2001).

Essa seria uma marca da obra freudiana que, segundo Inês Loureiro (2002), teria impregnado aqueles que realizam as pesquisas em psicanálise. Ela recolhe alguns exemplos em que o próprio Freud não esconde o quanto muitas vezes é surpreendido pelo que produziu. Um exemplo bastante claro desta postura está na sua carta a Fliess de julho de 1898 (MASSOUN, 1986), em que explicita que escreveu seu artigo sobre a interpretação dos sonhos seguindo os ditames do inconsciente. Assim também, quando se dirige aos seus ouvintes durante a conferência “O estado neurótico comum”, Freud (1916-1917/2014) afirma que sua intenção era seguir um caminho distinto do que estava seguindo, mas que a forma de ordenar um material não dependeria exclusivamente da nossa vontade; deixando-nos somente a possibilidade de, *a posteriori*, investigar porque a exposição teria se ordenado daquele modo.

“Analogamente à clínica psicanalítica, cada dissertação ou tese em psicanálise presta-se a ser pensada como um verdadeiro caso metodológico, materialização e ápice de um percurso irreduzivelmente singular” (LOUREIRO, 2002, p.145). Isso significa que o percurso metodológico, com as opções feitas ao longo da pesquisa, segundo Loureiro, só adquire um

sentido quando de seu término. Como a pontuação, que, ao marcar o término da frase, decide por seu sentido, ainda que de modo sempre provisório¹⁷.

Conceber esse tempo do inconsciente através de concepções lineares de tempo e espaço é impossível, segundo Lacan, como podemos apreender no seu “Discurso de Roma”: “O que se realiza na minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando” (LACAN, 1953/1998, p. 301). É essa particularidade que faz Freud, em certo momento, afirmar que os processos do inconsciente são *atemporais*; trata-se, melhor dizendo, do que ele mesmo vai nomear como tempo do *a posteriori* e que Lacan vai formular com o auxílio da topologia. Para escapar de uma ideia linear e contínua de tempo, Lacan utiliza a topologia como forma de adentrar numa espécie de *transespaço*¹⁸ (LACAN, 2003a).

O pesquisador, colhendo depoimentos, seja na clínica ou através de entrevistas, reconstrói sua questão, uma vez que a teoria e a prática não têm uma autonomia, como nos lembra Miriam Debieux. A prática interroga a teoria e a modifica, o que permite que a prática também se modifique (ROSA, 2004).

Nesse sentido, acreditamos que a concepção de tempo lógico como Lacan apresenta no artigo “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” (LACAN, 1943/1998) pode ser uma ferramenta importante para formalizar a temporalidade da pesquisa psicanalítica.

Isso porque a partir de algo que se dá a ver, de modo instantâneo e abrupto – encontro com o real e carente de mediações simbólicas ou imaginárias – o pesquisador pode passar para um segundo momento, na tentativa de saída desse instante do puro impacto, para um tempo de compreensão. Este já é um tempo que apresenta certa duração e permite a busca das ferramentas teóricas do pesquisador; embora revisto, o que foi visto carregará para sempre a marca da inscrição do que já estava desde o momento inicial, da sideração. No entanto, será só no momento de concluir que se poderá dizer daquilo que estava de início, mas agora sob a

¹⁷Essa pontuação que decide pelo sentido da frase pode ser ilustrada facilmente pela seguinte canção: “Iara eu te amo. Iara eu te amo muito. Iara eu te amo muito mais agora. Iara eu te amo muito mas agora é tarde, eu vou ... dormir”. Já a utilizamos como exemplo para desenvolver a questão do *Ponto de Basta* em trabalho anterior (BRAGA, 2001), uma vez que ela torna bastante visível o quanto o ponto colocado em trechos diferentes torna o sentido de cada uma das frases completamente diverso.

¹⁸ Lançaremos mão de duas imagens da publicidade presentes no nosso cotidiano na tentativa de aproximar essa desmontagem da concepção unidimensional e linear de tempo. São as duas versões do rótulo do *Fermento Royal*: numa delas, com a dona de casa segurando a latinha do fermento em pó, e na outra, o rótulo contém somente o desenho da latinha de fermento. No entanto, o fenômeno é o mesmo, a dona de casa segurando a latinha, cujo rótulo traz a própria dona de casa segurando a latinha e assim sucessivamente e anteriormente. Ou seja, ela segura a latinha onde, de certa forma, ela já estava, já está e já estará. A utilização desta imagem, ainda que traga os riscos de uma imaginarização demasiada, nos permite alguma espacialização de um tempo não linear, uma vez que incluiria o tempo presente, simultaneamente com o que o sucede e o antecede.

forma do *terá sido*. Vale lembrar que, na medida em que a pesquisa transcorre, ocorrem outros momentos em que algo se dá a ver e exige remanejamentos, surpreendendo o pesquisador e apontando que a teoria é sempre uma meia-verdade, um saber que não é total. O momento de concluir, que se inscreve novamente como um tempo que não se estende, coloca um ponto que decide pelo sentido, mas sempre provisoriamente; ou seja, permitindo que a questão se relance e encontre outros caminhos possíveis de desenvolvimento desta e de outras pesquisas.

É por esse motivo que não podemos pensar na temporalidade da pesquisa psicanalítica sem articulá-la à noção do inconsciente: a lógica dos caminhos percorridos, com todas as suas consequências conceituais e éticas, encontra uma justificativa que não é somente teórica, é fruto do que, *no pesquisador, se fez ouvir*.

É nesse sentido que Edson de Sousa nos lembra que o “caso” seria uma apreensão de uma construção e nos convida a não apagar com a esponja da clareza o trajeto percorrido: “Guardar o recorte do caso e poder pensá-lo, junto com os retalhos deixados no chão, com a tesoura/método que o configurou com a mão hesitante e, é claro, pensante, que escolheu os pontos de corte” (SOUSA, 2000, p.15).

Clínica e pesquisa psicanalítica extramuros

Pelo apresentado até aqui, podemos considerar nossa pesquisa como uma pesquisa psicanalítica, embora tenha transcorrido num contexto que não o da clínica *stricto sensu*. Isso se ancora tanto na nossa concepção de inconsciente – que embasa o entendimento sobre a relação transferencial entre nós e as nossas entrevistadas e a temporalidade da pesquisa – como em uma concepção de clínica e pesquisa psicanalítica que extrapola os limites do consultório.

Esta possibilidade de pensar os casos a partir de uma concepção de clínica que não se restringe ao *setting* analítico tem seu embasamento, para nós, na própria formulação de sujeito e de inconsciente.

Acreditamos que o sujeito não pode ser considerado um indivíduo: um sujeito indiviso e que se define individualmente. O sujeito só pode ser pensado a partir do seu laço com o outro, uma vez que é a partir de um Outro que ele se constitui e é a partir da relação com o

Outro que podemos falar tanto da sua relação com o mundo, como da sua relação com esse saber que lhe escapa.

O Outro, entendido como um lugar, lugar do saber, pode ser ocupado por diversos outrinhos ao longo da vida do sujeito. Para o *infans*, o Outro é aquela figura que nomeie aquilo que ainda não tem, para ele, nem nome, nem representação e o recebe, no mundo simbólico, num universo de possibilidades significantes. Lembremos que a noção de Outro à qual nos referimos aqui inclui o contexto sócio-histórico; portanto, o sujeito se constitui, desde suas primeiras relações, num laço com um outro que é, também ele, inscrito numa rede discursiva.

No simples fato de que me defino em relação a um senhor como seu filho, e que o defino, a ele, como meu pai, há algo que, tão imaterial quanto possa parecer, pesa tanto quanto a geração carnal que nos une. E mesmo, praticamente, na ordem humana, pesa mais. Porque, antes mesmo que eu esteja em condições de pronunciar as palavras pai e filho, e mesmo se ele está gagá e não pode mais pronunciar essas palavras, todo o sistema humano em volta já nos define, com todas as consequências que isso comporta, como pai e filho” (LACAN, 1986 p. 183).

O que Lacan está considerando nesse momento de seu ensino como *todo o sistema humano em volta* que definiria e marcaria os sujeitos trazendo uma série de consequências, estamos nomeando, a partir do seu desenvolvimento posterior, como o Outro sócio-histórico.

Nesse sentido, também utilizaremos um conceito que nos parece fundamental e que tomaremos emprestado de Cornelius Castoriadis, *o imaginário social*. Pensamos ser um conceito bastante articulado ao que estamos denominando Outro sócio-histórico, tanto que o próprio autor o considera o modo de ser do campo histórico-social, ou seja, o modo em virtude do qual este campo é (CASTORIADIS, 1998).

Segundo Castoriadis, toda sociedade instaura, cria, o seu próprio mundo no qual está incluída, ou seja, toda sociedade é um sistema de interpretação do mundo – ainda que ele mesmo considere o termo “interpretação” um tanto impreciso. O que seria considerado uma informação ou um ruído, o que seria pertinente ou não, o que seria real e o que não seria, o que teria sentido e o que careceria de sentido numa dada sociedade, seria relacionado a essa interpretação do mundo. A sociedade funcionaria, portanto, através destas *significações imaginárias sociais* entre as quais podemos citar a concepção de *polis*, cidadão, tabu, virtude, pecado, homem/mulher/filho, dinheiro, entre outras. O termo *significações imaginárias sociais* lhe parece ser um conceito que salienta sua vertente de criação, aquilo que não podemos considerar “real” ou “racional” e, ao mesmo tempo, salienta o quanto estas

significações só existiriam instituídas por um coletivo que seria impessoal e anônimo (CASTORIADIS, 1998).

O que estamos salientando é que precisamos considerar os lugares que ocupamos e que nossas entrevistadas ocupam na rede discursiva, lugares de inscrição no campo simbólico e articulados ao imaginário social, e isso desde o momento em que a fala delas se produziu. O fato de que sejam entrevistas e não sessões analíticas tem suas peculiaridades, mas não implica que não possamos tirar consequências do que foi dito.

Concebemos que algo relativo a uma outra cena pode ser enunciado, na medida em que o sujeito, como dissemos anteriormente, diz mais do que pensava dizer. “O sujeito do inconsciente está presente em todo enunciado, recortando qualquer discurso pela enunciação que o transcende” (ROSA, 2004, p. 341-342).

Que consideremos que o inconsciente esteja presente em todo enunciado, no entanto, não significa que acreditemos ou pratiquemos uma psicanálise aplicada. Nem tampouco que estejamos propondo atribuir ao que foi dito por cada entrevistada um sentido que elas não reconheceriam, mas que caberia a nós decifrar ou revelar. Lacan repetiu à exaustão os riscos de um analista atribuir um sentido à fala do paciente, buscando satisfazer o caso com uma compreensão apressada que tomaria seu eu como medida para o outro. “Isso se exprime em geral com toda a ingenuidade na fórmula – *O sujeito quis dizer isso*.[...] O que há de certo é que ele não o disse. E, na maioria das vezes, ao ouvir o que ele disse, parece quando menos que uma questão poderia ter sido posta”(LACAN, 1988a, p. 31). Nesse sentido, como poder pensar nas consequências do que foi dito nas entrevistas, sem cair neste engodo?

Embasaremos esta resposta na leitura bastante peculiar realizada por Juan-David Nasio (1993) da obra lacaniana. Nasio (1993) parte da célebre afirmação de Lacan de que um significante remete sempre a outro significante (LACAN, 1957/1998) para afirmar, a partir disso, que um significante não seria destinado a uma pessoa, mas “destinado” a outros significantes com os quais se associaria e levaria sua “vida de significante”. “De fato, o significante articula-se com um segundo significante, muito além do fato de eu o emitir ou de receber seu impacto” (NASIO, 1993, p. 70). Ou seja, o significante nos atravessa sem que saibamos disso, e faz com que esse processo de deslocamento não se circunscreva a uma única pessoa e se desenrole no espaço da ligação de uma pessoa com outra, ou no nosso caso, de cada entrevistada conosco, como se o significante *saltasse* delas para nós e de nós para elas. Nessa concepção de inconsciente, não o compreendemos como circunscrito a uma unidade imaginária; entendemos o inconsciente como estendido entre dois sujeitos. Trata-se, como diria o autor, de poder conceber o inconsciente fora da pessoa (NASIO, 1993).

Nesse sentido, pensamos que o que escutamos nas nossas entrevistas é uma produção num entre-dois, como diria Nasio (1993), no sentido de que não é algo que pertenceria somente a elas, enquanto aquelas que teriam dado um depoimento, nem somente a nós, enquanto quem teria escutado. O mesmo em relação ao uso que faremos das entrevistas realizadas por outros pesquisadores que adentraram neste campo: não tomaremos as entrevistas realizadas por Neusa Souza (1990), os casos relatados por Isildinha Nogueira (1998) e José Tiago dos Reis Filho (2005) pretendendo realizar uma nova interpretação sobre o que estes pacientes ou entrevistados teriam dito, como se fosse uma verdade que substituiria a verdade anterior. A nossa proposta é fazer com que esses depoimentos continuem nos propiciando trabalhar e traçar novas e outras articulações que se possam acrescentar ao que já foi estudado, como um novo saber que se articula. No entanto, sendo um trabalho de pesquisa acadêmica, não há dúvida de que é preciso discernir *quem* afirmou *o quê* e *quando*. Não é nosso intuito desconsiderar ou menosprezar a autoria e referência ao texto de cada autor, o que tomaremos, aliás, como uma tarefa absolutamente necessária e que deve ser realizada de maneira rigorosa. Mas trata-se de uma proposta de explicitar e provocar o que se articula como um saber que já não está mais só em Isildinha Nogueira (1998) ou na fala de sua paciente, nem em Neusa Souza (1990) ou em uma de suas entrevistadas, mas sim apontar o que dessas falas se fez ouvir em nós, como apontou Nasio. “Não falaremos mais em termos de pessoas [...] nem tampouco em termos de espaço-reservatório para designar o lugar inconsciente” (NASIO, 1993, p. 76). Acreditamos que isso seja levar à frente de maneira rigorosa a afirmação de Lacan de que não se pode pensar no sujeito e no que é dito, fora do laço com o outro.

É preciso ainda esclarecer que concebemos o significante como podendo se apresentar de formas muito variadas, desde que cumpra a condição de que cada uma delas seja a expressão involuntária de um ser falante (NASIO, 1989). “O significante pode ser uma palavra, um gesto, o detalhe de um relato, a inspiração de um poema, a criação de um quadro, um sonho ou mesmo um sofrimento ou ainda um silêncio” (NASIO, 1989, p. 112). Sendo importante lembrar que essas formas variadas do significante produziram significações, apontando não um significado estanque e objetivante, mas produziram sentido. Também sendo fundamental destacar que nessa concepção, o significante não seria algo desencarnado, abstrato ou incorpóreo (BAIRRÃO, 2003). Tanto assim, que o termo “sentido” teria uma ambiguidade que acabaria por sublinhar duas acepções importantes referentes a esse ato, uma relativa à sensação, sentimento e afeto e outra, relativa à significação, conforme nos lembra Miguel Bairrão (2003).

São essas concepções de inconsciente e de sujeito que nos permitem sustentar uma clínica ampliada ou clínica extramuros ou, o que seria ainda mais preciso, uma clínica implicada (ROSA, 2015). Que a psicanálise possa e deva sair do consultório não é um consenso, mas mesmo entre aqueles que sustentam a pertinência de tal posição, há fundamentos e propostas bastante diversas. Nossa intenção não é discorrer sobre todas essas vertentes dessa clínica que não se restringe ao enquadre psicanalítico, mas apontar somente os limites e o contorno da nossa concepção de intervenção e pesquisa psicanalítica que, como dissemos, não é de modo algum um consenso no nosso meio.

Partindo de Freud: a psicologia individual é ao mesmo tempo psicologia social

A possibilidade de ampliação de uma clínica que nasceu, inicialmente, num consultório particular e num tratamento individual, já foi apontada pelo seu próprio inventor, Freud. No entanto, creditamos a ele, também, afirmações que são tão vagas em relação a essa ampliação quanto convidativas.

Isso porque a indicação freudiana que consta no primeiro parágrafo do artigo “Psicologia das massas e análise do eu”, de 1921, nos lança um imenso desafio: “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (FREUD, 1921/2011, p. 14).

Essa afirmação nos leva de imediato a duas considerações principais: a primeira sobre a pertinência de transportar para a cultura determinados conceitos gestados inicialmente para o desenvolvimento do sujeito e, a outra, que se refere ao tipo de intervenção que consideramos dentro do campo da psicanálise.

Em seu texto o “Mal-estar na civilização”, Freud (1930/2010) traça uma *analogia* entre o que chama de evolução individual e o processo cultural, transpondo para a cultura conceitos que havia proposto inicialmente para pensar o processo do sujeito. É assim que ele escreve, por exemplo, sobre *épocas culturais neuróticas*, propõe um *superego cultural*, afirma que a cultura poderia estar adoecida.

Essa perspectiva teria como consequência uma leitura em que o social acaba sendo tomado como um *indivíduo gigante*, com suas fases de desenvolvimento e mecanismos de defesa, como nos lembra Ian Parker (2002). Não pretendemos seguir por essa via, como será explicitado mais adiante.

Vários são os autores que apontam os riscos que o deslocamento dos conceitos do campo para os quais foram concebidos (processo de desenvolvimento do sujeito) para um

novo (processo cultural) comporta. Risco, aliás, para o qual o próprio Freud alertou, ainda que ele defendesse a importância de corrê-lo: “não posso dizer que uma tentativa dessas, de transferência da psicanálise para a comunidade cultural, não teria sentido ou estaria condenada à esterilidade. Mas teríamos de ser muito prudentes, e não esquecer que se trata apenas de analogias” (FREUD, 1930/2010, p. 120).

Essa concepção, que aparece na parte VIII do “Mal-estar”, não é a única nem mesmo ao longo desse trecho. Aparece lado a lado com uma formulação em que o sujeito é referido a uma certa cultura, e não comparado a ela: “nesse ponto, os dois processos, o da evolução cultural da massa e o do indivíduo, estão colados um ao outro, por assim dizer”(FREUD, 1930/2010, p. 117). De modo semelhante, mas ainda mais explícita, nos parece uma outra passagem desse texto, em que Freud relaciona o que aparece como *traço de caráter* de um sujeito, com as transformações sociais e com o que é ou não valorizado numa determinada cultura. Ele propõe que a evolução cultural, como processo que se opera na humanidade, impõe mudanças às disposições instintivas do homem: “Alguns desses instintos são absorvidos de maneira tal que em seu lugar aparece o que no *indivíduo descrevemos como traço de caráter*. O mais notável exemplo desse fato achamos no erotismo anal da criança”¹⁹ (FREUD, 1930, p. 59). O interesse primitivo pela função excretora, no decorrer do crescimento da criança, se transformaria em um conjunto de traços *valiosos e louváveis*, como parcimônia, sentido de ordem e limpeza.

Tal concepção, no nosso entender, aponta para uma articulação dos sintomas como algo sempre inscrito num contexto social e será essa vertente que iremos seguir na nossa pesquisa. Não haveria como pensar o sintoma sem considerar esse contexto, ao ponto de que aquilo que pode se inscrever como sintoma numa cultura, pode ser tomado de um modo completamente diverso em outra. E é nesse sentido que esse sintoma pode apontar e denunciar algo desse campo social ou do imaginário social do qual toma parte.

Compartilhamos a posição de Miriam Debieux Rosa, segundo a qual a psicanálise extramuros, que incluiria tanto a pesquisa como a intervenção psicanalítica, consistiria numa “abordagem – por via da ética e das concepções da psicanálise – de problemáticas que envolvem uma prática psicanalítica que aborda o sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos, e não estritamente ligado à situação do tratamento psicanalítico” (ROSA, 2004, p.331).

¹⁹ Grifo nosso.

Psicanálise implicada: a prática psicanalítica clínico-política

Desta definição de psicanálise extramuros ou psicanálise implicada pensamos ser essencial destacar dois pontos. O primeiro se refere à “ética” da psicanálise, ponto fundamental para caracterizá-la e diferenciá-la do que seria a *utilização de conceitos psicanalíticos para leitura de fenômenos sociais*. “A simples aplicação dos conceitos psicanalíticos ao campo social não implica sua orientação pela ética da psicanálise” (SOUSA, 1991, p. 83).

O segundo ponto se refere ao “sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos”, cabendo aqui mais uma precisão em relação a esse tipo de pesquisa e intervenção quando se trata de sujeitos submetidos a uma desproteção sociopolítica e discursiva: caso em que acreditamos inserir nossa pesquisa com mulheres negras e pobres pertencentes à comunidade escolar por nós já apontada. Miriam Debieux nomeia essa clínica, que também é uma clínica extramuros, como uma prática psicanalítica clínico-política: “campo epistemológico ético e político que leva em conta as especificidades dos sujeitos e as vicissitudes de seus processos em contextos de exclusão e violência” (ROSA et al., 2009, p. 497).

Não podemos separar nenhum desses três nomes: mulheres, negras e pobres²⁰, ou melhor, *mulher-erotismo/cor/pobreza* nas nossas considerações. São nomes completamente articulados e imbricados e é o que traz a singularidade e também a dificuldade da nossa pesquisa. No Brasil, tem-se, comumente, retirado a *cor* como ponto essencial, sob o argumento de que a *pobreza* já a englobaria; na psicanálise, tem sido mais grave, geralmente se retira tanto a *cor* quanto a *pobreza*, o erótico rouba a cena; já nas ciências sociais, normalmente é o *pulsional* ou o *erótico* que fica de fora. Tentar articular os três nos parece ambicioso, mas inevitável.

Buscamos ajuda, nesse caso, de Lacan: na articulação que ele traça entre o inconsciente e a política. “Não digo a política é o *inconsciente*, simplesmente: o *inconsciente* é a política”²¹ (LACAN, [1966-1967], p. 93). Pensamos que, assim, quando ele nos diz do inconsciente, contemplamos tanto erotismo, gozo e desejo; com a política, contemplamos a relação sócio-histórica, que no Brasil inclui tanto a cor como a pobreza.

²⁰ Utilizaremos o termo “pobres” como os “destituídos dos instrumentos que, na sociedade capitalista, conferem poder, riqueza e prestígio” (Cynthia Andersen Sarti. *A família como espelho*. Campinas: Ed. Autores Associados, 1996, p. 2).

²¹ Tradução nossa: “No digo la política es el *inconsciente*, simplemente: el *inconsciente* es la política”.

Como nos lembra Caterina Koltai, a concepção lacaniana de que *o inconsciente é social* teria permitido explicitar ainda mais o que já estaria no texto freudiano, “ou seja, a recusa da clássica distinção entre individual, singular e coletivo e social, postulando uma *transindividualidade primordial*, através da qual o sujeito é, por definição, marcado pela História, e não apenas por papai e mamãe”(KOLTAI, 2012).

Para nós, não é possível falar de uma clínica que não seja social, no sentido de que a política diz respeito à vida subjetiva de cada sujeito e a singularidade de cada um só pode ser experimentada no campo das relações do sujeito com os outros sujeitos, ou seja, no campo social, e não emergindo de um suposto núcleo prévio, com propriedades intrínsecas, como bem apontou Benilton Bezerra (2004).

Nesse sentido, ao levar em conta o Outro sócio-histórico, será necessário nos servirmos dos textos da antropologia social para melhor situarmos nós e nosso sujeito nessa rede discursiva, que inclui as relações afetivas e hábitos cotidianos, gestos, concepções de vida e de morte, de paternidade e maternidade, de vizinhança, modos de circular, lugares permitidos, locais proibidos.

Também será necessário situarmos nós, e nossos sujeitos, no momento histórico que vivemos e no que seus antepassados viveram no nosso país: a memória que sobre eles se produziu, ou justamente, no caso das mulheres negras, a que se deixou de produzir, a memória silenciada. Recuperar essa história impedida através de pequenos rastros e entrelinhas, buscando contar uma história que não seja somente aquela contada pelo vencedor, é tarefa árdua de vários historiadores que trabalham com uma micro-história, das quais nos serviremos bastante. Acreditamos, juntamente com Jeanne Marie Gagnebin, na esteira de Benjamin, que a história “a contrapelo” coincide com a reflexão crítica sobre o presente, o que configura uma concepção de história militante, na medida em que acredita que a memória do passado permite não só salvar a memória dos vencidos, como liberar outras possibilidades de ação no presente do historiador (GAGNEBIN, 2011).

A Banda de Moebius e a dupla causação entre o sujeito e o campo político

A concepção de que *o inconsciente é social* traz uma aparente dificuldade na exposição do nosso percurso teórico-clínico, na medida em que ao abordar o campo social, através da produção historiográfica ou etnográfica, poderia ficar a impressão de que estaríamos nos afastando da psicanálise e de nossos sujeitos, muito embora tal abordagem tivesse justamente o intuito de propiciar uma escuta mais apurada destes. A opção na escrita

deste texto de ora enfatizar o campo social, ora enfatizar a singularidade do sujeito e então voltar ao campo social e aí novamente ao sujeito, nos pareceu a melhor opção para deixar clara essa dupla causação, entre o sujeito e o campo social. Esse movimento fica bastante claro se recorrermos à Banda de Moebius, seguindo a indicação de Andrea Guerra e Aline Martins (2013)²². Embora o uso da topologia possa muitas vezes produzir antipatia e ressalvas quando utilizado nos textos psicanalíticos, por provocar a sensação de que estaríamos enveredando para uma matemática que nos afastaria da clínica, acreditamos que, nesse caso, esse uso possa ser não só justificado, mas auxiliar, e muito, na compreensão da construção do nosso texto. A Banda de Moebius tem como um dos fenômenos paradoxais – na medida em que é construída como se fosse uma tira que é cortada e colada sobre si mesma a partir de uma torção – o fato de que o direito e avesso se encontram em continuidade e contidos um no outro, subvertendo o uso comum do ‘cara ou coroa’ (GRANON-LAFONT, 1990). O que diferencia as duas faces é apenas o acontecimento temporal, uma vez que é somente após uma segunda volta completa que se retorna ao lugar de origem; ou seja, embora não se ultrapasse a margem, o tempo “é que faz a diferença entre as duas faces” (GRANON-LAFONT, 1990, p.26). Isto significa que, se seguissemos com o dedo por uma das faces da fita, cairíamos inevitavelmente e sem rupturas na outra face e depois de duas voltas, chegaríamos novamente ao ponto de origem. Acreditamos que esta seria a maneira mais profícua de abordarmos a dimensão política e a dimensão inconsciente, considerando-as “como os dois lados correlativos de uma mesma lógica de agenciamento do funcionamento do sujeito no laço social” (GUERRA; MARTINS, 2013) e a possibilidade de transmitir esse agenciamento.

Em cada capítulo partimos da singularidade do sujeito, ou seja, do discurso que escutamos de *Silvana* e, por considerá-la no laço social, passamos à outra face, adentrando nas pesquisas da antropologia e da história para nos aproximarmos do campo discursivo. Ao fazer isso, caímos novamente na singularidade dos sujeitos que compõem esse campo, chegando ao ponto de onde havíamos partido, mas agora já tendo avançado duas voltas.

Pequenos depoimentos e narradores sucateiros

Uma vez que nosso intuito foi escutar mulheres negras e pobres e que tantas vezes a rede sociossimbólica nas quais se inscrevem as torna tão pouco visíveis, utilizaremos diversos

²² Vale apontar que a utilização da Banda de Moebius como forma de poder articular a *Solidão*: singular e o *Comum* também pode ser encontrada na proposta de Jorge Alemán (2013), ao tratar da complexidade da relação entre psicanálise e política.

depoimentos breves, trechos de músicas, pequenos testemunhos colhidos na rede social ou relatados em pesquisas anteriores, todos considerados por nós como possibilidades de sensibilizar nossos ouvidos para o que Lacan havia denominado como *o sistema humano* em que estamos inscritos. Para nós, tão iludidos de que falamos uma língua neutra, aquela que nos seria comum e que o seria também para os nossos pacientes, que fomos criados num campo discursivo tão acostumados a uma suposta neutralidade racial, a escuta de alguns desses depoimentos pretende nos fazer atentar para meneios da linguagem, entonações, sensações vividas cotidianamente, marcas identificatórias outras que não as nossas próprias. Não podemos esquecer que “todo discurso se apresenta como prenhe de consequências, só que obscuras” (LACAN, 2008, p.33) e nossos ouvidos estão também inscritos em todo um código de linguagem em que fomos socializados e estamos marcados, também nós, por gerações de psicanalistas brasileiros que acharam que a questão racial era uma questão somente para “os outros”, tomando-se também eles-nós por uma cor neutra.

O trecho de uma música de *rap* pode nos ajudar a entrar num território e num cotidiano para nós bastante estrangeiro, no entanto bastante conhecido e habitado por nossas entrevistadas e, nesse sentido, seria um dos modos de nos aproximarmos de um campo discursivo tão próximo e tão distante de nós. Talvez seja uma forma possível de narração do que é quase inenarrável, no sentido que Gagnebin (2006) recupera na obra de Benjamin (2014 c), o narrador sucateiro: não o que pretende recolher os grandes feitos, mas o que recolhe os cacos de uma tradição em migalhas, os detritos, os elementos de sobra do discurso histórico que se referem ao sofrimento indizível.

Entre os narradores sucateiros ou àqueles que poderíamos ainda chamar de contrabandistas da memória²³, colocaremos os depoimentos pessoais de pesquisadoras negras tanto da antropologia, ciências sociais ou psicanálise, relatados nas suas próprias pesquisas. Essa maneira de citá-las, de forma alguma tem o sentido de desqualificar essa produção como acadêmica ou científica, tanto que muitos dos textos dos quais esses depoimentos foram retirados serão utilizados nas nossas articulações teóricas como referências e aparecerão também na forma de citações acadêmicas. Ou seja, algumas pesquisas teóricas serão apresentadas no texto ora como testemunho, ora como referência teórica. O sentido dessa dupla aparição é o de reconhecimento da importância da transmissão de experiências singulares, às quais raramente temos acesso, ou seja, buscamos reconhecer a importância dessas falas também com sua função de testemunho, encontrada em algumas pesquisas

²³*Los contrabandistas de la memoria* é o título do livro de Jacques Hassoun (1996).

acadêmicas. É bastante comum, nas produções de pesquisadoras negras dessas áreas, uma utilização de situações pessoais e intimistas para exemplificar as teorias²⁴ e o uso de uma linguagem muitas vezes mais próxima do estilo oral, mesmo mantendo o rigor teórico e acadêmico, ainda que muitas vezes este rigor não seja reconhecido²⁵. Utilizaremos em itálico e sem aspas os testemunhos que considerarmos depoimentos pessoais²⁶, estejam eles dentro de um texto acadêmico ou não, sejam eles dos pesquisadores-autores dos textos ou dos entrevistados de uma pesquisa. Nosso intuito é o de respeitar o vigor e o impacto com que foram pronunciados e será essa a razão também de não os formatarmos segundo as normas de citações de textos teóricos, na tentativa de que não percam sua força como depoimento. Será por isso que um mesmo artigo ou pesquisa poderá ter trechos utilizados como citações acadêmicas, entre aspas e no corpo do texto e outros trechos utilizados como depoimentos, em itálico e sem aspas, dependendo do uso que estivermos fazendo deste fragmento.

Estamos cientes de que não é possível abarcarmos todo esse campo que inclui as mulheres negras do nosso país, até mesmo porque não acreditamos na constituição de um universo discursivo que se possa dizer total. É o que depreendemos da fala de Lacan quando, em 1968, nos aponta que não existe universo do discurso, no sentido de que não podemos tomá-lo como um código fechado e sem falhas (LACAN, 2008). Também não estamos buscando fazer com isso nem uma pesquisa etnográfica, muito menos reunir dados para empreender uma pesquisa histórica. Mais ainda, acreditamos que esta proximidade que estamos apontando na rede discursiva entre alguns breves depoimentos e as mulheres sobre a qual nossa pesquisa se debruçou, são proximidades contingentes. Ou seja, que podem ocorrer entre mulheres separadas temporalmente por séculos ou que habitam territórios muito distantes, com algumas marcas identificatórias que as aproximem contingencial e provisoriamente. O contrário pode ocorrer também, mulheres tão vizinhas e contemporâneas podem encontrar-se numa rede discursiva que as torne extremamente distintas. Nesse sentido, tomamos emprestadas as palavras de Gregório Barenblitt, pela sua genial lucidez: “Torna-se até incômodo desmistificar a alegre estupidez que consegue achar alguma nota cromática em comum entre Fanon e Pelé” (BAREMBLITT, 1990, p.81).

²⁴ Este estilo de escrita fica bastante claro nos textos de Lélia Gonzalez, ponto apontado por Barreto (2005).

²⁵ No depoimento de Lila Santos a Gislene dos Santos fica bastante clara a importância desta fala em primeira pessoa e a sensação de que na academia há diversas restrições sobre esse ponto: “Os professores queriam falar sobre os negros, mas quando surgia uma mulher como eu, vivendo todos os conflitos que estudavam em teoria eles não sabiam como agir. Silenciavam ou me excluía[m ...] Imagino que muitos outros pesquisadores negros tenham vivido o mesmo que eu. Ter que fingir que somos objetos do discurso do outro para sermos ouvidos porque se falamos em primeira pessoa os ‘intelectuais’ alegam que estamos agindo fora dos padrões da academia” (Santos, G.A. *Mulher negra homem branco*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2004, p 18).

²⁶ Os depoimentos pessoais aparecerão sempre com recuo de página, independentemente do número de linhas.

Estamos salientando que há o risco de que esses pequenos depoimentos possam ser tomados como se estivéssemos buscando costurar um depoimento no outro para formar um tecido composto por uma identidade única entre os negros brasileiros ou entre as mulheres negras brasileiras, colhendo aqui e acolá testemunhos de qualquer homem e mulher negro brasileiro, em qualquer tempo e espaço como prova deste conjunto. Aberração que seria incorrer no que Edith Piza (2012) tão bem nos aponta de uma intensa individualização e neutralidade racial na percepção dos brancos e uma visibilidade excessiva atribuída à cor e ao grupo, ao perceber os sujeitos negros.

Quanto a isso, esperamos que não só nosso percurso teórico e a nossa conceitualização sobre a constituição subjetiva, sobre a diferença entre os conceitos de identificação e de identidade, sobre a maneira peculiar de conceber a separação e articulação entre o eu e o outro, que será exposta no decorrer deste texto, possam nos ajudar, mas também buscaremos nos apoiar na concepção de transmissão que Walter Benjamin (2014b) nos revela. Ele nos relembra a história do vinhateiro que, no seu leito de morte, confiando aos filhos que um tesouro estaria escondido no solo do vinhedo, fez com que eles cavassem visando desenterrá-lo e assim, no outono, as vinhas produziram mais do que qualquer outra na região. Encontraram deste modo, nas palavras do pai, a transmissão de uma experiência: a felicidade que estaria não no ouro, mas no trabalho duro (BENJAMIN, 2014b). Ou seja, não nos apoiaremos somente no conteúdo teórico do nosso texto, mas temos a pretensão de que também a forma de construí-lo possa propiciar uma transmissão.

Será nesse sentido que os pequenos depoimentos não encontrarão na sua sequência uma síntese que os reúna e cerque como um grupo identitário, mas pretendem proporcionar, a quem lê, algumas impressões e experiências. Seja pelos contrapontos em alguns casos, seja pela repetição em outros, com datas às vezes tão próximas e tempos às vezes tão distantes, ou ainda, pela capacidade de colocar em palavras o que muitas vezes beira o impronunciável, os depoimentos que apresentamos em *itálico* visam cumprir uma função de transmissão, ainda que nem sempre contenham uma definição ou conceito teórico.

Também será com o intuito de lembrar a todo momento a impossibilidade de um discurso que se construa como identidade para as mulheres negras, que a apresentação do nosso texto se fará em capítulos cujos títulos conterão, cada um, um dos nomes que atribuímos a uma mesma mulher²⁷.

²⁷ Isto acarretou algumas questões de escrita que vale a pena elucidar pois exigiu uma opção que, embora pareça trazer uma incoerência ao nos referirmos a determinados depoimentos de *Silvana* com nomes diferentes, tinha a intenção de manter um nome para ela em cada capítulo. Assim, os depoimentos de *Silvana* que aparecem em

A obscuridade momentânea que mantivemos na *Introdução*, até revelar essa decisão de darmos muitos nomes à mesma *Silvana*, teve também esse intuito, de sustentar um instante de tempo de dúvida, antes de concluir. A tentativa é de manter no próprio formato e estilo do texto a impossibilidade de reunir as várias mulheres da nossa pesquisa numa unidade total: não podem ser tomadas numa totalidade nem entre elas, nem entre cada uma delas: “Já encontraram, vocês, seres totais? Talvez seja um ideal. Eu nunca vi nenhum. Eu não sou total, não. Nem vocês” (LACAN, 1985, p. 307).

Estilo de transmissão: resenha clínica e caso clínico como ficção

Nada é tão verdadeiro que não mereça ser inventado.
(José Eduardo Agualusa)

Concebemos esta maneira de transmissão da nossa clínica como uma maneira de *praticar a teoria*, segundo as palavras de Nasio, ao considerar o uso de *resenhas clínicas* ou *vinhetas clínicas*, uma maneira privilegiada do lugar da clínica na teoria (NASIO, 1997, 2000).

Diferentemente do exemplo clínico que buscaria a apresentação exaustiva do material clínico, buscando abordá-lo da maneira mais completa possível, através de uma descrição do paciente como se o analista não estivesse presente, as *vinhetas clínicas* seriam sequências curtas, pontuais, cuja intenção seria ilustrar a elaboração teórica, mas colocando-a em cena. A *vinheta clínica* faria parte do conceito de tal maneira que seria uma dramatização do conceito: “dramatizar um conceito significa personificá-lo e pô-lo em jogo numa unidade de lugar, tempo e ação, a fim de captar o leitor e levá-lo ao cerne da teoria” (NASIO, 2000, p. 15).

As *resenhas clínicas* são formuladas como assumidamente *ficcionais*, incluindo o analista/pesquisador tanto no momento da experiência, como da transmissão: “De uma experiência verdadeira, extraímos uma ficção, e, através dessa ficção, induzimos efeitos reais no leitor. A partir do real, criamos a ficção, e com a ficção, recriamos o real”²⁸ (NASIO, 2000, p. 18).

A intenção é que o leitor esteja incluído na experiência dessa transmissão; que ele seja conduzido, sem ter a total clareza, a princípio, da questão teórica em jogo; mas podendo não só descobrir um conceito, como elaborar outros. O relato aparece não como um testemunho

mais de um capítulo, receberam diferentes nomes. Ou seja, uma mesma citação de sua fala pode, por exemplo, estar referida à *Sônia*, na temática do segundo capítulo e ser citada novamente depois com o nome de *Sofia*.

²⁸ Vale lembrar que aqui Nasio não se refere ao real como realidade, mas a uma experiência que atravessa o sujeito não somente pelas vias do simbólico.

morto, pois é como se o próprio conceito se tornasse humano e vivo; trata-se de “fazê-lo falar e agir como falaria e agiria um ser que quisesse fazer-se entender” (NASIO, 2000, p. 14).

Ainda que as *resenhas clínicas* tenham uma função didática, pelo fato de manterem a vivacidade e a capacidade de germinar novos conceitos, a tentativa é que não se constituam como estratégias estéreis dos casos clínicos, cuja intenção torna-se basicamente adornar e ilustrar a teoria (SOUSA, 2000).

Este modo singular de ilustrar e movimentar a teoria, utilizada por nós já na seção *Os muitos nomes de Silvana*, na *Introdução* deste trabalho, teve mais a intenção de deixar o leitor frente a frente com a questão que nos impactou e originou nossa pesquisa, do que a busca de um relato completo das entrevistas com *Silvana*. Os vários nomes de *Silvana* pretenderam aproximar o leitor do complexo campo das identificações; da multiplicidade dos traços identificatórios em relação às mulheres negras; do risco de tomar esses traços como identidades fixas e da imbricação entre os processos identificatórios e os emblemas sociais, para recuperar algo do impacto que nos fez tomá-la como *caso clínico*.

Caso clínico como interrogante: o traço do caso

Enquanto na medicina o caso remeteria a um sujeito anônimo que seria representativo de uma doença, como por exemplo “um caso de cardiopatia”, para nós, analistas, ao contrário, o *caso clínico* seria o que permitiria exprimir a própria singularidade de um sujeito que nos dirige sua fala (NASIO, 2000).

Seja na pesquisa e na intervenção própria ao *setting* analítico ou naquela da clínica extramuros, o caso clínico se apresenta sob duas vertentes, uma vez que tem ao menos duas funções: a função didática, no sentido de uma transmissão, e a função heurística, no sentido de tornar-se gerador de conceitos (NASIO, 2000). Ou seja, o caso clínico, por um lado, se presta a ilustrar a teoria, sendo por ela iluminado. Mas também funciona como o que ilumina a teoria, na medida em que faz furo a ela: uma vez que a clínica é soberana, o que nela se apresenta pode exigir que a teoria avance, propondo reformulações, novos conceitos e outros paradigmas.

Essas duas vertentes, no nosso entender, não devem aparecer separadamente, mantendo-se uma clínica que constantemente interroga a teoria e uma teoria que sustente uma clínica sempre inventiva. Tanto assim que, conforme dissemos, mesmo a forma de transmissão pela qual optamos tem a intenção de que novos conceitos sejam germinados, na

medida em que pretende deixar vivo, no leitor, o impacto produzido pelo próprio *caso*, no pesquisador. Como pensar o que seria esse impacto?

No segundo capítulo do artigo sobre a escultura de Moisés de Michelangelo, Freud (1914b/1974) cita a técnica inovadora de um conhecedor de arte para reconhecer a autenticidade de uma obra: a distinção entre o original e as cópias não seria perceptível no aspecto geral da obra de arte, mas sim nos pequenos detalhes. Segundo Freud, esse procedimento seria muito próximo à investigação psicanalítica: “que também está acostumada a adivinhar coisas secretas e ocultas a partir de aspectos menosprezados ou inobservados, do monte de lixo, por assim dizer, de nossas observações” (FREUD, 1914 b/1974, p. 264-265).

O que fica destacado neste trecho é uma concepção de detalhe que difere daquela que seria a do fragmento. O fragmento, como o que é buscado pelo arqueólogo, por exemplo, se relaciona a uma intenção de reunir e combinar os restos encontrados para reconstituir um todo. Já o detalhe levaria a uma outra via, dispensando a presença dos elementos que buscam uma totalidade, daria visibilidade a um traço: o detalhe revela o *traço* (BARTH, 2008).

Esta concepção do *traço* mais particular em relação ao caso clínico, aparece claramente em Lacan uma única vez, no primeiro número de *Scilicet*, em que propunha aos psicanalistas que não assinassem a autoria dos seus próprios textos naquela publicação, para que os analisantes não ficassem reconhecíveis através de quem conduzia suas análises. Tratava-se de uma estratégia que visava dar mais segurança para evocar o aspecto pessoal na clínica e, principalmente, o *traço do caso*²⁹ (BARTH, 2008). Embora este texto tenha sido retirado de suas publicações posteriores, a expressão *traço do caso* é retomada por Claude Dumézil (1992), ao colocá-lo como eixo de seu Seminário Clínico, uma vez que, segundo a sua concepção, não seria possível elaborar uma clínica psicanalítica sem evocar o pessoal na sua prática.

O que Dumézil nos propõe é que o *traço* forma laço ou o rompe, da mesma forma que uma interpretação ou um dito espirituoso, um chiste (*trait d'esprit*): o *traço* forma laço entre a história do sujeito e as estruturas que estão presentes na cura (DUMÉZIL, 1992). É assim que o *traço do caso* pode ser algo dito pelo analisante ou mesmo pelo analista, ou um momento suspenso na repetição que abre uma brecha na resistência de um ou do outro, ou ainda um *acting out*: são muitas as possibilidades (DUMÉZIL, 1992).

A formulação do que seria o *traço* no caso nos permite pensar o que seria o próprio caso. “O caso já não é o analisando, não é o tratamento, não é a observação nem a anamnese,

²⁹ Utilizaremos o termo “traço” do caso como tradução de *trait* (em francês) e *Zug* (em alemão) e não “marca” do caso, seguindo a indicação de Barth (2008).

tampouco é o analista. É um pouco de tudo isso ao mesmo tempo³⁰” (DUMÉZIL, 1992, p. 26).

Numa linha semelhante, Edson de Sousa nos lembra o quanto o *caso clínico* interpela o pesquisador e por isso revela o seu autor, ou seja, revela não só o sujeito que fala de seu sofrimento, mas também o próprio analista que escuta e o campo conceitual onde ele transita (SOUSA, 2000). Edson de Sousa é muito claro ao nos marcar o quanto o *caso clínico* se produz nesse limite, tanto daquilo que o analista ou pesquisador é capaz de escutar, como o que a teoria em que se apoia favorece que ele escute. “Não seria o caso clínico um ‘entre parênteses’, indicando um encontro interrompido entre alguém que fala e outro que escuta no limite do fantasma que o suporta e da teoria que o orienta?” (SOUSA, 2000, p. 16).

Isso fica muito evidente na nossa pesquisa, pois a própria consideração da *cor* como algo fundamental na questão que estávamos levantando revela algo de nós, na medida em que, inicialmente, foi algo que não tínhamos podido ver. No entanto, revela também algo do campo conceitual onde transitamos, pois não reconhecer a *cor* como algo fundamental a ser considerado na clínica psicanalítica parece ser algo recorrente, algo que, muitos de nós, da nossa comunidade de analistas, também não puderam ver.

Nesse sentido, pela própria delicadeza do tema e pela raridade com que tem sido abordado até agora, todo cuidado é pouco. Como Claudia Fonseca nos alertou, em relação às populações pobres, é muito comum um caso único transformar-se em caso anedótico. Segundo a autora, o risco é tomar-se o que seria um caso isolado, como se fosse emblemático, confirmando estereótipos, hipóteses preestabelecidas formuladas a partir do senso comum ou de teorias já sedimentadas antes da pesquisa (FONSECA, 2000). Foi por isso que a utilização de diversos textos de antropologia social, da sociologia e da historiografia foram imprescindíveis na nossa pesquisa, na tentativa de ampliar e problematizar também *as sinuosidades do nosso campo conceitual*, como bem nos dissera Edson de Sousa (2000).

O que Claudia Fonseca também nos alerta é para um outro risco nas pesquisas relativas ao que chama de “grupos populares”: muitas delas são realizadas em lugares de atendimentos para pessoas que estão doentes, em conflito com a lei ou num momento de crise, uma vez que geralmente são realizadas em clínicas, abrigos, hospitais ou tribunais de justiça. O que se encontra de dados de pesquisa ali, sem dúvida é de grande valor, mas não podem ser desconsiderados o contexto e a situação em que foram colhidos: “A questão que se coloca é: como pretender saber da cultura de ‘jovens da periferia’ a partir de observação e entrevistas

³⁰ Tradução nossa: “*El caso no es ya o analizante, no es la cura, no es la observación ni la anamnesis, tampoco es el analista. Es todo esto, un poco a la vez*”.

exclusivamente com infratores dentro da FEBEM?” (FONSECA, 2002a, p.54). O fato de termos realizado nossa pesquisa partindo do encontro com mulheres de uma comunidade escolar e não em lugares de atendimento jurídico ou psíquico, pensamos ser também uma marca e um ponto importante a ser considerado naquilo que nos foi possível escutar.

A abordagem do que seria um *caso* para a pesquisa psicanalítica é o que nos permite afirmar e sustentar que a utilização de um único caso não diminui em nada o seu valor, pois a potencialidade de um caso se revelaria por aquilo que permite produzir e pelo que possibilita deduzir de suas construções (SOUSA, 2000).

Nesse sentido, tomaremos *Silvana* como nosso *caso clínico*, a partir de um pequeno detalhe, um *traço* presente no nosso primeiro encontro com ela. Sua postura na reunião da escola que *expunha uma tranquilidade que exigia cuidado, para não ser vista como descaso ou resignação*, foi o que nos fez buscar ouvir mais de perto um discurso que nos parecia *recusar categorias e julgamentos apressados*. Foi este *traço* que nos permitiu olhar para uma distância entre os ideais e as exigências do discurso social sobre *Silvana* e o que ela reconhecia como os caminhos que escolhia para sua vida. O que ela apontava era uma repetição de falas que buscavam fixá-la em nomeações estreitas e desqualificadoras e o que isso produziu, *em nós*, foi a pergunta de por que essas nomeações recaíam sobre ela e mais, não somente sobre ela, ou melhor, sobre *algo* que ela e algumas outras mulheres poderiam representar. O que *Silvana* foi nos revelando com esse pequeno detalhe parecia não se *conformar* ou ficar completamente contemplado na pouca bibliografia sobre o tema: não cabendo no que estava *conforme*, o caso de *Silvana* funcionou como o que pôde fazer algum furo na teoria, para nós, contribuindo para que pudéssemos reler e rever o que foi e tem sido produzido nesse campo e possibilitando que continuemos reinventando.

PARTE II

1 SANDRA: SOBRE A INVISIBILIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS

O sindicato dos lojistas dirigiu um ofício ao delegado da Segurança Pessoal, pedindo providências para o trânsito de pessoas pela rua Direita, sábado e domingo, especialmente com relação às pessoas de cor [...] Acham feio aquele desfile de negros no centro, que constitui a única manifestação da presença do negro em São Paulo (senhor negro entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940)³¹.

Nas lojas da cidade, quando a gente entra para comprar alguma coisa, só é atendida depois de muito esperar (mulher negra entrevistada por Virgínia Bicudo, década de 1940)³².

Vivo isolado de certas situações sociais, e assim acontece com todos os negros de minha classe – acham-se afastados de certos aspectos da vida social (senhor negro entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940)³³.

A pessoa vai se esforçar o resto da vida para permanecer invisível, não porque é uma coisa que ela quer se blindar, ela quer se tornar invisível para não ser agredida (Leandro Roque de Oliveira, Emicida, rapper, 2014)³⁴.

Durante uma de suas sessões, desesperada [...] chorando, dizia que não conseguia mais parar de emagrecer [...] Era evidente que esse emagrecimento todo representava uma vontade inconsciente de desaparecer, de “dar sumiço” em seu “corpo negro” (Isildinha Nogueira, psicanalista, década de 1990)³⁵.

[...] ela [mulher negra] não está na capa das revistas, ela não está na capa da Crescer – revista de bebezinho – não têm bebezinhos negros; depois, não está na capa da Playboy[...] Ela não está na revista de moda, ela não está na revista de cabelos (Daniela Gomes, jornalista, 2013)³⁶.

³¹ Caso nº 8 (BICUDO, 2010, p. 75).

³² Caso nº 6 (BICUDO, 2010, p. 71).

³³ Caso nº 8, senhor negro, de “classe social intermediária”, segundo a autora (BICUDO, 2010, p. 75).

³⁴ Disponível em: <<http://ponte.org/quando-voce-chama-a-pessoa-de-macaco-voce-esta-jogando-toda-a-humanidade-dela-no-lixo/>>. Acesso em: 29 set. 2014.

³⁵ NOGUEIRA, 1998, p. 162.

³⁶ Depoimento no documentário “25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>. Acesso em: 5 jun. 2014.

O que há em comum entre esses depoimentos, tão díspares quanto ao momento histórico e à situação em que foram pronunciados, tão diversos em relação ao contexto em que vieram a público?

1.1 Invisibilização e desaparecimento social: subexposição e superexposição

Havíamos afirmado que nossa concepção de sujeito exige que sua fala seja considerada levando em conta sua inscrição no laço social, ou seja, o lugar em que o sujeito e o outro a quem se dirige se situam na rede discursiva. Se esse é um dos pilares do nosso estudo, como reunir estes depoimentos de negros e negras brasileiros tão distantes temporalmente, pertencentes a grupos sociais e faixas etárias variadas e dirigidos a diferentes interlocutores? O que há de comum entre a fala da analista Isildinha Nogueira sobre sua analisante na década de noventa e a denúncia expressa pelo *rapper* Emicida? O que perpassa tanto os depoimentos para uma pesquisa sobre relações raciais ocorrida há sete décadas e o depoimento de uma jornalista negra quarenta anos depois?

Além do fato de esses testemunhos serem de negros e negras, que se dizem e se reconhecem assim e que habitam o eixo Rio – São Paulo, comungam de algum sentimento de *invisibilidade*, que reverbera e se repete, trazendo um elemento comum de inscrição na rede discursiva. É essa repetição e insistência que nos permite tratar essa *invisibilidade* como algo que marca esses sujeitos num certo tipo de transmissão por esse Outro sócio-histórico. Agrupá-los tem somente o efeito de colocarmos contingencialmente esses sujeitos sob essa marca comum. Isso não significa promover o desaparecimento da singularidade de cada um deles como se fossem todos idênticos, mas sim salientar, através da escuta dessa repetição, esta marca com que cada negro ou negra brasileira que mora em São Paulo terá que se haver ao longo da vida.

Daí que procuraremos escutar a fala de *Sandra*³⁷ nessa rede discursiva, amplificada por todas essas falas de outros sujeitos que, não sendo ela mesma, apontam, no entanto, para algo que é também dela. Apontam uma pertença comum, de tal modo que, ao escutar como ela se sente *silenciada* e *invisibilizada*, não se pode perder de vista todo um *silenciamento* e *apagamento* produzido socialmente, que perdura no Brasil ao longo de muitos anos.

³⁷ A partir deste trecho utilizaremos *Sandra*, como um dos nomes de *Silvana*, a que nos referimos na *Introdução*, lembrando que cada um destes nomes, *Sandra*, *Sônia*, *Suzana*, *Selma* e *Sofia*, que aparecerão como nomes de capítulos, são referidos a uma mesma mulher.

O que pretendemos deixar claro nesse momento é que para escutar a fala de *Sandra* não podemos deixar de apontar, em primeiro lugar, uma marca de distinção em relação aos brancos brasileiros, experimentada e relatada pelos negros brasileiros e que a colocaria, juntamente com outras mulheres negras, numa posição discursiva peculiar. Uma marca articulada a uma questão fenotípica, ou seja – traços físicos como formato de rosto, tipo de cabelo e coloração da pele – que juntamente com outros marcadores, como a condição econômica e educacional entre outros, colocaria brancos e negros, em diversas situações, em posições discursivas bastante diferenciadas.

Enquanto no Brasil esta marca viria a partir de uma articulação com a aparência ou fenótipo, em outros países tal articulação se daria pela descendência. Ser branco ou ser negro nos Estados Unidos dependeria da origem étnica e genética de cada pessoa, tanto assim que, diferentemente daqui, lá um descendente de uma família negra há menos de três gerações e, independentemente de sua aparência, seria considerado negro (SEGATO, 2005; SCHUCMAN, 2014; SCHWARCZ, 2014).

Esta sensação de *invisibilidade* acima mencionada seria então partilhada por sujeitos que teriam em comum uma mesma *segunda pele que constrói realidades*, como diria Lilia Schwarcz (2014). Esperamos deixar absolutamente claro que não estamos querendo estimular pertencimentos raciais e crenças em raças no sentido biológico, estamos partindo da constatação de que embora raça no sentido genético não exista, no Brasil “a raça existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas” (MUNANGA, 2005-2006)³⁸.

O que estamos defendendo, acompanhando Kabengele Munanga (2005), Lilia Schwarcz (2014) e Rita Laura Segato (2005) entre outros pesquisadores brasileiros, é que haveria representações sociais e políticas que exerceriam uma influência concreta e fundamental no modo de pertencimento e reconhecimento dos sujeitos brancos e negros, sendo a discriminação racial no Brasil inquestionável, camuflada, insidiosa e persistente.

Ser negro, no Brasil, significa ter traços que lembram e remetem ao processo de escravização, de modo que alguém pode ser negro e não fazer parte dessa história diretamente, ou seja, não descender de ancestrais apreendidos e escravizados, mas ainda assim carregar esta marca que será lida no contexto dessa história (SEGATO, 2005)³⁹.

³⁸ Kabengele Munanga nos previne que o uso dos léxicos “etnia”, “identidade” ou “diversidade cultural”, como forma de tentar combater o racismo é absolutamente ineficaz, uma vez que “o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos” (MUNANGA, 2005-2006, p. 53).

³⁹ Vale dizer que este processo não se dá em relação à população indígena brasileira, a “identidade do índio” exigiria conteúdos de etnicidade substantivos: “Se, no caso do negro falamos de identidade racial (ou de fundamento racial), no caso do índio podemos falar confortavelmente de identidade étnica” (SEGATO, 2005, p. 5).

Esta *segunda pele que constrói realidades* será tomada, por nós, como algo que promove processos identificatórios fundamentais, mas não as consideraremos como constituindo identidades fixas. Como veremos ao longo desta pesquisa, defenderemos que esses marcadores sociais devem ser vistos como contingentes e não essencializados; eles inscrevem o sujeito numa certa posição neste Outro sócio-histórico com consequências nas representações sociais e no imaginário social, mas, para nós, isto não significa conceber a construção de uma identidade, coerente e acabada, seja ela branca, seja ela negra, ou qualquer outra.

Essas identificações contingentes se evidenciam, por exemplo, quando estes diferentes sujeitos cujos depoimentos apresentamos relatam que se sentem *invisibilizados*, e consideramos que isso não deva ser entendido como algo individual, mas sim como algo singular remetido a uma posição discursiva que lhes é, naquele ponto, comum. Outras identificações contingentes vão aparecer durante nossa pesquisa de modo a apontar porque estamos defendendo que, em nosso país, a pele de cada um tem como consequência uma *segunda pele*.

Entendemos, juntamente com José Moura Gonçalves Filho (2008), essa sensação de *ter que dar sumiço em si mesmo* como um dos efeitos da dominação e é preciso lembrar e afirmar que, no Brasil, essa relação de dominação aparece articulada, há séculos, com a cor.

“Quando quem fala é todavia impedido de falar, impedido de opinar, impedido de responder por um ponto de vista e participar de decisões, começa a desaparecer socialmente” (GONÇALVES FILHO, 2008, p. 68) e Sandra parece perceber isso claramente; talvez, por isso mesmo, ela insista em não desaparecer.

Na escola não tem afinidade, diretor, pedagoga só falam “olha, o Y está assim, assado e assina aqui” [o termo de ocorrência escolar]. Se o diretor entra, teria que ouvir deles [alunos], mas [os alunos] não conseguem falar, só eles [educadores] falam, não deixam o aluno falar o que foi a realidade [...] Aluno mente? Nem sempre (Sandra, 2013).

São pessoas [educadores] que acham que estão acima da mãe, mas nós que somos os pais. Então, deveria ser: “temos que ouvir os pais”. Mas não dão essa liberdade (Sandra, 2013).

O que Sandra nos aponta é uma relação entre esses impedimentos (de falar, de opinar e de responder) e o processo de dominação: não só sente que os outros (educadores) não

querem escutá-la – e também não querem escutar nem seus filhos, nem os outros alunos e pais da escola – como aponta que isso se dá porque estes outros *acham que estão acima da mãe*.

Não fosse a escuta de tantos outros depoimentos a que tivemos acesso através de pesquisas anteriores sobre negros brasileiros, alguns destes reproduzidos no início deste capítulo, e outras tantas falas que pudemos escutar quando da nossa pesquisa, poderíamos ter a falsa impressão de que essa *invisibilização* seria monopólio do universo escolar ou uma dificuldade individual de *Sandra*. No entanto, quando escutamos a queixa de *Sandra* inscrita na rede discursiva, acreditamos que aquilo que ela aponta da postura dos educadores, longe de ser um funcionamento exclusivo dela ou, ainda, desta escola ou das instituições de ensino, seria uma reprodução, no universo escolar, de um discurso de dominação e humilhação social⁴⁰.

Assim, a fala de *Sandra* toma outros contornos que não somente a sua relação com a escola de seus filhos, quando cotejada com vários testemunhos dos diversos modos de se sentir *desaparecendo socialmente* em tantos outros espaços públicos, que não a escola. Foi também isso que escutamos de *Neide*, outra entrevistada nossa, ao dizer o quanto se sentiu completamente *silenciada* nos atendimentos médicos pelos quais passou.

Neide nos contou que quando teve seu primeiro filho, não sabia como tinha engravidado e como ele nasceria. Apesar de ter realizado seu pré-natal desde o início até o final da gestação com o mesmo médico, este nunca lhe perguntara se ela tinha alguma questão e, com isso, ela nunca *sentira abertura* para lhe expor suas dúvidas e perguntas.

Eu ia lá todo mês, mas morria de vergonha de falar pro médico. Meu filho ia nascer e eu não sabia nem por onde ele ia sair! (Neide, 2006).

Por que uma boa pergunta deixa de ser feita? Quem é *Neide*? O que quer saber sobre seu corpo? Quais seus receios como mãe de primeira viagem? Quem é *Sandra*? O que acha que se passa com seus filhos na escola?

“*Então, deveria ser: ‘temos que ouvir os pais’. Mas não dão essa liberdade*”, nos diz *Sandra*, ou “*não tinha abertura*”, nos diz *Neide*.

Podemos perceber o desdobramento dessa resistência em ouvir quando, a cada encontro com o outro, no lugar do estranhamento diante do não saber de antemão *quem ele é* ou *o que quer dizer*, se o concebe como já sendo conhecido e destrinchado por nós.

⁴⁰ Indicamos para um aprofundamento da questão da humilhação social os trabalhos de José Moura Gonçalves Filho (GONÇALVES FILHO, 2007; 2008).

Movimento que *Sandra* explicita ao apontar as apressadas conclusões que acredita que o outro atribui sobre ela. Ao não lhe perguntar, não indagar e não *fazer questionamento*, a sensação que ela tem é de que o outro já a condenara de antemão:

Acho que no fundo [os educadores] estão pensando: “se ela desse mais educação pro filho dela, ele não era assim” (Sandra, 2013).

Nesse caso, poderíamos atribuir essas conclusões precipitadas a uma resistência nessa relação de estranhamento, uma resistência que fica agravada e potencializada pela desigualdade social e racial. O estranhamento fruto do encontro com o heterogêneo, quando se trata de uma relação de dominação, ao invés de permitir uma abertura para o outro produz desprezo, como se o outro não tivesse rosto ou nome (GONÇALVES FILHO, 2008).

Na fala de *Sandra* sobre a postura dos educadores, ainda que pudesse ocorrer algo semelhante com famílias brancas em condição social desfavorável, acreditamos que a questão da sua cor não pode ser menosprezada. Os depoimentos do início deste capítulo nos auxiliam a corroborar essa hipótese, pois que vários deles são de negros com uma condição social bastante favorável, e a sensação de *precisar sumir* ou *não ser enxergado* permanece nos seus relatos. Ou seja, consideramos que a desigualdade social não é suficiente para pensar o lugar social ocupado por *Sandra* e tantas outras mulheres, negras e pobres, sendo a desigualdade racial algo fundamental de ser incluído nesse processo de *silenciamento* e *invisibilização*⁴¹.

As pessoas são agentes de surpresa e não máquinas previsíveis: por que então nos relacionamos com determinadas pessoas como se não tivessem seus mistérios e sua singularidade insondável? Frente a essa pergunta, José Moura (GONÇALVES FILHO, 2008) nos propõe uma resposta: no olhar do branco, o negro estaria numa posição compulsória de um serviçal, de um subordinado, esta seria a razão de ele estar aí.

A *invisibilização* e o *silenciamento*, ou seja, a *subexposição*, caminham junto com a *superexposição*. Isto significa que não é suficiente pensarmos que o sujeito *desaparece* socialmente, pois ele pode até ser excessivamente notado, como acontece quando é reconhecido somente pela via da periculosidade ou da patologização, por exemplo. Neste caso, não é que ele se torne invisível, mas que só pode ser enxergado desde um único e mesmo lugar: “*se ela desse mais educação pro filho dela, ele não era assim*”, como nos diz *Sandra*. O que estamos afirmando é que o sujeito que desaparece socialmente não é

⁴¹ Este ponto será desenvolvido no Capítulo 3, *Suzana e o retorno das algemas*.

enxergado nem reconhecido como um sujeito, alguém que teria subjetividade, desejos, aspirações, emoções e receios singulares.

“É por *superexposição* que a gente se relaciona com os servos, como se soubéssemos suficientemente quem são eles, por que e para que estão ali [...] a gente sabe o que esperar dele, esperamos aquilo a que está obrigado. É obrigatório que nos satisfaça” (GONÇALVES FILHO, 2008, p. 69)⁴².

Diríamos que da mesma maneira que *Sandra* mostra o quanto ficaria *subexposta* nesse processo de *desaparecimento social* a que se sente convocada, explicita essa face da *superexposição*, na medida em que percebe que o outro age como se ela já pudesse ser conhecida, simplesmente pelo lugar social que ocupa, sua cor, sua condição social e econômica.

O ingresso das pessoas no espaço público já as marca, imediatamente depois da leitura de gênero, binariamente, entre excluídas e incluídas, a partir de um conjunto de vários indicadores, dentre os quais, como estamos afirmando, a cor é o mais forte (SEGATO, 2005). A consequência desse processo, conforme Miriam Debieux Rosa (2002) nos afirma, é que o direito não só à cidadania, mas ao gozo e à palavra seriam, em nosso país, privilégio de alguns, os incluídos. Os outros estariam fadados a *vidas secas*⁴³, a um campo de necessidades básicas, portanto, sem desejos e sem mistérios, *subexpostos* e *superexpostos*.

Estamos tomando essas duas experiências, da *invisibilização* e da *superexposição*, a partir das dimensões de singularidade e de campo social. Para isso, partimos do pressuposto de que a singularidade e o campo social não podem ser tomados como separados e isolados, nem como sobrepostos (como se fossem a intersecção de dois conjuntos), mas sim, como *contidos um no outro*, conforme apontamos anteriormente. Assim, ao invés de se pensar a singularidade e o campo social como o direito e o avesso separados com margens delimitadas, estamos propondo o direito e o avesso numa continuidade. A *Banda de Moebius* vem em nosso auxílio ilustrar esse movimento que, embora pareça uma passagem do singular ao campo social e vice-versa, trata-se de um movimento em que não há margem de separação entre estas dimensões. Por essa razão, pudemos seguir de uma face da banda – o discurso singular de *Sandra* – para esta outra-mesma face: sua inscrição no campo social, possibilitando que nossos ouvidos ficassem sensíveis a algumas repetições e marcações desse campo discursivo, de forma a escutar significantes que em outros contextos não soariam, para

⁴² Grifo nosso.

⁴³ Este termo foi utilizado por Miriam Debieux Rosa em seu texto “Uma escuta psicanalítica das *vidas secas*” em referência ao livro de Graciliano Ramos, *Vidas Secas*, que traz como temática os efeitos devastadores da miséria (ROSA, 2002).

nós, destacados da cadeia discursiva. Desta forma, pudemos destacar esses significantes por termos escutado *Sandra*, e pudemos escutar *Sandra* desde uma nova dimensão a partir do destaque desses significantes.

A *invisibilização* e a *superexposição*, na medida em que *não* são situações a que todos estão referidos igualmente no nosso país, fazem com que tenhamos que nos deslocar das palavras que são nosso solo comum e que nos acostumamos a ouvir como se fossem partilhadas do mesmo modo por todos. É preciso lembrar que também nós, brancos, estamos inscritos de alguma maneira na rede discursiva para poder ouvir que alguns sujeitos, diferentemente de nós, não se sentem *enxergados* de antemão, na sua vida cotidiana: se sentem *silenciados* ou *superexpostos*.

Fazer esse deslocamento do que frequentemente se entende como individual para o sujeito inscrito no laço social tem inúmeras consequências. Além de considerar que esta sensação de *subexposição* e de *superexposição* não pode ser entendida como uma questão de cada um desses sujeitos em particular, esse deslocamento tem por efeito inseri-la num tecido social que marca tanto os sujeitos *visíveis* quanto os *invisibilizados*. Significa articular essa sensação de *invisibilidade* não só em relação a quem denuncia seus efeitos, mas em relação àqueles que estão imbricados com a produção destes. Ou seja, trata-se de uma sensação que não pode ser entendida como uma questão pertinente unicamente à população negra brasileira, e sua complexidade não pode ser atribuída a uma dificuldade que lhes caberia exclusivamente⁴⁴. Ela está inscrita em toda uma trama das relações raciais no Brasil, que se inicia juntamente com o nosso país e não se pode puxar esse fio sem articulá-lo a todo o tecido social no qual *estamos*, de algum modo, todos inscritos.

Quando esses sujeitos dizem que não são desejados nas ruas da cidade, que não gostam de aparecer temendo retaliações, que não se reconhecem nas revistas e comerciais, que não são escutados e considerados na escola, o que estão apontando?

A produção da *invisibilidade* dos sujeitos cujos testemunhos recolhemos se dá numa relação intrínseca com os sujeitos que são *visibilizados* cotidianamente. Quem são os sujeitos que podem aparecer? Quem são os sujeitos que podem ser vistos nas ruas, que estão nas capas de revistas e nos comerciais, que são escutados na escola?

No Brasil, eles são brancos.

⁴⁴ Bento (2012a) trabalha muito bem esse aspecto no seu artigo: “Branqueamento e branquitude no Brasil”, citando o que Hasenbalg chamou de “acordo tácito” na sociedade brasileira, não se falando sobre o racismo e encarando as desigualdades raciais como um problema do negro.

Se você não nasceu no terreiro, se você não nasceu na escola de samba, nem num lugar onde tem uma manifestação de matriz africana: você se fada a uma vida branca, a uma vida de pessoa branca, suas referências são referências brancas mesmo sendo uma pessoa negra (depoimento de Priscila Di Lá, 2013)⁴⁵.

Que o sujeito negro estaria fadado a uma *existência branca*, seria a chave de entendimento para a sensação de *invisibilidade* enunciada nos diversos testemunhos acima. Esta é uma questão bastante complexa que será abordada e problematizada a partir daqui até o final da nossa pesquisa. Haveria uma injunção a referentes simbólicos hegemônicos marcados por referenciais de famílias com alto poder aquisitivo, brancas, como se esta fosse a única existência possível com valor. O que sugeriria, a princípio, que o sujeito, para existir, precisaria desaparecer (no sentido de sua existência física) ou fazer desaparecer suas referências (cor de pele, pertença social, herança cultural), assentando sua humanidade numa referência simbólica que não seria a sua.

Como ser visível, sendo negro, num campo de referências em que o branco foi tido como universal e tomado como a referência da própria condição humana?

1.2 O negro no mundo dos brancos: produção do branqueamento e da branquitude

Seja para afirmar-se ou para negar-se, o negro toma o branco como marco referencial, nos afirma Neusa Souza no livro que escreveu como tentativa (muito bem-sucedida, aliás) de tratar da experiência de “ser-se negro” no que chama uma “sociedade branca”: “De classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas” (SOUZA, 1993, p. 17).

A observação de que os meios de comunicação utilizam o modelo branco quando precisam mostrar uma família, um adolescente ou uma criança (BENTO, 2012a), salvo bem-vindas exceções, continua valendo⁴⁶.

⁴⁵ Depoimento no documentário “25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>. Acesso em: 5 jun. 2014.

⁴⁶ Essa afirmação se baseia nos estudos coordenados pela Profª. Iraí Carone do IPUSP, entre 1993-1996, ou seja, estudos de duas décadas atrás. De lá para cá é preciso considerar várias mudanças relativas a esta (in)visibilidade dos negros seja por interesses mercadológicos, seja pela luta política, seja como efeitos de políticas públicas. Entre as primeiras, é significativo o aumento da presença de negros em propagandas, decorrente do aumento de negros consumidores no mercado, como também a presença em revistas, jornais, cadernos e seções especializados (REIS FILHO, 2005). Outras mudanças fundamentais também foram ocorrendo nos últimos anos, fruto de políticas públicas, com efeitos que não poderemos aprofundar ou mensurar neste trabalho, ainda que sejam fundamentais, entre elas: a obrigatoriedade do ensino de História da África e da cultura afro-brasileira nas escolas de ensino fundamental e médio, através da Lei Federal nº 10639; a política de cotas nas universidades

Esses dias, eu estava no salão que sempre vou para fazer meu cabelo e estava lendo revista de penteados pra noivas e comecei a dar risada e falei: “que legal, mulher negra não casa!”. Porque não tem mulher negra com penteado para noivas (Daniela Gomes, jornalista, 2013)⁴⁷.

Todas nós em algum momento do jardim da infância, aprendemos que, para colorir um desenho de uma pessoa, usa-se o lápis cor-de-pele, o ilustríssimo. Alguma coisa entre rosa e laranja, ou salmão, ou bege, ou creme, ou tudo isso ao mesmo tempo, que seria o tom perfeito para pintar bochechas, pernas e barrigas, afinal, é a cor que representa a pele das pessoas. Mas de quais pessoas? (Zaíra Pires, redatora e blogueira, 2013)⁴⁸.

Essa universalidade do branco como padrão fica quase caricatural quando lembramos que esse termo “cor-de-pele”, embora ausente nos dicionários brasileiros mais consagrados, esteve presente nas caixas de lápis de cor dos fabricantes mais conhecidos, até recentemente.

Pele de quem, me pergunto? Pele branca, é claro. Não seria legítimo em um país de maioria negra que houvesse também uma cor na caixa de lápis para quem não tem pele branca? (Denise Camargo, 2008)⁴⁹.

Uma vez que o número de termos escolhido pelos entrevistados como autodenominação da cor de suas peles em pesquisa nacional por amostra de domicílios (PNAD), do IBGE, realizada em 1976, chegou a cento e trinta e seis, a existência do termo “cor-de-pele”, nos parece emblemática.

Curiosamente, embora os negros não sejam pessoas cuja pele tenha cor considerada “cor-de-pele”, não era incomum e ainda encontramos algumas pessoas se dirigirem a eles como “pessoas de cor”.

O que nos coloca a pergunta: e os brancos, não têm cor⁵⁰? Ou será que a cor da pele dos brancos é de uma cor que, tomada como universal, não precisa ser mencionada?

públicas, que teve suas primeiras iniciativas em 2003; a criação do Seppir (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) em 2003 e a criação de 197 Órgãos de Promoção da Igualdade Racial (sendo 1 federal, 27 estaduais e 169 municipais) e de 106 Conselhos de Promoção de Igualdade Racial (sendo 1 federal, 19 estaduais e 86 municipais). Disponível em: <<http://www.portaldainigualdade.gov.br/arquivos/sinapir7.pdf/view>>. Acesso em: 9 ago. 2015.

⁴⁷ Depoimento no documentário “25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>. Acesso em: 5 jun. 2014.

⁴⁸ Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/07/03/do-cor-de-pele-ao-nude/>>. Acesso em: 6 nov. 2014.

⁴⁹ O depoimento de Denise Camargo, além do relato de sua história, tinha como objetivo o contato com a fabricante de lápis responsável por manter uma cor chamada “pele” na sua caixa de 36 lápis de cor, fato este em relação ao qual pedia que fossem tomadas providências. Disponível em: <<http://gibanet.com/2008/06/13/lapis-cor-de-pele-pele-de-quem/>>. Acesso em: 6 nov. 2014.

⁵⁰ No Brasil somos definidos por cinco cores: branco, preto, amarelo, vermelho e pardo (SCHWARCZ, 2012a).

Julgamos essencial perceber o quanto *o branco* passou a ser tomado naturalmente como o universal, a regra, o parâmetro de normalidade, uma vez que essa naturalização perdura, infelizmente, em diversas pesquisas psicanalíticas, conforme veremos mais adiante.

Por ora, pretendemos apontar que a construção desse ideário do branco como universal e ideal no nosso país encontra raízes históricas longínquas, sucintamente mencionadas a seguir.

1.2.1 Branqueamento como política de estado

Conforme nos lembra Maria Aparecida Silva Bento, “considerando (ou quiçá, inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais” (BENTO, 2012a, p. 25). Podemos sintetizar todo esse processo sob o nome de *branqueamento*, processo esse que abarca e abarcou brancos e negros e que, embora tenha sido inventado pela elite branca brasileira, foi apontado por essa elite como sendo um problema exclusivo dos negros (BENTO, 2012a).

Branqueamento, não importa em que nível, é o que a consciência cobra da gente, prá mal aceitar a presença da gente. Se a gente parte pra alguma crioulice, ela arma logo um esquema prá gente “se comportar como gente” (Lélia Gonzalez, socióloga, 1980)⁵¹.

Consideramos, juntamente com Gonzalez (1984), Hofbauer (2011), Carone (2012), Bento (2012a) e Piza (2012) o *branqueamento* como um ideal, construído socialmente, que associa *status* social elevado com a cor/raça branca, disseminado tanto entre brancos como entre não brancos, com efeitos sociais e políticos.

Esta articulação entre o embranquecer e uma experiência de ascensão social fica facilmente compreensível com o depoimento seguinte:

Quando eu era negro minha vida era muito difícil (dentista negro, Minas Gerais)⁵².

⁵¹ Apresentado na reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980, publicado em Gonzalez (1984,p.227).

⁵² Entrevistado recentemente por Lilia Schwarcz (SCHWARCZ, 2014, p. 102).

Hofbauer (2011) nos aponta que, embora a maioria dos pesquisadores credite esse ideário do branqueamento ao final do século XIX com a proximidade do fim da escravidão, as raízes dessas noções de branco e de negro associadas a ideias morais-religiosas têm sua origem num discurso religioso medieval⁵³. “Desde os primórdios das línguas indo-europeias, o branco representava o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, enquanto o negro era associado ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico, à culpa” (HOFBAUER, 2011, p. 3).

O que este autor afirma é que durante séculos foi um discurso de base religiosa que sustentou e legitimou a escravização de negros africanos, de modo que os jesuítas defendiam a vinda de africanos escravizados⁵⁴ para o Brasil como um modo de “salvar as almas de gentes enegrecidas” (HOFBAUER, 2011).

Andreas Hofbauer nos aponta o quanto “no contexto colonial e imperial brasileiro, estabelecer-se-ia um ideário – que se tornaria hegemônico – que fundia, de um lado, ‘negro’ com a condição de escravo e, de outro, associava ‘branco’ aos ideais morais-religiosos e ao *status* de livre”(HOFBAUER, 2011, p. 4). Os frequentes relatos de viajantes do começo do século XIX que traziam a ideia de “melhorar a cor” e “aprimorar o sangue” demonstram que já havia naquele momento um ideal de branqueamento. Esse ideal, com caráter fortemente ideológico, tinha o grande potencial de dificultar uma organização em torno de reivindicações comuns e inibir reações coletivas por parte dos não brancos, induzindo-os a buscarem se apresentar e se aproximar do padrão hegemônico, negociando de maneira individual alguns privilégios (HOFBAUER, 2011).

A ideologia do branqueamento foi sofrendo transformações importantes no imaginário social desde o período pré e pós-abolicionista até o momento atual. Se, inicialmente, estava relacionada a um receio e anseio das elites brancas – dada a população ser majoritariamente negra no período próximo ao abolicionismo –, hoje seu sentido é de “um tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude⁵⁵ por injeja, imitação e falta de identidade étnica positiva” (CARONE, 2012, p.17).

⁵³ Hofbauer (2011) nos mostra como a reinterpretação de um trecho do Velho Testamento teve uma importância fundamental associando culpa e imoralidade com a escravidão: trata-se da maldição de Noé, que condenou o filho de Ham por causa de um comportamento imoral a ser “o último dos servos dos seus irmãos”. “Interesses políticos e econômicos fariam com que, já em textos de importantes letrados medievais, os descendentes de Ham se transformassem em negros” (HOFBAUER, 2011, p. 3).

⁵⁴ Utilizaremos o termo “escravizados” e não “escravos” ao longo deste trabalho como forma de explicitar o caráter relacional envolvido no escravismo; evitando o uso do termo “escravo” como substantivo, pretendemos enfatizar o laço social. Agradecemos ao prof. Kabengele Munanga por essa preciosa sugestão, quando da leitura do nosso trabalho.

⁵⁵ Bento conceitua a branquitude como os traços de identidade racial do branco no Brasil, a partir das ideias de branqueamento (BENTO, 2012a, p. 25).

A pergunta que fica é: como um problema que seria próprio das elites brancas – o receio de que os negros, com um contingente maior que os brancos, pudessem se revoltar e se rebelar contra a sua condição de subalternidade frente aos brancos – passou a ser interpretado ideologicamente como um problema pertinente aos negros, expresso no desejo de branquear? (BENTO, 2012a).

“Uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios” (BENTO, 2012a, p. 39).

No período pré-abolicionista foram se desenvolvendo, além da argumentação em favor do fim da mão de obra escrava, ideias de branquear o povo brasileiro, uma vez que a miscigenação era um fato dado e irreversível. Essas ideias se sustentavam em uma adaptação brasileira da teoria científica de J. A. Gobineau, a qual condenava o cruzamento inter-racial, afirmando que este ocasionava a perda de pureza do sangue e a produção de seres que comprometiam o potencial civilizatório⁵⁶ (CARONE, 2012).

A exaltação da pureza racial, com a crença da degeneração provocada pela mistura de raças, gerava por parte dos políticos e intelectuais um grande receio em relação ao futuro. Temiam o modo como o Brasil se organizaria com a abolição da escravatura e tendo um número tão grande de negros e mestiços. Nesse contexto, o ideário do branqueamento, já consolidado na formação social do país, aparecia como possibilidade de transformação de uma raça inferior em uma raça superior. Para isso, era necessária a predominância de brancos nos casamentos entre raças, o que estaria sendo garantido e promovido com a importação de imigrantes. A idealização do branco já presente desde muito tempo se articula, nesse momento, com a ideia de progresso, visando à modernização e à industrialização através da mão de obra branca (HOFBAUER, 2011).

O contingente populacional de negros e mestiços, segundo o Censo de 1872, era de 55% do total dos brasileiros, o que teria produzido uma sensação de ameaça e medo na elite branca, por conta dessa superioridade numérica, que teria contribuído para que o Governo Brasileiro implantasse uma política de imigração bastante incisiva. Tal política trouxe para o Brasil 3,9 milhões de imigrantes europeus num período de trinta anos, ou seja, o número de

⁵⁶ Tanto assim que “o mestiço seria o mulato, equivalente ao mulo, animal híbrido e infértil derivado do cruzamento do jumento com égua ou do cavalo com a jumenta” (CARONE, 2012, p. 14).

imigrantes trazidos nessas três décadas foi praticamente equivalente ao número de africanos trazidos durante três séculos, também cerca de 4 milhões⁵⁷(BENTO, 2012a).

A partir de 1860, segundo Hofbauer (2011), é possível identificar em vários textos daqueles que defendiam o abolicionismo e a importação de imigrantes europeus, a ideia de certa harmonia entre senhores e escravizados no Brasil, diferentemente de como se compreendiam as relações raciais em outros lugares. O autor aponta o médico e antropólogo João Batista Lacerda⁵⁸ como o que apresentava de maneira mais evidente a conjunção entre o ideário de branqueamento e o ideário do Brasil como *paraíso racial*, que mais tarde ficou conhecido como o mito da *democracia racial*. “A ideologia do branqueamento era, portanto, uma espécie de darwinismo social que apostava na seleção natural em prol da ‘purificação étnica’” (CARONE, 2012, p. 16).

A expectativa de que os negros desaparecessem numericamente e fossem assimilados pelos brancos, com seus descendentes cada vez mais claros, como modo de melhoria racial ou processo civilizatório – e o incentivo para que isso ocorresse – nos parece um dos elementos-chave na sensação de *invisibilidade* acima relatada. Como dissemos, se num primeiro momento tratava-se da promoção desse branqueamento concretamente promovido como política de Estado, num segundo momento o branqueamento passa a ser interpretado como um desejo do povo negro que, supostamente, negaria e desvalorizaria suas próprias origens, buscando alcançar a branquitude.

1.2.2 Branquitude e o discurso sobre o desejo de branquear

Depois da abolição da escravatura, segundo Iray Carone, podemos perceber uma outra face e outra fase do ideário de branqueamento, que consistiria numa pressão cultural exercida pela hegemonia branca sobre o negro para que este negasse a si mesmo, tanto o seu corpo, como a sua mente, como condição para se integrar, ser aceito e ter mobilidade social nesta nova organização sócio-política (CARONE, 2012).

⁵⁷ O número de africanos deportados para o Brasil é bastante impreciso. Enquanto Lilia Shewarcz (2014) fala em 3,6 milhões, Francisco Vidal Luna e Herbert Klein falam em 4,8 milhões (LUNA & KLEIN, 2010, p. 168 e p. 196-197).

⁵⁸ João Batista Lacerda foi o representante do país no Primeiro Congresso Universal das Raças em 1911, em Londres, e lá defendeu que o Brasil estaria a caminho de resolver sua questão racial: através da imigração e da seleção sexual (preferência por casamento com brancos), a raça negra seria dissolvida num período de 100 anos (HOFBAUER, 2011, p.6).

No convívio íntimo com brancos, o preto adquire as maneiras de pensar e sentir do branco também no que se refere ao próprio preto, passando a ter para o preto a mesma atitude e os mesmos sentimentos do branco. Em virtude dos contatos primários da infância e do mecanismo psíquico da identificação, o preto introjeta as ideias do branco e passa então a ver os pretos do ponto de vista do branco, desprezando-os (senhor negro entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940)⁵⁹.

Eu estava crescendo como artista e então ia sendo aceito. Aí eu já não era negro. Perdi a cor.[...] Eu era aceito sem cor mas eu ia vivendo. Esse jogo era o meu jogo também (Alberto, entrevistado por Neusa Souza, década de 1980)⁶⁰.

Provavelmente os brancos racistas ririam muito de mim se pudessem me perceber intimamente, veriam que eu saí exatamente como eles esperavam que todos os negros fossem, com um horror a si mesmos (Maíra, paciente de Isildinha Nogueira, década de 1990)⁶¹.

Embora os três depoimentos anteriores pertençam a décadas diferentes num intervalo de cinquenta anos, a colocação de Florestan Fernandes feita em 1971 sobre uma injunção ao negro a se identificar com o branqueamento parece fazer sentido em cada uma dessas falas. Segundo ele “o negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como igual [...] para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a *se identificar com o branqueamento psicossocial e moral*”⁶² (FERNANDES, 2011, p. 33). Foi partindo desse entendimento que Florestan Fernandes escolheu como nome para uma reunião de artigos seus, redigidos desde 1942 até 1969, *O negro no mundo dos brancos* (FERNANDES, 2011).

A afirmação de que o negro estaria *no mundo dos brancos*, de algum modo, insiste e persiste. *Mundo dos brancos*, seja pela noção do branco como elite e classe dominante, seja pela noção de que os negros teriam sido compelidos a essa *identificação com o branqueamento social e moral*.

No entanto, é importante observar que Florestan Fernandes, embora tenha tido o mérito de problematizar e questionar o mito da democracia racial, revelando uma sociedade bastante desigual e apontando as consequências da violência racista sobre o negro, não teria apontado o papel ativo do branco nesse processo de manutenção das desigualdades raciais

⁵⁹ Caso nº 9 (BICUDO, 2010, p. 97).

⁶⁰ SOUZA, 1990, p. 65.

⁶¹ NOGUEIRA, 1998, p. 159.

⁶² Grifo nosso.

(BENTO, 2012a)⁶³. Não se pode esquecer o papel das elites brancas na construção desse ideal social do branqueamento, uma vez que “o principal elemento conotativo dessas representações dos negros construídas pelos brancos é o de que o branqueamento é uma doença ou patologia peculiar a eles” (CARONE, 2012, p. 17).

Observar que os estudos de Florestan Fernandes não teriam escapado de um olhar do branco sobre o negro, com uma roupagem de neutralidade racial em que a sua racialidade fica elidida na compreensão do *outro* (PIZA, 2012), nos parece fundamental. Isto porque seus estudos sobre as relações raciais no Brasil serviram de base para diversas pesquisas posteriores, tanto nas ciências sociais, como estudos na psicologia: a hipótese deste autor de que os negros teriam *se identificado* a esse modelo branco como sinônimo de ideal tornou-se um subsídio essencial para as pesquisas psicanalíticas sobre o negro no Brasil que a ele se seguiram⁶⁴.

Uma vez que as contribuições da psicologia e da psicanálise no Brasil basicamente se restringiram e se restringem aos estudos sobre os processos de identificação do sujeito negro, conforme já nos indicou Kabengele Munanga (MUNANGA, 2000; 2004), esta hipótese de Florestan Fernandes de que *as tentativas de integração feitas pelo negro seriam sintomas do seu desejo de branquear* será um ponto fundamental a ser abordado na nossa pesquisa.

Buscaremos dialogar com os estudos psicanalíticos sobre mulheres negras brasileiras e escutar as mulheres negras da nossa pesquisa tomando essa cautela, lembrando que nós, como elas, também temos uma cor.

1.3 O silêncio da psicanálise sobre a negritude e a condição social: autores incolores e daltonismo nas pesquisas

Kabengele Munanga (2000; 2004) nos aponta o espaço quase insignificante reservado aos negros nas produções acadêmicas brasileiras, nas áreas de psicologia e psicanálise. Relata que na sua pesquisa *Cem anos de bibliografia sobre o negro no Brasil*, encontrou menos de 50 trabalhos sobre o tema; sendo que, na USP, localizou apenas cerca de 10. Em relação à psicanálise, menciona, entre as poucas contribuições, os autores Jurandir Freire Costa,

⁶³ Uma das questões apontadas por Maria Aparecida Bento (2012a) é de que Florestan Fernandes teria tratado apenas como *omissão* da elite branca a participação desta na manutenção da desigualdade racial, tanto durante a escravidão como após a abolição, o que lhe parece uma nomeação totalmente insuficiente: “não podemos chamar de omissão o papel da elite branca de ‘virar as costas ao negro’, tendo em vista que ela virou as costas sim, mas sem deixar de carregar consigo toda a riqueza produzida em quase quatro séculos de trabalho escravo” (BENTO, 2012a, p. 49).

⁶⁴ Essa concepção de Florestan Fernandes está na base, por exemplo, da pesquisa psicanalítica de Neusa Souza (1990).

Antônio da Costa Ciampa, Isildinha Baptista Nogueira e Monique Augras (MUNANGA, 2004)⁶⁵. Em relação à psicologia de maneira geral, além dos nomes acima referidos, cita Iray Carone, M.A. Bento e E. Pizza (MUNANGA, 2000).

Num primeiro momento, Kabengele Munanga se questiona se esse silenciamento sobre um tema que toca a vida de mais de 70 milhões de brasileiros de ascendência africana teria sido consequência direta ou indireta do mito da democracia racial, deixando os pesquisadores insensíveis à importância e magnitude do tema do racismo. Mais adiante, ele coloca uma hipótese que seria mais específica do arcabouço teórico da psicologia e da psicanálise: “Seria o fato de, como nos dizem, o psíquico e o inconsciente não terem cor, que provocaria a diluição da especificidade psicológica do negro num psiquismo universal abstrato [...]?” (MUNANGA, 2004, p.93).

Seguindo o caminho dessa indagação, acrescentamos que um dos motivos para essa escassez de produções poderia ser o receio, por parte dos analistas, de transformar traços identificatórios como “as mulheres negras”, por exemplo, em traços identitários concebidos como categorias fixas e homogêneas. Esse receio, no entanto, de essencializar as marcas identificatórias contingentes, embora justificado, não serviu de impedimento para tantas publicações psicanalíticas sobre “as mulheres na pós-modernidade”, “os adolescentes”, “os toxicômanos”, “as crianças adotivas”, “os melancólicos”, “as novas configurações familiares” etc.; publicações que não necessariamente consideraram esses sujeitos como uma massa indiferenciada.

A preocupação de que, ao abordar especificidades das redes discursivas nas quais as mulheres negras brasileiras estariam inscritas, estaríamos colocando-as num mesmo balaio identitário que as faria perderem aquilo que as torna singular, nos parece muito mais uma questão ideológica do que fundamentada teoricamente. Acreditar que ao escutarmos uma mulher negra considerando sua condição racial – assim como consideramos tantas questões da rede discursiva na qual se inscreve, desde situá-la em tempos de um capitalismo avançado até as configurações familiares da atualidade – estaríamos tomando-a por uma categoria geral e homogênea de “a mulher negra”, nos parece muito mais uma reprodução, na clínica psicanalítica, do lugar atribuído ao negro pelo branco, de maneira geral. Ou seja, o temor de que isso necessariamente levaria a enxergar a questão racial com uma excessiva visibilidade

⁶⁵ Vale acrescentar a iniciativa recente e muito bem-vinda do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae de realizar o evento “O Racismo e o Negro no Brasil: Questões para a Psicanálise”, que foi realizado em três etapas, em 2012. Disponível em: http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/pdf/fala_abertura_eventoracismo.pdf; <http://www.youtube.com/watch?v=bW6VE4reU3U>; <. <http://www.youtube.com/watch?v=NdQ1EqFQbnI>>.

nos parece tributário do que Piza (2012) apontou como o *lugar da raça*, no sentido do espaço de visibilidade do *outro*: uma intensa individualização e neutralidade racial na percepção dos brancos e uma visibilidade excessiva atribuída à cor e ao grupo ao perceber os sujeitos negros. “Assim, o lugar do negro é o seu grupo como um todo e o do branco é o da sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo” (PIZA, 2012).

Diante desta ausência e deste silêncio da psicanálise sobre esse tema, podemos ainda imaginar outro suposto argumento: pela nossa configuração social, racial e econômica, a procura destes pacientes pela clínica psicanalítica seria muito menor do que a procura da população de ascendência europeia, branca etc. Assim, as publicações e estudos versariam somente sobre a clientela majoritariamente atendida e se voltariam basicamente, ainda que não de forma explícita, à população branca, classe média ou média alta.

Este suposto argumento seria rebatido facilmente, se lembrarmos que a psicanálise tem tido há anos uma inserção em instituições públicas e com isso não faltariam aos analistas casos a relatar, se fosse essa uma prioridade. Além disso, podemos nos apoiar no depoimento de José Tiago dos Reis Filho que, ainda que considere a questão econômica um dado relevante, aponta que no seu consultório pacientes negros estão sempre presentes: trazendo as mais diversas questões, ainda que a questão racial sempre surja em algum momento. Único analista negro de sua cidade, ele indaga o que ocorreria com os outros analistas: “Sempre que pergunto a eles se atendem negros, geralmente dizem que já têm ou já tiveram algum analisante, mas que nunca se perguntaram pela questão racial. NUNCA!” (REIS FILHO, 2005, p. 20).

Desse modo, o silêncio da psicanálise em relação à temática dos sujeitos atravessados pela negritude também não se justificaria por uma inexistência de casos atendidos, mas pela ausência da temática da questão racial nos atendimentos que os analistas realizam: “Será que os analisantes não se perguntam? Não querem saber? Ou os analistas não se perguntam e, ao não se perguntarem calam seus analisantes?” (REIS FILHO, 2005, p. 20-21). Junte-se às falas de outros analistas, as falas de alguns analisantes, também colhidas por José Tiago Reis Filho: segundo ele, quando estes vêm de outros processos terapêuticos ou psicanalíticos, costumam apontar uma surdez de seus analistas ou terapeutas anteriores, no que se refere à questão racial (REIS FILHO, 2005).

O que tornaria os psicanalistas tão surdos e refratários a essa questão?

Acreditamos que essa surdez se dê – e aí nós não podemos nos furtar – pelo fato de que escutar os sujeitos nessas situações, que incluem o racismo e o preconceito, “geradas pela

ordem social da qual o psicanalista usufrui – é levantar o recalque que promove a distância social e permite-nos conviver, alegres, surdos, indiferentes ou paranoicos, com o outro miserável” (ROSA, 2002, p. 7-8).

É preciso considerar o quanto a resistência na escuta de pessoas que vivem sob o desamparo social e discursivo poderia ocorrer porque analista e analisando estariam em lugares opostos na estrutura social. O primeiro, por ser representante de um certo saber pelo seu próprio lugar de escuta e fala, portaria vários dos emblemas fálicos da cultura, dominaria os instrumentos da pertinência à estrutura social. O segundo, por imaginariamente ser destituído destes emblemas, frequentemente tomaria o peso de estar excluído desta estrutura: assim, a inclusão e a exclusão se encontrariam frente a frente (ROSA, 2002).

Seguindo a trilha desta afirmação de Miriam Debieux Rosa, reafirmamos nossa hipótese de que este *silenciamento* não se deva a um rigor teórico, mas sim a uma *invisibilidade* do negro na clínica e nas pesquisas por conta da maioria dos psicanalistas também tomarem o branco como paradigma da condição humana. Algo que Maria Aparecida Bento nomeia como *daltonismo* e *cegueira* dos estudiosos brasileiros “aqui incluídos psicólogos e psicanalistas, que conseguem investigar, problematizar e teorizar sobre questões referentes aos indivíduos de nossa sociedade de forma completamente alienada da história dessa sociedade, que já tem 400 anos” (BENTO, 2012, p. 42).

Não nos parece que os psicanalistas não estejam tratando especificidades dos negros e dos brancos porque tenham realizado pesquisas suficientes que apontem a questão racial como algo indiferente no processo de subjetivação. O que nos parece muito mais plausível é que grande parcela dos psicanalistas brasileiros esteja partindo do branco como universal, neutro e incolor, por não terem sido eles mesmos⁶⁶ colocados em experiências que tenham podido ou precisado questionar sua condição racial e, assim, não percebam essa questão como algo fundamental. “Assim, não é à toa que mesmo os pesquisadores mais progressistas não percebam o seu grupo racial, que implica um processo indiscutivelmente relacional” (BENTO, 2012, p. 41).

Esse *silenciamento* por parte dos psicanalistas nos parece ainda mais evidente quando, mesmo os autores que defendem a necessidade de situar historicamente determinadas configurações familiares ou culturais, esquecem de considerar o campo das desigualdades sociais e raciais dentro desse contexto histórico. Ou seja, os estudos psicanalíticos ou se

⁶⁶ Vale ressaltar que, apesar do pequeno número de analistas-pesquisadores negros e negras no nosso país, possivelmente eles estariam mais sensíveis à profundidade da questão racial, tanto assim que justificam seu interesse pela temática como situações vividas “na própria pele” (BICUDO, 1994; ISILDINHA, 1998; SOUZA, 1990; CHAGAS, 2009; REIS FILHO, 2005).

referem especificamente a mulheres negras brasileiras⁶⁷ ou se referem a mulheres aparentemente neutras e incolores. A cor dessas mulheres supostamente universais, embora não seja explicitamente revelada em tais artigos, vai se mostrando muitas vezes nas entrelinhas, através das quais vamos percebendo uma tonalidade de pele bem clara.

Entre tantos artigos e estudos psicanalíticos sobre as mulheres e o feminino, tomaremos apenas um exemplo, justamente por tratar-se de uma pesquisa extremamente rigorosa e consistente e, ao mesmo tempo, ilustrar uma maneira muito disseminada dos analistas conceberem o lugar e o papel “das mulheres” na atualidade. A autora da tese *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino* (FUENTES, 2009), ao nomear a primeira parte de sua pesquisa: “as mulheres e o feminino na cultura”, aborda, entre outras temáticas, os vários nomes que designaram a mulher ao longo da história ocidental e faz uma interlocução com algumas vertentes do movimento feminista atual. Ao afirmar que as mulheres também são sujeitos históricos e apontar a mudança da inserção das mulheres na cultura ocidental, nos diz: “A mulher tornou-se um sujeito de direito capaz de exercer sua condição de cidadania, com acesso praticamente irrestrito ao ensino, ao exercício profissional, social, político etc.” (FUENTES, 2009, p. 14). O que tal afirmação nos faz pensar é: a qual “mulher” a autora, e tantos outros autores psicanalistas, se refere? Como ficará mais claro a cada capítulo da nossa pesquisa, as mulheres que entrevistamos não teriam esse “acesso praticamente irrestrito” e, não o esqueçamos, elas não se constituem como uma exceção no Brasil.

Este exemplo não é para nos determos como algo específico desta autora, se o escolhemos foi justamente para ilustrar o quanto está quase naturalizada na nossa fala – mesmo por autores e instituições psicanalíticas que se propõem a articular a psicanálise e a cultura – a concepção de uma mulher que estaria inscrita historicamente, mas não estaria marcada pelo campo das desigualdades raciais e sociais do nosso país.

⁶⁷ Como exemplo citamos: *Significações do corpo negro* (NOGUEIRA, 1998); *Tornar-se negro* (SOUZA, 1990); “E a trabalhadora negra, cume que fica?” (GONZALEZ, 1982b); “Mulher negra: um retrato” (GONZALEZ, 1979); *A união faz a força: expressões do mito familiar em famílias negras das camadas médias. São Paulo, século XXI* (CHAGAS, 2009); *Memória feminina: as lembranças de vida de mulheres portuguesas e afrodescendentes* (TEIXEIRA, 2001).

1.4 Psicanalistas negras esquecidas e silenciadas: apagamentos sucessivos de uma mesma cor

Que as mulheres negras praticamente desapareçam no discurso psicanalítico, não é algo novo, nem sequer um fenômeno exclusivamente brasileiro⁶⁸: quando Isildinha Baptista Nogueira⁶⁹ foi convidada por Felix Guattari, em 1984, a falar sobre sua experiência como psicanalista negra no evento “Psicanálise e Negritude”, escutou de renomadas psicanalistas depoimentos incisivos sobre essa *invisibilidade*.

Isildinha, seu texto sangra, seu texto é você. Nós temos que nos envergonhar de nunca termos pensado a questão dos negros dentro da psicanálise (Radmila Zygouris, 1984)⁷⁰.

Te peço desculpas por jamais ter pensado na sua questão; nessa questão que implica o povo negro, o lado negro da humanidade (Françoise Dolto, 1984)⁷¹.

Ao tomar contato com esses depoimentos, nos solidarizamos: quisemos pedir desculpas também. Tínhamos a ilusão de que, assim como para nós, os analistas *somente* (o que já seria extremamente grave) não teriam se debruçado sobre essa temática: *jamais tinham pensado*.

No entanto, a busca de bibliografia que articulasse a questão da mulher atravessada pela negritude no Brasil sob o prisma da psicanálise revelou algo ainda mais incisivo e violento.

O que nos foi ficando evidente é que não se tratava unicamente de um espaço quase insignificante reservado às pesquisas sobre a subjetividade dos negros e negras, mas também um espaço quase insignificante reservado às *produções* de autores e autoras negras. Ou seja, não se tratava exclusivamente de um esquecimento da mulher negra como objeto de estudo a ser pesquisado – um *jamais ter pensado* – mas também de um esquecimento de autoras negras que *já haviam pensado e tratado* deste tema. Ao encontrarmos estudos de psicanalistas negras que tinham se debruçado sobre a questão da negritude, numa interface entre psicologia social, psicanálise e sociologia, fomos nos deparando com um outro-mesmo tipo de apagamento dessas autoras: fosse ele em relação ao nome ou à história de cada uma delas, ou ainda à obra

⁶⁸ Vale lembrar, como exceção à regra, a importante contribuição de Frantz Fanon, *Pele negra: máscaras brancas* (FANON, 2008), publicado pela primeira vez em francês em 1952.

⁶⁹ A pesquisa de Isildinha Baptista Nogueira, psicanalista e pesquisadora negra, será apresentada no Capítulo 5, *Sofia e o tornar-se uma mulher negra*.

⁷⁰ NOGUEIRA, 2008, p. 40.

⁷¹ NOGUEIRA, 2012.

e até mesmo à cor de suas peles. Com isso, podemos dizer que esse silêncio da psicanálise brasileira sobre o negro tem consistido num duplo *silenciamento* e *apagamento* sobre os negros e negras, seja como autores, seja como temática relevante.

Ainda que a produção acadêmica sobre as mulheres negras seja escassa, a produção que existe não é muitas vezes recuperada como bibliografia nas pesquisas posteriores sobre a psicanálise e a negritude, nem se torna referência em artigos ou cursos de psicanálise. E em outros casos, o que nos parece extremamente sintomático, é que a memória sobre as autoras ou sobre suas pesquisas vai perdendo a cor, sofrendo um processo de *branqueamento* ou *invisibilização*, intensificando ainda mais a sensação dessa escassez.

Com o *silenciamento* das pesquisas sobre homens negros e mulheres negras deste país acabou-se calando tanto a voz dos pesquisadores, como calando a voz daqueles que deram seus testemunhos e depoimentos⁷² e, assim, (quase) perdemos a chance de conhecer um material que permitiu e permitiria ainda mais, elaborações conceituais importantes a partir destes registros⁷³.

O caso que nos parece mais emblemático nesse sentido refere-se à memória de uma das pioneiras tanto da psicanálise⁷⁴, como dos estudos das relações raciais no Brasil: a socióloga e psicanalista negra Virgínia Leone Bicudo (1910-2003). Sua vida e sua obra marcaram o início da psicanálise brasileira de um modo totalmente imbricado à questão racial, mas isso ficou praticamente esquecido⁷⁵.

1.4.1 O segredo de Virgínia Bicudo

O pai de Virgínia havia nascido de “ventre livre”, afilhado do importante fazendeiro de café Coronel Bento Bicudo; sua avó paterna (Virgínia Júlio) havia sido escravizada e, posteriormente, alforriada. Sua mãe vinha de uma família de imigrantes italianos, os Leone. “Virgínia, Leone e Bicudo eram três nomes que circulavam pelo mesmo espaço social, o da

⁷² Não iremos abordar possíveis diferenças entre depoimentos e testemunhos, uma vez que tomaremos tanto as entrevistas quanto o material clínico colhido por estes pesquisadores, como resenhas clínicas, o que já foi exposto no nosso Capítulo *Metodologia*.

⁷³ Buscando não reincidir nesse esquecimento, alguns desses depoimentos encontram-se citados no decorrer deste capítulo e outros estarão ao longo desta tese.

⁷⁴ Vale lembrar que o baiano Juliano Moreira (1873-1933), considerado o fundador da psiquiatria moderna no Brasil, também era negro, sendo reconhecido como a primeira pessoa a difundir a psicanálise no nosso país (ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998).

⁷⁵ Registramos como exceções, todas bastante recentes, que retratam tanto a trajetória de Virgínia como socióloga e psicanalista, assim como sua origem e sua história, os trabalhos de: Maio (2010a;2010b); Cytrynowicz (2013); Teperman e Knopf (2011); Moretzsohn (2013), o livro *Virgínia Bicudo: a trajetória de uma psicanalista brasileira*, de Jorge L. Abrão (2010) e a dissertação de Janaína Gomes (2013).

fazenda, exercendo papéis distintos (o escravo, o imigrante, o dono das terras)” (GOMES, 2013, p.47).

Virgínia Bicudo (1910-2003) não só foi a primeira mulher a fazer análise na América do Sul e uma das fundadoras da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, como foi também quem defendeu a primeira dissertação no Brasil sobre relações raciais.

Apesar dessa dupla pertença no que se refere à sua formação acadêmica e de contribuições em momentos fundamentais tanto na área da sociologia como da psicanálise, não foi só do meio psicanalítico que Virgínia Bicudo quase desapareceu:

[...] comecei a inquirir meus colegas das ciências sociais sobre a existência de tal pessoa [Virgínia Bicudo]. Silêncio. Ninguém a conhecia. Os poucos que já tinham ouvido falar sobre ela, não sabiam que era negra (Janaína Damaceno Gomes, doutora em sociologia pela USP, 2013)⁷⁶.

Esse desconhecimento sobre Virgínia Bicudo nas ciências sociais é bastante espantoso, primeiro, pela importância da sua dissertação de mestrado, *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Defendida em 1945, conseguiu antecipar, juntamente com a pesquisa de Oracy Nogueira, alguns pontos fundamentais sobre as relações raciais no Brasil, que seriam pesquisados somente na década seguinte. Ela apontava a existência do *preconceito de cor* e o quanto a ascensão social, ao invés de fazer desaparecer o preconceito racial por diluir as desigualdades, o evidenciava, como algo que não era superado com a melhora das condições culturais e sociais do sujeito. Apesar disso, sua tese foi quase perdida, estava mofando na biblioteca da instituição em que ela cursou sua pós-graduação até que recentemente, em 2010, foi recuperada e publicada por Marcos Chor Maio (2010b).

Como se isso não fosse suficiente, anos depois, Virgínia Bicudo foi uma das pesquisadoras do conhecido *Projeto Unesco*, que foi fundamental para os estudos raciais no Brasil, pois representou o marco da desmontagem do mito da democracia racial neste país. No entanto, quando da publicação desta pesquisa, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, em 1955, os trabalhos de Oracy Nogueira, Aníela Ginsberg e Virgínia Bicudo foram tratados como “apêndices” da pesquisa principal, a qual supostamente teria sido coordenada por Florestan Fernandes e Roger Bastide, os únicos que ficaram conhecidos, posteriormente, como autores do projeto (MAIO, 2010b).

⁷⁶ GOMES, 2013, p. 23.

Já o seu esquecimento na psicanálise se deu de outro modo, como veremos. Foi durante o seu curso de ciências políticas e sociais da Escola Livre de Sociologia e Política, que tomou contato com a psicologia social e, a partir daí, com textos de psicanálise que a motivaram a buscar o médico e psicanalista Durval Marcondes (MAIO 2010a; 2010b; GOMES, 2013).

Em 1936 a psicanalista Adelheid Koch veio da Alemanha para o Brasil, tornando-se a primeira analista didata do país e Virgínia Bicudo logo se tornou sua paciente⁷⁷.

Eu fui a primeira pessoa que usou o divã da Doutora Koch. Mas não é pra contar isso pros outros, viu? Os médicos não vão gostar. Estou fazendo brincadeira agora. Acontece que fui mesmo... A Doutora chegou, todo mundo com receio, com medo... E a Doutora: “Estou organizando aqui, quero ver quem quer...”. “Eu quero!” Eu sempre brinco que estreei o divã no Brasil (Virgínia Bicudo, entrevista a Marcos Maio, 1995)⁷⁸.

No início dos anos 1940, Virgínia Bicudo começou a lecionar as disciplinas de higiene mental e psicanálise, junto com Durval Marcondes, na ELSP, o que transformou essa instituição num espaço importante de difusão e de instituição de “saberes psi” no Brasil (MAIO, 2010a).

Eu me interessei muito cedo por esse lado social. Não foi por acaso que procurei psicanálise e sociologia. Veja bem o que fiz: eu fui buscar defesas científicas para o íntimo, o psíquico, para conciliar a pessoa de dentro com a de fora. Fui procurar na sociologia a explicação para questões de status social. E na psicanálise, proteção para a expectativa de rejeição. Essa é a história (Virgínia Bicudo, entrevista a Anna Verônica Mautner, 1998)⁷⁹.

O que me levou para a psicanálise foi o sofrimento. Eu queria me aliviar de sofrer. Imaginava que a causa do meu sofrimento fosse problemas sociais, culturais. Então me matriculei na Escola de Sociologia e Política [...] Desde criança eu sentia preconceito de cor. Queria o curso de sociologia porque se o problema era esse preconceito eu deveria estudar sociologia para me proteger do preconceito, que é formado no nível sociocultural. No segundo ano do curso, com a professora Noemy Silveira, tive contato com a psicologia social. Comecei a ler e ali encontrei a

⁷⁷ Segundo depoimento dado por Virgínia aos 85 anos, Adelheid Koch teria começado a atender pacientes somente a partir de 1939, após aprender o idioma; no entanto, segundo Maio (2010a) e Gomes (2013), Koch teria começado a atender em 1937, ano em que Virgínia teria se tornado sua primeira paciente.

⁷⁸ MAIO, 2010a, p. 350.

⁷⁹ MAUTNER, 2000, p. 6.

psicologia do inconsciente de Sigmund Freud. Aí disse: ‘É isso que estou procurando’ (Virgínia Bicudo, entrevista a Cláudio Tognolli, 1994)⁸⁰.

Embora Virgínia atribua sua busca tanto pela sociologia como pela psicanálise ao *preconceito de cor* e à *expectativa de rejeição* que teria sentido na própria pele, esse dado foi muitas vezes não só omitido, como distorcido. No seu documento de trabalho ela foi identificada como “branca”, a mesma cor que ela *aparenta* na placa fixada na entrada da biblioteca da Sociedade de Psicanálise Brasileira, em sua homenagem.

“A cor atribuída a Bicudo revela uma das faces da ideologia do branqueamento no Brasil, em que a aparência de um indivíduo com marcas de origem africana poderia ser atenuada em função do grau de instrução, ocupação, aparência” (MAIO, 2010, p. 310), nos diz Marcos Chor Maio, utilizando-se das formulações da própria Virgínia Bicudo, publicadas em 1955, como explicação para o que teria se passado em relação à vida dela e à sua cor. “Seu processo de branqueamento foi notório. Seus traços afrodescendentes foram minimizados desde as mudanças socioeconômicas do pai, passando pela sua instrução e ocupação, até sua aparência”⁸¹ (ALMEIDA, 2011).

Em 1954, no Congresso de Higiene Mental, Virgínia foi vítima de acusações e difamações violentas, sendo chamada de charlatã pelos médicos⁸² contrários ao exercício da psicanálise por não médicos. Ela já havia se tornado a primeira psicanalista não médica reconhecida pela IPA (*International Psychoanalytical Association*) no país.

A tal ponto esse episódio lhe deixou sequelas que alguns pesquisadores o apontam como fator decisivo para sua mudança para Londres no ano seguinte, por um período de cinco anos, em que fez especialização em atendimento de crianças.

[...] era a hora da Higiene Mental apresentar. Eu estava sentada e todos os médicos de pé, todos gritando: “Absurdo! Psicanalistas não médicos!” Foi horrível! Olha que eu quase me suicidei por isso. Você ouvir outras pessoas dizendo: você é charlatã! Ah! Você não fica de pé! Você vai pra casa e quer morrer (Virgínia Bicudo, entrevista ao Projeto Memória da SBPSP).

⁸⁰ BICUDO, 1994, p. 6.

⁸¹ Gomes (2013, p. 153) considera que Virgínia, no seu processo de ascensão, não teria embranquecido, teria perdido a cor temporariamente, mas teria tido uma velhice negra. Isto parece ficar evidenciado por algumas de suas fotos: se durante um longo período ela aparece com *tailleur*, chapéu e cabelo alisado, com um modo de vestir bastante formal, numa de suas últimas fotos, podemos ver Virgínia com turbante e seu cabelo natural.

⁸² Flamínio Fávero, o primeiro diretor do Conselho de Medicina de São Paulo, foi um dos que comandou a ofensiva de desmoralização e acusação sobre Virgínia. À época eles chegaram a distribuir panfletos em que se lia: “Se eres neurótico e queres se tornar psicótico, procura a doutora Virgínia Bicudo. Se trate com a doutora Virgínia Bicudo” (GOMES, 2013, p. 61).

Difícil saber o quanto cada uma das características de Virgínia Bicudo estaria em jogo nessas acusações truculentas: mulher, negra, psicanalista não médica.

O fato de que o nome de Bicudo não apareça como referência nos trabalhos de psicanálise que tratam da questão da negritude, nem nos artigos de psicólogos que pretenderam recuperar o trajeto dos estudos das questões raciais do Brasil, não pode ser atribuído a uma suposta falta de importância histórica de suas produções ou de suas posições, nem na sociologia, nem na psicanálise. Também não pode ser explicada por uma falta de exposição de sua parte: Virgínia Bicudo, além de clinicar e dar palestras, participou ativamente da institucionalização da psicologia e da psicanálise no Brasil, criou um programa na Rádio Excelsior⁸³ que fazia bastante sucesso à época, além de ter uma coluna no jornal *Folha da Manhã*, chamada *Nosso Mundo Mental*.

“Arquivos roubados, tese mofada, entrevistas não publicadas, citações não feitas. Esses são alguns dos percursos do trabalho acadêmico de Virgínia Leone Bicudo” (GOMES, 2013, p. 153). Fazemos nossa a reflexão de Janaína Damaceno Gomes: “por que ela mesma tornou-se um segredo que só começou a se desvelar para mim, por força do acaso e das coincidências [...] o segredo de Virgínia é Virgínia como segredo” (GOMES, 2013, p. 27).

1.4.2 Neusa Souza e o discurso elaborado pelo negro acerca de si mesmo

Com tudo isso, no entanto, o segredo de Virgínia Bicudo não é o único no que se refere à relação da psicanálise brasileira com as autoras negras. Como nos lembra Gomes (2013) a respeito da trajetória intelectual de mulheres negras no Brasil, é fundamental atentar para os processos de *fabricação do esquecimento e da memória* através “da não citação em trabalhos acadêmicos, da extirpação de textos em compêndios [...] da ocultação da cor do pesquisador” (GOMES, 2013, p. 18).

Lembremos, com Freud, que a *fabricação do esquecimento e da memória* nem sempre se dá de modo proposital ou consciente. É o que fica evidente em outro caso de *apagamento* da produção de uma psicanalista negra, tanto pela “não citação de um trabalho acadêmico”, como pela “ocultação da cor do pesquisador” justamente por parte de um autor que buscava denunciar a omissão, a cumplicidade e a complacência com que a psicanálise sempre tratou a questão do racismo. Trata-se do artigo de Jurandir Freire Costa: “Da cor ao corpo: a violência

⁸³Era um programa em formato de novela em que atores encenavam situações cotidianas de tensão e ela analisava psicanaliticamente cada uma delas (GOMES, 2013, p. 61).

do racismo” (COSTA, 1983, 2003), escrito inicialmente como prefácio ao livro de Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro*⁸⁴.

O que nos parece paradigmático nesse caso é que o texto de Jurandir Freire Costa tenha provocado uma forma de *apagamento e silenciamento* do livro pelo qual afirma nutrir grande respeito e considerar da maior relevância, havendo uma homologia sobre o que ocorreu com esse texto publicado e a temática por ele abordada.

Neusa Santos Souza (1948-2008) foi uma psicanalista lacaniana que nasceu na Bahia, mas se estabeleceu no Rio de Janeiro. Estudou Medicina e Psicanálise e para sua pesquisa acadêmica entrevistou dez negros em ascensão social no Rio de Janeiro na década de 1980, escrevendo um trabalho que se tornou uma referência fundamental, tendo sido publicado em 1983 sob o título *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*.

Este livro de Neusa Souza trouxe como prefácio o “Da cor ao corpo: a violência do racismo” de Jurandir Freire Costa (1990), bem como um posfácio de Gregório Barenblitt (1990), ambos contundentes, rigorosos teoricamente e poéticos. Posteriormente, Jurandir Freire reeditou este seu *Prefácio* numa coletânea, com outros quatro artigos de sua autoria, sob o nome *Violência e psicanálise*, cuja primeira edição foi em 1984. É bastante curioso que no capítulo do livro de Jurandir Freire Costa, embora o texto seja exatamente o mesmo que o do *Prefácio*, não haja uma só referência bibliográfica ao livro de Neusa Souza que lhe deu origem: nem em notas de rodapé, nem indicação bibliográfica no próprio capítulo ou no final do livro, ou na sua introdução. Claro que como prefácio dentro do próprio livro de Neusa Souza, isso seria desnecessário; mas a questão é que ao deslocá-lo para um livro com outros artigos seus, a ausência do nome dela ou de seu trabalho de pesquisa, não nos permite identificar o texto que ele tomou por base para prefaciá-lo: o leitor de Jurandir Freire não sabe o quanto é ou não leitor de Neusa Souza.⁸⁵

A única dica sobre o livro ao qual estaria se referindo no decorrer deste artigo é quando Freire Costa afirma que “os estudos sobre as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social levou-nos incoercivelmente a refletir sobre a violência” (COSTA, 2003, p. 136). Ao se referir a esses “estudos”, ele não diz quem os fez e onde encontrá-los, só reproduz

⁸⁴ As formulações da pesquisa de Neusa Santos Souza serão abordadas detalhadamente no Capítulo 5, *Sofia e o tornar-se uma mulher negra*.

⁸⁵ Jurandir Freire Costa faz referências a uma autora e um livro que estaria prefaciando, mas nunca registrando seus nomes, como pode ser visto nos exemplos a seguir: “prefaciá-lo o presente livro [...] lendo este trabalho” (COSTA, 2003, p. 135), “comentar um trabalho deste gênero” (COSTA, 2003, p. 136). “Preste atenção a estas vozes que a autora nos fez ouvir” (COSTA, 2003, p. 153).

(não se trata de uma citação) parte do subtítulo do livro de Neusa Souza: *as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*.

As consequências de Jurandir Freire Costa ter deixado de fora o título principal, *Tornar-se negro*, não nos parecem um detalhe irrelevante. Não só porque *Tornar-se negro* é o único título que aparece na capa do livro de Neusa Souza e não se constitui um sinônimo do seu subtítulo, mas, principalmente, porque se refere a toda uma formulação do trabalho de Neusa Souza a que Jurandir Freire Costa não faz referência: *a possibilidade de um negro, Tornar-se negro*.

O que queremos apontar é que essa pesquisa fundante e fundamental desta psicanalista negra, Neusa Souza, foi se tornando uma pesquisa menos acessível e de divulgação mais restrita que o texto que foi escrito como seu *Prefácio*⁸⁶. A questão é que o texto de Jurandir Freire Costa se refere à *violência racista*⁸⁷ e o livro de Neusa Souza ao *tornar-se negro*, como bem expressa o título de um e de outro. Divulgando a obra de Neusa Souza com a ênfase na perspectiva da violência racista, e sem acesso à obra de referência do texto original, o leitor perde a chance de tomar contato com toda a face de resistência frente a essa violência presente na fala de alguns dos entrevistados de Neusa Souza e, principalmente, na da própria autora.

Uma vez que no artigo-prefácio de Jurandir Freire Costa não é mencionada em nenhum momento a cor de Neusa Souza, o leitor perde a chance de saber que ela era negra e militante e que seu livro representava, para ela, seu anseio de elaborar um discurso *do negro sobre o negro*, no que tange à sua emocionalidade (SOUZA, 1983).

O último artigo publicado por Neusa Souza foi, provavelmente, “Contra o racismo: com muito orgulho e amor” (SOUZA, 2009), escrito especialmente para a edição de 13 de maio de 2008, por ocasião da comemoração dos 120 anos da abolição da escravidão, a pedido do editor do jornal *Correio da Baixada*⁸⁸. Em dezembro do mesmo ano, Neusa Souza morreu: “suicidou-se sem antes jamais ter dado sinais de depressão ou de que pudesse um dia recorrer ao gesto extremo de tirar a própria vida [...] deixou apenas uma pequena mensagem pedindo desculpas aos poucos amigos do peito por sua decisão radical” (HERKENHOFF, 2009). Apesar da importância de sua produção, ela nunca teve apoio efetivo da mídia, sendo sua morte noticiada praticamente só pela Fundação Palmares (HERKENHOFF, 2009).

⁸⁶ Enquanto o livro de Neusa Souza teve sua segunda edição, de 1990, esgotada, o prefácio de Jurandir Freire Costa continua sendo reeditado no seu livro de artigos.

⁸⁷ “Da cor ao corpo: a violência do racismo” (COSTA, 1990; 2003).

⁸⁸ Jornal vespertino diário voltado para a periferia do Rio de Janeiro, segundo seu editor Alfredo Herkenhoff (2009).

1.4.3 Lélia Gonzalez: enegrecendo o feminismo

Diferentemente de Virgínia Bicudo e de Neusa Souza, Lélia Gonzalez (1935-1994) não era psicanalista. Se também a incluímos como um exemplo de algum tipo de *silenciamento e apagamento* da produção de uma pesquisadora negra sobre a questão racial articulada à psicanálise é porque ela soube apontar claramente a presença da cor na questão das mulheres e das mulheres na questão da cor, valendo-se para isso tanto das articulações da sociologia, como da teoria psicanalítica lacaniana. Ou seja, apesar de Lélia Gonzalez não nos trazer depoimentos e entrevistas de negros e negras como fizeram Virgínia Bicudo e Neusa Souza, ela pôde estender as reflexões da psicanálise para a análise da questão de raça e gênero no Brasil (BARRETO, 2005). Consideramos fundamental dialogar com sua produção na nossa pesquisa, uma vez que Lélia Gonzalez soube destacar pontos fundamentais sobre as singularidades das mulheres negras brasileiras.

Ela soube apontar dentro do Movimento Negro as especificidades da questão feminina e dentro do Movimento Feminista a necessidade de considerar a desigualdade social e econômica, enegrecendo o feminismo e feminizando a raça⁸⁹, com uma atuação que passou tanto pela militância e pela política, como pela atividade acadêmica.

Lélia Gonzalez nasceu em Belo Horizonte, mas mudou para o Rio de Janeiro ainda criança, penúltima filha de uma família de baixa renda com 18 filhos. Seu pai era ferroviário e sua mãe, trabalhadora doméstica. Formou-se em História e Geografia e posteriormente em Filosofia na Universidade do Estado da Guanabara; fez pós-graduação em Comunicação e Antropologia. Raquel de Andrade (BARRETO, 2005) aponta que, conforme Lélia Gonzalez avançava nos estudos, rejeitava sua condição de negra, sendo que na faculdade teria ocorrido o “ápice” desse processo:

Eu usava peruca, esticava o cabelo, gostava de andar vestida como lady (Gonzalez)⁹⁰.

Conforme despertou para a sua consciência racial sua estética mudou radicalmente, tanto que a beleza negra se transformou num ponto fundamental abordado em seus artigos (GONZALEZ, 1982).

⁸⁹ Parafraseando o título da dissertação de mestrado de Raquel de Andrade A. Barreto: *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez* (BARRETO, 2005).

⁹⁰ Disponível em: <<http://www.leviagonzalez.org.br/historia.html>>. Acesso em: 6 jun. 2014.

Seu encontro com a psicanálise não se deu somente através do seu processo de análise pessoal, em que relata ter sido possível buscar suas origens e sua ancestralidade, mas também por uma aproximação entre os dois campos, sociologia e psicanálise, que lhe permitiu produzir seu texto mais conhecido sobre o tema das mulheres negras: “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (GONZALEZ, 1984). Nele, as marcas da psicanálise se fazem ouvir tanto em relação ao seu conceito de *amefricanidade*⁹¹, como na sua concepção de *mãe-preta*⁹², a qual evidencia uma concepção de linguagem e de função materna totalmente ancorada na teoria lacaniana.

Lélia participou tanto da Fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro⁹³, como da criação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial⁹⁴ e do *Nzinga* – Coletivo de Mulheres Negras, em 1983 (BARRETO, 2005, p. 27). Aqui novamente encontramos uma pesquisadora que tinha a psicanálise e a negritude como pontos articulados e inseparáveis, tanto na vida, como nos textos acadêmicos. Tanto assim que fez uma apropriação bastante curiosa da linguagem na sua estrutura narrativa, de modo que seus textos pudessem manter ao mesmo tempo um rigor acadêmico e as marcas da fala cotidiana. “Essa característica de Lélia se liga a uma prática das narrativas do feminismo negro, a utilização de exemplos pessoais para exemplificar as teorias”⁹⁵ (BARRETO, 2005, p. 34). O reconhecimento de Lélia Gonzalez é inquestionável dentro da militância negra feminista, tanto assim que seu nome aparece em diversas homenagens. O mesmo não se pode dizer da psicanálise, já que não é possível encontrar seus artigos nem nas publicações sobre o feminino, nem nas publicações sobre o racismo e a negritude.

O encontro com essas três mulheres, Virgínia Bicudo, Neusa Souza e Lélia Gonzalez que, movidas assumidamente por um desejo de articular questões sobre a própria cor e o mal-estar vivido nesse *mundo dos brancos*, foram capazes de uma produção tão interessante, nos mostrou mais uma vez um *silenciamento*, que podemos chamar de *produção de esquecimento*. Curiosamente, essa *produção de esquecimento* se dá justamente num campo de interface entre a sociologia, a psicologia social e a psicanálise; ou seja, em um campo em que a memória tem um sentido fundamental e as relações de poder são temas indispensáveis de pesquisa.

⁹¹ Termo inspirado no termo *América Ladina* formulado pelo psicanalista carioca M.D. Magno.

⁹² As formulações sobre as mulheres negras no Brasil segundo Lélia Gonzalez serão desenvolvidas no Capítulo 4.

⁹³ Juntamente com M.D. Magno, Betty Millan e outros, em 1977.

⁹⁴ Criado em 1978, passou a chamar-se, posteriormente, Movimento Negro Unificado.

⁹⁵ O uso de depoimentos pessoais ao longo da nossa pesquisa tem a intenção de lembrar e preservar essa oralidade, uma vez que se trata de um traço tão essencial na história e da cultura destas mulheres.

Trata-se de uma repetição, um movimento insistente e persistente que faz desaparecer pelo menos uma das marcas identificatórias fundamentais de cada uma dessas autoras: ou mulher negra, ou psicanalista, ou pesquisadora. Quando Virgínia Bicudo é lembrada como psicanalista, não aparece como negra, nem se divulgam suas pesquisas sobre relações raciais. Quando é lembrada a produção de Neusa Souza, é ela quem desaparece e também sua cor. Quando aparece a produção de Lélia Gonzalez, lembrada como pesquisadora negra, omite-se a psicanálise. Por que seria tão difícil esses termos estarem juntos, se essas mulheres afirmaram, com todas as letras, que para elas eram referências articuladas e indissociáveis?

Com isso não temos como pensar *Sandra* fora desse campo de conhecimento, desse Outro sócio-histórico que *invisibiliza*, não só ela, como as mulheres negras de maneira geral; assim como não podemos pensar esse Outro sócio-histórico que não a partir de cada um desses sujeitos, *Sandra, Neide, Daniela Gomes, Zaíra Pires, Denise Camargo*⁹⁶, *Virgínia Bicudo, Neusa Souza, Lélia Gonzalez* e tantas outras, cada uma delas tão singular. É por haver essa dupla causação, como algo que não se pode separar, que utilizamos, como já o dissemos, a Banda de Moebius como aquela figura topológica que permite fazer uma articulação e um uso subvertido do sujeito e do campo social, como se fossem duas faces, mas contidas uma na outra. O que diferenciaria as duas faces seria apenas o acontecimento temporal, uma vez que é somente após a segunda volta completa que se retorna ao lugar de origem; ou seja, o tempo permite que se percorra uma e outra face, ainda que em nenhum momento ocorra uma ultrapassagem da margem (GRANON-LAFONT, 1990).

Neste capítulo, começamos apresentando alguns depoimentos de negros e negras brasileiros desde a década de quarenta até recentemente, destacando uma marca de pertença que lhes seria comum. *Estamos na primeira volta da Banda.* A partir desse campo discursivo inscrevemos a fala de *Sandra*, que nos apontava a maneira como os outros, ao se relacionarem com ela, tomavam por sabido o que ela deveria fazer e sentir, deixando assim de conhecê-la. *Fomos do Outro sócio-histórico para o singular, estamos na segunda volta da Banda.* Este *silenciamento* apontou para um lugar de pertença e de transmissão fundamental e, curiosamente, foi a partir do nosso encontro com *Sandra* e com a tentativa de formalizar essa experiência clínica que pudemos perceber um *silenciamento* que há muito acompanha as mulheres negras no nosso país, desde um processo de embranquecimento como política de Estado até uma injunção a uma branquitude, e *apagamento* de traços de pertença fundamentais. *Outra volta na Banda, fomos do singular para o Outro sócio-histórico.*

⁹⁶ Os nomes citados são referentes a alguns dos depoimentos que estão neste capítulo.

Silenciamento e apagamento que operam tanto sobre a produção acadêmica em que as mulheres negras aparecem como objeto e causa da pesquisa, como sobre as mulheres negras como autoras, protagonistas e pesquisadoras. Foi *Sandra* quem foi capaz de nos fazer ouvir que estamos, também nós, inscritos neste processo, uma vez que reproduzimos como psicanalistas e pesquisadores, por bastante tempo e em alguma medida, essa surdez que contribui para o silenciamento do outro. *Quarta volta na Banda, voltamos ao singular, com a nossa história, imbricada na história de Sandra e de cada uma dessas autoras e, assim, ao ponto de origem e a uma nova volta.*

2 SÔNIA: UMA HISTÓRIA ESCRAVIZADA E SEUS RASTROS

Faltou. Os professores sempre tiveram uma coisa de perguntar: “fale um pouco sobre sua família e sua mãe”. Eu já falava: “faltou saber quem era ela” (Sônia, 2014).

Da família da minha mãe sei pouco. Fez falta não conhecer, na hora que perguntavam, eu não sabia (Sônia, 2014).

Esses são dois trechos de uma mesma entrevista com *Sônia*. Foram pronunciados no mesmo dia, mas em momentos diferentes. O primeiro foi uma resposta à pergunta de como se sentia na escola; o segundo, a uma pergunta sobre a origem de sua família. *Sônia* insiste nesse termo, *faltou*, possivelmente porque é a algo fundamental que está se referindo. *Faltou* sua mãe, *fez falta não conhecer* sua mãe, *faltou* saber quem era ela.

Esta fala de *Sônia* será o nosso disparador para abordar sua inscrição no discurso hegemônico sobre a história dos negros brasileiros e sua capacidade de resistência a esse discurso. Não dá para pensar a vida dos negros que foram escravizados e de seus filhos, netos, bisnetos, trinetos... os afrodescendentes, sem fazer um trajeto que problematize o apagamento da memória sobre o período escravista e a construção de uma história que o encobriu, com o mito de uma harmonia racial e de um sincretismo cultural no Brasil. A invisibilidade e a superexposição, trabalhadas no capítulo anterior como significantes com os quais os negros brasileiros teriam que se haver no seu cotidiano, estão totalmente imbricadas com um silenciamento de suas vozes na construção de uma história das relações sociais durante o período escravista e após ele. A nossa escravidão não só marcou os que foram escravizados com os ferros em brasa para que fossem identificados para a venda, mas sem dúvida os marcou por gerações, com o discurso que os identificava como sujeitos passivos socialmente, incapazes de qualquer ação política consequente e promíscuos sexualmente, destituídos de laços afetivos familiares e comunitários. A fala de *Sônia* nos auxiliará na discussão do que pode significar estar inscrito numa *história que foi, ela mesma, escravizada*.

Não conheci minha mãe, quando faleceu eu era bebê, tinha meu irmão e os outros dois morreram. Era uma negra muito bonita, mas não conheci, nunca vi uma imagem. Meu pai e minha avó diziam: “você é a cara dela”. Me olho no espelho e acho parecida, pelo que os outros contam. Ela morreu com 23 anos, teve tuberculose (Sônia, março de 2014).

Sônia consegue se enxergar parecida com sua mãe mesmo sem a ter conhecido, o que nos mostra ainda mais como a linguagem constitui, recobre e erogeniza o sujeito. Enxerga-se parecida no reflexo de espelho a partir das palavras dos outros. Recobrimento da ausência que se faz possível através da voz e da fala daqueles que presentificam a mulher que ela mesma quase não conheceu.

Freud há muito nos mostrou como a linguagem permite que se faça anteparo à ausência, identificando, na brincadeira de seu netinho de aproximar e afastar um carretel pronunciando duas palavrinhas, a possibilidade de domar a ausência sentida (FREUD, 1920/2014)⁹⁷.

Esse manto de palavras que permite recobrir e fazer anteparo ao insuportável da ausência do outro, diante da perda de alguém querido que não está ou que já se foi, desde nossa mais tenra infância até a maturidade, nos é fornecido por um repertório de possibilidades discursivas recortado familiar e culturalmente. Cada um de nós conta com significantes escolhidos e pinçados de uma rede discursiva por aqueles que nos nomearam e nomearam o que se passava conosco, sendo esse pinçamento submetido tanto ao desejo e à erótica daquele que nomeou, como ao universo de possibilidades da cultura na qual ambos estavam inscritos. Trata-se do que Lacan chamou *tesouro de significantes*, o que torna o sujeito humano e falante. É com esse repertório de possibilidades que o sujeito vai ter que fazer frente a isso que *Sônia* nos diz: *faltou*.

Nada *falta* nem se ausenta no registro do real, ou seja, fora do mundo simbólico. Dizer que algo *faltou* exige que se possa bordejar e contornar com as palavras. São bordas que, ao mesmo tempo em que contornam e inscrevem, fundam o que faltou, como a imagem que Lacan nos oferece do oleiro que constrói um vaso em torno do vazio (LACAN, 1988b). Assim, as possibilidades de *Sônia* enunciar isso que faltou, de fazer frente a essa ausência, estão, portanto, inscritas nesse Outro, que é tanto sócio-político, como marcado pelo campo pulsional.

Como nos lembra Miriam Debieux, “os fatos existem enquanto reclamam sentido. É sempre junto da falta de sentido, e pela exigência de preenchimento dessa falta, que se forma o pressentimento daquilo que será a história de cada um e da sociedade” (ROSA, 2015, p. 67).

⁹⁷ Estamos nos referindo à observação de Freud sobre um menininho de um ano e meio, em que lançava um carretel para dentro do berço, de modo que desaparecia e pronunciava um som, que sua mãe decodificava como “foi embora” [*Fort*, em alemão] depois ao puxá-lo saudava seu aparecimento com um “está aqui” [*Da*, em alemão] (FREUD, 1920/2014). No *O Seminário. Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Lacan retoma essa observação de Freud: “o jogo de carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio – a borda do seu berço – isto é, um *fosso*, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto” (LACAN, 1988c, p. 63).

É a partir dessa falta que *Sônia* constrói sua narrativa, com o que encontra de preenchimento possível, para o que diz que faltou.

Ela morreu com 23 anos, teve tuberculose. Meus dois irmãos mais velhos, o Mauro teve tuberculose, a Rosa teve tuberculose⁹⁸. Também tive, meu irmão também, minha avó tratou com ervas medicinais, chá de... é um chá natural (Sônia, 2014).

Sempre fui muito curiosa, sempre gosto de saber e perguntar. Minha família vem do candomblé, muita erva, muita folha. Ervas curam qualquer doença. A Erva de Santa Maria, a que curou a tuberculose. Se estoura uma ferida, sei que elas curam mesmo, tenho essa fé. Fico lembrando a família do meu pai, “essa erva é para fazer isso”. Gosto da cidreira natural: é tão melhor! (Sônia, 2014).

Com o conhecimento das ervas naturais, sua avó pôde lhe cuidar, e assim *Sônia* escapou do destino de sua mãe e de seus dois irmãos mais velhos. Sua avó pôde também lhe transmitir um saber que se mantém presente na sua vida tanto como memória atualizada – “fico lembrando a família do meu pai ‘essa folha é para fazer isso’” – como nos chás naturais que prepara para os seus filhos e que reencontrou na experiência compartilhada do candomblé: “Minha família vem do candomblé, muita erva, muita folha”.

Sônia pode comunicar sua experiência recorrendo ao acervo de uma vida que não inclui só a própria experiência, mas também o que ouviu, principalmente através da fala da sua avó, de uma experiência que remonta à escravidão. E assim mostra sua capacidade de se reconhecer num lugar de potencialidades, de resistir encontrando pequenos oásis de ofertas identificatórias, num solo árido de identificações possíveis no que se refere a uma vida reconhecida como digna e de valor.

Minha bisavó [paterna] era escrava, a minha avó nasceu na época do Ventre Livre⁹⁹. Terminou a escravidão e meus tios nasceram livres (Sônia, 2014).

Quando afirmamos que há uma aridez de possibilidades identificatórias, estamos considerando que há uma precariedade quanto à transmissibilidade de suas experiências;

⁹⁸ *Mauro* e *Rosa* são nomes fictícios de seus dois irmãos mais velhos.

⁹⁹ A Lei do Ventre Livre (1871) determinava que os filhos de escrava que nascessem a partir daquela data seriam considerados de condição livre, mas deveriam ficar sob autoridade dos senhores de suas mães até os oito anos. Atingida esta idade, o senhor da mãe teria opção ou de receber do Estado uma indenização ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos. Como a Lei Áurea, que proibiu definitivamente a escravidão foi promulgada em 1888, a Lei de 1871 não chegou concretamente a beneficiar ninguém. O que fica explícito, no entanto, é o quanto o projeto emancipacionista oficial baseou-se no princípio do respeito ao *direito de propriedade*, apoiado numa política de indenização paga pelo Estado (MATTOS, 2013, p. 216).

precariedade esta que é produzida politicamente através de um estreitamento da memória e desqualificação das experiências daqueles que a antecederam. É a essa aridez que atribuímos a sua segunda fala:

Da família da minha mãe sei pouco. Fez falta não conhecer, na hora que perguntavam, eu não sabia (Sônia, 2014).

Faltou poder contar aos outros quando perguntada. Ou seja, poder falar publicamente sobre sua família, ter uma memória que incluísse sua família numa rede discursiva inscrita socialmente. Não lhe foi facilitada pela comunidade linguageira, não lhe foi oferecida essa transmissibilidade *a priori*, teve que garimpar muito: insistência própria de quem é *muito curiosa*.

A possibilidade, ou ao menos a facilitação para falar da própria origem e trazer a memória de seus antepassados, é algo que está muito além de um sujeito individual. Está inscrita familiar e socialmente, como será aprofundado no seguimento deste capítulo.

É preciso realmente ser *muito curiosa*, como ela mesma se define, para conseguir reconhecer a sabedoria da avó paterna, filha de escrava; bem como conseguir inscrever essa sabedoria num universo simbólico de raízes africanas. Pois é preciso fazer frente à versão hegemônica da história de vida de milhões de africanos escravizados e de seus descendentes, enxergados como instrumentos passivos, com carência de escrúpulos, sem vínculos familiares significativos, caracterizados por uma falta de freio frente a seus instintos e por uma promiscuidade sexual¹⁰⁰.

Nesse sentido, sua fala: *da família da minha mãe sei pouco, fez falta não conhecer* não remete a um impedimento do saber ou a um não dito próprio à sua família. É uma frase que poderia ser repetida por tantos homens e tantas mulheres brasileiras, submetidos a um silêncio que ultrapassa suas próprias famílias e vem de gerações. Um silêncio e um apagamento da memória que se inicia junto com a vinda dos primeiros africanos para cá e que, de certo modo, permanece até hoje.

¹⁰⁰ Vale ressaltar, como um importante instrumento para modificação deste quadro, a Lei nº 10639, de 2003, que tornou obrigatório na rede de ensino fundamental e médio, oficial e particular, o estudo da *História e Cultura Afro-Brasileira*, posteriormente alterada pela Lei nº 11645, de 2008, que tornou obrigatório o ensino da *História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena*. Segundo esta última, o ensino obrigatório deverá incluir “diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil”. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/conaes-comissao-nacional-de-avaliacao-da-educacao-superior/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/12989-relacoes-etnico-raciais>>. Acesso em: 9 set. 2015.

[...] a gente tem que buscar, é uma coisa de ficar cavando, tateando, onde posso encontrar manifestações da minha origem? Onde posso buscar, onde posso encontrar algo que eu me identifique, que tenha a ver comigo, saber quem são os pais dos meus pais, quem são os pais dos pais dos meus pais, por que não posso saber? Por que não tenho direito de saber quem veio da África para cá, que no final acabou me originando? Por que não consigo saber isso? Eu não consigo saber, a gente não conhece. Os africanos que vieram para cá em condições de escravos já tiveram os nomes mudados e quando fugiam mudavam os nomes também, porque tinham o nome do senhor também, então, tinham que mudar o nome para não ser encontrado [...] onde está nossa identidade? Onde está nossa história? (Priscila Di Lá, 2013)¹⁰¹.

É mesmo uma pergunta fundamental a que aparece no depoimento acima: por que um negro, descendente de africanos escravizados, não pode saber quem são os pais dos pais dos seus pais?

2.1 O escravismo e a tentativa de “passar em branco”

*Nós nem cremos que escravos outrora
Tenha havido em tão nobre País...
Hoje o rubro lampejo da aurora
Acha irmãos, não tiranos hostis.*
(Hino da Proclamação da República)¹⁰²

Como nos aponta Lilia Schwarcz, não foi uma coincidência que praticamente um ano e meio depois da abolição da escravatura, com a proclamação da República, nosso hino entoasse as palavras acima: “Ora, o sistema escravocrata mal acabara e já se supunha que era passível de esquecimento!” (SCHWARCZ, 2014, p.22).

Há que diferenciar o esquecimento que se dá pela possibilidade de ter lembrado o suficiente para que se possa não ficar retido no passado numa repetição cega e infundável, e o esquecimento obrigatório e imposto, que se dá pelo impedimento à memória. Do primeiro tipo de esquecimento, diríamos que se trata de uma elaboração do passado, um esquecimento feliz; já no segundo, trata-se mais de uma tentativa de silenciar e calar, uma imposição de um esquecimento que tem como efeito um retorno, repetição e permanência da violência que não se quis admitir ou lembrar (GAGNEBIN, 2011).

¹⁰¹ Depoimento no documentário “25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>. Acesso em: 5 jun. 2014.

¹⁰² Disponível em: <<http://www2.planalto.gov.br/acervo/simbolos-nacionais/hinos>>. Acesso em: 2 ag. 2015.

No caso do passado escravista brasileiro, seguramente se trata do segundo caso. Um impedimento deliberado de conhecer o nome e a memória dos que aqui vieram deportados de diversos lugares do continente africano, e um impedimento de conhecer a história e o trajeto de vida desses sujeitos escravizados quando já estabelecidos no Brasil.

Tratar os que foram escravizados como indivíduos *sem raízes* e *sem história*, não foi privilégio brasileiro, foi algo próprio a todas as sociedades que praticaram a escravidão, mesmo antes da chegada dos portugueses aqui (LUNA & KLEIN, 2010). No entanto, o que parece distinguir nosso país é que, mesmo já na condição de homens livres, os africanos e seus descendentes tenham seguido na condição de indivíduos sem possibilidades de conhecer suas raízes e sem possibilidade de conhecer sua história.

“Como disse Elie Wiesel¹⁰³, o carrasco mata sempre duas vezes. A segunda mata pelo silêncio. O silêncio é uma maneira de você matar a consciência de um povo” (MUNANGA, 2009). É preciso lembrar que este silêncio está completamente imbricado ao racismo brasileiro, ou melhor, ao “racismo à brasileira”: uma forma de racismo bastante peculiar, pois se trata de um racismo velado, sutil, evasivo, camuflado e silenciado em que quase ninguém se reconhece como racista¹⁰⁴ e, no entanto, suas vítimas afirmam que ele existe (MUNANGA, 2009, 2012a).

A possibilidade de elaboração das violências do passado e o luto sobre os que se foram (tenham sido eles assassinados ou impedidos de viver) implicam em se posicionar e afirmar o que numa coletividade conta como humano ou as vidas que contam como vidas, como diria Judith Butler (2009). “Certas vidas estão altamente protegidas e o atentado contra sua santidade basta para mobilizar as forças da guerra. Outras vidas não gozam de um apoio tão imediato e furioso e não se qualificarão inclusive como vidas que ‘valham a pena’” (BUTLER, 2009, p. 58). O que está sendo afirmado é que há uma distribuição desigual, social e política da memória, da perda e do luto (BUTLER, 2009; ALENCAR, 2011).

A respeito do fim da ditadura militar brasileira, Maria Rita Khel (2010) aponta acertadamente como foi espantosa a *displícência* e *frivolidade* com que a maior parte do ambiente crítico dos anos 1980 se relacionava com o tema. A autora afirma que se tornava possível conviver com o corpo torturado do outro ao torná-lo nosso dessemelhante absoluto,

¹⁰³ Elie Wiesel, sobrevivente dos campos de extermínio de Auschwitz e Buchenwald, prêmio Nobel da Paz, escreveu mais de quarenta livros, entre ficção e não ficção.

¹⁰⁴ “Quando a *Folha de S. Paulo* fez aquela pesquisa de opinião em 1995, perguntaram para muitos brasileiros se existe racismo no Brasil. Mais de 80% disseram que sim. Perguntaram para as mesmas pessoas: ‘você já discriminou alguém?’. A maioria disse que não. Significa que há racismo, mas sem racistas. Ele está no ar... Como você vai combater isso?” (MUNANGA, 2009).

através de um processo de desidentificação radical, como se não tivéssemos mais nada a ver com ele (KHEL, 2010)¹⁰⁵.

O outro transformado em dessemelhante absoluto aparece claramente na relação entre o branco e aquele que foi escravizado, o que fica explicitado no depoimento do ex-africano escravizado M. Baquaqua¹⁰⁶, conforme veremos a seguir: quando convoca os supostos humanitários coniventes e defensores da escravidão a se colocarem no lugar do que foi escravizado, o que ele está pedindo é que recuperem algum tipo de identificação com este.

Que aqueles indivíduos humanitários, que são a favor da escravidão, coloquem-se no lugar do escravo no porão barulhento de um navio negreiro, apenas por uma viagem da África à América, sem sequer experimentarem mais que isso dos horrores da escravidão; se não saírem abolicionistas convictos, então não tenho mais nada a dizer a favor da abolição. Acho, no entanto, que suas opiniões e sentimentos relativos à escravidão se modificariam de algum modo. [...] Se não disserem pare, basta! Acho que devem ser feitos de ferro, sequer possuindo corações ou almas (Mahommah Baquaqua, ex-africano escravizado, autobiografia, 1854)¹⁰⁷.

Com isso, acrescentaremos à *displicência* apontada por Maria Rita Khel, aquela com que nos relacionamos frente ao corpo castigado e subjugado do outro, durante mais de três séculos de escravidão no Brasil. Talvez seja por sua condição de estrangeira que Jeanne Marie Gagnebin – filósofa suíça que se estabeleceu no Brasil em 1978 – consiga apontar sua estranheza frente às “relações de ignorância e indiferença que prevalecem em relação ao passado no Brasil, em particular em relação à ditadura, mas também à escravidão e às lutas e resistências populares em geral” (GAGNEBIN, 2010, p. 177).

¹⁰⁵ Admitir a importância da memória sobre as violências cometidas no período da ditadura militar brasileira foi o que norteou a criação da Comissão Nacional da Verdade (CNV), instalada oficialmente em maio de 2012, para apurar as graves violações de Direitos Humanos ocorridas no Brasil entre 18/08/1946 e 5/10/1988. Em relação à memória sobre o período da escravidão foi instituída, em novembro de 2014 pela OAB, a Comissão Nacional da Verdade da Escravidão Negra no Brasil com o intuito de apurar os crimes cometidos neste período e que teve como uma de suas propostas o encaminhamento à Presidência da República de pedido para constituição de uma comissão nacional em moldes semelhantes aos da CNV. Disponível em: <www.oab.org.br> Acesso em: 3 mar. 2014.

¹⁰⁶ Nos EUA e na Inglaterra há várias publicações de relatos autobiográficos escritos por africanos escravizados, principalmente muçulmanos do sexo masculino. Baquaqua, no entanto, parece ter sido o único a escrever uma autobiografia sobre sua experiência escrava em solo brasileiro. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/27_7_identidade.pdf>. Acesso em: 9 fev. 2014.

¹⁰⁷ LARA, 1988, p. 272.

2.1.1 Produção dos sem raízes e sem história

O esquecimento deliberado com que foi tratada a escravidão no Brasil não pode ser atribuído a sua pouca importância: há estimativas de que 10,7 milhões de africanos escravizados teriam sido deportados para a América e, destes, 4,8 teriam vindo para o Brasil (LUNA & KLEIN, 2010). Vale lembrar que teriam sido transportados 5,5 milhões para cá, sendo esta diferença devida ao número dos que não sobreviveram à travessia.

Os relatos dos navegadores portugueses ou daqueles a serviço de Portugal que chegaram em solo africano entre o século XV e início do século XVI demonstravam um interesse sobre a diversidade da população nativa, acreditando que era preciso conhecê-la para ampliar relações comerciais. Revelavam um olhar sobre a diversidade física e cultural, descrevendo as nuances de cor de pele, tipo de cabelo, maneira de vestir-se e até práticas religiosas e costumes, permitindo o pouco conhecimento do qual dispomos sobre as populações africanas daquele período. No entanto, isso se perderá por completo conforme o registro passe a ser dos traficantes: a multiplicidade cultural da África passa a ser ignorada na medida em que a relação se transforma em uma relação puramente comercial. Na segunda metade do século XVI todos os africanos que vieram para cá passam a ser reconhecidos apenas como “negros de Guiné”, o que englobava toda a África Ocidental localizada ao norte do Equador (OLIVEIRA, 1997). Embora africanos das mais diversas procedências¹⁰⁸ tenham convivido tanto nas lavouras, como nas cidades e nas minas, tanto no período que corresponde a esse primeiro ciclo, como nos posteriores, não nos restaram informações mais detalhadas sobre a origem dos escravizados africanos deportados para o Brasil. Eles eram identificados pelos locais em que foram capturados e embarcaram em solo africano; com isso, o nome de uma mesma etnia foi utilizado para identificar grupos étnicos distintos procedentes de um mesmo porto (NOGUEIRA, 2011). Os termos que foram utilizados para designar suas origens eram não só genéricos, mas do repertório dos europeus ou das populações locais que os classificavam segundo grupos que já lhes eram conhecidos (OLIVEIRA, 1997).

A falta de confiabilidade e exatidão desses registros, sobre a transportação dos negros africanos para cá, também se deve ao fato de que durante o século XVII os dados eram provenientes, basicamente, de documentação fiscal – em que os artifícios para fugir do controle do Estado e a fraude eram elementos fundamentais (OLIVEIRA, 1997).

¹⁰⁸ Embora com participações variadas ao longo dos séculos, presume-se que 94% dos africanos desembarcados no Brasil eram provenientes de Angola e Congo/Luanda (sudoeste da África), golfo de Benim (oeste) e Moçambique (leste); já os africanos que foram transportados para a América do Norte eram provenientes de outra região, vinham majoritariamente da Senegâmbia (LUNA & KLEIN, 2010, p.169-170).

A produção do esquecimento sobre a experiência escravista¹⁰⁹ se inicia, portanto, juntamente com a deportação dos negros africanos para o Brasil, com os registros e documentos assentados numa relação que transformava cada africano numa mercadoria. A procedência de cada um, seus nomes, as especificidades culturais, não eram considerados nem registrados, uma vez que “este dado não era computado no valor da ‘peça de Guiné’, medida que era calculada com base na idade, no sexo e na força física” (OLIVEIRA, 1997, p. 41).

Quando um navio negreiro aporta, a notícia espalha-se como um rastilho de pólvora. Acorrem, então, todos os interessados na chegada da embarcação com sua carga de mercadoria viva, selecionando do estoque aqueles mais adequados aos seus propósitos, e comprando os escravos da mesmíssima maneira como se compra gado ou cavalos num mercado [...] Há uma grande quantidade de pessoas que fazem um verdadeiro negócio dessa compra e venda de carne humana [...] (Mahommah Baquaqua, ex-africanosescravizado, autobiografia, 1854)¹¹⁰.

Não bastassem a precariedade e a generalização das informações nos títulos de aquisição dos africanos escravizados trazidos ao Brasil, em 1842 é aprovado um decreto que dispensa a apresentação deste título para realizar a primeira matrícula deste: trata-se de um acobertamento e conivência do Estado com uma prática que se tornara ilegal. A primeira lei que proibia a deportação de africanos escravizados para cá foi de 1831, conhecida como *Lei Feijó*, declarando livres os que chegassem a partir dessa data. Embora não tenha sido revogada, nunca foi cumprida efetivamente e, com raríssimas exceções, não declarou livres aqueles que aqui chegaram após sua promulgação. Assim, a dispensa do título de posse tinha o firme propósito de permitir a matrícula de escravizados cuja procedência era duvidosa, tratando-se basicamente de legalizar aqueles que vieram transportados ilegalmente¹¹¹.

Ainda que sejam escassos e não confiáveis os dados na transportação dos africanos escravizados, trazendo uma indeterminação e imprecisão dos nomes, origem e pertença

¹⁰⁹ Vale lembrar que primeiramente os portugueses recorreram aos povos originários como a principal forma de mão de obra no continente americano, mas por uma série de razões tanto políticas como culturais e religiosas, o governo de Portugal colocou-se contra a escravização permanente da população indígena (LUNA & KLEIN, 2010, p. 25). Não iremos abordar as questões relativas à população indígena, apesar da relevância do tema, por entender que foge ao recorte de nossa pesquisa.

¹¹⁰ Lara, Silvia Hunold “Biografia de Mahommah G. Baquaqua”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n.16, março 88/agosto 88, p. 273-274.

¹¹¹ A prática de escravização ilegal com a conivência do governo durante o período de 1831 a 1850, que implicou na vinda de mais de um milhão de africanos nesse período, constituiria argumento suficiente, segundo alguns autores, para “definir a responsabilidade do Estado e sua obrigação de reparar os descendentes pelo descumprimento da legislação brasileira da época” (RICUPERO, 2012, p. 14). De qualquer modo, ainda que antes de 1831 o comércio de africanos escravizados não fosse ilegal, foi reconhecido como crime contra humanidade pela Unesco (MATTOS, 2013, p. 368).

referentes ao período anterior à vinda para o Brasil, é no período pós-abolição que a produção de *seres sem direito a raízes e história* se faz ainda mais emblemática.

2.1.2 A queima de arquivos

Uma vez que os sujeitos que foram escravizados eram até então considerados bens e instrumentos de trabalho e que a abolição da escravatura foi vivida pela elite brasileira como uma concessão e não efetivamente como a conquista de um direito, os antigos “donos de escravos” consideraram-se merecedores de uma reparação do Estado pelo prejuízo acarretado com a “perda” destes bens. Ou seja, o fim do processo escravista no Brasil não se fez acompanhado do reconhecimento de que se tratava de uma prática condenável de exploração e violação de direitos que exigiria tanto cuidados na reintegração desse enorme contingente populacional, como algum tipo de reparação. “Ao contrário da imagem dominante em outros países, onde o final da escravidão foi entendido como o resultado de um longo processo de lutas internas, no Brasil a Abolição foi tida como [...] um ‘presente’ da monarquia, e não uma conquista popular” (SCHWARCZ, 2014, p. 40).

Em dezembro de 1890, pouco mais de dois anos após o fim da escravidão, com o intuito de cortar o mal pela raiz em relação a essa pressão que os ex-proprietários faziam para obter indenização do Estado pela libertação, Ruy Barbosa, então Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda e presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, manda queimar todos os papéis, os livros de matrícula e os documentos relativos à escravidão arquivados nas repartições do Ministério da Fazenda¹¹².

O argumento para tal decisão foi de que a nação brasileira, *pelo mais sublime lance de sua evolução histórica*, teria eliminado a escravidão do nosso solo, esta *funestíssima instituição* que por tantos anos teria paralisado o desenvolvimento da nossa sociedade, porém ainda teriam ficado *vestígios dessa nódoa social* nos arquivos públicos da administração, cabendo então à República a obrigação de destruir *esses vestígios por honra da Pátria e em*

¹¹² Foram requisitados “todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrícula dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser sem demora remetidos a esta capital e reunidos em lugar apropriado na Recebedoria [...] Uma comissão [...] dirigirá a arrecadação dos livros e papéis e procederá à queima e destruição imediata deles, que se fará na casa da máquina da Alfândega”. A íntegra desse documento pode ser consultada em <<http://cartorios.org/2010/01/25/penhor-de-escravos-e-queima-de-livros-de-registro/>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com estes novos cidadãos, que entraram na comunhão brasileira com a abolição do elemento servil¹¹³.

A destruição dos *vestígios dessa nódoa social* vivida ao longo de 350 anos da história brasileira, pode ter tido a intenção de impossibilitar os pedidos de indenização pelos ex-proprietários, mas com certeza teve um efeito muito mais grave, de não só impossibilitar qualquer esforço dos ex-escravizados de pleitearem reparação do Estado, bem como de apagar deliberadamente documentos fundamentais da história escravista brasileira. A extensão da destruição desses arquivos é bastante controversa: ao que tudo indica, devido à morosidade da máquina pública, foram poucas as comarcas que seguiram a determinação do ministério¹¹⁴, apesar das fogueiras acendidas no Rio de Janeiro, em 1891, e na Bahia, em 1893¹¹⁵.

No entanto, seja qual for a amplitude com que foram cumpridas as determinações de Ruy Barbosa, a decisão e intenção de *queimar os vestígios*, ao invés de permitir e favorecer a lembrança e, assim, possibilitar uma elaboração do passado, colaborou para um impedimento à memória, favorecendo um retorno e permanência *dessa nódoa*. Ancorados em Freud (2014a) podemos afirmar que é preciso lembrar para poder elaborar e, então, esquecer. Caso contrário, no lugar de lembrança, o que se tem é puramente a repetição.

Como nos lembra Safatle, “não há esquecimento quando sujeitos sentem-se violados por práticas sistemáticas de violência estatal e de bloqueio da liberdade socialmente reconhecidas [...] Se há algo que a história nos ensina é: os mortos nunca se calam” (SAFATLE, 2010, p. 252). Embora nesse texto Safatle estivesse se referindo aos acontecimentos de Auschwitz para articular os efeitos da violência da eliminação simbólica e a necessidade da recuperação da memória dos mortos e desaparecidos durante a ditadura brasileira, não vemos motivos para que não possamos ampliar suas considerações aos tempos da escravidão. De forma alguma estamos equivalendo esses três acontecimentos históricos: a *Shoah* (Holocausto), a ditadura militar que vigorou no Brasil entre os anos de 1964 e 1985 e a escravidão, que perdurou de 1560 a 1888. Porém, pensamos que há articulações possíveis e necessárias quanto aos efeitos e sentidos do apagamento da memória desses episódios, de tal

¹¹³ Disponível em: <<http://cartorios.org/2010/01/25/penhor-de-escravos-e-queima-de-livros-de-registro/>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

¹¹⁴ Tanto assim que inventários *post mortem*, processos de manutenção de posse, cartas de alforria, livros de transcrição de penhor de escravos tornaram-se importantes materiais de pesquisa historiográfica no Brasil a partir da década de 1970.

¹¹⁵ Disponível em: <<http://cartorios.org/2010/01/25/penhor-de-escravos-e-queima-de-livros-de-registro/>>. Acesso em: 9 mar. 2015.

modo que poderíamos acrescentar às questões *o que resta de Auschwitz*¹¹⁶ e *o que resta da ditadura*¹¹⁷, uma outra, *o que resta da escravidão no Brasil*?

Ao lembrar-nos de que sepultar os mortos é próprio do humano, Lacan aponta que não se pode acabar com quem é homem como se faz com um cão. “Não se pode acabar com seus restos esquecendo que o registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais” (LACAN, 1988b, p. 337-338).

Os registros históricos da escravidão no Brasil foram submetidos, portanto, a um duplo apagamento: se num primeiro momento esse apagamento se deu pela omissão e generalização de informações, fazendo desaparecer a diversidade cultural, as raízes e a memória dos negros africanos no período anterior à sua deportação para cá, chegando o fim da escravidão o que se buscou apagar foi o registro de dados fundamentais, referentes à memória da experiência de ressocialização destes mesmos negros no período em que reorganizaram e recompuseram suas vidas no Brasil.

“Se não existe um esforço sistemático e consciente para ignorar ou deturpar a verdadeira situação racial imperante, há pelo menos uma disposição para ‘esquecer o passado’ e para ‘deixar que as coisas se resolvam por si mesmas’” (FERNANDES, 1972/2011, p. 43). Concordamos com Florestan Fernandes que não há motivos para acreditarmos que seria consciente o movimento de ignorar ou deturpar a situação racial imperante. No entanto, discordamos quanto a não ser possível afirmar que tenha havido um esforço sistemático.

Trata-se da “imposição do esquecimento como gesto forçado de apagar e de ignorar, de fazer *como se não houvesse havido* tal crime, tal dor, tal trauma, tal ferida no passado” (GAGNEBIN, 2010, p. 179). Nesse caso, *tal dor* e *tal trauma* se referem tanto a um desligamento abrupto e violento, a ruptura com a família e com a comunidade na qual estes negros estavam inseridos quando de sua captura em continente africano, como dizem respeito a uma vida com a privação da liberdade, relação de servidão forçada, castigos físicos e privações, no solo brasileiro.

“Impor um esquecimento significa, paradoxalmente, impor uma única maneira de lembrar” (GAGNEBIN, 2010, p. 179). É assim que o impedimento à memória deste passado se articula com a construção de uma historiografia oficial e hegemônica sobre o que teria sido o passado escravista brasileiro. Uma construção de como teriam se dado as relações entre os

¹¹⁶ Referência ao livro de Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*, 1. ed., São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

¹¹⁷ Referência ao livro organizado por Edson Teles e Vladimir Safatle, fruto de um seminário realizado na Universidade de São Paulo, em 2008, com o título “O Que Resta da Ditadura?”, editado pela Boitempo Editorial, em 2010.

escravizados, a vida nas senzalas, as relações afetivas e familiares entre os negros, cunhada a partir não só dos relatos dos brancos, mas de suas interpretações e de seus olhares.

2.2 A história oficial: país mestiço e mito da harmonia racial

A construção de um esquecimento deliberado sobre a memória da escravidão se deu, portanto, juntamente com a construção de uma historiografia oficial que abordou a miscigenação como uma harmonia da mistura das raças e não como a marca do submetimento e da exploração dos senhores de escravos sobre as mulheres negras escravizadas. Poderíamos localizar algumas bases desta construção em 1844, ano em que o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), com o intuito de criar uma história nacional e imperial, promoveu um concurso cuja proposta era responder à questão “Como se deve escrever a história do Brasil?”. Como nos aponta Lilia Schwarcz, tratava-se da invenção de uma história *do e para* o Brasil, “pontapé inicial para aquilo que chamaríamos anos mais tarde, e com a maior naturalidade, de ‘História do Brasil’, como se as histórias nascessem prontas” (SCHWARCZ, 2014, p. 26).

Em primeiro lugar no concurso ficou a monografia do médico, naturalista, botânico e antropólogo Karl Von Martius, o qual defendia a ideia de que o país se definia por uma condição ímpar de mistura e aperfeiçoamento de três raças humanas. Utilizou-se para isso de uma metáfora fluvial com três grandes rios compondo a nação: um rio grande e caudaloso correspondente à herança portuguesa; outro, que seria um pouco menor, corresponderia aos indígenas e um terceiro, ainda mais diminuto, seria composto pelos negros (SCHWARCZ, 2014, p. 27). “Não é acidental o fato de a monarquia brasileira, recém-instalada, investir em uma simbologia tropical, que misturava elementos das tradicionais monarquias europeias com indígenas, poucos, negros e muitas frutas coloridas” (SCHWARCZ, 2014, p. 27).

A metáfora fluvial adotada permitia transmitir uma ideia de que era o rio branco que ia incluindo os demais, acrescentando a noção de depuração das águas cada vez mais límpidas e puras, num processo de branquear.

No final do século XIX e início do XX convivia, portanto, lado a lado com teorias que propunham uma saída da escravidão semelhante à solução sul-africana¹¹⁸ ou que previam o desaparecimento da raça negra e indígena no decorrer de um século, uma outra visão,

¹¹⁸ Entre as teorias bastante pessimistas do que significava o processo de miscigenação, lembramos a posição dominante na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, defendida pelo seu catedrático, Renato Khel, em que o modelo sul-africano era citado como exemplo e se defendia inclusive a eugenia e esterilização da população mestiça (SCHWARTZ, 2012, p.28).

extremamente otimista e harmoniosa da convivência entre as raças no Brasil. Visão esta que, particularmente a partir dos anos 1930, construiu um verdadeiro mito do nosso país “quando a propalada ideia de uma ‘democracia racial’, formulada de modo exemplar na obra de Gilberto Freyre, foi exaltada de maneira a menosprezar as diferenças diante de um cruzamento racial singular” (SCHWARCZ, 2014, p. 28).

Ainda que Freyre não tenha usado o termo democracia racial na sua obra-prima, não resta dúvida de que o seu clássico *Casa-grande & senzala* (FREYRE, 1933/2008) contribuiu, de forma decisiva, para a consolidação deste ideário no Brasil (HOFBAUER, 2011). A hipótese de Gilberto Freyre era de que a distância social entre dominantes e dominados seria modificada com os cruzamentos inter-raciais, harmonizando as diferenças, apagando as contradições e levando a uma diluição dos conflitos. A consequência da formulação de Freyre seria uma negação da discriminação, imputando aos negros e mestiços o insucesso deles e fornecendo à elite branca os argumentos para seus privilégios raciais (BENTO, 2012a, p. 48).

Uma vez que não se estabeleceram aqui ideologias raciais oficiais e categorias de segregação, como no caso da África do Sul ou dos Estados Unidos, e que nenhum conflito étnico ganhou visibilidade, o Brasil virou representação de uma escravidão benigna, ainda que os dados e documentos da época não o comprovassem. Somando-se a isso, a Primeira Guerra Mundial trazia o testemunho ao mundo do que podia ocasionar um contexto de raiva e ódios raciais e nacionais, contribuindo ainda mais para a construção de uma narrativa romântica, em que a mestiçagem começa a ser vista como dádiva, os senhores de escravos são vistos como severos porém paternais e os escravizados submissos e prestativos (SCHWARCZ, 2014). Acrescente-se ainda que, na tentativa de ocupar e conquistar os mesmos direitos dos cidadãos brancos, uma vez que no Brasil todos seriam iguais perante a lei, os negros utilizaram como estratégias não falar e mencionar as raças, nem as diferenças de cor. Ao negarem o reconhecimento sobre eles como *negros libertos*, não estariam assumindo, necessariamente, uma perspectiva do branqueamento, mas buscavam posicionar-se como *peessoas livres*, na tentativa de que o estigma da escravidão não se transformasse em estigma racial (MATTOS, 2013, p. 361). A consequência dessa atitude, ainda que com o intuito de combater e denunciar os atos de discriminação, teria também contribuído para a construção dos alicerces do mito do paraíso racial (HOFBAUER, 2011; AZEVEDO, 2005)¹¹⁹.

O mito do Brasil como paraíso racial, afirmando que somos um povo mestiço, não branco, não índio, não negro, mas sim uma nova raça brasileira, tem uma relação direta com o

¹¹⁹ Vale acrescentar que a representação do Brasil como *paraíso racial* extrapolou, e muito, os limites geográficos do nosso país.

racismo à brasileira: sendo todos nós mestiços, como dizer que haveria racismo no Brasil? Quem discriminaria quem? (MUNANGA, 2012a).

Vale lembrar que é nesse sentido que, há cerca de quarenta anos, o Movimento Negro vem tentando uma conscientização dos negros e mestiços em torno de uma mesma identidade, através do conceito *negro*. Inspirado no *black* americano, a proposta seria construir uma identidade daqueles que estariam excluídos pelo racismo no Brasil, este racismo que, sustentado na “mistura do sangue”, teria se mantido velado e camuflado por tanto tempo, como se não existisse (MUNANGA, 2005-2006).

2.2.1 Mestiço como ícone nacional: sincretismo cultural e exclusão social

Na década de 1930, durante o Estado Novo, a suposta harmonia racial toma, finalmente, contornos de exaltação, conforme nos lembra Lilia Schwarcz: a cultura mestiça torna-se a representação oficial da nação. “Com esse objetivo é que são criadas ou reformadas diversas instituições culturais que visavam ‘resgatar’ (o que muitas vezes significou ‘inventar’, ou melhor, ‘selecionar e recriar’) costumes e festas, assim como um certo tipo de história” (SCHWARCZ, 2014, p. 47-48). A questão que não se pode perder de vista é como misturamos de maneira muito perversa inclusão com exclusão, de modo que esse processo de exaltação do cruzamento de raças como característica da identidade nacional dá a falsa impressão de que miscigenação e tolerância são sinônimos (SCHWARCZ, 2012a, 2014).

“[...] o mestiço transformou-se definitivamente em ícone nacional, em um símbolo da nossa identidade cruzada no sangue, sincrética na cultura, isto é, no samba, na capoeira, no candomblé, na comida e no futebol” (SCHWARCZ, 2014, p. 28). Haveria uma *inclusão social* a partir da afeição e valorização de traços compartilhados na música, na religião e em determinados costumes, articulada a uma *exclusão social* e discriminação no campo do direito, da justiça, do trabalho e do lazer (SCHWARCZ, 2012a; SCHWARCZ 2014)¹²⁰. É em nome da autêntica identidade brasileira, fundamentalmente mestiça, que vários elementos culturais sofrem um processo de nacionalização (SCHWARCZ, 2012a).

¹²⁰ É neste contexto que a capoeira, considerada crime no Código Penal de 1890, torna-se modalidade esportiva nacional em 1937; assim como os atabaques do candomblé, que deixam de ter interferência da polícia a partir de 1938; o que ocorre também com o samba, que sai da marginalidade e passa a ser considerado canção brasileira para exportação, com desfiles subvencionados já em 1935.

Esta invenção da identidade nacional nos parece ainda mais evidente na construção da figura da mulata¹²¹, alçada à representante da mulher brasileira.

Quando querem falar do charme, da beleza da mulher brasileira, pinta logo a imagem de gente queimada da praia, de andar reboativo, de meneios no olhar, de requebros faceiros. E culminando, pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial (Lélia Gonzalez, socióloga, 1980)¹²².

Isso significa que nosso caldeirão racial seria caracterizado por uma mistura muito perversa entre inclusão e exclusão social, incidindo de maneira emblemática sobre a mulher negra¹²³. “Como todo o mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra” (GONZALEZ, 1984, p.228).

O que é preciso explicitar é que a ideia de harmonia racial e sincretismo cultural não incluía, necessariamente, a ideia de igualdade. “Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (GONZALEZ, 1984, p.228).

O que julgamos fundamental a ser destacado é que esse processo de nacionalização, conforme nos lembra Lilia Schwarcz (2012a), se fez acompanhar do processo de desafricanização: esses elementos culturais, sendo simbolicamente clareados, deixaram de ser vistos como perigosos.

2.2.2 Feijoada: da metáfora de mestiçagem aos vestígios de resistência

A versão de que a feijoada seria uma “comida de escravos” foi e é uma versão controvertida, embora bastante difundida¹²⁴. Diferentemente dos pratos de origem reconhecidamente africana, como a culinária baiana que utiliza o azeite de dendê, a feijoada tem sido compreendida como derivada de pratos europeus semelhantes, adaptada ao uso do feijão preto.

De qualquer modo é bastante curioso que, apesar de já fazer parte da culinária brasileira, com Getúlio Vargas a feijoada é inventada como “prato nacional”; de uma possível

¹²¹ A representação da mulata será abordada no Capítulo 4, Item 4.3.2 “A doméstica e a mulata: entre a servidão e o ícone da mulher brasileira”.

¹²² GONZALEZ, 1984, p.238-239.

¹²³ Este tema será desenvolvido no Capítulo 4, *Selma: sobre a servidão, o racismo e o sexismo*.

¹²⁴ São várias as versões sobre a origem da feijoada, mas parece hoje haver consenso entre os historiadores de que não seria um prato das senzalas (FRIEIRO, 1982; CARNEIRO, 2005; ELIAS, 2007; LEME, 2013).

“comida de escravos” é alçada à representação simbólica da convivência e harmonia racial. Tanto assim que Getúlio justifica que, tendo conversado com folcloristas, seria possível afirmar que “a feijoada é genuinamente brasileira porque o branco do arroz é o branco da população branca, o marrom do feijão é o marrom da nossa população, o amarelo da laranja é o amarelo dos orientais, o vermelho da pimenta é o vermelho dos indígenas” (SCHWARCZ, 2012a). Perguntado na sua explanação, o que seria a couve, ainda teria acrescentado que era o verde das nossas florestas (SCHWARCZ, 2012a; SCHWARCZ 2014).

A feijoada pode ter sido originária de um hábito europeu trazido e mantido pela elite portuguesa, recriado com um produto disponível em terras brasileiras, o feijão preto, prato a que os negros escravizados não tinham acesso e muito distante do feijão ralo que lhes era oferecido. Neste caso, aqueles que foram escravizados ficavam com os *restos*.

Pode ter sido um prato criado com os feijões a que os negros africanos estavam habituados, com a farinha que costumavam comer, mais a laranja que algumas vezes lhes era permitida e os restos da carne nobre que a elite desprezava. Neste caso, aqueles que foram escravizados também ficavam com os *restos*.

Seja como “prato nacional” símbolo da harmonia racial pela conjugação de todas as cores conforme o discurso de Getúlio, seja como “prato de escravos” e mais uma prova da inclusão de marcas africanas no nosso país, o que fica novamente evidente é que o reconhecimento da contribuição dos negros e mestiços no campo da cultura, dos ritmos e dos sabores, não afetou ou modificou o campo dos direitos (ou da falta deles). O mito da harmonia racial não tem o efeito somente de esconder a convivência conflitiva e a desigualdade racial, mas de obturar as marcas de resistência e de oposição que acompanharam e acompanham essa tensão.

No que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala (Lélia Gonzalez, socióloga, 1980)¹²⁵.

O que Lélia chama de *consciência* é o que se expressa como efeito do discurso dominante numa dada cultura, mediante a imposição do que fica afirmado como verdade, numa ocultação da memória. “A memória, a gente considera como o não saber que conhece,

¹²⁵ GONZALEZ, 1984, p. 226-227.

esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção¹²⁶” (GONZALEZ, 1984, p.226).

Como pensar nesse lugar das inscrições que restituem a história que não foi escrita, quando o arcabouço de possibilidades oferecidas pela cultura faz de tudo para que a história dos negros africanos no Brasil e seus descendentes seja esquecida? Podemos dizer que embora as respostas para essa questão sejam absolutamente singulares, elas partem desse repertório comum escasso de significantes que permitam sustentar as marcas dos afrodescendentes como agentes históricos com significativa autonomia de cultura e de ação.

Minha avó fala muito que sofreu, era muito triste. Ela nasceu no Ventre Livre, tinha pessoas que não eram [livres]. Ela fala que era muito triste, passavam necessidades, ficavam com o que sobrava. A discriminação continuava; aliás, continua. Você sabe que a feijoada mesmo foi inventada pelos escravos, era feita com os restos, o que sobrava da carne nobre? A feijoada, o angú... era muita fome para eles. Nessa minha religião aprendemos a valorizar cada item que tem em casa: feijão, arroz [...] tudo que for comer tem que rezar, agradecer para você comer. Isso também aprendi com minha avó, agradecer sempre pelo teto (Sônia, 2014).

A feijoada aparece no discurso de Sônia na sequência do que escutara da avó como memória da escravidão, *passavam necessidades*. A sua narrativa aponta que ela sabe que o presente se ancora no passado: a *discriminação* que existia durante o período escravista, permaneceu com a libertação e perdura nos dias de hoje.

Inicialmente nos dá a impressão de que quando Sônia nos traz a *feijoada* na sua fala, o faz para preencher o espaço de uma memória impedida, ou seja, lança mão de uma marca de contribuição supostamente africana estereotipada e pasteurizada pelo discurso oficial. No entanto, a escuta do que Sônia nos diz na sequência, nos mostra que não se trata de estereotipia ou alienação. Ela faz frente ao que afirma que *faltou*, ainda que haja um estreitamento no repertório cultural e social sobre as contribuições dos seus antepassados: faltou conhecer sua mãe que morreu cedo de tuberculose e *faltou* o direito à memória diante dessa perda, como *faltou* aos africanos escravizados serem tratados como quem pode comer mais do que os restos; *faltou* primeiro a liberdade e o direito a uma vida digna, mas depois continuou *faltando* o direito à vida digna, mesmo com a suposta liberdade.

¹²⁶ Aqui claramente Lélia faz referência às proposições de Lacan: “A necessidade estrutural que é carregada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção. A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção” (1995 [1956-1957], Sem.4, p. 259).

Nasci em 1968, minha avó em... 1909. Ela teve 12 filhos. Tem 6, 7 de criação. Família muito grande. O pai [bisavô] faleceu cedo. Tinha as pessoas que tinham que trabalhar de qualquer jeito, se não, morriam de fome, continuavam escravas. A família aonde foi trabalhar era muito boa, em Feira de Santana. Pessoas que acolheram ajudaram muito ela, conheceu meu avô, casaram. Vieram para São Paulo, ele era mestre de obras, veio em 1955, 1956 (Sônia, 2014).

O sofrimento, a perda e o que faltou não estão omitidos no discurso de *Sônia*, muito pelo contrário. Por outro lado, ela não fica aderida a uma posição vitimizada por conta desses acontecimentos. Por isso, entendemos que a feijoada aparece na sua fala não como uma obturação de todas essas faltas, mas como uma invenção que anuncia a sequência de outras invenções na sua narrativa, capacidade de quem não fica só cavoucando o passado, mas inventa o presente.

Sônia não interrompe sua fala diante da violência do outro: ela não nega o rebaixamento e a humilhação social que o outro tenta lhe impor, mas não fica cativa desta condição. Da história do escravismo, ela enuncia o essencial: havia *discriminação* e *sofrimento*, aos *escravos* ofereciam *os restos* e, assim, inventaram a *feijoada*.

“Somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente” (GAGNEBIN, 2006, p. 57).

A feijoada da qual *Sônia* nos fala recupera o alimento como ato cultural e prazeroso, enfatizando a marca de humanidade naqueles que estariam sendo tratados e comparados a animais¹²⁷. Na sua narrativa, *Sônia* tece uma delicada malha que recobre com alguma opacidade a crueza do fato violento, fazendo um anteparo que permite sair da cena da pura humilhação e trazendo condições mínimas de subjetividade (PUJÓ, 2000, p. 5).

Para *Sônia* a valorização da sua feijoada feita com os restos se inscreve num Outro que não pode ser equiparado ao Outro-sócio-histórico do discurso dominante. Fosse assim, teria aparecido na sua fala como símbolo da harmonia racial, como uma das provas da presença africana num país supostamente inclusivo. *Sônia* preserva o sentido da sua experiência ancorada numa outra rede de reconhecimento e transmissão possível, que não a hegemônica e oficial: o valor das comidas que teriam vindo desde aqueles que foram escravizados, passado pela sua avó, e estariam incluídas na sua rede de pertença religiosa e cultural. Conforme nos

¹²⁷ A comparação entre os sujeitos escravizados e os animais era bastante comum, o que fica muito evidente na semelhança entre os anúncios de fuga de um e de outro nos jornais (VASCONCELOS, 2012). Alguns desses anúncios podem ser consultados em: <<http://www.saopauloantiga.com.br/anuncios-de-escravos/>>.

diz, “*nessa minha religião, aprendemos a valorizar cada item*” e, em seguida acrescenta “*isso também aprendi com minha avó*”.

A feijoada foi produzida com *os restos* da carne nobre, nos diz *Sônia*, mostrando o que considera que os africanos escravizados fizeram frente ao ato degradante de serem colocados no lugar de *resto*, no lugar de quem só pode receber e comer os *restos*. Ou, utilizando-nos das indicações de Agamben (2010), diante da tentativa de serem reduzidos a um corpo biológico – *Zoé* –, estes sujeitos, segundo *Sônia*, deixaram evidente seu corpo político – *Bios*.

2.3 Marcas da resistência: *Sônia* e a casa com muita gente

A reincidente tentativa de enxergar a vida dos que foram escravizados sob a perspectiva de uma vida sem importância política, semelhante aos animais, aparece também na forma como foram significadas suas relações sociais pela historiografia até poucas décadas atrás. Privilegiando estudos sobre as relações entre senhores e escravos, atribuíam aos escravizados um papel extremamente passivo politicamente e os caracterizavam por uma animalidade e falta de freios frente aos seus instintos. Lembremos que um dos aspectos das artimanhas do poder é exatamente incidir sobre o sentido da vida, abalando a potência da experiência compartilhada que escreve tanto a história do sujeito, como da comunidade (ROSA, VICENTIN & CATROLI, 2009).

Vocês podem imaginar como eu me sentia na aula de história quando a professora dizia que o negro era servil e o índio indolente! Logo eu, filha de pai negro e mãe índia!(Lélia Gonzalez)¹²⁸.

O depoimento de Lélia Gonzalez nos aponta claramente alguns dos efeitos perturbadores sobre a possibilidade de o sujeito escrever sua história diante de uma degradação da história dos seus antepassados – daí a necessidade de pensar no que a historiografia produziu e privilegiou sobre as relações sociais no período escravista, tanto do ponto de vista das relações verticais, quanto das horizontais.

No que se refere às relações verticais, ainda que sociólogos respeitáveis tenham denunciado a violência presente nessas relações de servidão apontando o quanto elas teriam imposto condições anômicas de existência aos sujeitos escravizados, acabaram por considerá-los como passivos e secundários no processo para a abolição, creditando aos imigrantes e aos

¹²⁸ BARRETO, 2005, p.20.

fazendeiros o papel de protagonistas, *esquecendo* o engajamento e resistência dos africanos frente à dominação¹²⁹.

Sobre a outra faceta da vida social, o engajamento em relações horizontais entre os escravos e suas relações familiares, é somente a partir de 1970, com a influência de uma virada nos paradigmas da história social norte-americana e europeia, que vários autores começaram a rever e propor novas formulações sobre a família escrava no Brasil. Até então, as representações do que seria a vida nas senzalas resumia-se basicamente a cenas de promiscuidade sexual, reforçando uma visão estereotipada de ausência de laços de solidariedade e responsabilidade. Os historiadores que até então dedicavam-se às relações familiares entre os escravos, baseavam seus argumentos “numa leitura ‘rala’ dos depoimentos de testemunhas brancas, ou seja, aceitavam quase ao pé da letra os registros recorrentes nesses relatos de uniões instáveis, promiscuidade e pais ausentes” (SLENES, 2013, p. 51). Tal leitura seria fruto, possivelmente, dos equívocos e modelos brancos, muito mais do que da realidade dos negros no cativeiro. Ou seja, seria um entendimento sobre os negros baseado nas projeções e no olhar dos brancos, da mesma forma que Edward Said nos apontou os riscos das representações do Oriente a partir do olhar ocidental. No seu livro *Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente*¹³⁰, Said analisa o olhar do europeu sobre o não europeu, segundo seus desejos, investimentos e repressões. Ou seja, um Oriente construído a partir de uma ideia de superioridade europeia frente a todas as culturas não europeias¹³¹.

Robert Slenes (2013) deixa claro esse olhar míope e enviesado do branco atravessado por fortes preconceitos raciais e culturais quando retoma a descrição do viajante francês Charles Ribeyrolles, de meados do século XIX, sobre a escravidão. A importância da retomada desta descrição se justifica por refletir um consenso existente tanto entre os viajantes europeus da época, como entre os historiadores brasileiros até cerca de quarenta anos atrás. Ribeyrolles afirmava que para os cativos não haveria famílias, “apenas ninhadas”, e deduzia, a partir dessa suposta inexistência da família escrava, consequências nefastas no

¹²⁹ Robert Slenes deixa essa questão muito evidente ao se referir à bibliografia sobre a escravidão: “não era mais sustentável o argumento, comum na bibliografia clássica sobre a escravidão no Brasil e especialmente no Oeste Paulista, de que as condições do trabalho forçado e as decisões maquiavélicas dos senhores haviam destruído as famílias dos cativos, deixando-os na ‘anomia’, isto é, sem normas e nexos sociais, e portanto sem condições para se mobilizarem de forma ‘politicamente’ consequente contra seus opressores” (SLENES, 2013, p. 18).

¹³⁰ SAID, Edward W. *Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente*. 4ª reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

¹³¹ Esse paralelo entre o lugar do branco nas relações raciais tomando o seu grupo como padrão universal e os estudos de Edward Said foram abordados de maneira muito pertinente por Maria Aparecido Bento (BENTO, 2012, p. 30-31).

cotidiano colonial: “Nos cubículos dos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem esperanças nem recordações” (RIBEYROLLES, 1859 apud SLENES, 2013, p. 27).

A ausência da flor como equivalente à falta de esperanças nas senzalas é o primeiro índice desse olhar europeu que atribui ao outro um entendimento a partir de seus próprios parâmetros e costumes. Isto porque Slenes (2013) nos mostra que na sociedade africana as flores eram pouco utilizadas tanto com uma função decorativa como simbólica, enquanto este era um costume bastante próprio à sociedade francesa do século XIX.

Portanto, há aí um equívoco estrondoso: que houvesse da parte de fazendeiros esse olhar, explicitado na existência de fazendas consideradas “criatórios de escravos”, não significa que os que foram escravizados tenham se relacionado com o nascimento e a morte como se fossem eventos desprovidos de humanidade, de desejos, de esperanças e de temores. São numerosos os relatos de estratégias extremas e desesperadas, que incluem a tentativa de aborto, de infanticídio e de suicídio, que podemos interpretar como esforços dos que viveram escravizados buscarem conduzir a própria vida em condições absolutamente adversas (G.NOGUEIRA, 2011). Assim como há diversos relatos de tentativas de fugas, diante do receio de se verem separados por vendas decorrentes do tráfico interno.

A recuperação da voz dos sujeitos escravizados e recém-libertos tem permitido observar que tanto nas grandes plantações do Sudeste (SLENES, 2013; MATTOS, 2013; SAMARA, 1989) durante o século XIX, como também em Salvador e no sertão da Bahia desde o século XVIII (G. NOGUEIRA, 2011), a família “era *uma* das instâncias culturais importantes que contribuíram [...] para a formação de uma identidade nas senzalas, conscientemente antagônica à dos senhores e compartilhada por uma grande parte dos cativos” (SLENES, 2013, p. 59).

Ainda que estes novos estudos tenham um caráter fragmentário, uma vez que a grande maioria focaliza fazendas específicas ou determinadas regiões por períodos muitas vezes pouco extensos (SLENES, 2013), não nos parece motivo suficiente para desprezar o que se tem obtido. Dados referentes a diversas localidades de São Paulo, que se repetem em Minas Gerais e Rio de Janeiro nos séculos XVIII e XIX, revelam que cerca de um terço dos escravos com quinze anos ou mais eram casados ou viúvos.

Os senhores de escravos, na tentativa de construir condições mínimas de segurança, se viram obrigados a abdicar do desejo de manter seus escravizados estranhos uns aos outros, passando a investir em outros modos de controle¹³². Com isso, acabaram possibilitando que

¹³² A possibilidade de constituição de famílias formadas por pessoas escravizadas, na medida em que eram entendidas como “algo a perder”, contribuía tanto para a autonomia dessas pessoas como para sua dependência.

estes ‘se encontrassem’, estreitassem laços familiares e se unissem em torno de experiências e memórias compartilhadas, ainda que a política de incentivo promovida pelos seus senhores colocasse os escravos muitas vezes disputando recursos bastante limitados (SLENES, 2013).

“É importante frisar que os novos estudos não amenizam nossa visão dos horrores da escravidão [...] Apenas devolvem ao escravismo sua ‘historicidade’ como sistema construído por agentes sociais múltiplos, entre eles senhores e *escravos*” (SLENES, 2013, p. 54). Isto, nas palavras do autor, significaria reabilitar a “luta de classes” sob o escravismo, algo que ficara praticamente excluído da grande maioria das pesquisas dos sociólogos da Escola Paulista¹³³.

Viver escravizado no Brasil foi uma experiência dolorosa de ressocialização em condições extremamente adversas, mas que produziu toda uma gama de relações comunitárias e familiares – nuclear, extensa, intergeracional – uma vez que se estendeu ao longo de gerações e gerações (MATTOS, 2013). Relações essas que ficaram omitidas e desconsideradas em grande parte das pesquisas históricas, como já foi apontado.

Considerando o quanto a escravidão foi longa no Brasil, há que se considerar a convivência de três gerações de sujeitos escravizados, simultaneamente, em diversas localidades, o que permitia que se transmitissem pessoalmente ensinamentos de antepassados africanos aos netos brasileiros. Ou seja, estas relações se intensificavam com o passar do tempo e o africano escravizado recém-chegado adentrava não só um campo de relações frente ao seu senhor, mas a uma comunidade escrava que foi produzindo uma identidade africana bastante singular, sem equivalente nem mesmo na própria África (MATTOS, 2013).

Ao recuperar a voz dos negros africanos escravizados e recém-libertos no Brasil, seja através de depoimentos como réus ou como testemunhas em processos de transmissão de bens, inventários de proprietários rurais, processos cíveis ou criminais, seja através dos registros de nascimento e óbito e notícias de jornais, Slenes (1999; 2013), como Mattos (1995; 2013) e Samara (1988; 1989) e outros historiadores que a eles se seguiram, encontraram sistematicamente *esperanças e recordações na formação da família escrava*¹³⁴, num contraponto fundamental aos paradigmas presentes nas representações da vida íntima na senzala, desde a Abolição e que persistem ainda hoje (SLENES, 2013).

¹³³ Neste sentido vale retomar o trecho emblemático de um dos seus pesquisadores, o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso: “Em todo o processo de ‘passagem’ [para uma sociedade capitalista e burguesa], os escravos, os índios, os peões livres, os libertos, os ‘camponeses’, são [...] uma espécie de instrumento passivo sobre o qual operam as forças transformadoras da história [...] As lutas dos quilombos [...] e a revolta do escravo que matava algum senhor e fugia não eram embriões de uma luta social maior, capaz de pôr em causa a ordem senhorial” (CARDOSO, 1975 apud SLENES, 2013, p. 40).

¹³⁴ Parafraseando o título de Robert Slenes: *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*, escrito em 1999 (SLENES, 2013).

Seria à maneira das ninhadas ou da promiscuidade sexual semelhante ao gado nos pampas¹³⁵ que a maternidade e a convivência familiar teria sido vivida e transmitida para Sônia?

Meus avós vieram para cá, não tinha essa casa, fizeram um cômodo, construído com muito suor. Via meus tios, primas, entrando e saindo, pensava “quero uma casa com muita gente”. Desde os nove anos sempre quis família grande (Sônia, 2013).

Quando as pessoas perguntam quantos filhos eu tenho, dizem “Nossa! Nove filhos!”. Eu já vou logo cortando: “Mas sabe porquê?”. Quando nos acostumamos a viver sozinhos, a gente quer uma família. Eu era independente com 14 anos, e eu quis nunca ficar sozinha. Já corto assim. Umas falam da coragem.[...] Quem tem um filho, não tem nenhum. As colegas falam “fez bem”. Porque uma, o filho morreu, outra, o filho foi embora, ficou mais sozinha. Quando vê essa movimentação, vê que é feliz. Não tenho do que reclamar (Sônia, 2013).

Quando Sônia nos relata o espanto que percebe na fala do outro ao dizer sobre os seus filhos, não deveríamos creditar essa surpresa a um olhar que desqualifica o seu ato como escolha, como se fosse um ato despido de quereres, *recordações* ou *esperanças*?

O que nos parece fundamental apontar é o quanto na fala de Sônia querer ter uma família que tenha continuidade e seja numerosa é contrastante com a historiografia preponderante até a década de 1970 e que permanece ainda no discurso hegemônico. Como estamos afirmando, trata-se de uma concepção que insiste em considerar a relação entre aqueles nomeados escravos como se fosse indubitavelmente marcada por uma promiscuidade primitiva e a relação entre eles e o nascimento de seus filhos como equiparada à reprodução de animais.

Alguém tem que dar uma sequência na família, sobrenome morre também se não dá sequência. Vou dar continuidade, tanto no espiritismo, como família, netos, filhos. Tive nove filhos, minha família aumentou. Continuidade na família que é bonita [...] Quero continuar aqui, não quero parte de nada¹³⁶, esse bairro inteiro conheceu meus avós, meu pai... Todo mundo sabe quem foram meus antepassados, sabem que venho de uma família boa, de uma cultura (Sônia, 2014).

¹³⁵RIBEIRO, s.d. apud SLENES, 2013, p. 143.

¹³⁶ Sônia afirma não querer a parte do dinheiro que lhe seria cabido caso ocorresse a venda da casa em que mora, cujo terreno comporta outros cômodos, onde mora a família de seu irmão. O bairro em que Sônia mora está passando por um processo de especulação imobiliária acentuado, principalmente com a chegada de uma estação do metrô nas proximidades.

Seria baseada na inexistência de laços familiares que poderíamos conceber as *recordações* e a memória de *Sônia* da experiência da casa de sua avó com tios e primos entrando e saindo, e que teriam lhe permitido as *esperanças*, já aos nove anos, de uma casa com muita gente para dar continuidade à família bonita? Ou ainda, seria pela inexistência de laços comunitários que *Sônia* afirma o quanto lhe é fundamental continuar morando na casa onde foi criada, no seu bairro, em que todo mundo conheceu seu pai e seus avós?

É por isso que entendemos a fala de *Sônia* como um discurso de resistência a essa fagocitose empreendida pelo discurso hegemônico: o discurso que construiu uma versão da história dos negros como passivos ou anômicos e incapazes de laços afetivos familiares ou comunitários.

Sônia nem se apega ao lugar de vítima, nem nega os efeitos da dominação: é incluindo o horror da violência do outro em sua fala que a *feijoada* e *uma casa com muita gente* podem ser vistos como uma resistência valorosa e valiosa construção, pois que se dá à revelia daqueles que os querem somente como restos e com os restos.

Tal qual Estamira¹³⁷, a narrativa de *Sônia* nos revela “o quanto o poder narrar e expressar um sofrimento faz a vida resistir, mesmo no meio dos escombros e dos detritos” (SOUSA, 2007, p. 52). Tanto uma como outra, são capazes de nos fazer ouvir e ver a vida resistindo em palavras, conseguindo tirar da invisibilidade e do esquecimento uma enorme potência, conforme as palavras de Edson de Sousa (2007).

¹³⁷ Estamira foi protagonista de um filme de Marcos Prado, de 2006, que leva seu nome. Tinha à época pouco mais de 60 anos; diagnosticada como esquizofrênica, vivia há mais de vinte anos recolhendo seu sustento do aterro sanitário de Jardim Gramacho, no Rio de Janeiro.

3 SUZANA E O RETORNO DAS ALGEMAS

Você é do Conselho Tutelar?

Foi o que ouvi de uma vizinha de *Suzana*, quando entrou na cozinha para um café, me observando com uma caneta e algumas anotações no papel.

No mesmo dia, pouco depois, quando terminara a entrevista e estava me despedindo de *Suzana*, já na calçada, sua filhinha mais nova começou a dar tapas no próprio rosto. Ao ouvir o comentário de sua mãe, “*você vai se machucar*”, ela continuou, rindo, numa brincadeira arriscada. Até que *Suzana* olhou para ela seriamente, dizendo:

Para com isso, senão você vai ficar machucada e, se chegar na escola assim, vão achar que fui eu! (Suzana, 2013).

Descoladas do campo discursivo no qual se inscrevem, essas frases poderiam denotar uma preocupação em ocultar algo importante; afinal, por que achariam isso na escola? Como diz a expressão popular: *quem não deve, não teme!* Assim, a menos que o receio de *Suzana* fosse o de que uma acusação de fora apontasse para alguma contravenção que ela preferisse omitir, não haveria com o que se preocupar.

No entanto, sua precaução não parece nem excesso de cuidado, nem preocupação desmedida, ela aponta uma pertença num mundo segmentado no que se refere ao campo do direito: há aqueles para quem a sensação é de que a lei os protege e há aqueles que têm a vivência cotidiana de que a lei serve para controlá-los e criminalizá-los. No nosso entender, *Suzana* e as outras mulheres de nossa pesquisa demonstram uma pertença a esse segundo grupo. O que fica evidente também na fala de sua vizinha, uma vez que mesmo os Conselhos Tutelares, que haviam sido concebidos para democratizar e garantir a justiça a crianças e adolescentes, tornaram-se, principalmente no que se refere às relações familiares dos pobres, dispositivos policialescos, prontos a penalizar e criminalizar, como nos lembra Vera Batista (2012)¹³⁸.

¹³⁸ A pergunta que nos foi dirigida pela vizinha de *Suzana* nos fez lembrar quando estivemos na casa de uma mãe de alunos da escola em que iniciamos nossa pesquisa. Essa mãe estava atravessando um momento de muita dificuldade e sentia-se muito angustiada, sendo essa a razão da nossa visita que fora, não só autorizada, mas aparentemente pedida e desejada. Foi necessário um bom tempo de conversa para que ela pudesse perceber que não estávamos lá para recriminá-la e que não iríamos fazer nenhum tipo de denúncia ao Conselho Tutelar. Chamou muito a nossa atenção o fato de que ela tenha passado tão rapidamente da posição de alguém que busca auxílio a uma pessoa prestes a ser denunciada.

O que iremos abordar neste capítulo é que se os dispositivos policiaiscos de controle dirigem-se prioritariamente aos pobres, como nos lembra Vera Batista no trecho acima, *dirigem-se ainda mais aos pobres negros*. Ou seja, estamos defendendo que, no nosso país, a desigualdade social não engloba ou abarca a desigualdade racial, ainda que possam ter uma articulação bastante íntima, como já afirmamos anteriormente.

O depoimento de *Tadeu* – um rapaz de 22 anos, branco, que nasceu numa família pobre e é morador de rua do centro de São Paulo desde os 12 anos – relatado pela pesquisadora Lia Vainer Schucman (2014), é emblemático em relação a essa questão.

Era uma maloca ali perto do São Pedro, eram mais de 50 pessoas que moravam dentro. Do nada, todo mundo acordou com uma arma na cara, só eu que não. Eu olhei assim pra todo mundo, aí o policial já perguntou: que você tá fazendo aqui, no meio de negros, esses porcos imundos? E me ofereceu dinheiro pra sair de perto deles (Tadeu, entrevistado por Lia Schucman)¹³⁹.

O que a autora nos mostra neste depoimento é que, embora a condição socioeconômica e o estilo de vida fosse o mesmo, os direitos dos negros foram aviltados nesta cena, enquanto *Tadeu* foi o único preservado da humilhação pela qual os outros passaram.

Essa sensação do sujeito de ser olhado como *suspeito*, de recair sobre ele um controle social e um processo de criminalização, não é algo individual ou que se dá ao acaso, diz respeito a uma lógica discursiva e de poder que vem sendo construída há muito tempo e que não acomete a população pobre de maneira homogênea. Se, no capítulo anterior, ao relatarmos a violência e a extensão da escravidão, ficou evidente o começo da nossa história como um país extremamente desigual do ponto de vista social e racial, o que iremos abordar é que essa desigualdade será reafirmada continuamente e permanecerá nos indicadores sociais e nas possibilidades de futuro.

Portanto, ao escutarmos *Suzana*, acrescente-se à questão da pertença a uma condição econômica empobrecida, o fato de recair sobre ela uma *suspeição* dirigida aos negros e negras deste país, com condições econômicas diversas, assim como com graus de instrução variados.

Tanto assim que, após pesquisa realizada com negros e negras em ascensão social no eixo Rio-São Paulo no início da década de 1980, a pesquisadora e psicanalista Neusa Souza observa que a espontaneidade é um direito que é negado ao negro, “não lhe cabe simplesmente ser – há que estar alerta” (SOUZA, 1990, p.27). Entre os depoimentos que lhe

¹³⁹ SCHUCMAN, 2014, p. 162-163.

servem de material clínico, a sensação de estar alerta e prestes a ser acusado aparece com clareza nos hábitos e comportamentos cotidianos.

Estou cansada de me impor. O negro não pode entrar num restaurante, por exemplo, naturalmente. Tem que entrar se impondo (Sônia, entrevistada por Neusa Souza, década de 1980)¹⁴⁰.

Neste caso, o *se impor*, conforme Neusa Souza aponta, é estar sempre em guarda. “Defendido. ‘Se impor’ é colocar-se de modo a evitar ser atacado, violentado, discriminado. É fazer-se perceber como detentor de valores de pessoa, digno de respeito” (SOUZA, 1990, p. 27).

Embora tenham se passado três décadas desde a sua pesquisa, a sensação de que é preciso *se impor* para ser digno de respeito ou a vivência cotidiana de *suspeição* não parece ser algo ultrapassado: muito pelo contrário. Tanto assim que não poderia ser mais explícita a frase estampada na faixa que abriu a II Marcha (Inter)nacional contra o Genocídio do Povo Negro¹⁴¹ em São Paulo, em 2014: *Eu pareço suspeito?*

3.1 *Eu pareço suspeito?*

[...] a companhia indesejável dos seguranças dos shoppings e lojas de departamento [...] as constantes revistas policiais e, nelas, ter que fingir que é inocente mesmo sendo inocente; as piadas – nada inocentes, diga-se de passagem – referentes aos traços físicos [...] São todos incômodos sentidos na pele no dia a dia do trabalhador preto (Gas-Pa, rapper, 2014)¹⁴².

[...] fomos morar em Copacabana, num edifício onde éramos os únicos negros. Tudo de ruim caía em cima de nós. Minha mãe ficava revoltada quando vinha uma queixa – a gente tinha que ser perfeito. A gente dizia: ‘ah! mãe, todo mundo faz...’ Ela, então dizia: ‘mas vocês são pretos...’ (Carmem, entrevistada por Neusa Souza, década de 1980)¹⁴³.

¹⁴⁰ SOUZA, 1990, p. 27.

¹⁴¹ Esta marcha colocou mais de 50 mil pessoas nas ruas, principalmente em Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Vitória, Belo Horizonte, Porto Alegre e Manaus e repercutiu em 15 países. *Brasil de Fato*, impresso, 28 de agosto a 3 de setembro de 2014, p.4] e <<http://reajanasruas.blogspot.com.br/2014/03/towards-ii-march-against-genocide-of.html>>.

¹⁴² Disponível em: <http://espacosocialista.org/portal/?p=3428>. Acesso em: 8 mar. 2015.

¹⁴³ SOUZA, 1990, p. 65.

Ter que provar perante a justiça que você tem o direito de andar livre, igual às outras pessoas, brancas, andam! (Emicida, Leandro Roque de Oliveira, *rapper*, 2014)¹⁴⁴.

Lá da adolescência eu olhava a região à minha volta e a própria vida como se tudo fosse assim mesmo [...] ser seguido por seguranças de preto nos corredores de supermercados e shopping centers; ficar de pernas e mãos arreganhadas num muro qualquer, com a nuca enrijecida pelo ferro frio de uma pistola ponto quarenta e o calor do hálito policial, em um suposto procedimento para minha própria segurança, ao interrogar de onde e para onde eu ia. Tudo isso era vivido como natural (Carlos Eduardo Mendes, psicólogo, 2014)¹⁴⁵.

Como explicar que, embora perante nossa Constituição “ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória”¹⁴⁶(1988), a sensação recorrente para diversos sujeitos seja de uma acusação iminente que se faz presente juntamente com a presença do seu corpo?

A cor mais visada como suspeito é a cor negra. Há uma tese na polícia de que a maioria dos negros são assaltantes. Meus colegas, na maior parte das vezes, só identificavam negro (Natanael, policial entrevistado por Neusa Souza, década de 1980)¹⁴⁷.

[...] agir com rigor, caso se depare com jovens de 18 a 25 anos, que estejam em grupos de três a cinco pessoas e tenham a pele escura (documento assinado pelo capitão Ubiratan de Carvalho Góes Beneducci, dezembro 2014)¹⁴⁸.

Meus filhos estudaram em escola particular [...] quando saíam para tomar ônibus e voltar para casa com alguns colegas que eram brancos, eles eram os únicos a ser revistados. No entanto, a condição social era a mesma e estudavam no mesmo colégio. Por que só eles podiam ser suspeitos e revistados pela polícia? [...] até você provar que não é ladrão... A geografia do seu corpo não indica isso (Kabengele Munanga, antropólogo, 2009)¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Disponível em: <<http://ponte.org/quando-voce-chama-a-pessoa-de-macaco-voce-esta-jogando-toda-a-humanidade-dela-no-lixo/>>. Acesso em: 29 set. 2014.

¹⁴⁵ MENDES, 2014, p. 21.

¹⁴⁶ Artigo 5º, LVII, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>.

¹⁴⁷ SOUZA, 1990, p. 62.

¹⁴⁸ Supostamente o documento teria sido elaborado para investigar um grupo criminoso. No entanto, não há relatos de que se soubesse que o grupo seria composto de negros. Documento da Secretaria do Estado da Segurança Pública de São Paulo. Em 14 de março de 2015. *Diário Liberdade*. Portal anticapitalista da Galiza e os países lusófonos. Disponível em: <<http://www.diarioliberalidade.org/323-brasil/antifascismo-e-antiracismo/35094-documento-interno-da-pol%C3%ADcia-mostra-que-a-corpora%C3%A7%C3%A3o-tem-ordem-para-abordar-negros-e-pardos.html>>. Acesso em: 9 set. 2015.

¹⁴⁹ MUNANGA, 2009.

O que a geografia do corpo indica? O que essa geografia do corpo reflete da geografia da cidade?

3.2 A pobreza no Brasil tem cor

*Alguns para se conformar com o sofrimento
Não olham pro lado
Acham que a culpa vem de dentro
Que um dia a sorte vai virar pro seu lado
Um dia vai ser boy e não favelado
Xiii!!! Hã! Doce ilusão
Para cada Pelé tem 50.000 Jão
Mas qual é o problema? Será que isso é normal?
Não, a gente vive num mundão desigual
("Não é culpa sua", AnarcoFunk BH)¹⁵⁰*

Sim, não se trata somente de rima: o Brasil é o oitavo país mais desigual do mundo. Segundo o coeficiente Gini, que mede a distribuição de renda em 187 países, somente sete países têm uma distribuição de renda pior que a brasileira¹⁵¹.

Desde os primeiros estudos dos anos 1950¹⁵², que começaram a apontar uma outra face do processo de miscigenação brasileiro, evidenciando a relação entre privilégios e diferenças econômicas e sociais com a questão racial, o tema racial aparece muitas vezes subsumido na abordagem da questão de classes (SCHWARCZ, 2014).

Mas é preciso frisar que “mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa. Assim, tentar diluir o debate sobre raça analisando apenas a classe social é uma saída de emergência permanentemente utilizada” (BENTO, 2012a, p. 27).

¹⁵⁰ “Não é culpa sua” música de Anarcofunk BH. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HkOCvPyvAc>>. Publicado em 22 de janeiro de 2014. Acesso em: 06 jan. 2015.

¹⁵¹ Embora o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do Brasil tenha apresentado melhora em 2013, confirmando uma trajetória de crescimento durante as últimas décadas nas três dimensões que compõem o índice (vida longa e saudável, educação e padrão de vida decente), segundo dados do Relatório do Desenvolvimento Humano 2014. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=3909>>. O país ainda se encontra, quanto ao quesito desigualdade social, à frente apenas de Bolívia, Honduras, África do Sul, Angola, Haiti e Comoros. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/12/111227_brasilrankings_ss.shtml>

¹⁵² Trata-se da pesquisa conhecida como Projeto Unesco, da qual a psicanalista e então socióloga, Virgínia Bicudo, participou, conforme abordamos no Capítulo. 1.

*Os sociólogos preferem ser imparciais
E dizem ser financeiro o nosso dilema
Mas se analisarmos bem mais você descobre
Que negro e branco pobre se parecem
Mas não são iguais
("Racistas otários", Mano Brown)¹⁵³*

Estudos recentes apontam que o preconceito racial não estaria atrelado exclusivamente às diferenças econômicas, exigindo uma abordagem que articule a questão de classe e a questão racial. É o que o conceito "negro" inspirado no "black" americano tenta mostrar, conforme enunciamos anteriormente. Trata-se de uma definição política que vem sendo defendida e utilizada pelo movimento negro há décadas, como nos lembra Kabengele Munanga, justamente com a intenção de apontar o quanto a discriminação da qual negros e mestiços são vítimas, não pode ser considerada somente uma questão econômica que atinge todos os pobres da nossa sociedade (MUNANGA, 2005-2006).

É fundamental que não se trate essas questões como se fossem sinônimas ou considerando-as de maneira hierarquizada, como se uma englobasse a outra. Por outro lado, também não podemos considerá-las como completamente desarticuladas. O que nos parece fundamental é apontar como as diferenças raciais, de gênero, classe e idade, e também regionais, que podem ser considerados marcadores sociais de diferença, são abordadas de um ponto de vista moral e tomadas negativamente (SCHWARCZ, 2014).

O que estamos defendendo é que dentro deste mundo extremamente desigual do ponto de vista social, somam-se outras desigualdades. Neste capítulo, abordaremos algumas articulações entre dois destes marcadores, classe e cor.

Segundo M.A. Bento (2012a), todos os mapeamentos realizados entre as décadas de 1970 e 1990 comparando a situação dos trabalhadores brancos e negros apontam que "entre os explorados, entre os pobres, os negros encontram um *déficit* muito maior em todas as dimensões da vida, na saúde, na educação, no trabalho. *A pobreza tem cor*¹⁵⁴" (BENTO, 2012a, p.27).

No Brasil, há um consenso que abarca tanto estudos de sociologia como de antropologia, até o discurso de governantes e mesmo a fala da população em geral, de que os negros são pobres, tomando como explicação para este fato, o passado escravista. Vale ressaltar que, embora o âmago desta afirmação possa ser verdadeiro, ela acaba por obturar

¹⁵³ "Racistas otários", compositor: Mano Brown, álbum *Holocausto Urbano*, 1990.

¹⁵⁴ Grifo nosso.

alguns problemas, isentando as gerações presentes por tal situação, oferecendo uma desculpa para a manutenção das desigualdades e afirmando que os governos estariam corrigindo gradualmente tais disparidades, que desapareceriam com o desenvolvimento e crescimento econômico (GUIMARÃES, 2002).

Não foi só durante a escravidão que as desigualdades raciais se construíram e se firmaram, como nos lembra o *rapper* carioca Gas-Pa¹⁵⁵: “a tal ‘libertação’ na verdade era uma condenação à miséria. A última preocupação dessa lei [Abolição da Escravatura] foi com os negros [...] a eles não foi dada nenhuma garantia de sustento, de manutenção das próprias vidas” (GAS-PA, 2014).

O que fica evidenciado com as estatísticas é que não apenas o ponto de partida dos negros é desvantajoso, devido à herança da escravidão, mas que a cada estágio da competição social – como o trabalho e a escola – somam-se novas discriminações que aumentam ainda mais esta desvantagem (GUIMARÃES, 2002). Se, conforme a metáfora de Carlos Mendes, “na periferia, como no tabuleiro de xadrez, as peças brancas saem na frente” (MENDES, 2012, p.12), é preciso acrescentar e salientar que, a cada jogada, isso se repete e perpetua.

*60 por cento dos jovens de periferia sem antecedentes criminais
Já sofreram violência policial
A cada quatro pessoas mortas pela polícia, três são negras
Nas universidades brasileiras
Apenas 2 por cento dos alunos são negros
A cada quatro horas, um jovem negro morre violentamente
Em São Paulo
Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente
 (“Capítulo 4 versículo 3”, Racionais Mc’s)*

Os dados que abrem esta música dos Racionais não são versos quaisquer, eles ressoam o que M.A. Bento (2012a) havia afirmado há mais de duas décadas e que permanece nos indicadores sociais atuais: uma associação entre pobreza e cor no Brasil. Para ficar em só dois exemplos: “Os jovens pobres são majoritariamente não brancos (70,8 %)” e “o número de jovens negros analfabetos, na faixa etária de 15 a 29 anos, é quase duas vezes maior que o de jovens brancos” (Pnad/IBGE, 2007) ¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Gas-Pa é *rapper*, membro do Coletivo Lutarmada e desenvolve trabalho na periferia do Rio de Janeiro.

¹⁵⁶ Pnad/IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2007). Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicais2007>>. Acesso em: 8 mai. 2015.

A escola é um triste exemplo de como a cada estágio da competição social a discriminação se reafirma e a desigualdade se intensifica; tanto assim que Fulvia Rosemberg nos aponta que “a população pobre frequenta a escola pobre, os negros pobres frequentam escolas ainda mais pobres [...] toda vez que o ensino propicia uma diferenciação de qualidade, nas piores soluções encontramos uma maior proporção de alunos negros” (ROSEMBERG, 1990 apud SCHWARCZ, 2014, p. 91)¹⁵⁷. No entanto, entre tantos indicadores sociais fundamentais que abordam esse complexo campo de desigualdades – desde as vertentes da educação, do trabalho, da moradia, da saúde, do transporte – pretendemos nos centrar no campo jurídico e penal. Isto porque este campo nos parece indispensável para incluir a sensação de *suspeição*, que *Suzana* nos apresenta, num campo discursivo para além da sua vivência individual.

3.3 Criminalização da miséria e do conflito: encarceramento e genocídio

O campo jurídico e penal no Brasil, que abrange desde as justificativas de controle e vigilância, até o arsenal que envolve os julgamentos e as penas, já aparece claramente na divisão racial do espaço.

Esta divisão começa na época colonial e permanece na atualidade, como nos lembra Lélia Gonzalez (1984), mantendo uma separação do espaço físico ocupado por dominadores e por dominados. Segundo ela, o lugar tido como “natural” do grupo branco dominante “são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos [...] devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída” (GONZALEZ, 1979 apud GONZALEZ, 1984, p. 232-233).

O lugar “natural” destinado ao negro, ao “grupo dominado”, segundo a autora, seria o oposto: “da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’[...] aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar” (GONZALEZ, 1979 apud GONZALEZ, 1984, p.232-233).

A presença policial não se fez e não se faz, portanto, da mesma forma num e noutro grupo. A repressão policial sistemática e de caráter inegavelmente racista teria como objetivo a submissão através do medo, na tentativa de impedir qualquer forma de unidade do grupo

¹⁵⁷ Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n. 22, p. 62, 1990 in SCHWARCZ, 2014, p. 91.

dominado. O discurso dominante justifica a atuação de todo um aparelho repressivo, ancorado nas justificativas de ordem e segurança sociais (GONZALEZ, 1984).

À afirmação de Lélia Gonzalez se soma a análise dos autores da criminologia crítica, ao defenderem que, numa sociedade dividida em classes, o direito penal protege as relações sociais e os interesses sociais escolhidos pela classe dominante, contribuindo para a reprodução dessas relações, ainda que aparentem certa universalidade (BATISTA, N., 2007). O olhar criminalizante sobre os pobres e suas estratégias de sobrevivência – configurando uma gestão policial da vida – é muito funcional à manutenção da desigualdade e ao processo de acumulação do capital. “É o oficial de plantão da polícia que decide se vai ou não haver festa, batizado ou baile *funk*” (BATISTA, V., 2011a).

Uma vez que este modelo econômico produz violência, a política, ao invés de reduzi-la, transforma-a em espetáculo: “E é nessa policização da política que a vítima (preferencialmente a rica e branca) vai para o centro do palco, é ela que vai produzir as identificações necessárias para a inculcação de uma subjetividade punitiva” (BATISTA, V., 2011a).

Perceber que há uma violência simbólica que antecede e que justifica a violência física é essencial e é o que nos lembra o *rapper* Gas-Pa (2014). Ele nos aponta o quanto a violência com a qual a mídia trata as “favelas” prepara o terreno para que se autorize a violência física do Estado nessas comunidades: é o que Vera Batista chama de *populismo criminológico*, característico da nossa imprensa (BATISTA, V., 2011a). Violência que intensifica, reproduz e se ancora na divisão racial do espaço: “Ela produz nos moradores ‘do asfalto’ um alto nível de aprovação das operações policiais que aniquilam favelados – pretos, em sua maioria” (GAS-PA, 2014). Deste modo, para a maior parte da população, a morte de jovens negros choca menos do que a de jovens brancos, abrindo possibilidades para situações estarrecedoras como a do jovem negro acusado de roubo, que foi espancado e preso pelo pescoço a um poste, da mesma forma que seus antepassados escravizados foram presos no pelourinho (GAS-PA, 2014)¹⁵⁸.

A aproximação, devido à funesta semelhança, entre essa cena de violência extrema e consentida¹⁵⁹ sobre um jovem negro em 2014 e as cenas de violência sobre os negros no período colonial, não foi exclusividade da fala de Gas-Pa. Uma estranha sensação de *dejà-vu*

¹⁵⁸ A imagem do jovem negro, de 15 anos, espancado e acorrentado nu em um poste com uma barra de ferro, pode ser vista em <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/02/1407239-adolescente-e-agredido-a-pauladas-e-acorrentado-nu-a-poste-na-zona-sul-do-rio.shtml>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

¹⁵⁹ A âncora do Jornal do SBT, Rachel Sheherazade, ao apresentar a notícia sobre esse fato, no dia 04/02/2014, definiu o adolescente como “marginalzinho” e afirmou que num país que sofre de violência endêmica, a atitude dos que cometeram tal ato, os “vingadores”, seria “até compreensível”.

fica evidente na fala de uma moradora do Rio de Janeiro que, diante da cena, foi quem chamou o atendimento médico, registrou e divulgou a imagem do que viu, como forma de manifestar sua indignação:

Na hora, eu vi um quadro de Debret, aqueles negros no pau de arara, amarrados no tronco para serem castigados a pauladas [...]Ele não falou nada porque estava meio tonto com muita pancada na cabeça, meio sem ação (Yvonne Mello, filóloga, do Projeto Uerê, fevereiro, 2014)¹⁶⁰.

Entendemos tal semelhança como um claro exemplo de uma situação em que somos tocados por um sopro do ar que foi respirado anteriormente e escutamos os ecos das vozes que emudeceram (BENJAMIN, 2014a): tal formulação é o que constitui a noção de história para W. Benjamin e é a partir dela que ancoramos nossa pesquisa. Desta forma, concordamos com a afirmação de Nilo Batista de que para pensar qualquer política criminal emancipatória é preciso levar em conta o nosso passado escravista (BATISTA, N., 2011, 2006).

3.3.1 Primeiro prende, depois julga

Quando Vera Batista recupera o percurso que vai do século XIII até o grande encarceramento que ocorreu no século XXI, chama a nossa atenção para a produção de uma máquina de controle dos pobres e dos resistentes que foi produzindo sua própria *Kultur*; ou seja, foi construindo uma civilização que, nas suas entranhas, é punitiva (BATISTA, V., 2011b). Tanto assim que ela aponta a falta de coragem, no Brasil, em se assumir um discurso que deslegitimiza o Estado Penal, uma vez que o desejo de punir estaria instaurado e se ancoraria em permanências históricas, nas quais se imbricam tanto uma colonização genocida, quanto o regime de escravidão e a cultura inquisitorial ibérica (BATISTA, V., 2012). As práticas escravistas foram produzindo um *estilo punitivo*¹⁶¹ que permaneceu após a abolição

¹⁶⁰Disponível em:<<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/02/1407239-adolescente-e-agredido-a-pauladas-e-acorrentado-nu-a-poste-na-zona-sul-do-rio.shtml>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

¹⁶¹Segundo o Código Criminal de 1830 (artigo 60, nota 17), com exceção das penas de morte ou galés, os que viviam escravizados, quando condenados, teriam todas as demais penas convertidas em açoites. Depois de executada a pena de açoites, estes seriam entregues ao seu senhor, que deveria trazê-los com um ferro, cumprindo privadamente a pena pública, pelo tempo e da maneira que o juiz determinasse. Vale lembrar que os senhores buscavam evitar as galés, tanto por interesses financeiros, como porque temiam que o escravizado as buscasse como melhoramento. Tal situação contrariava o paradigma benthamiano da regra de severidade, em que um prisioneiro não pode ter sua condição melhor do que a dos indivíduos da mesma classe que vivem numa situação de liberdade. A condição de vida do réu já era a pior possível, restando a pena de morte ou um castigo físico doloroso como respostas possíveis aos casos de infrações dos escravizados. “Ou morte, ou tortura, eis o dilema dos penalistas do escravismo” (BATISTA, N., 2006, p.299).

da escravatura, como se o próprio escravismo se prorrogasse e se mostrasse presente na exploração capitalista que o sucedeu, através de uma forma extremamente dura e controladora¹⁶² (BATISTA, N., 2011).

Isso significa que nossa “violência policial inscreve-se em uma tradição nacional multissecular de controle dos miseráveis pela força, tradição oriunda da escravidão e dos conflitos agrários, que se viu fortalecida por duas décadas de ditadura militar” (WACQUANT, 1999, p. 5). Vale apontar que quando Maria Rita Khel (2010) afirma a importância de recuperar a memória dos desaparecidos e vítimas da ditadura brasileira (1964-1984), pois o “esquecimento” da tortura produziria a naturalização da violência como grave sintoma social no Brasil, concordamos com a autora. Porém, na esteira de Wacquant (1999), N. Batista (2011), V. Batista (2012) e Gagnebin (2010), acrescentaríamos que essa prática violenta já se inscreveria numa *Kultur* de “controle dos miseráveis pela força” que está na origem da história do nosso país e que precisaria também ser lembrada, como afirmamos no capítulo anterior. Esta violência se apoia numa concepção hierárquica de cidadania fundada na oposição entre os selvagens e os cultos, de modo que a manutenção da ordem de classe e a manutenção da ordem pública se confundem (WACQUANT, 1999) ou, ainda, se mesclam e se sobrepõem.

Tal sobreposição fica evidente com o fim da escravidão, quando os ex-senhores defendem em suas propostas políticas uma tutela direta sobre a liberdade dos negros recém-libertos, com o intuito de os obrigarem a firmar contratos de trabalho. Uma vez que já não era permitida tamanha ingerência na vida dos ex-escravizados obrigando-os ao trabalho, o que se fez foi uma repressão à vadiagem (MATTOS, 2013). Pode-se imaginar que os limites entre essa repressão e o cerceamento da liberdade recém-adquirida ficassem muitas vezes lábeis e a atuação policial se confundisse com o poder dos fazendeiros. Tanto assim que, nos meses que antecederam a República, algumas autoridades policiais se transformaram em braço dos ex-senhores, defendendo seus interesses para condicionar o comportamento dos recém-libertos (MATTOS, 2013).

Analisando diversos processos criminais do século XIX do Tribunal de Relações do Rio de Janeiro, Hebe Mattos aponta que fica patente um assustador descaso com a vida humana, em 1889, quando se tratava de um liberto: enquanto dificilmente os inquéritos se transformavam em processo criminal quando vítima e agressores eram identificados como

¹⁶² É exemplar, nesse sentido, a informação de Nilo Batista de que, “numa fábrica da cidade do Rio de Janeiro, em 1903 – quinze anos após a abolição da escravatura – o patrão mandava açoitar com vara de marmelo operários grevistas tal qual se fizera com escravos na plantagem” (BATISTA, N., 2011, p. 5).

libertos, um liberto podia ser condenado à prisão por injúrias verbais, quando o reclamante não o era (MATTOS, 2013). Os diversos jornais do Rio de Janeiro e de Minas Gerais analisados por esta historiadora, munidos de exemplos de casos de rebeldia e insubordinação por parte dos ex-escravizados, “procurados com lupas”, nas palavras da autora, buscavam construir a imagem do liberto como despreparado para a liberdade, perigoso e não muito humano, justificando, assim, a necessidade de uma atuação mais enérgica por parte das autoridades policiais, incentivando a formação de guardas particulares nas fazendas e defendendo veementemente que se proibisse o uso de armas de fogo aos libertos (MATTOS, 2013).

Esta colocação não nos parece distante da afirmação de Gas-Pa quando aponta que, apesar de a quilombagem ter sido a primeira forma expressiva de organização combativa da classe trabalhadora brasileira – por ter contribuído para desorganizar a economia escravista, desde aquela época já se teria negado o caráter de preso político¹⁶³ ao “preto” rebelde. “Por mais que sua ação organizada e coletiva tenha como fim a subversão de uma ordem, o preto subversivo sempre foi relegado ao *status* de bandido comum” (GAS-PA, 2014).

O que se está se afirmando é que se não é possível dizer que a miséria ou a pobreza sejam a causa dos crimes, é possível, contudo, afirmar que o nosso modelo econômico e político criminaliza a pobreza e determina os alvos sociais do sistema penal (BATISTA, N., 2011).

É isso o que Gas-Pa denuncia: após mostrar a semelhança entre a imagem atual do jovem negro acorrentado num poste no centro do Rio e as situações de violência sobre os negros no passado escravista, ele salienta que esta cena foi vista “na mesma capital onde um jovem branco que passa com seu carro importado por cima de um ciclista preto, matando-o, é condenado a prestar dois anos de serviços comunitários” (GAS-PA, 2014). Sua correlação metaforiza este ponto fundamental da desigualdade racial presente em nosso país: o “recorte da hierarquia de classes e da estratificação etnoracial e a *discriminação baseada na cor*, endêmica nas burocracias policial e judiciária” (WACQUANT, 1999, p. 6).

Isso significa que tanto em São Paulo como em outras grandes cidades, os negros não só recebem uma vigilância diferenciada por parte da polícia, como têm mais dificuldade no acesso ao auxílio jurídico e são punidos com penas mais pesadas do que os indiciados brancos, mesmo quando cometem um crime igual (WACQUANT, 1999). Assim também as

¹⁶³ O que nos parece absolutamente alinhado com a posição do criminólogo Nilo Batista: “Todo crime é político. ‘Nos anos 70, eu me lembro que o Augusto Thompson, [...] deu uma resposta maravilhosa numa conferência, a um aluno que perguntou, ‘professor, qual é a diferença entre criminoso comum e criminoso político?’, e o Thompson falou, ‘a diferença é que o comum também é político, só que ele não sabe’” (BATISTA, N., 2003).

condições durante o período de detenção são mais duras e as violências cometidas no encarceramento são mais graves. “Penalizar a miséria significa aqui ‘tornar invisível’ o problema negro e assentar a dominação racial dando-lhe um aval de Estado” (WACQUANT, 1999, p. 6).

Segundo Vera Batista (2012), nós perdemos o olhar crítico que tínhamos contra o autoritarismo no fim da ditadura e hoje a tortura e o extermínio daqueles identificados como inimigos são aplaudidos. Para a autora, há uma adesão à jurisdicionalização da vida, que traz a abundância de controles sobre os conflitos domésticos e privados e traduz toda a conflitividade em punição, sustentando o grande encarceramento pelo qual vem passando o Brasil (BATISTA, V., 2011a).

“O neoliberalismo abandonou também as ilusões re (ressocializações, recuperações, reeducações) para ir direto ao armazenamento, emparedamento e neutralização” (BATISTA, V., 2012, p.6). Tanto assim que no Brasil a população carcerária passou de 140.000 em 1994 para cerca de 500.000 presos e 600.000 nas penas alternativas em 2011. Embora os Estados Unidos ainda sejam os maiores carcereiros do mundo, esses números demonstram que o Brasil, infelizmente, também ganhou um lugar de destaque nesse quesito (BATISTA, V., 2011a).

A opção pelo encarceramento é denunciada em documento de 2012 do Instituto Terra, Trabalho e Cidadania e Pastoral Carcerária Nacional, que afirma que “a prisão provisória tem sido utilizada em São Paulo como instrumento político de gestão populacional e [...] voltado ao controle de uma camada específica da população”(ITTC, 2012, p. 94).

O que a pesquisa do ITTC e Pastoral Carcerária revelou é que em diversos casos em que o réu estava sendo acusado de um delito para o qual poderia receber, ao final do processo, uma medida ou pena alternativa à prisão, era mantido preso cautelarmente até a sentença definitiva. Ou seja, o princípio da presunção de inocência fica invertido, mantendo-se preso o suspeito de forma automática como se o flagrante já constituísse prova suficiente de culpabilidade. Além disso, a prisão cautelar funciona como a antecipação de uma pena que em mais de um terço dos casos viu-se que nem deveria ser aplicada.

“O fato de que praticamente quatro em cada dez presos provisórios não recebem pena privativa de liberdade [ao final do processo] revela o sistemático, abusivo e desproporcional uso da prisão provisória pelo sistema de justiça no país” (IPEA;DEPEN, 2014, p. 7).

No entanto, novamente é preciso lembrar que isso não se dá de maneira homogênea. Segundo pesquisa realizada na década de 1990 por Sérgio Adorno, “se o crime não é privilégio da população negra, a punição parece sê-lo [...] a discriminação socioeconômica é

frequentemente associada e reforçada pela discriminação racial e étnica”¹⁶⁴ (ADORNO, 1996, p.1). Tanto assim que em levantamento comparativo entre varas e juizados, o que se percebe é “maior número de réus negros nas varas criminais, onde a prisão é a regra, e maior quantidade de acusados brancos nos juizados, nos quais prevalece a aplicação de alternativas penais” (PIMENTA, 2014, p. 1). O que esses dados explicitam é que são “os processos de construção de desigualdades e de reprodução de opressões nas instituições brasileiras, que conferem a cor negra aos nossos cárceres” (PIMENTA, 2014, p. 1). Ou seja, o *encarceramento também tem cor*.

*A gente vê um rico que comete crimes hediondos e não responde por isso. O meu irmão foi acusado de roubo majorado, que é o Artigo 157, sem estar portando nenhuma arma. Está preso há um ano e é réu primário, tinha acabado de fazer 18 anos. Ainda não teve nenhuma audiência. E o pior é que ninguém liga, ninguém percebe que o encarceramento está relacionado com o genocídio (depoimento, rapaz negro ao jornal Brasil de Fato)*¹⁶⁵.

3.3.2 Reaja ou será morto!

*Quando eu tinha de 8 para 14 anos foram morrendo de monte, as pessoas que estavam perto de mim. Eram meus amigos de infância, o pessoal que jogava bola comigo. Eles foram morrendo e desaparecendo em número absurdo e eu não sabia o que era (depoimento, rapaz negro ao jornal Brasil de Fato)*¹⁶⁶.

*Quero dizer que se falo sobre desigualdade social, racismo, violência contra a mulher, e extermínio de uma juventude preta, é porque vejo, sinto e vivo isso. Nossos motivos pra lutar ainda são os mesmos e não me peça para amenizar (Bá Kimbuta, percussionista e compositor, julho 2012)*¹⁶⁷.

*Ontem mataram um amigo meu lá na rua perto de casa. A gente estudou junto, ele morava numa rua depois da minha. A polícia chegou e deu um monte de tiro nele, dizem que ele estava envolvido com o PCC [Primeiro Comando da Capital]. É sempre assim, os moleques morrem... (adolescente, 16 anos, moradora do bairro São Mateus, atendida por Sandra Luzia Alencar, São Paulo)*¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Sérgio Adorno nos aponta que os réus brancos que agridem vítimas de mesma etnia revelam maior probabilidade de absolvição do que de condenação, mas quando o agressor é negro e a vítima branca, o quadro se inverte, o que parece indicar que a cor é um poderoso instrumento de discriminação também na distribuição da justiça (ADORNO, 1996).

¹⁶⁵ Jornal *Brasil de Fato*, edição de 28 de agosto a 3 de setembro de 2014, p.4.

¹⁶⁶ Jornal *Brasil de Fato*, edição de 28 de agosto a 3 de setembro de 2014, p.4.

¹⁶⁷ Disponível em: <<http://bakimbuta.wordpress.com/2012/07/18/entrevista-para-a-central-hip-hop/>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

¹⁶⁸ Depoimento de adolescente que procurou o serviço público de saúde para atendimento após tentativa de suicídio, à Sandra Luzia de Souza Alencar (ALENCAR, 2011, p. 44).

Lutamos contra a brutalidade policial, esquadrões da morte e grupos de assassinato que servem o criminoso sistema de "justiça" que vem matando e prendendo nosso povo, desde que nos trouxe aqui (Campanha Reaja nas Ruas, 2014)¹⁶⁹.

Os dados publicados em 2014 no *Mapa da violência: os jovens do Brasil* demonstram que essas falas se ancoram num agravamento da violência sobre a população negra do nosso país. Se entre 2002 e 2012 as estatísticas mostraram uma tendência de queda no número de homicídios da população branca, revelaram um aumento no número de vítimas na população negra. Em relação à população jovem, o índice de vitimização de jovens negros mais do que dobrou, de forma que, pelos dados de 2012, para cada jovem branco que morre assassinado, morrem 2,7 jovens negros (WASELFISZ, 2012, p. 152).

“De 2003 a 2012, a sociedade brasileira testemunhou sem escândalo o assassinato por armas de fogo de 320 mil negros. Imagine, para ter noção do significado, uma cidade de porte médio povoada por cadáveres com furos de bala e que todos esses corpos têm a mesma cor” (BRUM, 2015).

A região onde moram nossas entrevistadas não foge à regra: segundo denúncias de moradores daquele território, publicadas pelo jornal *Brasil de Fato* de setembro de 2014¹⁷⁰, a cada semana pelo menos um jovem morre ou desaparece nas proximidades.

Com isso, não podemos considerar exagero o nome da Marcha Nacional realizada em agosto de 2014, mencionada anteriormente: II Marcha (Inter)nacional Contra o Genocídio do Povo Negro.

O que vem ocorrendo em relação à população jovem negra poderia ser nomeado como *genocídio* segundo o antropólogo Luiz Eduardo Soares, uma vez que já se pode perceber um reflexo destas mortes na estrutura demográfica brasileira. Ou seja, já há um *gap*, um vazio, um *deficit* na estrutura populacional de jovens negros do sexo masculino, entre 15 a 24 anos, que só é verificável em sociedades em guerra (SOARES, 2005).

Este fato é o que também explica o *slogan* desta Marcha: *Reaja ou será morto, reaja ou será morta!*, ou a justificativa que o sustenta:

¹⁶⁹ <<http://reajanasruas.blogspot.com.br/2014/03/towards-ii-march-against-genocide-of.html>>.

¹⁷⁰ Entre os casos que tiveram maior repercussão está a execução de quatro jovens (dos quais somente um tinha completado 18 anos) alvejados com pelo menos 30 tiros pela polícia, no dia 6 de setembro de 2014. “Diante dos excessos cometidos, a Defensoria Pública de São Paulo enviou um apelo à Organização das Nações Unidas (ONU) pedindo o acompanhamento desse e de outros casos semelhantes”. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/audio/estudantes-marcham-contramortes-e-sumi%C3%A7o-de-jovens-em-bairro-perif%C3%A9rico>>.

A Campanha Reaja surgiu em 2005 aqui em Salvador, depois de darmos um basta em contar nossos mortos pela violência racial, pela violência estatal, pelos grupos de extermínio e grupos paramilitares que a polícia legítima, retroalimenta e fortalece [...] começamos a politizar nossa morte, chorar nossos mortos [...] Começamos a dar nome aos mortos e evidenciar o caráter genocida deles (Hamilton Borges, 2014)¹⁷¹.

Assim, também a pesquisadora Sandra Alencar, após pesquisa realizada no Bairro de São Mateus sobre o luto impedido no caso de mortes violentas de jovens da periferia paulistana, citando as taxas de homicídio dos bairros periféricos e mencionando o documentário *Luto como mãe*¹⁷², acaba por afirmar que “é impossível não ver que os assassinatos têm cor¹⁷³” (ALENCAR, 2011, p. 111).

3.4 Sobrevivendo no inferno¹⁷⁴

As taxas de encarceramento há pouco citadas nos ajudam a deslocar a história de *Suzana* e seus filhos presos da posição de um caso de exceção para a posição de um caso típico, típico dentro de um lugar de exceção. Podemos recolocá-la, bem como sua família, na posição de quem povoa um território, dentro do nosso Estado democrático, que tem suspensos e desrespeitados alguns direitos fundamentais cotidianamente, configurando-se num espaço de exclusão destes direitos. Como nos afirma Paulo Endo (2008), as ruas da periferia de São Paulo, assim como as penitenciárias, seriam lugares em que os agentes do Estado exerceriam todo tipo de comportamento arbitrário e violento, “como se fossem lugares privados, onde as leis não se executam, a não ser sob sua forma negativa e onde vigora o estado de exceção” (ENDO, 2008, p. 18).

Lembremos de Walter Benjamin quando nos diz que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 2014a, p. 245), pois esses espaços de exceção fazem parte do corpo social legítimo e é como se somente a inclusão desses espaços de exclusão pudesse garantir a segurança deste corpo social (GAGNEBIN, 2010). Jeanne Marie Gagnebin aponta que haveria uma correspondência secreta entre esses lugares de exclusão e exceção, os lugares sem lei do presente, com as lacunas impostas pelo não dito do passado. Aqui podemos incluir tanto a nossa colonização

¹⁷¹ Hamilton Borges é um dos organizadores da 2ª Marcha Nacional Contra o Genocídio do Povo Negro,

¹⁷² Documentário de 2009, com direção de Luis Carlos Nascimento.

¹⁷³ Grifo nosso.

¹⁷⁴ “Sobrevivendo no inferno” é o nome do álbum do grupo de rap Racionais MC’s lançado em dezembro de 1997.

que dizimou a população indígena, o nosso passado escravista e as décadas de ditadura militar, lembrando que, em cada um desses momentos, há aqueles que ficaram reduzidos a uma vida que poderia ser retirada ou interrompida. Aqueles homens que não são mais homens, no sentido que podem ser mortos sem que seus assassinatos sejam castigados¹⁷⁵ ou reprimidos, ou seja, sendo o seu extermínio, de certa forma, legitimado e esperado (GAGNEBIN, 2010). Entre os lugares de indeterminação citados pela autora está Guantánamo, os campos de refugiados, mas também as periferias das grandes cidades.

Às formulações de Jeanne Marie Gagnebin, podemos articular a lucidez e poesia de Mano Brown, ao nos mostrar que permanecer vivo nas periferias das grandes cidades passa a ser a exceção, uma vida que contraria as estatísticas.

*Se eu fosse aquele cara que se humilha no sinal
Por menos de um real
minha chance era pouca
Mas se eu fosse aquele moleque de toca
Que engatilha e enfia o cano dentro da sua boca
De quebrada sem roupa, você e sua mina
Um, dois
nem me viu: já sumi na neblina
Mas não, permaneço vivo
prossigo a mística
Vinte e sete anos contrariando a estatística
(“Capítulo 4 versículo 3”, Racionais Mc’s)*

São esses dados da conjuntura brasileira sobre o encarceramento e o genocídio negro, caracterizando os lugares de exceção, que nos remetem novamente à fala de *Suzana*.

Suzana nos faz lembrar daquilo que Benjamin aponta como um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa (BENJAMIN, 2014). Tal aproximação entre as gerações se relaciona com o que Gagnebin nos diz do passado que insiste em perdurar de maneira não reconciliada no presente, ressuscitando nos inúmeros corpos violentados e mortos o que, desse passado, não passa (GAGNEBIN, 2010).

Sejam dois dos seus filhos maiores de idade, seja seu irmão, seja um dos seus ex-maridos e, mais recentemente, um filho menor de idade: *a família de Suzana nunca saiu do mundo das algemas*.

¹⁷⁵ A autora lembra que esta é a definição de *Homo Sacer*, segundo Giorgio Agamben.

Cheguei em casa do trabalho e tinha tido a maior confusão aqui: o Beto¹⁷⁶ foi levado pra delegacia, me ligaram enquanto eu estava lá trabalhando, cheguei e tava tudo revirado. Vieram pra levar ele pra delegacia [...] me desculpe mesmo, não queria furar com você, eu gosto de falar com você, tinha marcado, mas vou ter que desmarcar, estou numa confusão ainda vendo o que fazer (Suzana, 2014)¹⁷⁷.

O que ela nos mostra é a presença da polícia e da prisão no cotidiano da sua vida.

“Nossa, Suzana, você tem tanto problema, dois filhos presos!”. Eu digo: “Não fui eu que fiz nada errado – me viram saindo 4:00 h pra trabalhar e eles terem o que comer. Tinham que me ter como exemplo. Vou continuar saindo, bebendo minha cervejinha, não vou abrir mão da minha felicidade”. Algumas pessoas entendem, outras dizem: “Como pode deixar o filho?! Falar assim do filho?!”. Não posso passar a mão na cabeça. Amanhã pode virar estuprador, matador, posso ser a próxima vítima. Não abandono, mas eles fizeram...” (Suzana, 2013).

Quando mais adiante na entrevista, insiste nesta frase constantemente dirigida a ela, *“Nossa! Você tem dois filhos na cadeia?”*, o que será que está nos dizendo?

Tem gente que fala também: “Nossa! Você tem dois filhos na cadeia?!”. Eu digo: “eles fizeram, agora têm as consequências, não vou passar a mão na cabeça. Fizeram coisa errada, agora tem que pagar por isso”. Vou lá, vou visitar, não vou largar. Tem uma prima que o filho dela foi preso, ela não quer saber, eu é que fui visitar. E olha que ela dizia que não queria que o filho dela brincasse com os meus, como se não fossem bom exemplo. Agora ela nem quer saber do filho dela. Eu não passo a mão na cabeça, senão, acham que podem fazer qualquer coisa que tudo bem, estuprar, matar. Então quando falam, eu digo: “o meu exemplo eles tiveram, se escolheram fazer, agora aguenta” (Suzana, 2013).

Esse *“Nossa!”* de início nos parecia referido a uma precaução frente a nós, conforme dissemos na *Introdução* deste trabalho, um pedido de cautela para não a responsabilizarmos ou condenarmos de antemão. Não descartamos esta como uma das significações de sua fala, no entanto, não nos parece que sua repetição deva ser atribuída somente a esta razão.

A partir do que foi exposto sobre o encarceramento, o espanto dos outros parece cínico ou ingênuo: seria esse o motivo de ela nos fazer testemunha e ouvir também o *“Nossa! Você tem dois filhos na cadeia?!?”*? Por que o espanto? Qual a surpresa? Ela seria mais uma de

¹⁷⁶ Nome fictício do seu filho de 15 anos.

¹⁷⁷ Escutamos essa fala quando estávamos confirmando um encontro previamente agendado com Suzana: por telefone, ela nos explicava as razões de ter que cancelar aquele nosso encontro.

tantas mães que não teriam escapado ao destino de ter seus filhos encarcerados: uma mulher negra, como tantas outras mulheres negras.

*Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo
As negras duelam para vencer o machismo, o preconceito, o racismo
Lutam para reverter o processo de aniquilação
Que encarcera os afrodescendentes em cubículos na prisão
("Mulheres negras", 2013)¹⁷⁸*

Poderíamos também pensar ao contrário: apesar de *Suzana* ser a regra num dos nossos lugares de exceção, falar do espanto através da fala dos outros pode ser uma forma de sustentar o fato de que o encarceramento de jovens negros, ainda que possa ser tão comum, não é normal, no sentido de que não tem nada de natural: é político.

As palavras que vêm na sequência do seu “*Nossa!*”, no entanto, nos reenviam ao começo da frase, como uma pontuação que decide pela sua significação e nos permite avançar novamente¹⁷⁹. Seja ao responder: “*me viram saindo 4:00 h pra trabalhar e eles terem o que comer. Tinham que me ter como exemplo*”, seja o “*meu exemplo eles tiveram, se escolheram fazer, agora aguenta*”, num caso, ou no outro, o que se segue ao “*Nossa!*” é a repetição do “*meu exemplo*”. Vale dizer, no entanto, que, no primeiro caso, trata-se do “*meu exemplo*” que viria a partir do que a viram fazer, e, no segundo, o “*meu exemplo eles tiveram*” e é nessa distância entre um caso e o outro que nos perguntamos: qual a diferença entre o exemplo que *eles teriam que ter seguido ao vê-la* e o exemplo que *eles tiveram*?

O exemplo que, segundo *Suzana*, eles teriam que ter seguido, seria: “*me viram saindo 4:00 h pra trabalhar e eles terem o que comer*”. Provavelmente foi isso que *Suzana* pensava estar transmitido: que fossem honestos, esforçados e trabalhadores como ela. No entanto, a conexão entre “*os filhos terem o que comer*” e para isso ser necessário “*acordar às 4:00 h da manhã para trabalhar*” já é a prova de uma condição social de quem vive num território de exceção e, assim, o que esse pedido poderia significar para eles? A visão de um exemplo calcado na miséria ou no trabalho?

Lembramos o que Paulo Endo (2008) nos coloca sobre as dificuldades de existir e a busca por reconhecimento de crianças e adolescentes pobres e negros nas grandes cidades

¹⁷⁸ A música “Mulheres negras” foi composta por Carlos Eduardo Taddeo, ex-integrante e fundador do grupo de rap *Facção Central*.

¹⁷⁹ Lembremos que, diferentemente de uma sessão analítica que permite não só uma pontuação mas a escuta da fala do paciente a partir da nossa intervenção, no caso apontado nesta pesquisa, trata-se tão somente do que se produziu, *em nós*, a partir da fala de *Suzana*, sendo esse reenvio para ela impossível pelo próprio propósito e enquadre da pesquisa.

brasileiras. Segundo ele, “tornar-se honesto e trabalhador, projeto já bastante custoso, torna-se desvalorizado quando a honestidade e o trabalho têm como consequência a precariedade e a humilhação” (ENDO, 2008, p. 20).

Nesse sentido, o que os filhos de *Suzana* teriam visto ao observá-la cotidianamente? Não poderia ter significado para eles a transmissão de uma subalternização cotidianamente presente no trabalho, dificultando ou estreitando a possibilidade do jovem que ama sua família de admirá-la e reconhecê-la no horizonte de seus próprios ideais (ENDO, 2008)?

Seria muito diferente, para seus filhos, “acordar às 4:00 h da manhã para terem o que comer” ou ser “o cara que se humilha no sinal por menos de um real”? O seu ato não poderia estar sendo compreendido por eles como se fosse uma convivência ou submetimento a uma condenação do discurso hegemônico de que os pobres não teriam direito à mobilidade, devendo somente ir de casa para o trabalho, do trabalho para a casa (ENDO, 2008)?

Além disso, será mesmo que era esse o exemplo que queria que seguissem e o que desejava para eles era essa mesma situação precarizada de trabalho?

Eu pensava esse vai ser “Antonio Carlos¹⁸⁰ advogado”. Todos os meus filhos têm dois nomes. Todos seriam doutores... doutores da sem-vergonhice. Não estão nem aí com nada. Talvez seja culpa minha, o fato de estar criando sozinha, lutando para dar tudo para eles. Para não ficar com o pé descalço, porque o amiguinho tinha. Nem terminaram de estudar, agora é que estão voltando a estudar. Estão vendo que estou lutando. Vai numa festinha, os meninos todos arrumadinhos, tem que estar arrumadinho também: “se arruma, vai tomar banho, vai se arrumar”. Minha família sempre foi assim. De manhã tem que tomar banho, se arrumar, criei meus filhos assim. Claro que vai sentir vergonha de ficar com calça rasgada, sapato velho... tentei sempre estarem de igual, para não ter diferença. Usar marca porque trabalha. Também gosto de marca [...] Tem que aprender que tudo é caro, aprender quanto pesa no bolso (Suzana, 2013).

Suzana não desconsidera que tenha havido uma escolha em cada ato dos seus filhos: “se escolheram fazer... agora aguenta”. Ela não retira em nenhum momento a responsabilidade deles pelos atos que cometeram, o “não vou passar a mão na cabeça deles” também insiste em sua fala, parece tentar reafirmar que não é conivente com a transgressão à lei, “senão, acham que podem fazer qualquer coisa que tudo bem”. Mas o que *Suzana* parece não escutar na sua fala é que ela tenta, através de um esforço pessoal, *fazer desaparecer* para os filhos o mundo desigual, na tentativa de *não ter diferenças*.

¹⁸⁰ Nome fictício.

Como negar que a escolha singular deles, por estar inscrita num campo discursivo e político, torna a chance de se tornarem doutores, mais do que uma exceção, quase uma impossibilidade? Não se pode desconsiderar que o que estaria reservado como futuro a eles e confirmado nas estatísticas se dividiria, basicamente, entre a humilhação e a resignação, o encarceramento ou a morte.

Sabemos que muitas vezes, diante do impacto traumatizante frente à violência e arbitrariedade do Outro, alguns sujeitos não conseguem mais do que se calar, o que seria um embrião de resistência e recusa. Outros, apresentam reações violentas (ROSA, 2002). Isso porque “a submissão do indivíduo à lei só tem sentido quando a lei não se transforma numa máquina de suplicar, ou seja, quando as bases em que se fundamenta uma sociedade são de natureza diferente das do terror e da exclusão” (MANNONI, 1995, p. 35).

É nesse sentido que nos parece extremamente coerente a proposta de Nilo Batista de incluir e considerar a experiência social dos réus – com as oportunidades que lhes foram dadas ou não, a assistência que lhes foi ministrada ou não – de forma que o campo da responsabilidade se torna um campo da coculpabilidade: correlacionando a responsabilidade do sujeito com a do Estado, fazendo sentar no banco dos réus, lado a lado, os réus e a sociedade que os produziu (BATISTA, N., 2007).

No entanto, essa coculpabilidade não só dificilmente é reconhecida socialmente, como é bastante incomum que os réus ou suas famílias consigam responsabilizar também o Estado pelas suas ações. Assim também *Suzana* chama seus filhos, mas não o Estado, para que sentem no banco dos réus. E aí, talvez por perceber o quão insuficiente e ineficaz é o ato de responsabilizá-los sozinhos, é que se pergunta se foi sua a culpa de que seu projeto sobre eles não tenha se concretizado: teriam se tornado *doutores da sem-vergonhice por ela os estar criando sozinha, lutando para dar tudo para eles?*

Será que quando observa a distância entre o nome duplo que lhes deu na expectativa de que fossem *todos doutores*, e a situação em que se encontram hoje, se dá conta do quanto essa sua expectativa contrariaria as estatísticas?

No momento em que ela desloca a responsabilidade absoluta deles sobre o que fizeram, o faz às custas de transferir para si a possibilidade de ser julgada também. O que ela parece não escutar, ao deixar o Estado de fora da responsabilização, é que ela tenta através de um esforço individual fazer desaparecer, para os filhos, a desigualdade. Lembremos que a impossibilidade constante de possuir deixa no sujeito uma sensação de engodo, uma sensação de embuste pelo não cumprimento das promessas que lhe são sempre adiadas (ENDO, 2008). Quando a questão da disparidade e desigualdade econômica no Brasil volta a aparecer na fala

de *Suzana*, através do comentário sobre a vergonha que eles sentiriam de “*ficar com calça rasgada, sapato velho*”, ela responde tentando responsabilizar-se pessoalmente e sozinha pelo que seria preciso para “*estarem de igual*”.

Quem deveria se envergonhar do nosso país ser o oitavo país mais desigual do mundo: ela? Quem deveria dar conta disso: ela?

Se considerarmos que *Suzana* e sua família habitam um desses espaços de exceção incluídos no nosso Estado democrático, o “*Nossa!*” dela nos concerne e, mais do que nos espantarmos, também nós, com a prisão de seus filhos num universo prisional desta monta, devemos atentar para a dimensão de humanidade que resiste e insiste no seu olhar.

Ela parece ter encontrado um modo singular de não ser “*o cara que se humilha no sinal*” e talvez tenha sido esse *o exemplo* que seus filhos *tiveram*. Mas, justamente este exemplo que tiveram não se coaduna com o exemplo que teriam que seguir, ao vê-la “*acordando às 4:00 h da manhã para trabalhar e lhes dar de comer*”. Pois parecem muitas vezes absolutamente inconciliáveis o *não se humilhar* com o *ser trabalhador*, dependendo do quanto as condições de trabalho estão precarizadas ou degradadas. Assim também o *não se humilhar* e *não desacatar a autoridade policial*, muitas vezes também se mostram inconciliáveis, dependendo das arbitrariedades da polícia de plantão. Talvez seus filhos não tenham ainda encontrado uma maneira conciliável de escapar da subalternização na rua, na escola e no trabalho, mantendo-se estudantes ou trabalhadores (ENDO, 2008). Talvez isso só seja realmente conciliável numa sociedade justa e igualitária. No entanto, *Suzana* parece ter encontrado uma maneira de resistir, sustentando e conseguindo reconhecer os rastros de humanidade mesmo diante do horror.

Ela teima em não se calar! Tanto assim que seu “*Nossa!*” pode ser escutado, também, como uma ênfase na sua condição, sublinhando que embora mãe de dois filhos presos, não desistiu dos desafios e dos seus projetos de vida: “*vou continuar saindo, bebendo minha cervejinha, não vou abrir mão da minha felicidade*”. E isto, como nos diz, não significa de forma alguma abandoná-los ou esquecê-los, pois vai continuar visitando-os.

Ela insiste e resiste: quando está contando que um dos seus filhos foi preso por uma acusação que seria dirigida ao outro, nos diz o quanto considera que aí tem um ato ético. O fato de que alguém, para não incriminar o próprio irmão, seja preso no lugar deste, ainda que isto possa custar anos de reclusão, parece devolver uma dimensão de humanidade a eles e a ela, no meio do horror.

Um irmão foi preso no lugar do outro! Achei bonito isso, criei meus filhos muito juntos e ele assumiu o crime do irmão; confessou como se tivesse sido ele, porque jamais iria querer incriminar o irmão dele (Suzana, 2013).

Ela insiste e resiste: não se humilha e não se cala diante da arbitrariedade do Outro.

Quando meu irmão foi preso, o policial parou aqui em frente, deu um tapa no meu irmão. Eu vi, dei um tapa no policial, aí ele bateu no meu irmão, bati nele. Eu sei que estava ele em cima do meu irmão e eu em cima do policial. Ele até falou “Nossa! Parece que a senhora não tem medo de homem?!”. E eu vou ter medo de homem? Eu disse: “Como vou ter medo de homem? O senhor acha que tive um pai e sete filhos homens e vou ter medo de homem por quê?”. É isso, não é porque eu tenho peito e vagina que tenho que deixar. Falo mesmo. Não deixo de falar (Suzana, 2013).

Suzana não se intimida nem silencia, *não deixa de falar*. Ela teima em continuar existindo, teima em desafiar a violência instituída, teima em desafiar um Outro que se apresenta insistentemente tão consistente como se pudesse decidir sobre a vida e a morte daqueles que ela ama (ROSA, 2002). Sua reação acaba por surpreender o policial: “*Parece que a senhora não tem medo de homem?!*”. E deveria?

Neste capítulo fizemos um trajeto para situar o mundo em que Suzana habita, como mãe, filha, irmã, companheira e ex-mulher de homens tão marcados por um destino anunciado. Afirmamos que tanto a pobreza como o encarceramento e os homicídios têm *cor*, e ela, como mulher, negra e pobre, está imersa nesse universo. Ora se acha responsável pelo destino de seus filhos, ora os responsabiliza completamente: é bem difícil se dar conta de que as cartas já estão muito marcadas. No entanto, ainda assim, encontrou um jeito de não se calar e é essa a dica fundamental que ela nos deixa, apontando um caminho para seguir: “*Não deixo de falar*”.

No capítulo seguinte, pensamos que ficará mais clara a forma como Suzana significa o olhar do outro sobre ela, como mulher e como negra, o que envolve pensar sob a perspectiva do racismo e do sexismo. Talvez seja um bom começo para entender o espanto deste policial diante do fato de ela reagir e não se intimidar, demonstrando não sentir medo de homem. Mas será somente no capítulo subsequente que tentaremos nos aprofundar na dica que ela nos apontou. Por que vias teria conseguido *não deixar de falar* e *não abrir mão da sua felicidade* ainda que viva num mundo que insista em tentar silenciá-la, invisibilizá-la, apagar a memória de seus antepassados, encarcerar e assassinar seus homens queridos e olhá-la constantemente como suspeita?

4 SELMA: SOBRE A SERVIDÃO, O RACISMO E O SEXISMO

Eu tinha 17 anos, estava com meu filho Pedro que é mais branquinho e uma mulher falou pra mim: “Que bom que sua patroa confia em você, deixa você sair com o filho dela”. Eu não estava entendendo, falei que era meu filho, aí ela falou: “Espero que não tenha sido seu patrão que fez isso em você!”. Você sabe né?! Tinha muito isso (Selma, 2013).

Selma nos contou essa passagem da sua história quando lhe indagamos se alguma vez já havia se sentido discriminada: difícil imaginar um relato que condense de maneira mais explícita as articulações entre sexismo e racismo no Brasil.

A cena que *Selma* destaca parece um retalho recortado de um pano cuja trama teria sido tecida por linhas discursivas que se cruzam e se transpassam, de tal forma que nos fazem acompanhar os diversos atravessamentos e enlaçamentos das mulheres negras brasileiras. Conforme vamos puxando os fios dessa complexa trama, nos deparamos com as relações de servidão vividas por elas cotidianamente outrora e hoje, articulando não só relações entre homens e mulheres, entre homens brancos e mulheres negras, mas entre as próprias mulheres, brancas e negras.

Ao ser vista com um menino com pele mais clara que a sua, é enxergada como se estivesse servindo a ele e à sua suposta família branca. Diante da afirmação de que não era este o caso, então a suposição passa a ser de que *Selma* teria servido a um homem adulto, sexualmente: o filho seria a prova cabal deste ato de dominação. O diálogo entre essas duas mulheres revela que uma delas imagina e reconhece a outra a princípio e, com alguma insistência, como servil: despossuída de querer, desejos, vontades e escolhas, uma vez que estaria no mundo unicamente para servir (GONÇALVES, 2008).

Lembremos que é preciso considerar os fios dessa trama considerando o sujeito inscrito no laço social, numa rede discursiva de poder, num lugar desde onde foi nomeado e reconhecido; um lugar onde se mantém, questiona ou recusa; um lugar marcado socialmente, historicamente, mas também atravessado erótica e pulsionalmente, como fica evidente na cena vivida por estas duas mulheres (LACAN, 1986, 1985, 2002, 1994).

Por que, sendo ambas as personagens da cena mulheres adultas, uma delas, ao reconhecer o carinho entre a outra e a criança, não consegue supor ali uma relação maternal? Por que, diante da afirmação de que esse amor se devia ao fato de aquele menino ser o filho de *Selma*, a outra mulher insiste em só enxergá-la como tendo sido violentada por um homem,

um patrão? O que é que não pode ser visto e que toma como resposta apressada e equivocada a suposta servidão persistente e insistente?

Selma estaria nessa cena, ao mesmo tempo, subexposta e superexposta (GONÇALVES FILHO, 2008). Subexposta, na medida em que não há uma pergunta sobre *por que* e *como* estaria ali com aquela criança: não há suposição de uma singularidade nem de iniciativa, não há nome nem palavras. Superexposta, na medida em que uma série de afirmações são proferidas sobre ela, numa resposta antecipada que toma o lugar das perguntas que nem sequer são formuladas. Como já o afirmamos, seguindo a trilha de José Moura Gonçalves Filho, é por superexposição que as pessoas se relacionam com os servos, como se soubessem suficientemente quem são eles e o que esperar deles, uma vez que estariam obrigados a satisfazer e a servir (GONÇALVES FILHO, 2008).

Como também já o dissemos, a *invisibilização* e a *superexposição* caminham juntas: as mulheres negras seriam invisibilizadas cotidianamente e, ao mesmo tempo, ao serem vistas, é como se pudessem ser conhecidas simplesmente pelo lugar social que ocupam, mesmo antes de se apresentarem. No olhar do branco, o negro estaria numa posição compulsória de um serviçal, de um subordinado, e esta seria a razão de ele estar ali: diferentemente daqueles que teriam direito à iniciativa, à palavra e seus enigmas (GONÇALVES FILHO, 2008).

Assim, podemos dizer que, pelo olhar de um homem branco ou de uma mulher branca que se coloquem na condição de dominador, uma mulher negra seria enxergada como *servil*, como um *ser vil*.

Quando *Selma* nos convoca com sua pergunta: “*Você sabe né?! Tinha muito isso*” – na sequência da suposição de sua interlocutora – sentimos no rosto o sopro do ar que envolveu seus antepassados e os ecos de vozes de tantas mulheres que antes dela emudeceram, como nos diria Benjamin (2014a). *Selma* aponta para algo que ainda perdura desde muito tempo, transmitido hoje pela frase e pelo olhar de uma outra mulher sobre ela, que se conecta com os anos de escravismo e de servidão.

A servidão compulsória, no caso do escravismo, acometeu tanto os homens quanto as mulheres: ambos, negros e negras, eram enxergados como seres sem alma fadados a trabalhar incessantemente para servir. No entanto, será preciso distinguir as peculiaridades que acometeram as mulheres negras desde a colonização, permitindo e exigindo uma articulação entre sexismo e racismo no Brasil.

4.1 Projeto da santa-mãezinha no Brasil colonial

Mary del Priore (2000, 2009) nos aponta o quanto as santas-mãezinhas são invocadas até hoje: de discursos de políticos a para-choques de caminhão, as frases que se referem às mães como santas fazem parte do nosso cotidiano. Segundo a autora, esse estereótipo da santa-mãezinha como provedora, piedosa, dedicada e assexuada, se construiu no imaginário brasileiro no período colonial e nunca mais nos abandonou, apontando uma completa e complexa comunhão entre o projeto normatizador da Metrópole e o uso que as próprias mulheres fizeram deste.

A Igreja buscava implantar aqui a regra do matrimônio, mas grande parte da população feminina, as mulheres pobres, mantinha-se aparentemente distante dessas prédicas, sendo as uniões consensuais muito comuns: “Alianças aparentemente saborosas, pois que ditadas por simpatias de corpo e alma, tais associações pareciam contrapor-se às insípidas uniões da elite em grande parte contraídas no interesse de manter patrimônios” (DEL PRIORE, 2009, p. 42-43).

É importante lembrar que parte do contingente feminino a quem a Igreja e o Estado recomendava o casamento e a constituição das famílias chegava aos homens pelo caminho da exploração ou da escravização – o que, sem dúvida, acentuava as desigualdades na relação de gênero, de raça e de segmento econômico. A vinda de grupos familiares já constituídos, de Portugal para cá, era bastante excepcional; comumente vinham sujeitos isolados, que se uniam a mulheres de condição social inferior. “Excetuando-se, pois, a pouco extensa e deficiente organização da família patriarcal da camada dominante, tudo é licença de costumes” (SAFFIOTI, 2013, p. 240).

Se adestrar as mulheres fazia parte do processo civilizatório de maneira geral no mundo ocidental daquele período – com uma nova ética sexual e uma rede de interditos e autoconstrangimentos bastante diversos da Idade Média – no Brasil este adestramento se fez a serviço do processo de colonização (DEL PRIORE, 2009).

A Igreja era a instituição detentora do monopólio religioso e também ideológico na organização da sociedade que se pretendia portuguesa e cristã, regulamentando o cotidiano das pessoas através da educação, da catequese, dos feriados religiosos, do descanso aos domingos e da devoção a Nossa Senhora, e fazia-se presente nos momentos fundamentais da vida, do nascimento à morte (DEL PRIORE, 2009). O que era esperado da mulher no Brasil era o estabelecimento da sociedade familiar nos moldes da tradição europeia.

“A sensualidade, abandonada às impulsões desregradas, rebaixava a alma dos homens ao nível dos animais, e por isto era fundamental evitar que a mulher [...] acabasse por tornar-se para o homem uma oportunidade de queda e perversão” (DEL PRIORE, 2009, p. 27). Assim, a mulher devia apagar todas as marcas de carnalidade e somente esvaziado de prazeres físicos o corpo feminino se mostraria dentro da normalidade, saudável e fecundo, tanto ao olhar da Igreja quanto da medicina que lhe dava caução.

Os textos bíblicos, mas também os jurídicos, difundiam a ideia da mulher perigosa, sendo que o modelo de feminilidade propagado e arduamente defendido era aquele ditado pela devoção a Nossa Senhora: comportamentos ascéticos e castos, cultuando-se a virgindade (DEL PRIORE, 2009).

A receita para a mulher ideal envolvia uma mistura de imagens que incluía a mãe piedosa da Igreja, a mãe-educadora do Estado positivista e a esposa-companheira do aparato médico-higienista. De qualquer modo, todos esses aspectos convergiam para a pureza sexual, com a virgindade de moça e a castidade de mulher. A mulher, para ser “honesta”, precisava casar e, para isso, precisaria ser virgem (FONSECA, 2007). A ela cabia escolher entre tornar-se uma santa-mãezinha, integrando-se ao sistema, ou viver demonizada e excluída, carregando o estigma da mulher “sem qualidades” (DEL PRIORE, 2009).

No entanto, os espaços onde esta norma oficial ocorria eram poucos; pesquisas recentes mostram que a concubinação no Brasil colonial não era restrita basicamente à população negra, como pensavam os historiadores inicialmente: tanto a união livre como a mulher chefe de família, não eram privilégio dos escravizados africanos e seus descendentes. “Na sociedade brasileira, especialmente no século XIX, eram os matrimônios, e não a concubinação, que se realizavam num círculo limitado” (FONSECA, 2007, p. 528).

As mulheres brancas do período escravista geralmente se casavam muito jovens e eram educadas num ambiente rigorosamente patriarcal, passando do domínio do pai ao do marido normalmente com cerca de 15 anos.

Esses casamentos tão precoces foram apontados, inclusive, como uma das causas da impossibilidade física de as mulheres brancas amamentarem seus filhos, juntamente com o cansaço oriundo do esforço dos partos sucessivos e um desgaste pelo clima tropical. No entanto, o hábito de utilizar amas de leite na amamentação das crianças de famílias de mais posses já vinha desde antes, sendo costume na metrópole portuguesa.

4.2 Das escravas amas de leite às babás

4.2.1 A mãe preta e o pretuguês

Vende-se uma preta, moça, com bom leite, com o filho ou sem elle, que tem dous mezes (Jornal do Commercio, 8/08/1850)¹⁸¹.

Escrava e filho. Quem quizer comprar uma mulata muito moça, sem vícios, sabendo cosinhar, lavar e engommar e estando com um filho de dous mezes e abundante leite, nesta typographia se dirá quem vende (Correio Paulistano, 05/02/1865)¹⁸².

Aluga-se, para ama-de-leite, uma preta com leite de 15 dias, muito limpa, de muito bom leite e sabe coser e tratar bem de crianças (O Annuncio: Folha Diaria, 26/02/1874)¹⁸³.

Esses anúncios de jornais nos dão uma ideia de quão cotidiana era a presença da ama de leite ou *mãe preta* ainda no século XIX, sendo um hábito que já vinha desde o início da colonização. Também nos permite perceber o pouco ou nenhum cuidado desprendido por parte dos senhores de escravos com os filhos dessas mulheres. Lembrando que se elas estavam sendo alugadas ou vendidas para amamentar é porque tinham se tornado mães recentemente, mas, apesar disso, a presença de seus filhos nem sempre era explicitada nos anúncios. Havia anúncios em que nem se mencionava a idade e a existência dessas crianças; havia outros em que se esclarecia que a venda não exigia que se os levassem com elas; outros ainda, em que mãe e filho eram vendidos juntos e aqueles em que o filho era dado ou vendido separadamente.

Dá-se a criar uma crioulinha de 6 mezes (Diario do Rio de Janeiro, 2/07/1850)¹⁸⁴.

Vende-se uma negrinha de perto de 2 annos, muito linda e socegada (Jornal do Commercio, 24/07/1850)¹⁸⁵.

Assim, eram vários os destinos do filho da *mãe preta*: muitas vezes morriam, vários eram dados a criar mediante algum aluguel, havia os que eram levados com suas mães, os que

¹⁸¹ MAGALHÃES & GIACOMINI, 1983, p. 77.

¹⁸² DEIAB, 2006, p. 8.

¹⁸³ MAGALHÃES & GIACOMINI, 1983, p. 77.

¹⁸⁴ MAGALHÃES & GIACOMINI, 1983, p. 79.

¹⁸⁵ MAGALHÃES & GIACOMINI, 1983, p. 79.

eram vendidos para outros senhores e em muitas ocasiões levados à roda dos enjeitados¹⁸⁶. Nos casos em que o filho permanecia junto à mãe, ele era preterido na alimentação, uma vez que a prioridade e garantia de saciedade deveria ocorrer em relação ao filho do senhor.

O que é preciso ficar salientado desde já é que ao cumprir a função de *mãe preta de filhos brancos*, a mulher negra ficava impossibilitada de ser *mãe preta de filhos pretos*, ou melhor, mãe de seus próprios filhos. Assim, a contrapartida da suposta promoção da senzala à casa-grande era a apropriação de sua capacidade de amamentação, com a consequente negação do exercício da sua maternidade (MAGALHÃES & GIACOMINI, 1983). Isso exige, no mínimo, que ponhamos em questão a visão romantizada da relação entre a *mãe preta* e o menino branco que a coloca como encarnação da ternura e do amor: difícil imaginar que uma escrava, em nome do seu amor ou bondade, preferisse cuidar desse filho branco à custa de abandonar ou preterir seu próprio filho. Ou seja, tratava-se de uma relação absolutamente ambígua que mesclava o afeto e a promiscuidade, com hierarquia e diferença (DEIAB, 2006).

O hábito de as mães ricas não amamentarem seus filhos foi importado de Portugal, como já vimos, mas no caso brasileiro argumentava-se que as mulheres brancas ficavam esgotadas com a ação do clima nos trópicos. Em contrapartida, as negras “organizadas para viver nas regiões calidas em que sua saúde prospera mais que em qualquer outra parte, adquirem nesta condição climática um poder de amamentação que a mesma zona recusa geralmente às mulheres brancas”(IMBERT, 1843 apud FREYRE, 2008, p. 444). Assim como existiam argumentos científicos do porquê as escravas deveriam ser amas de leite, havia orientações aos senhores de como as escolher: “os peitos deverão ser convenientemente desenvolvidos, nem rijos nem molles, os bicos nem muito pontudos nem encolhidos, accommodados ao labio do menino” (IMBERT, 1843 apud FREYRE, 2008, p. 445).

Nos séculos XVII e XVIII, os mestres na arte de curar e criar meninos em Portugal divergiam de qual seria a ama ideal: a loira ou a negra. Mas aqui, segundo Gilberto Freyre “a tradição brasileira não admite dúvida: para ama de leite não há como a negra” (FREYRE, 2008, p. 444).

A gente, por exemplo, como mulher negra, nunca precisou lutar para estar no mercado de trabalho, a gente sempre esteve. Na verdade, desde a época da senzala quem estava no mercado de trabalho sendo escravizada para a mulher branca,

¹⁸⁶ Segundo Jurandir Freire Costa (1989) a roda dos enjeitados ou rodados expostos tinha esse nome por tratar-se de um cilindro de madeira colocado na entrada da Casa de Roda ou Casa dos Enjeitados, instituição criada em 1738 por Romão Mattos Duarte, com o objetivo “caritativo-assistencial de recolher crianças abandonadas”(COSTA, 1989, p.164). A roda, por ter uma parte da superfície lateral aberta, permitia que fossem introduzidos os “expostos” sem que fosse possível ver desde dentro quem os tinha colocado lá.

inclusive cuidando dos filhos da mulher branca, para a mulher branca ser sinhá, era a escrava, era a mulher negra (Daniela Gomes, jornalista, 2013)¹⁸⁷.

A partir de 1850, uma onda de epidemias atingiu o Rio de Janeiro e milhares de pessoas morreram devido à febre amarela, cólera, varíola, escarlatina, tuberculose, malária e sífilis. As epidemias atingiram principalmente os escravizados que moravam na cidade, os libertos, os brancos e pobres que se concentravam nos cortiços, que passaram a ser vistos como foco de contágio (DEIAB, 2006, p. 9). Neste momento, as amas de leite passam a ser vistas como possíveis transmissoras de sífilis ou tuberculose através do leite. A taxa de mortalidade infantil nesta época era gigantesca¹⁸⁸, a ponto de a Academia Imperial de Medicina, na metade do século XIX, se reunir para tentar responder a duas questões fundamentais: quais seriam as principais causas de mortalidade nos primeiros seis anos de vida e quais as moléstias mais frequentes entre crianças. Além do trato com o cordão umbilical, os banhos, impropriedades da alimentação e vestiário, foram elencados o “aleitamento mercenário” e os “maus costumes” das amas de leite, que transmitiriam sífilis¹⁸⁹, escrófulas, entre outras moléstias (COSTA, 1989, p. 163).

O avanço do pensamento médico-higienista, juntamente com o processo de declínio do sistema escravista e o início da imigração de forma mais sistemática, foram fazendo com que a amamentação realizada pelas escravas fosse declinando (DEIAB, 2006).

Tanto as mudanças econômicas, provenientes da proibição do tráfico em 1850, quanto as mudanças culturais, foram dificultando cada vez mais a presença de escravos domésticos. Os europeus recém-chegados trouxeram com eles a mudança de costumes em função do tipo de preconceito racial que existia na Europa; além do desprezo que nutriam pelos negros – como o nutriam os brancos brasileiros – tinham repulsa a uma maior proximidade com eles.

“A higiene, apontando o escravo como um mal, reforçava a ordem econômica, ensinando a família a prescindir dele. Transformando a necessidade em virtude, os médicos tornavam o inevitável, desejado” (COSTA, 1989, p. 125).

A partir da segunda metade do século XIX, começam a aparecer então imagens divergentes sobre as amas de leite: desde a encarnação do alimento e do cuidado materno e afetuosos, até o risco da transmissão de doenças. Essa mudança de concepção fica evidente na

¹⁸⁷ Depoimento no documentário “25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>. Acesso em: 5 jun. 2014.

¹⁸⁸ “Entre 1845 e 1847, o Dr. Haddock Lobo observa que as crianças de 1 a 10 anos concorriam com 51,9% da mortalidade total” (COSTA, 1989, p. 162).

¹⁸⁹ Vale lembrar que: “a crença de que uma negrinha virgem constituía o mais eficiente depurativo para o branco sífilítico [...] constituía, também, a via pela qual a mulher negra, tornando-se portadora do mal, o transmitia às novas gerações de brancos enquanto ama de leite” (SAFFIOTI, 2013, p. 238).

análise apresentada por Rafaela Deiab (2006) dos retratos de crianças brancas com suas amas de leite realizados à época. Presença indispensável, uma vez que pela baixa qualidade dos negativos era necessário que a criança ficasse imóvel durante um longo tempo, as amas de leite estavam sempre carregando as crianças brancas, demonstrando a segurança e intimidade que a elas transmitiam. Como de 1860 até por volta de 1870 as escravas eram relativamente valorizadas e naturalizadas pela sociedade, e a forma em que apareciam no retrato mostrava o *status* da casa em que eram propriedade, as fotos trazem a *ama negra* e a criança branca no mesmo plano, de rostos colados e estando ambos bem focados. Nos retratos próximos ao fim da escravidão, durante a década de 1880, elas passam a um segundo plano: as crianças muitas vezes sentadas em seu colo e elas atrás, desfocadas ou cortadas do retrato. Até que, diante da concepção da escravidão como instituição “retrógrada” e “perigosa”, incompatível com o Brasil “civilizado”, “moderno” e “branco”, elas se tornam um mero apoio, com sua presença sendo indicada de forma cada vez mais encoberta; o que vai aparecendo é somente um rastro de sua presença, “uma mão, um punho, até serem completamente banidas das imagens” (DEIAB, 2006, p. 19).

Essa mudança nos retratos é tomada por Rafaela Deiab (2006) como uma metáfora da escravidão: se de início era mostrada e publicizada, posteriormente passa a ser escondida e retocada, até que é retirada do “(en)quadro nacional”. Mas, continua a autora, “mesmo que encoberta, ela persistiria nos hábitos consolidados durante mais de três séculos” (DEIAB, 2006, p. 20).

A grande questão que retorna e ressoa para nós, como psicanalistas, é de como essa memória de hábitos consolidados durante séculos persistiria ainda que, ou principalmente, por estar encoberta.

Já em 1933 Gilberto Freyre (2008) atribui à relação da escrava que embalava o filho do senhor a transmissão da influência africana presente no modo de falar e de andar, na música, no canto de ninar, na ternura, “em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra” (FREYRE, 1933/2008, p. 367). As críticas que este autor recebeu foram inúmeras, não porque apontasse a presença de laços afetivos inegáveis e trouxesse à discussão a importância dos que foram escravizados na vida sexual e familiar do brasileiro, mas pelo abrandamento das marcas da violência inerentes a essas relações, de saída e estruturalmente, assimétricas e hierárquicas. Como afirma Rafaela Deiab a respeito das relações entre as *mães pretas* e os meninos brancos: “afeto não anula a violência; proximidade não elimina a diferença” (DEIAB, 2006, p. 198).

Freyre (1933/2008) evoca a importância psíquica própria do ato de mamar – afirmando já ser algo reconhecido pela psicologia da época – chegando à suposição de que a realização de tal ato com a *ama negra* seria explicação plausível para a predileção ou até exclusivismo de homens brancos nas relações sexuais com mulheres negras.

O autor também reconhece as marcas da presença da *ama negra* com a criança branca na linguagem infantil e na linguagem em geral. A linguagem infantil, segundo ele, amoleceu nesse contato: “algumas palavras, ainda hoje duras ou acres quando pronunciadas pelos portugueses, se amaciaram no Brasil por influência da boca africana” (FREYRE, 2008, p. 414). E, numa metáfora primorosa, afirma que “a ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles” (FREYRE, 2008, p. 414). É assim que ele nos lembra que a linguagem infantil brasileira traz um sabor quase africano: “*cacá, pipi, bumbum, tentém, neném, tatá, papá, papato, lili, mimi, au-au, bambanho, cocô, dindinho, bimbinha*. Amolecimento que se deu em grande parte pela ação da ama negra junto à criança; do escravo preto junto ao filho do senhor branco” (FREYRE, 2008, p. 414).

Freyre expande essas marcas até a linguagem como um todo, afirmando que a relação da *ama negra* com o menino branco, da mucama com a sinhá-moça e do sinhozinho com o moleque, teria acabado com a dualidade entre a língua falada na casa-grande e aquela falada na senzala. De tal modo que palavras africanas fariam parte do uso diário sem que se sentisse o “sabor arrevesado do exótico” ou “vergonha de empregá-las”. Ele nos cita, entre outras, as palavras: *cafuné, caçula, batuque, bunda, mucama, tanga, cachimbo* (FREYRE, 2008).

A princípio, essas colocações de Gilberto Freyre sobre as transformações na língua nos soam parecidas com as interpretações de Lélia Gonzalez. Mas é preciso frisar que, embora não desconsidere a importância de *Casa-Grande & Senzala* (FREYRE, 1933/2008), Gonzalez faz questão de apontar o que o autor deixa de afirmar: ser mãe preta não era uma atividade executada por amor ou por bondade, mas pela imposição da condição escrava (BARRETO, 2005). Ou seja: “não aceitamos tais estereótipos como reflexos ‘fiéis’ de uma realidade vivida com tanta dor e humilhação. Não podemos deixar de levar em consideração que existem diferentes formas de resistência. E uma delas é a resistência passiva” (GONZALEZ, 1979 apud BARRETO, 2005, p. 39). Alguns anos mais tarde, Lélia Gonzalez será ainda mais incisiva ao discorrer sobre essa forma de resistência: aponta que a *mãe preta*, na sua relação com o menino branco que amamentava, teria tido um papel revolucionário e silencioso, passando os valores da sua ancestralidade para os brancos. Ela, de forma consciente ou inconsciente, teria africanizado o português, ensinando-o e

transformando-o em *pretuguês*¹⁹⁰: uma linguagem da dominação reempregada para marcar uma resistência, através do seu uso tanto pelos negros, como pelos indígenas. “Exatamente essa figura [*mãe preta*] para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, 1984, p. 235). Numa reapropriação e num desvio dos instrumentos simbólicos que instituem a dominação, a *mãe preta* teria deixado na memória dos brasileiros brancos a presença africana, ou seja, resistindo e agindo contra o seu próprio dominador (BARRETO, 2005).

“O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento” (GONZALEZ, 1984, p. 235).

O que havia sido posto por Freyre nesse amolecimento da língua através da *ama preta*, com Lélia Gonzalez toma o valor da *lalíngua*, conceito fundamental para articular a linguagem e o corpo, a *língua materna* nas suas marcas mais primordiais.

A africanização do português a que Lélia Gonzalez se refere não implica simples mudanças na língua, como se fosse uma questão gramatical ou fonética: o que ela aponta é que, ao ensinar a língua materna, a mãe preta deixou marcas no corpo dos brasileiros. “É importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que ‘casualmente’ se chama bunda)” (GONZALEZ, 1984, p. 238). Lembremos que, para Lacan, “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas” (LACAN, 1953/1998, p. 277), sendo aqui o termo bunda um exemplo claro dessa criação: tanto assim que Lélia Gonzalez observa que os portugueses não têm *bunda*, e sim *nádegas*. Sem dúvida não se pode dizer que um termo equivale ao outro: podemos dizer que *criam* partes do corpo diferentes, se entendermos que as palavras recobrem e contornam o corpo entendido como corpo erógeno, numa distinção do corpo biológico.

Lélia Gonzalez nos fala do corpo erógeno conforme aponta que os cuidados da *mãe preta* com o bebê, filho do senhor, incluíam a internalização de valores e o ensino da *língua materna*. Ou seja, ela chama de *língua materna* essa que foi transmitida não pelas *mães* que

¹⁹⁰ “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l*, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa você em *cê*, o está em *tá* e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês” (GONZALEZ, 1984, p. 238).

geraram esses filhos, mas sim a língua daquelas que ela considera que exerceram a *função de mãe*.

“Que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela [*mãe preta*] é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira” (GONZALEZ, 1984, p. 235). Enquanto a mãe branca seria aquela que somente teria gerado os filhos do senhor, a *mãe preta* seria aquela que realmente teria exercido a *função materna*.

É a partir da sua concepção da *mãe preta* que Lélia Gonzalez nos oferece uma pista para o que iremos considerar as peculiaridades da constituição subjetiva de mulheres negras no nosso país. No seu tom, tão coloquial quanto incisivo, ela resume a *mãe preta*, afirmando: “ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra” (GONZALEZ, 1984, p. 235). Lélia Gonzalez inverte a lógica em que a mãe branca seria a mãe e a *mãe preta*, a outra: podemos supor que isso não representa pouca coisa na relação entre mulheres brancas e negras, conforme veremos mais adiante.

4.2.2 Função materna e corpo erógeno

Para a psicanálise, quando dizemos *mãe* nos referimos àquela pessoa que exerce um papel ou uma função na relação com a criança recém-chegada ao mundo, convidando-a e convocando-a ao nosso mundo humano, caracterizado como um universo de linguagem e de desejo. Um primeiro Outro tão fundamental e fundante para o *infans*, que merece ser escrito em letra maiúscula, como forma de diferenciá-lo dos outrinhos que o rodeiam, os semelhantes.

Seja a mãe biológica ou não, seja uma outra mulher, seja o pai, algum outro homem, não importa: quem exerce a função materna é aquele que apresenta nosso mundo como um universo de linguagem, pois é a figura responsável por dar à criança uma condição essencial, a de proporcionar representações às suas sensações, oferecendo um repertório de palavras que podem ir tecendo um contorno no que é um corpo com impulsos caóticos e desorientados. Mas o Outro não é somente esse lugar do código, dos significantes que repertoriarão a vida do sujeito. O Outro é também o corpo, esse corpo marcado pelas bordas dos orifícios de onde se destacam os objetos pulsionais e que marcam também essas bordas no sujeito: boca, voz, olhar, entre outros (JULIEN, 1996). Os orifícios não são furos, mas bordas ou pregas mucosas que criam um buraco e o apagam em suas pulsações, “não há furos sem um gozo que faça palpitem as bordas” (NASIO, 1993, p. 98).

Daí dizermos que a *mãe* apresenta ao recém-chegado um mundo que está muito além do campo das necessidades. É a figura que, inicialmente, ao alimentar, banhar, vestir, acaba por alimentar com o desejo, banhar com a linguagem e revestir num circuito pulsional. Amamenta e, pensando talvez estar oferecendo só o leite ao nenê, lhe canta uma cantiga, comenta dos seus olhos, mexe na sua mãozinha, lhe conta em segredo do que gosta e com que sonha, ou confessa em seus ouvidos seus assombros e temores, diz o que ele está sentindo e do que está precisando e, assim, vai fazendo com que esse serzinho seja apresentado a uma vida que é pulsional, uma vez que o gozo não é outra coisa que a relação desse ser falante com seu corpo (LACAN, 2000-2001).

A mãe funda este corpo do seu filho como um corpo de desejo e de gozo, uma vez que, ao cuidar e alimentar, proporciona-lhe sensações inesperadas que fazem com que esse pequeno sujeito viva algo surpreendentemente prazeroso, que não podia nem imaginar, nem pedir, pois era incapaz até mesmo de representar ou vislumbrar. Alça o sujeito a um lugar em que as palavras lhe são impossíveis e o faz buscar repetir algo que só existirá daí em diante, para sempre, enquanto saudades (LACAN, 1988b). Momento de satisfação plena jamais recuperado – pois, a partir daí, o sujeito já de sobreaviso pede retorno do que acredita que experimentou – mas que não deixa de se transformar em força motriz na vida do sujeito. No momento em que o sujeito se tornar capaz de pronunciar as palavras, o que se pode dizer é que já não reencontrará exatamente essa sensação de deleite e fruição: guardará traços, marcas, impressões, reminiscências do que teria vivido, mas sempre parcialmente.

A pulsão tem por característica não estar no somático, no corpo biológico, mas também não existe sem ele: está no limite entre o psíquico e o somático, diria Freud (1915/2010). Sua relação com os objetos é sempre de labilidade, como os significantes com seus sentidos: são relações que se produzem ao longo da vida do sujeito que, não sendo determinadas *a priori* como no caso instintivo, não são obrigatórias nem fixadas. Escolhas aparentemente inexplicáveis e insanas, mas que não se pode dizer que sejam aleatórias. A pulsão não tem objeto definido a tal ponto que não há saber prévio sobre essa ligação entre ela e seu destino: não há saber possível, uma vez que são sempre relações enigmáticas. Falar em pulsão é falar tanto do trajeto, como da fonte corporal de onde brota a energia psíquica, quando se torna uma força que emerge da carne e se lança (NASIO, 2013).

Portanto, pensar no corpo com suas bordas orificiais e com o fluxo de gozo que as percorre só é possível incluindo a presença de um outro corpo, um corpo desejante, o corpo da *mãe* (NASIO, 1993). É isso que chamamos corpo erógeno, este corpo que pode gozar ignorando que goza e que se originou no contato com o corpo da mãe (MASOTTA, 1979).

No entanto, a mãe instaura também um lugar, lugar que é o lugar de seu desejo, “lá, lá longe e não aqui: ‘Tu não és o que me falta’. Tal é a mensagem transmitida à criança” (JULIEN, 1997, p.47).

Indagar porque sua mãe de repente desaparece, vai em outra direção, o que ela quer, porque ela procura ainda outra coisa se ele já veio ao mundo, o que ele significa para ela, o que ele poderia fazer para ser exclusivo para ela, move os menininhos e as meninhas na vida, buscando ser ou se parecer com quem acreditam que saiba responder suficientemente a essas perguntas. “Sou eu *tudo* para ela? [...] Ou ao contrário: então, eu não sou *nada* para ela, a não ser uma boca a preencher, e um ânus a limpar [...] É para enlouquecer diante do que aparece ‘como que’ submetido à lei do arbitrário ou do capricho” (JULIEN, 1997, p. 48).

Portanto, há uma má notícia que a psicanálise nos traz: o corpo se erogeniza em um mau lugar.

O corpo se erogeniza em um mau lugar, embora seja o único possível. Isto porque justamente ali onde a criança se experimenta como um corpo erógeno é onde sua sexualidade estará proibida (MASOTTA, 1979).

A resposta ao fato de que a sexualidade fica interdita justamente ali onde se faz presente exigirá do sujeito respostas singulares e tão múltiplas quantos são os sujeitos humanos. Há os que se retiram antes das relações com o outro, uma vez que a satisfação seria limitada. Há os que se queixam a cada encontro de que o outro não foi suficiente. Há os que preferem se fingir de mortos temendo que no encontro com a vida se deparem com situações tão prazerosas que não suportariam perdê-las, ou ainda aqueles que acreditam que enlouqueceriam diante de um prazer que imaginam ilimitado. Há os que acham que encontraram as respostas a essa falta fundamental que os move e os que acham que encontraram alguém que tem essas respostas.

Essas e tantas outras respostas acham expressões singulares, inscritas num tempo e num espaço. Assim como essa relação fundante com a mãe também está sempre inscrita num momento histórico, articulada cultural e socialmente. Pretendemos abordar de maneira concisa alguns elementos para problematizar como, no contexto brasileiro pós-abolição e contemporâneo, essa maternagem foi e é exercida. Embora não tenhamos mais a figura da *mãe preta*, não nos parece desprezível o fato de que muitas vezes, e por razões diferentes em cada classe social, os cuidados maternos não sejam exercidos pela mãe que gerou a criança: seja sob a forma de *maternidade transferida*, nas classes média e alta, seja sob a forma de maternidade compartilhada, quando se trata de mães das camadas mais pobres. Isso fica

bastante evidente na fala de *Selma*: ao ser vista com um menino pequeno, a primeira hipótese era de que ela seria sua babá.

4.2.3 Babás e a maternidade transferida

A primeira medida a ser tomada pela mãe, que vai entregar seu filho à uma empregada, é de levá-la ao seu médico e pedir um exame minucioso com relação à saúde física e mental. Em segundo lugar, sendo possível, visitar sua família procurando saber se não há doentes de moléstias contagiosas que possa ser transmitida. A empregada deve ter bons dentes, e não deve ser nem muito idosa nem muito jovem (ERRE, 1961, p. 261).

Estes conselhos contidos num manual da década de 1960 (ERRE, 1961) destinado às patroas e às empregadas brasileiras – visando manter a paz e harmonia no lar –, apesar de tantas mudanças na nossa organização familiar e social, não parecem tão diferentes dos anúncios à procura de amas de leite durante o escravismo.

Já durante o século XIX e início do século XX, há toda uma reconfiguração na vida cotidiana e das relações familiares: a consolidação do capitalismo e o incremento de uma vida urbana – praticamente inexistente no início do século XIX – com suas novas formas de convivência social e o surgimento de uma nova mentalidade, a *burguesa*. A passagem das relações sociais senhoriais às relações sociais do tipo burguês trouxe modificações fundamentais em relação aos comportamentos dos moradores das cidades: dissolvendo formas tradicionais de solidariedade baseada na vizinhança e compadrio; *modernizando* e *europeizando* as cidades, com controle e restrição em relação ao uso do espaço público imposto à população; normatizando o convívio social e proibindo cultos populares e religiosos; produzindo uma privatização da família marcada pela valorização da intimidade¹⁹¹. As casas, até então ligadas às ruas e às roças, vão ganhando distância umas das outras e das ruas, tornando-se mais isoladas e promovendo-se a ideia de lar acolhedor (D’INCAO, 2007).

As mulheres das famílias ricas e burguesas deveriam contribuir para o projeto familiar como esposa modelo e boa mãe. Nessa época, ganha força um ideário que considera fundamental as mulheres da elite cuidarem e supervisionarem a educação dos seus filhos, uma vez que ela passa a ser considerada a base moral da sociedade: cabe à mulher não só cuidar do comportamento da prole, mas adotar regras rígidas e castas no encontro sexual com seu

¹⁹¹ Remetemos o leitor ao artigo “Mulher e família burguesa”, de Maria Ângela D’Incao (2007) para uma discussão mais aprofundada.

marido (D'INCAO, 2007). “Cada vez mais é reforçada a ideia de que ser mulher é ser quase integralmente mãe dedicada e atenciosa, um ideal que só pode ser plenamente atingido dentro da esfera da família ‘burguesa e higienizada’” (D'INCAO, 2007, p. 229).

O desuso da prática das amas de leite no Brasil, como vimos, teve grande participação dos higienistas, que passam a defender a ideia de que “mãe tem uma só”. No entanto, não se consegue que as famílias, não necessariamente ricas mas que vão conseguindo meios suficientes para contratar o serviço das babás, abram mão deste privilégio. “Consegue-se, sim, que de amas de leite estas se transformem em amas-secas” (SEGATO, 2006, p.4).

Com a saída das mulheres da classe média para o mercado de trabalho, foram delegadas as tarefas dos cuidados da casa – incluídos aí objetos e pessoas – a um exército de mulheres que são educadas para realizar essas tarefas. Destinam-se investimentos públicos e privados para iniciativas que buscam dar treinamento às empregadas domésticas nas casas, acentuando uma lógica que considera dispensáveis os serviços sociais que pudessem permitir e facilitar essa saída (COSTA, 2002).

Mesmo os movimentos feministas da metade do século XX, constituídos predominantemente de pessoas de classe média, reincidem no imaginário da mulher como rainha do lar, que relega suas funções do trabalho doméstico para as mulheres pobres. A transferência de responsabilidades e de afetos no interior da vida doméstica garantiu a continuidade de certo padrão de maternidade¹⁹² – apenas para algumas mulheres – afastando os temores de um caos nas organizações familiares (COSTA, 2002).

Assim, a passagem das mulheres do trabalho doméstico para o trabalho externo, no Brasil, não se faz acompanhada de investimentos em sistemas protecionistas públicos que permitam uma verdadeira *maternidade social*. No caso brasileiro, essa passagem reafirma e atualiza as desigualdades que vêm desde os séculos do cativo, posto que se ancora numa prática de *maternidade transferida* (COSTA, 2002).

“A saída para estudar, trabalhar e equiparar-se aos homens, ou para a mera permanência no ócio, através da maternidade transferida de umas para outras mulheres, marca seguidos pactos (e guerras) domésticos” (COSTA, 2002, p. 308).

O que buscamos salientar com esse breve histórico das relações estabelecidas pela prática de *maternidade transferida*, desde os tempos da escravidão até recentemente, é que

¹⁹²A expectativa de que se exercesse essa profissão com amor e dedicação aparece claramente no manual destinado às empregadas e às patroas, mencionado no início deste item: “Antes de tomar um lugar de babá ou pajem, faça um exame de consciência, procurando se certificar se tem mesmo vocação para essa profissão. Quando você era pequena, gostava de brincar com bonecas e cuidava delas como se fosse mãezinha de verdade? [...] Na rua, num ônibus ou num bonde, quando vê uma criança nos braços da mãe, você se sente levada por um sentimento de ternura, procurando acariciá-la ou fazê-la sorrir?” (ERRE, 1961, p. 261).

ainda que consideremos que pertencem a momentos sócio-históricos bastante diversos, alguns traços permanecem e se atualizam. De maneira mais ou menos explícita, a preocupação com a transmissão não só de valores indesejados, como de doenças contagiosas, permaneceu por décadas. Além de tratar-se de uma atividade em que ainda há grande dose de afeto imiscuída com o trabalho e com a diferença socioeconômica. “É, contudo, nas estatísticas, que podemos rastrear a persistência contemporânea da instituição da mãe preta, já na sua função de mãe seca e polivalente criadeira dos filhos da classe média” (SEGATO, 2006, p.4). A autora, citando pesquisa mensal de emprego do IBGE, de março de 2006, nos mostra que, dos trabalhadores domésticos, 94,3% eram constituídos de mulheres e 61,8% de pretos e pardos: “encontra-se, entre essas 94,3% de mulheres, em sua maioria preta e parda, o contingente de herdeiras das antigas amas de leite, hoje transformadas em babás” (SEGATO, 2006, p.5).

“Observando [...] qualquer vizinhança de um bairro de classe média brasileira é possível notar que a convivência cotidiana de crianças brancas com babás negras não é apenas uma relação historicamente situada, mas está presente, até hoje, entre nós” (CORRÊA, 2007, p. 9).

A abrangência e profundidade histórica dessa prática da maternidade transferida, bem como o impacto na psique nacional dela decorrente, destoam da pouca produção acadêmica referida ao tema, como nos apontam Segato (2006), Corrêa (2007) e Aragão (1991). Não há pesquisas em número significativo nem em relação aos aspectos da subjetividade e inserção social das mulheres que exerceriam tal profissão, nem em relação aos aspectos subjetivos da sua presença a partir da perspectiva das crianças das quais elas cuidaram, nem da perspectiva das mães que a elas delegaram os cuidados dos seus filhos.

Tal ausência é realmente espantosa, dado que a importância das amas de leite e das babás já fora assinalada por Freud há quase cem anos; ao citar o desenvolvimento da libido das meninas comparando-o com o dos meninos, ele nos diz: “Também para a garota a mãe – e as figuras da ama de leite e da babá, que com ela se confundem – tem de ser o primeiro objeto; pois os primeiros investimentos objetivos ocorrem se apoiando na satisfação das grandes e pequenas necessidades vitais” (FREUD, 1933/2014, p. 272).

Apesar desse processo de negação da importância da presença dessas mulheres, as babás, na vida cotidiana brasileira, alguns autores ousaram articulações que nos serão fundamentais para seguir delineando algumas particularidades na constituição subjetiva das mulheres negras e pobres no nosso país.

Partindo da pesquisa de Malinowski¹⁹³ sobre o sistema de parentesco dos habitantes das Ilhas Tobriand – na qual ele aponta o desdobramento da figura do pai entre duas posições: o irmão da mãe e o cônjuge da mãe –, a antropóloga Rita Segato (2006) nos propõe pensar numa estrutura semelhante no Brasil, mas pela via materna. Ou seja, ela propõe que no nosso país ocorreria o desdobramento da maternidade na figura da mãe biológica e jurídica (geralmente fundidas numa única pessoa) e a “mãe” que toma conta da criança, a babá. Esse duplo vínculo materno mereceria uma análise da psique e sociedade brasileira, segundo Segato, “porém, o racismo acadêmico estabelecido no país não o permite e o banimento implícito deste tipo de indagação é o resultado” (SEGATO, 2006, p.8).

Da mesma forma que Rafaela Deiab (2006) apontou o processo de inviabilização ocorrida nos retratos das *mães pretas* com as crianças brancas na segunda metade do século XIX – em que a presença dessas mulheres foi se tornando cada vez mais dissimulada e encoberta –, o que Segato (2006) nos afirma é o quanto esta relação entre as crianças e as babás, tão naturalizada e tão pouco estudada no Brasil, seria uma negação da importância que possam representar na constituição subjetiva daqueles que receberam ou recebem os cuidados dessa “mãe”.

Segundo a autora, na sociedade brasileira, “o sujeito, qualquer que seja sua cor, deve deixar para trás, num movimento único, a mãe com sua negritude. Seja esta negritude a atual, ou a da genealogia de escravidão que ainda ecoa por trás do colo alugado do presente” (SEGATO, 2006, p. 16).

Ao lembrar que a criança pequena toma o corpo da mãe como parte do próprio, ou como propriedade sua, a autora pergunta quais as consequências psíquicas quando, de fato, a criança seria *proprietária* ou *locatária* do corpo dessa mãe substituta. Fato agravado pela dificuldade de essa mãe investir no vínculo contraído com a criança pela consciência de um passado de escravidão ou pobreza: por mais amor que sinta, sempre saberá que não chegou ao vínculo como consequência de suas próprias ações, e sim coagida pela busca de sobrevivência (SEGATO, 2006. p. 14).

“Neste caso, a perda do corpo materno [...] vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica” (SEGATO, 2006, p. 15). Ocorreria assim um duplo comprometimento: da maternidade pela racialidade e da racialidade pela maternidade.

¹⁹³ MALINOWSKI, B. *The father in primitive psychology*. New York: The Norton Library, W. W. Norton & Company, 1966/1927.

É a essa dificuldade de inscrição simbólica que Segato atribui um retorno com virulência incontrolável quando o sujeito é chamado a reconhecer o que existe nele de sua babá escura. “O racista certamente amou e – porque não? – ainda ama, a sua babá escura. Somente não pode reconhecê-la na sua racialidade, e nas consequências que essa racialidade lhe impõe enquanto sujeito” (SEGATO, 2006, p. 17).

As colocações de Rita Laura Segato nos permitem apontar uma articulação fundamental para pensar o campo discursivo em que as mulheres negras estão inscritas, uma vez que estariam associadas ao que não se pode nomear, nem como próprio, nem como alheio. Elas seriam o testemunho e o retorno de marcas fundantes e primordiais de inscrição no psiquismo de tantos sujeitos, articuladas a uma impossibilidade do reconhecimento da existência e do valor dessas marcas.

Essas mulheres negras e pobres, que exerceriam a função fundamental de ceder seu colo, seriam ao mesmo tempo e inextricavelmente reconhecidas e refugadas, ou melhor, refugadas porque reconhecidas. Ou seja, poderíamos falar de um desconhecimento radical que ocorreria simultaneamente em relação ao materno e ao racial, ao negro e à mãe.

A especificidade do racismo no Brasil seria esta operação cognitiva e afetiva de violência e exclusão que não seria exercida sobre um outro povo, mas que emanaria de uma estrutura alojada no interior do próprio sujeito, plantada aí na origem mesma de sua trajetória e constituição subjetiva (SEGATO, 2006).

Luiz Tarlei de Aragão parece seguir caminho semelhante quando aponta que no Brasil podemos dizer que a mãe se decompõe em pelo menos dois segmentos categóricos: a mãe biológica e a *mãe preta* ou a babá. Salientando que essa *quase simbiose afetiva* teria tido início com a escravidão, aponta um processo sócio-histórico que teria se sedimentado no Brasil através da relação existente ainda hoje entre as famílias de classe alta e média alta com a figura da babá. Uma relação em que haveria uma licenciosidade da criança com a babá e uma integração extremamente forte e marcada pelo contato corporal, em que a babá imprimiria na criança suas modalidades de organização afetiva e emocional (ARAGÃO, 1991). O erotismo do sujeito se constituiria, segundo o autor, numa relação em que o corpo ao qual a criança teria acesso, nas suas primeiras trocas pulsionais – o corpo da babá – não teria um “reconhecimento social” e ao corpo que seria marcado pelo “reconhecimento social” – o corpo da mãe – a criança não teria acesso. De tal modo que, no Brasil, onde está o corpo e a sexualidade, se encontra a negação do seu reconhecimento social, ou seja, o social não saberia o que fazer do sexual e o sexual seria expulso para a marginalidade do social, para um espaço onde imperaria não propriamente a troca, mas a licença. “Ao nível do corpo e da sexualidade,

onde há reconhecimento social e simbólico, o gozo é banido e vice-versa” (ARAGÃO, 1991, p. 31).

Assim, há uma linha comum no pensamento de Lélia Gonzalez (1984), Rita Segato (2006) e Luiz Aragão (1991), apesar das nuances de interpretações e diferentes consequências apontadas nas situações contemporâneas. O que nos parece fundamental no que eles formulam é a importância das marcas afetivas e pulsionais dessa *maternidade transferida* com a simultânea intensidade da negação da importância dessas marcas: seja através do recalçamento (Gonzalez), da forclusão (Segato) ou de uma disjunção (Aragão).

Isto nos permite avançar algo mais sobre o que ficaria depositado imaginariamente e simbolicamente sobre as mulheres negras e pobres que exercem essa função no Brasil. O que fica claro nessa *maternidade transferida* é um movimento que, ao mesmo tempo, valoriza a maternidade exercida no ambiente privado para a família de classe média alta e alta – ao contrário do que aconteceria com outra modalidade de maternidade, a *maternidade social* – mas a transfere para uma outra pessoa. Os efeitos dessa transferência são fortemente negados pelo discurso hegemônico, e os rastros das marcas pulsionais oriundas dessa relação são desconsiderados e, nessa operação, aquela responsável por essas marcas tem o mesmo destino: desaparece como alguém relevante, fica completamente desqualificada ou desconsiderada na sua humanidade. Ou seja, a desqualificação das babás seria o próprio atestado tanto do reconhecimento, quanto da respectiva negação, da importância da função e do papel que elas exerceram e exercem no erotismo das crianças das quais se ocupam.

4.3 Criadas de ontem e de hoje

Eu tinha 17 anos, estava com meu filho Pedro que é mais branquinho e uma mulher falou pra mim: “Que bom que sua patroa confia em você, deixa você sair com o filho dela”. Eu não estava entendendo, falei que era meu filho, aí ela falou: “Espero que não tenha sido seu patrão que fez isso em você!”. Você sabe né?! Tinha muito isso (Selma, 2013).

Ao retomar a fala de *Selma*, após ter abordado o fato de ela ter sido enxergada como babá da criança com a qual estava, é preciso seguir para a segunda suposição evidenciada no diálogo reproduzido no seu depoimento: a de que ela teria tido um filho com seu patrão. De onde viria essa hipótese? Quais os ventos que sopram do nosso passado para esta interlocutora deduzir tão prontamente que o patrão de *Selma* teria feito isso nela?

Estamos tomando esse depoimento justamente porque a fala da interlocutora de *Selma* não parece configurar uma exceção: encontra-se multiplicada e replicada em tantos depoimentos de mulheres negras no nosso país. Depoimentos em que fica denunciada a colagem entre prestar um serviço doméstico e ser vista como alguém cujo corpo estaria totalmente à disposição. O que fica bastante claro, desde as “criadas de servir” até a regulamentação do serviço doméstico, são relações de contiguidade sociais e simbólicas entre a escravidão e o trabalho doméstico na história brasileira (SOUZA, 2012).

[...] a mulher negra ela vai sofrer mais, isso desde a época do fim da escravidão, desde a época da colonização. Quer dizer, a mulher negra nesse país ela foi estuprada, seus corpos continuam sendo estuprados, ela é vista como um corpo disponível, ela é vista como uma mulher que ela está à disposição a qualquer hora, né?! (Daniela Gomes, jornalista, 2013)¹⁹⁴.

Para chegar à figura da doméstica, partiremos daquela mulher que era entendida como completamente despossuída de seu próprio corpo, uma vez que este era, literalmente, propriedade do seu senhor: à mucama cabia servir a família de seu senhor e satisfazer as suas necessidades, em todos os sentidos.

4.3.1 Mucamas

Primeiro realizada pela força indígena, mas posteriormente pelos africanos e seus descendentes, a *escravidão doméstica* foi uma das principais modalidades do trabalho escravo no Brasil. A presença dos escravizados domésticos foi marcante nos lares do período colonial: dos mais simples aos mais abastados, fosse nas fazendas ou nas cidades (SOUZA, 2012).

Se no sistema escravista tanto os homens quanto as mulheres eram considerados propriedades do senhor, juntamente com os bens e os animais, há que se marcar as peculiaridades dessa posse do corpo, no caso das mulheres. Para além de serem majoritárias entre os criados domésticos, sua especificidade se inscreve no fato de que se somavam, à ideologia paternalista e ao controle social em relação aos escravizados, as relações de poder baseadas no gênero.

Assim como os homens escravos, as mulheres escravas possuíam um corpo que não lhes pertencia; a particularidade no caso delas, porém, estava no fato de que a sua sexualidade

¹⁹⁴ Depoimento no documentário “25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>. Acesso em: 5 jun. 2014.

aparecia ao senhor como se fosse livre de entraves ou amarras, alheia às normas morais e religiosas, para ser apropriada como seu objeto sexual (GIACOMINI, 1988).

Tanto assim que estas escravas recebiam o nome de mucamas: palavra originada de *mu'kama*, que teria o sentido de ‘amásia escrava’ na língua africana quimbundo¹⁹⁵. No Brasil, recebendo o sentido de “escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes, era ama de leite”¹⁹⁶.

“Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre ‘livre’ das sinhazinhas” (GONZALEZ, 1982c, p. 93). Para esclarecer o que significava esse “em todos os níveis”, Lélia Gonzalez acrescenta: “isto sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes” (GONZALEZ, 1982c, p. 93).

Assim, da mesma forma que já abordamos o quanto na relação entre as crianças brancas e as *mães pretas* o afeto e a promiscuidade, a hierarquia e a diferença estavam presentes de forma absolutamente indissociável, na relação do senhor com esta mulher escravizada, a *mucama*, que fazia parte da intimidade do lar na casa-grande ou na cidade, essa constatação se repete.

Algumas “criadas de servir” poderiam receber um tratamento diferenciado quando comparadas aos outros sujeitos escravizados, numa certa hierarquia entre eles, mas é preciso lembrar que estes benefícios continuavam numa lógica de dominação social e seguindo a vontade soberana do senhor ou da senhora (SOUZA, 2012).

Embora a condição de escravo atribuísse ao negro o valor de uma *coisa*, um instrumento de trabalho sem direitos de nenhuma espécie, é preciso lembrar que o processo de coisificação do negro não foi total. Ainda que os brancos lhe negassem a condição humana, tanto objetiva quanto subjetivamente, não só podemos observar as inúmeras e diversas formas de resistência dos negros a esse processo, como os próprios brancos acabaram dispensando tratamentos diferenciados aos diferentes segmentos. O sistema escravocrata apresentava contradições entre os interesses econômicos do senhor branco, enquanto empresário capitalista, e este tratamento diferenciado a certos tipos de escravizados. As regalias podiam chegar à alforria, por motivos de conveniência, mas também pela existência de laços afetivos.

¹⁹⁵ Língua falada em Angola, do grupo banto.

¹⁹⁶ FERREIRA, A.B. de H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 12ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

E amais séria inconsistência deste sistema escravocrata com certeza se referia aos papéis desempenhados pela mulher negra (SAFFIOTI, 2013).

Como nos lembra Saffioti, cabia à escrava, além de sua função no sistema produtivo de bens e serviços, uma função sexual, e essa exigência de prestação de serviços sexuais a tornava ao mesmo tempo *res* e pessoa humana. “Transfigurava-se, assim, em processo de *coisificação* o papel que lhe cabia enquanto pessoa, e em criatura humana a *coisa* (instrumento de trabalho)” (SAFFIOTI, 2013, p. 236). Para além da noção apresentada por Caio Prado Jr., de que a relação entre escravas e seus senhores configurava-se numa relação de um contato primário, animal e puramente sexual, Saffioti (2013) e Gonzalez (1984) apresentam um quadro de tensões relativas a essas relações, incongruentes com as expectativas de um sistema baseado numa lógica puramente econômica e escravista. “Ela [escrava] se constituía no instrumento inconsciente que, paulatinamente, minava a ordem estabelecida, quer na sua dimensão econômica, quer na sua dimensão familiar” (SAFFIOTI, 2013, p. 237-238).

Isto porque a valorização sexual da mulher negra levava a comportamentos antieconômicos por parte do senhor; entre estes, a venda e a tortura de negros com os quais ele competia no campo amoroso e sexual. Surgia, assim, uma disputa entre homens brancos e negros concorrendo pelas mulheres negras, bem como uma rivalidade entre mulheres brancas e negras, pelos homens brancos. Enquanto às brancas¹⁹⁷ cabiam as funções de esposa e mãe dos filhos legítimos do senhor, às escravas cabia a satisfação das suas necessidades sexuais (SAFFIOTI, 2013).

Os ciúmes das senhoras brancas, ocasionados pelas relações amorosas do senhor com as escravas, embora não fosse uma fonte constante de atritos conjugais – uma vez que ambas as mulheres tinham uma posição subalterna em relação ao senhor e que as diferenças sociais entre as brancas e as negras eram gritantes – perturbavam tanto o sistema de trabalho quanto a moralidade, tendo como consequência alguns procedimentos indesejáveis por parte das *sinhas* (SAFFIOTI, p. 238-239).

Nesse sentido, Gilberto Freyre (1933/2008) nos traz alguns exemplos da crueldade de senhoras de engenho em relação a algumas escravas, provenientes dos relatos de viajantes ou

¹⁹⁷ Mary del Priore aponta que é importante atentar para os poderes discretos e informais exercidos pelas senhoras brancas através da maternidade, que punha em xeque a ficção do poder absoluto do senhor; caso contrário reincidente-se numa visão da mulher totalmente passiva no processo histórico. Isto porque, segundo a autora, assim como as mulheres de classe subalterna (normalmente negras, mulatas ou índias) foram apresentadas recorrentemente pela bibliografia tradicional com imagens estereotipadas que as associavam à promiscuidade e lascívia, as senhoras brancas também foram apresentadas estereotipadamente como autossacrificadas, submissas sexual e materialmente (DEL PRIORE, 2009).

da tradição oral: “sinhas-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas [...] outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas” (FREYRE, 2008, p. 421). Segundo o autor, o motivo seria o ciúme do marido, o rancor sexual e a rivalidade de mulher com mulher. O isolamento e a submissão ao marido em que viviam nas casas-grandes nordestinas talvez fossem um estímulo poderoso ao sadismo das senhoras brancas, completa o autor. Apesar do relato sobre esses atos violentos, é preciso lembrar que Gilberto Freyre idealizava uma nova civilização através da *casa-grande*, em que a sexualidade brasileira seria considerada resultado, na sua visão, de uma mistura tão benfeita quanto original, em que a convivência cultural parecia se sobrepor à realidade da extrema desigualdade social (SCHWARCZ, 2012a).

Gilberto Freyre (1933/2008), ao considerar que os portugueses não eram racistas, apontava para uma noção de miscigenação e harmonia racial através dos casamentos “inter-raciais”, em que ficava omitido que tais uniões se davam à custa da violência sobre as mulheres negras por parte da minoria branca dominante, os senhores de engenhos, os traficantes de escravos etc. (GONZALEZ, 1982c).

Ainda que o discurso oficial condenasse o hábito entre os homens de “fazerem uso de suas escravas” – fossem eles casados, solteiros, ricos ou pobres – a escravidão era uma fonte privilegiada de concubinatos, pois todos os que possuíam escravas, desde os grandes senhores até os simples trabalhadores, achavam-se no direito de estender o domínio e posse de suas escravas à posse sexual. À mulher de origem africana era associado o pecado de ‘viver em tratos ilícitos’, sendo considerado muito grave ser manceba, amásia ou concubina de um homem casado (DEL PRIORE, 2000).

Se a satisfação das necessidades sexuais dos senhores proprietários cabia às mulheres escravizadas e às prostitutas, pode-se afirmar que o que tornou possível a castidade e a manutenção da rígida normatização da sexualidade das mulheres da camada senhorial foi justamente a presença das *mulheres erradas*, das *mulheres perigosas*. A figura da prostituta foi ideologicamente útil para a construção e manutenção de seu oposto: a *mulher pura*, distante da sexualidade transgressora e desregrada (DEL PRIORE, 2000).

Ou seja, o que é indispensável destacar é que a figura da mucama (assim como a da prostituta) se articula, se alimenta e se constrói em relação à figura da santa-mãezinha, de tal modo que *uma não existiria sem a outra*.

4.3.2 A doméstica e a mulata: entre a servidão e o ícone da mulher brasileira

*Não existe lei Maria da Penha que nos proteja
Da violência de nos submeter aos cargos de limpeza
De ler nos banheiros das faculdades hitleristas,
'Fora macacos cotistas'
("Mulheres negras")*¹⁹⁸

A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que ele é natural. [...] Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão (Lélia Gonzalez, socióloga, 1984)¹⁹⁹.

Sabe quantas vezes na minha vida eu não vejo uma pessoa perguntando: "Ah, mas você faz arquitetura?". E por quê? Eu não posso fazer arquitetura? Tem curso pra branco e curso pra negro? Ah, parece viagem, mas não é! (Stephanie Ribeiro, blogueira negra e estudante de arquitetura, maio 2015)²⁰⁰.

Me perdoem se for preconceito, mas essas médicas cubanas têm uma cara de empregada doméstica. Será que são médicas mesmo? [...] Afe que terrível. Médico, geralmente, tem postura, tem cara de médico, se impõe a partir da aparência... Coitada da nossa população! (Micheline Borges, jornalista, post no Facebook, 2013)²⁰¹.

Os depoimentos acima apontam para duas questões tantas vezes levantadas por mulheres negras brasileiras e que julgamos essenciais: o olhar que associa a mulher negra à empregada doméstica e a *aparência* própria para exercer determinadas profissões. Como veremos, seguindo a trilha de Lélia Gonzalez, esses dois aspectos não são indissociáveis, muito pelo contrário. Eles aparecem absolutamente articulados no exemplo paradigmático das figuras da *doméstica* e da *mulata*, como veremos mais adiante.

Sabemos que as tarefas de cuidado e manutenção das casas e das pessoas são desempenhadas no Brasil, basicamente, por mulheres pobres que estão fora da rede de

¹⁹⁸ Música composta pelo *rapper* Carlos Eduardo Taddeo, ex-integrante e fundador do grupo de *rap* Facção Central.

¹⁹⁹ GONZALEZ, 1984, p.225-226.

²⁰⁰ Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/25/opinion/1432564283_075923.html>. Acesso em: 25 jun. 2015.

²⁰¹ Depoimento referente à chegada de médicos cubanos para o programa brasileiro "Mais Médicos". Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2013/08/27/jornalista-diz-que-medicas-cubanas-tem-cara-de-empregada-domestica.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2015.

parentela dos empregadores. Nas formas de remuneração e relacionamento entre patrões e empregadas domésticas há uma reprodução de um sistema que é extremamente estratificado de gênero, classe e cor (BRITES, 2007), conforme já foi exposto ao discorrermos sobre as relações entre babás e empregadores.

“Basta examinar as estatísticas oficiais para verificar que negras e negros estão, majoritariamente, na base da pirâmide ocupacional, em termos de qualidade de seus postos de trabalho, de seus salários, de seus graus de escolaridade etc.” (SAFFIOTI, 2004, p. 53).

É sempre a mesma coisa. É ou a mulher negra para sexo, ou a mulher negra Globeleza, ou a mulher negra é empregada. Ah, mas por que a mulher negra é empregada? Porque a gente vive num país que, pós-abolição, a mão de obra negra era abundante. “Então o que que a gente faz com essa mão de obra abundante?” Vai dar chances? Vai dar estudo? Não! “Vamos colocar eles pra limpar, lavar e passar”. (Stephanie Ribeiro, blogueira negra e estudante de arquitetura, maio 2015)²⁰².

“Os anos posteriores à Abolição foram extremamente duros para as populações negras [...] De fato, a lei 13 de Maio nada concedeu ao elemento negro, além do *status* de homem livre” (FERNANDES, 1971, p. 62). A inserção no trabalho doméstico foi uma “opção” para as mulheres negras nos anos posteriores à Abolição, uma vez que para ocupar essas atividades não sofriam tanta concorrência das trabalhadoras imigrantes. Nesse sentido, a situação da mão de obra masculina recém-liberta foi ainda mais precária que a das mulheres negras²⁰³, o que pode ser observado no depoimento seguinte a respeito da década de 1930.

Concluímos, por meio de inquéritos, que entre nós vários estabelecimentos comerciais não aceitavam negros para seus serviços, fosse qual fosse a capacidade oferecida. As mulheres é que minoravam a situação, trabalhando como empregadas domésticas e levando as sobras de comida da casa dos patrões (dirigente da Força Negra Brasileira²⁰⁴, entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940)²⁰⁵.

Procedendo a um inquérito, encontramos a maioria dos negros passando privações terríveis: grande número de desempregados, morando mal acomodados em porões

²⁰²Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/25/opinion/1432564283_075923.html. Acesso em: 25 jun. 2015.

²⁰³ “[...] parece que prevaleceu entre os manumitidos a tendência a aceitar as ocupações acessíveis, que podiam disputar aos trabalhadores brancos, apesar de serem mal remuneradas e de corresponderem às tarefas degradadas pelo regime servil. Ainda assim, a transição foi relativamente mais fácil para a mulher negra, do que para o homem” (FERNANDES, 1971, p. 65).

²⁰⁴ Frente Negra Brasileira, organização que se desenvolveu em São Paulo, entre 1931-1937 e foi fechada por Getúlio Vargas, ao dar o golpe de 1937.

²⁰⁵ BICUDO, 2010, p. 127.

imundos, na promiscuidade que favorece a destruição moral da família. Pelas pesquisas realizadas por nós, 80% dos negros da capital [São Paulo] não exercem profissão definida. O negro é meio carpinteiro, meio mecânico, meia-colher [servente de pedreiro], nunca chegando a ser oficial completo, ajudante disto ou daquilo[...] Hoje, não há grande diferença da natureza de serviços dos negros de 50 anos atrás [...] encontramos negros profissionais competentes [...] Mas não há serviço para eles. As ocupações do negro são engraxate, ensacador, estafeta, faxineiro, contínuo, motorista, motoneiro, guarda-noturno, guarda-civil²⁰⁶, cozinheiro, ferroviário etc.(dirigente da Força Negra Brasileira, entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940)²⁰⁷.

No final da década de 1950, passados cerca de setenta anos do fim da escravidão, Florestan Fernandes apontava a lenta reabsorção do “elemento negro” no sistema de trabalho, caracterizado por ocupações mais humildes e mal remuneradas (FERNANDES, 1958/1971).

Os vinte anos seguintes, na análise de Lélia Gonzalez, seguem com sérias restrições às possibilidades de ascensão da população negra a determinados setores da classe média. “Excluída da participação no processo de desenvolvimento (desigual e combinado, não esqueçamos), ficou relegada à condição de massa marginal crescente: desemprego [...] trabalho ocasional, ocupação intermitente, trabalho por temporada etc.” (GONZALEZ, 1982c, p. 97).

É por essa razão que Lélia Gonzalez nos aponta que, no Brasil, ser negra e mulher significa ser objeto de uma tripla discriminação; os estereótipos produzidos pelo racismo e pelo sexismo a colocariam no nível mais baixo de opressão. Enquanto seus familiares homens (marido, filhos, irmãos, pai etc.) são objeto da perseguição, repressão e violência policiais, a mulher negra presta serviços domésticos junto às famílias de classe média e alta brasileiras (GONZALEZ, 1982).

“Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da ‘inferioridade’ que lhe seriam peculiares” (GONZALEZ, 1982c, p. 98). Quando não trabalha como doméstica, a mulher negra atua também na prestação de serviços de baixa remuneração nos hospitais, supermercados, nas escolas, recebendo o sugestivo termo de “servente”, sendo que tudo isto fica acrescido pelo problema da sua dupla jornada (GONZALEZ, 1982).

²⁰⁶ Até o início da década de 1930 não se admitiam negros como guardas-civis em São Paulo, fato que gerou uma forte campanha pela Frente Negra Brasileira.

²⁰⁷ BICUDO, 2010, p. 126.

[...] a mulher negra tem que batalhar muito mais [...] é uma sociedade machista mas, ao mesmo tempo, muito matriarcal. Se olharmos as mulheres negras desse país, a maioria das mulheres negras, elas têm que ser chefes de família, tem que ser a mulher quem vai levar suprimento para sua casa, é ela quem segura as rédeas dos filhos. Se pensar principalmente no início do século XX que esses homens não estão em casa, por culpa do próprio sistema que não permite que esses homens estejam em casa, mas são as mulheres negras que vão pros serviços domésticos, são as mulheres negras que tem que batalhar (Daniela Gomes, jornalista, 2013)²⁰⁸.

Muitas relações entre empregadas domésticas e seus patrões ocorrem numa linha que apresenta uma contiguidade social e simbólica, desde a escrava de servir até os dias de hoje, como já afirmamos. Não se trata de negar as mudanças entre o trabalho escravo e o trabalho remunerado, nem de desconsiderar as mudanças sociais e políticas de nosso país desde os tempos de Colônia até os dias de hoje, mas trata-se de perguntarmos: o que permanece e se perpetua?

Não viria dos resquícios dessa herança, de ser o corpo da escrava ou da mucama um corpo que pertencia ao senhor de escravos, a “autorização” de recomendar às “domésticas” normas de higiene²⁰⁹ e cuidados com o corpo?

Não viria também dessa herança o uso do “quarto de empregada” como um espaço onde o respeito ensinado às crianças de classe média com as posses alheias desaparece, bem como com a individualidade e a privacidade destas trabalhadoras²¹⁰ (BRITES, 2007)?

E a noção de concessão²¹¹, ao invés de direitos, não seria uma noção que permanece desde os tempos da escravidão?

A impossibilidade de reconhecer a “empregada doméstica” como alguém que possui saberes e conhecimentos oriundos da sua rede de pertencimento social também não seria um desses resquícios²¹²?

²⁰⁸ Depoimento no documentário “25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U>. Acesso em: 5 jun. 2014.

²⁰⁹ Conforme o manual da década de 1960 citado anteriormente, entre as recomendações à empregada para habitar uma “casa de família”, ela deveria: “Usar sempre após o banho, um desodorante qualquer, a fim de evitar o odor desagradável da transpiração [...] Reservar uma hora certa todos os dias para o seu banho [...] Escovar os dentes de manhã e à noite [...] Não usar unhas pintadas nem pintura no rosto, enquanto estiver de serviço” (ERRE, 1961, p.37-39).

²¹⁰ Lembramos da mãe de uma paciente que acompanhamos durante o atendimento da sua filha por cerca de três anos, que nos contava que o quarto onde dormia com sua filha na casa dos patrões era tão pequeno que para assistir à televisão era preciso colocá-la na área de serviço e deixar a porta do quarto totalmente aberta. Decorrido um tempo no atendimento, essa observação aparece junto com o incômodo de que os patrões passavam pela área de serviço mesmo quando ela já havia se recolhido para assistir à televisão, tirando-lhe totalmente a privacidade.

²¹¹ Nesse sentido, parece-nos ilustrativo lembrar que não só a alforria deveria ser vivida como concessão senhorial, bem como a liberdade concedida poderia ser retirada caso o recém-liberto demonstrasse ingratidão (MATTOS, 2013, p. 199).

E a mucama, como tendo obrigação de servir ao senhor em todas as suas necessidades, inclusive sexuais, não encontraria uma herdeira nas relações entre domésticas e seus patrões (ou filhos destes) tantas vezes relatadas na literatura?

Por tudo isso, não nos parece exagero que Lélia Gonzalez chamasse a *doméstica* de *mucama consentida* e que apontasse, durante a década de 1980, uma frequente convivência das mulheres brancas nessa lógica: “ainda existem ‘senhoras’ que procuram contratar jovens negras belas para trabalharem em suas casas como domésticas: mas o motivo principal é o de que seus jovens filhos possam ‘iniciar-se’ sexualmente com elas” (GONZALEZ, 1982c, p. 99-100).

É por essa convivência que Lélia Gonzalez apontava a necessidade e a dificuldade de incluir a temática dessa exploração sexual sobre a mulher negra, tomada como objeto sexual, nos textos e movimentos feministas, até então liderados basicamente por mulheres da classe média branca (GONZALEZ, 1982c). Ou seja, incluir a opressão racial significou marcar diferenças fundamentais de raça e de classe dentro do próprio feminismo, desmontando uma suposta igualdade e homogeneidade de gênero e significou, por outro lado, trazer para dentro do movimento negro as desigualdades de gênero: enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça, como diria a pesquisadora Raquel Barreto (2005).

Em recente encontro feminista realizado no Rio de Janeiro, nossa participação causou reações contraditórias [...] no momento em que começamos a falar do racismo e suas práticas em termos de mulher negra, já não houve mais unanimidade. Nossa fala foi acusada de emocional por umas e até mesmo de revanchista por outras [...] Toda a celeuma causada por nosso posicionamento significou, para nós, a caracterização de um duplo sintoma: de um lado, o atraso político [...] e de outro, a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar uma outra questão: a exploração da mulher negra pela mulher branca (Gonzalez, 1979)²¹³.

A percepção de Lélia Gonzalez de que teria algo que ficaria oculto e denegado na relação da mulher branca com a mulher negra, ou seja, que por conta do recalque só poderia ser afirmado a partir de uma negativa, é um ponto essencial para seguirmos no caminho das vicissitudes da constituição subjetiva das mulheres negras no Brasil. Lélia Gonzalez utilizava alguns conceitos da psicanálise freudiana e lacaniana para essa leitura, por considerar insuficiente a investigação das ciências sociais para avançar sobre os diferentes modos de

²¹² No atendimento relatado na nota de rodapé anterior, essa mesma mãe nos conta que, ao chegar a São Paulo, migrando do Ceará, ouviu de seus patrões: “Esqueça tudo que você sabe até agora!”.

²¹³ GONZALEZ, 1982c, p. 101.

rejeição e integração do papel da mulher negra na formação cultural (GONZALEZ, 1982c, 1984).

Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar (Gonzalez, 1980)²¹⁴.

Lélia Gonzalez (1984) irá utilizar duas noções, a de *consciência* e a de *memória*, para articular a questão do psiquismo e da subjetividade à questão dos discursos de poder e enlaçamento social: a *consciência*, entendida por ela como o lugar do desconhecimento no sentido do encobrimento e da alienação, onde o discurso ideológico se faria presente; a *memória*, entendida como o lugar do *não saber que conhece*, ou seja, um lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade. A *consciência* se expressaria como efeito do discurso dominante numa dada cultura impondo o que este consideraria a verdade e ocultando a *memória*. “Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética” (GONZALEZ, 1984, p. 226).

A *memória*, que nesse caso ficaria ocultada, recalcada e tirada de cena, seria referente ao papel desempenhado pela mucama como escrava amásia e também seria o que, desta relação racista e sexista, perduraria em relação à mulher negra, através das figuras da *doméstica* e da *mulata*.

O problema ainda é o modo como te olham, te racializam e ordenam. Quando se é jovem a experiência da mulher negra é pela sexualização ou pela subordinação. Depois de uma certa idade você só é subordinada (Janaína Damaceno Gomes, socióloga, 2013)²¹⁵.

Trata-se da constatação de uma violência simbólica sobre a mulher negra, que se evidencia a partir de uma construção que seria a contrapartida da *doméstica*: o endeusamento da mulher negra no carnaval, através da figura da *mulata*.

A hipótese de Lélia Gonzalez (1984) é a de que o mito da democracia racial, como todo mito, ocultaria uma verdade: a da desigualdade racial do nosso país. E o carnaval

²¹⁴ GONZALEZ, 1984, p. 225.

²¹⁵ GOMES, 2013, p. 15-16.

brasileiro teria um aspecto de subversão e de ultrapassagem do limite do discurso dominante. Tal subversão teria a ver com o negro, que nesse momento sairia das colunas policiais para ser capa de revista como símbolo de alegria e descontração. “E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na ‘mulata deusa do meu samba’” (GONZALEZ, 1984, p. 228).

O outro lado do endeusamento presente no carnaval apareceria no cotidiano desta mulher, através da *doméstica*: aquela que carrega sua família e a dos outros nas costas sendo, no cotidiano, o oposto da exaltação (GONZALEZ, 1984).

Assim, a mulher negra seria vista pelo restante da sociedade a partir de três tipos de qualificação ‘profissional’: um deles, a mãe preta, conforme abordamos anteriormente; os outros dois, a *doméstica* e a *mulata*, tipos que se articulam estruturalmente.

Vale dizer que *mulata* é um termo que torna impossível tratar da questão racial sem tratar da questão sexual, uma vez que seria produto de relações *espúrias* e traria essa marca de origem já no próprio nome. O termo *mulata*, assim como *mulato*, tem sua origem no termo *mula*, produto do cruzamento entre éguas e jumentos. E, da mesma forma que as mulas são estéreis, durante algum tempo a literatura médica discutiu se os mulatos também o seriam (CORRÊA, 1996).

Depois de séculos, ox (sic) falantes nativos nem sempre sabem qual a verdadeira origem das palavras que usam, porque realmente não é necessário saber de onde vem uma palavra pra entender o que ela significa em um contexto [...]. No entanto é difícil encontrar uma pessoa negra que não se lembre da origem da palavra “mulatx”. Eu detesto ser chamada de mulata [...] Eu sou é negra, prefiro que me chamem assim e não de mulata, escurinha, morena ou qualquer outro eufemismo desajeitado (Cris Oliveira, mestre em linguística, 2013)²¹⁶.

Tendo deixado de significar somente filha de preto (a) com branca (o), a *mulata* teria se transformado num “produto de exportação”, uma categoria que seria um “tipo nacional” capaz de ensinar às outras nações o que nos tornaria singulares, conforme já abordamos anteriormente, em relação ao mestiço como construção e ícone nacional (GONZALEZ, 1982c; SCHWARCZ, 2014). A mulata, nas palavras de Mariza Corrêa, seria o próprio lugar do “‘encontro das raças’: uma espécie de pororoca cultural” (CORRÊA, 1996, p. 46-47).

²¹⁶ Cris Oliveira: “Palavras de carga”. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/06/26/palavra-mulata/>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

Mariza Corrêa nos aponta o quanto, no imaginário brasileiro, os discursos utilizados para qualificar a mulata negativamente têm uma estreita afinidade com os atributos que foram utilizados para identificá-la de um modo positivo. Isto aparece nas palavras que a associam ao universo da pura sensação corporal: lubricidade, volubilidade e amoralidade. A autora aponta como o discurso literário e de alguns críticos literários, o discurso de alguns historiadores e o discurso médico serviram de lastro para a construção dessa figura mítica, a mulata, que seria vista como puro corpo, *não engendrado* socialmente (CORRÊA, 1996).

Teve um chefe que vivia dizendo que eu deveria ser mulata, ir para uma boate, e não trabalhar em um hospital que era algo que eu sempre quis. Eu era auxiliar de enfermagem, queria progredir, mas esse homem vivia atrás de mim, vivia dizendo que eu servia para ser mulata, que eu tinha que dar para ele, por causa do meu corpo [...] sofria muito até que consegui mudar de seção e aí tive mais sossego (Maria, entrevistada por Jurema Teixeira)²¹⁷.

No texto “Sobre a invenção da mulata”, acima referido, Mariza Corrêa (1996) nos aproxima dessa figura através do que considera sua última encarnação: a vintista Globeleza²¹⁸, na qual a tecnologia se articulava com os atributos mais antigos, construindo uma espécie de mulata estilizada e abstrata, mas que sintetizava as suas antepassadas.

A profissão de mulata seria exercida por jovens negras que se submetiam à exposição de seus corpos através de roupas mínimas e do “rebolado”, para o deleite do voyeurismo dos turistas e da burguesia nacional, segundo a visão de Lélia Gonzalez.

*Fique de pé pelos que no mar foram jogados,
Pelos corpos que nos pelourinhos foram descarnados
Não deixe que te façam pensar que o nosso papel na pátria,
É atrair gringo turista interpretando mulata
 (“Mulheres negras”)*²¹⁹

²¹⁷ TEIXEIRA, 2001, p. 152.

²¹⁸ Essas colocações de Mariza Corrêa ganham força e ficam evidentes na polêmica foto postada por Sheron Menezes, apresentadora do concurso que elegeu a nova mulher que deveria representar a rede Globo no carnaval, a nova Globeleza 2014. Em dezembro de 2013, a apresentadora postou na rede social Instagram uma foto em que posava abaixada, vestida e de frente, ao lado das candidatas, todas de costas, sem mostrar o rosto, com minúsculos biquínis destacando e expondo seus corpos, com a pergunta: “Qual delas você acha que deve ser a Globeleza2014?????”. Disponível em: <<http://jornalggn.com.br/noticia/apresentadora-e-criticada-por-foto-das-candidatas-a-globeleza>>.

²¹⁹ Música composta pelo rapper Carlos Eduardo Taddeo, ex-integrante e fundador do grupo de rap Facção Central.

A origem da profissão de mulata estaria num processo de distorção e comercialização das escolas de samba, segundo a autora (GONZALEZ, 1982).

O assistólogo vai continuar rotulando, classificando e agenciando mulheres pretas de acordo com sua idade e tipo de corpo. Continuará a nos transformar em produto de exportação, hiperssexualizadas, prontas para sermos consumidas aqui ou no estrangeiro (Charô Nunes, 2014)²²⁰.

O que é mais importante numa mulata? Ah, ela tem que ser, não precisa ser linda, porque às vezes você é linda e não passa nada. Ela tem que ser engraçadinha, jeitosa, tem que ter um corpo de mulata... É ter um corpo assim meio violão, bundinha assim um pouquinho grandinha, empinadinha, cintura fina (Marilu, aluna do II Curso de Formação de Mulatas, entrevistada por Sônia Giacomini, 1989)²²¹.

Lélia Gonzalez considera que os termos *mulata* e *doméstica* seriam, portanto, atribuições de um mesmo sujeito: a nomeação dependeria da situação em que esta mulher negra seria vista. Vale ressaltar que o reconhecimento e a idealização sobre a *mulatater*ia consequências fundamentais sobre a mulher negra, quando exercendo a função de *doméstica*: a agressividade que recairia sobre ela seria função e efeito, justamente, deste seu endeusamento (GONZALEZ, 1984).

“Acontece que a mucama ‘permitida’, a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo a mucama com todas as letras. Por isso ela é violenta e concretamente reprimida” (GONZALEZ, 1984, p. 233).

A violência e a agressividade sobre a *doméstica* aparecem, assim, no discurso de Lélia Gonzalez, como uma resposta a algo que não se quer admitir: a dimensão pulsional que a mulata traz à tona.

O entendimento da autora sobre essa transformação da *mulata* em *doméstica* se faz a partir de uma concepção de *racismo* como a *neurose cultural brasileira*. Ou seja, Lélia Gonzalez faz uma leitura do social, utilizando-se de conceitos psicanalíticos: a cultura brasileira funcionaria como o neurótico que constrói modos de ocultamento daquilo que lhe é insuportável, numa tentativa de evitar a angústia de se defrontar com o recalcado (GONZALEZ, 1984).

O que fica negado na versão de que as relações entre a mucama e o senhor seriam somente relações primárias e animais, assim como a iniciação e a prática da vida sexual “da rapaziada branca” com as “crioulas” até algumas décadas atrás, é que estas relações estavam imersas num campo pulsional e não unicamente instintual. “Pelo exposto, a gente

tem a impressão de que branco não trepa, mas comete ato sexual e que chama tesão de necessidade” (GONZALEZ, 1984, p. 231).

Este ponto nos parece extremamente importante, porque nem sempre o encontramos de maneira rigorosa e clara, até mesmo na bibliografia psicanalítica sobre as mulheres negras brasileiras. Ainda que a mulher negra tenha passado por um processo de coisificação para satisfazer os desejos do seu senhor ou do seu patrão, não é possível retirar dele, nem dela, a dimensão humana e libidinal. É preciso ficar bem explicitada a posição de Lélia sobre esse ponto, em relação à qual estamos completamente de acordo: segundo a psicanálise, só é possível pensar o corpo como um corpo erógeno marcado e inscrito, desde sempre, pela linguagem. Não é possível falar da relação sexual como se fosse algo natural ou biológico, e sim, sempre, a partir de um campo pulsional.

E a gente ficou pensando nessa prática²²⁰, tão comum nos intramuros da casa-grande, da utilização desse santo remédio chamado catinga de crioula ([...] cheiro de corpo ou simplesmente cc). E fica fácil entender quando xingam a gente de negra suja, né? (Gonzalez, 1980)²²¹.

A dimensão pulsional explicitada pela *mulata*, como representante do corpo e do sexo, estaria completamente articulada com a violência que recai sobre ela, tentando transformá-la em servil.

*O sistema pode até me transformar em empregada,
Mas não pode me fazer raciocinar como criada
 (“Mulheres negras”)²²²*

A tentativa de ocultar ou negar o que retorna através da representação da mulher negra, como aquela que despertaria algo do campo pulsional, aparece claramente em inúmeras restrições e regulamentações do exercício de sua função enquanto doméstica. Podemos considerar essa tentativa como uma busca de transformá-la, enquanto desempenha essa função, numa “não pessoa”: sua presença não deveria interferir na dinâmica da família, como se ela não escutasse, não enxergasse, não sentisse, não tivesse vontades nem *quereres*. Ou

²²⁰ “Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada, para logo apresentar os documentos” (GONZALEZ, 1984, p. 234).

²²¹ GONZALEZ, 1984, p.234.

²²² Música composta pelo *rapper* Carlos Eduardo Taddeo, ex-integrante e fundador do grupo de *rap* Facção Central.

poderia ser entendido de outra forma a seguinte recomendação à empregada que buscasse trabalhar e habitar uma “casa de família”: “A sua presença entre os membros da família deve ser de tal forma discreta que eles não se sintam tolhidos em sua liberdade nem percam a tranquilidade ao conversar sobre assuntos reservados” (ERRE, 1961, p. 196)?

Em pesquisa realizada por Suely Kofes (1994) sobre a relação entre patroas e empregadas²²³, a autora observa que, na medida em que a empregada doméstica entraria para *substituir* a patroa nas suas funções em casa, sua presença seria, ao mesmo tempo que afirmada, negada. Os mecanismos que regulam a movimentação e ocupação da empregada neste espaço procurariam negar esta visibilidade da empregada no cotidiano familiar. Esta negação se daria em função de um campo de afetividade que é vivido, por muitas patroas, como perigoso, relativo ao contato entre empregada/filhos da patroa e empregada/marido da patroa (KOFES, 1994, p. 192).

A presença da doméstica, necessária para poder servir, deveria ocorrer de tal modo que não trouxesse nenhuma alteração na vida familiar, inclusive, ou principalmente, na intimidade da família.

A Maria é que era empregada ótima. A gente nem percebia que tinha alguém em casa (depoimento de uma “patroa” a Suely Kofes, final da década de 1970)²²⁴.

O campo considerado como perigoso, constituído pela própria presença da *doméstica*, traria como efeito uma tentativa de anulação, negação e domesticação de seu corpo. Teria sido outro o sentido de recomendar às futuras empregadas domésticas não misturar suas roupas com as dos donos da casa? Ou recomendar a elas não cantar ou assobiar? Ou ainda não usar unhas pintadas? Não exagerar nas saídas noturnas, ainda que depois de terminados os seus trabalhos?²²⁵.

À doméstica é pedido que desempenhe os papéis femininos seguindo os hábitos e cultura da patroa, sobrepondo-se à domesticidade – ser definida pelo doméstico – sua própria domesticação. Uma vez que domesticar pode ser traduzido como “querer que você faça da maneira como queremos que você faça” (KOFES, 1994, p. 191).

O corpo dessas mulheres, as domésticas, apareceria de tal modo articulado a uma ideia do que deve ser domado, que é paradigmática a descrição sobre elas, num manual dirigido às

²²³ Suely Kofes realizou sua pesquisa em Campinas, entrevistando patroas e empregadas, numa faixa de 20 a 40 anos, desde 1978 até 1980.

²²⁴ KOFES, 1994, p. 192.

²²⁵ Conselhos extraídos do manual *Elas...as donas de casa e elas... as empregadas* (ERRE, 1961).

patroas, editado em 1975: “São um festival de incompetência que as patroas com maior ou menor habilidade têm que domesticar, às vezes domar como bicho bravo”²²⁶.

É preciso que fique bastante claro: o que os ventos que sopram do passado nos trazem sobre as mulheres negras trabalhadoras domésticas é a construção deste corpo que precisaria ser domesticado e que retornaria lembrando a cada um que o gozo é *bicho bravo*, por definição, desregrado e desmedido.

A condição de mulher é negada à empregada para afirmá-la apenas na sua dimensão de trabalhadora. “É como se a organização familiar fosse ameaçada no monolitismo de seus papéis e na sua função de reprodutora social, e ela assim impusesse como condição à presença da empregada a sua assexualidade” (KOFES, 1994, p. 193).

Reencontramos nesta pesquisa de campo de Suely Kofes a marca do que Lélia Gonzalez soube tão bem apontar em relação às figuras da *doméstica* e da *mulata*: o corpo que é negado e invisibilizado no cotidiano do trabalho doméstico e que aparece com sua máxima força e brilho no espaço, consentido porque limitado, do carnaval.

É nesse sentido que a afirmação de Lélia sobre a *mãe preta*, ao apontar que ela seria, de fato, a mãe, ganha agora o seu complemento: “Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. *Enquanto mucama, é a mulher*; então ‘bá’, é a mãe. A branca, *a chamada legítima esposa, é justamente a outra* que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor” (GONZALEZ, 1984, p. 235)²²⁷.

Partindo da *mãe preta* e da *mucama*, Lélia nos apresenta a mulher negra que trabalha como *babá* e como *empregada doméstica*, como aquela que revela verdadeiramente o lugar de *mãe* e de *mulher*. Ao colocar a mulher branca no lugar da *outra*, ela formula a hipótese de que a agressividade e a violência que aparecem como imposição à servidão seriam, na verdade, o retorno desse saber insuportável.

4.4 Retorno do insuportável: racismo e a outra face do servil

Para escutar a primeira cena em que *Selma* se sentiu discriminada, mencionada no início do capítulo, foi necessário percorrer várias trilhas que apontaram a inscrição de sua fala

²²⁶ KAUFMAN, 1975 apud KOFES, 1994, p. 191.

²²⁷ Grifo nosso.

no campo social, envolvendo as relações de servidão vivida pelas mulheres de hoje e de ontem no nosso país. *Selma* apareceu remetida a posições discursivas que lhe são próximas (ainda que às vezes tão distantes temporalmente) e a outras que, por serem diametralmente opostas, também permitiram pensar em sua inscrição simbólica. Nosso intuito era de uma escuta que permitisse retirá-la de uma suposta vivência individual de ser enxergada como servil, devolvendo-lhe uma dimensão, ao mesmo tempo que singular, coletiva. Isto porque, como já o afirmamos, concebemos toda clínica como social e o campo político como dizendo respeito à vida subjetiva de cada sujeito (BEZERRA, 2004). Ou seja, a sensação de *Selma* ter se sentido discriminada exigiu referenciá-la ao campo do Outro sócio-histórico e, com isso, pensamos seguir fielmente a trilha de Lacan ao afirmar que “o *inconsciente* é a política” (LACAN, 1966/1967, p. 93).

Assim, a fala de *Selma* nos fez atentar para o que poderia retornar como insuportável sobre o corpo e o pulsional, que apareceria para outros, mulheres e homens brancos, a partir da presença das mulheres negras, nas suas funções de *babás*, *domésticas* e *mulatas*.

O que até aqui desenvolvemos é que justamente a dimensão desse insuportável e indizível, não aparecendo de forma evidente e explícita no discurso, retorna através da força agressiva e violenta do racismo, conforme as indicações que apresentamos de Lélia Gonzalez (1984) e Segato (2006).

A indicação dessas autoras nos reenvia à fala de *Selma*. A lembrança dessa primeira cena faz com que ela se recorde, em seguida, de outras duas. Curiosamente, o seu relato sobre uma segunda situação em que teria se sentido discriminada é uma ilustração passo a passo do modo como algo inadmissível no psiquismo do sujeito retorna nos atos e nas falas racistas. *Selma* nos mostra a violência e o horror desse inadmissível com a precisão de um bisturi que realiza o corte preciso e definitivo:

Eu estava com uma cadeirante na escola que eu trabalho e tinham três meninos negros brincando por ali. Aí a mãe dela [da cadeirante], que estava do lado, falou: “Olha uns macaquinhos!”. Eu falei: “É, macaquinho brinca, corre, pula, que nem eles estão fazendo”. Só não falei: “Tudo que sua filha não faz!” (Selma, 2013).

O reconhecimento de que a fala depreciativa desta senhora sobre aqueles meninos ocultava algo da dor sobre o corpo de sua própria filha, não passou despercebido para *Selma*. Ou seja, que aqueles meninos, colocados num lugar degradado, apontavam justamente que não era suportável para essa mãe que eles pudessem mover tanto seus corpos, a ponto de lembrá-la da imobilidade da sua filha, foi algo que *Selma* nos mostrou a partir do que afirma

ter pensado naquele momento, ainda que não tenha dito: *Só não falei: “Tudo que sua filha não faz!”*.

Pensou, e possivelmente não disse por dar-se conta da violência e agressividade incluídas na sua fala. Pensamento articulado com o que lhe foi dito, violento e agressivo, por essa senhora. Frase que toma justamente os contornos racistas, pois não é dirigida aos meninos somente pelo fato de estarem pulando e brincando. É dirigida a eles não só pela angústia que seus atos despertaram nessa senhora, mas porque essa se articula a uma relação de dominação, encontrando uma saída e um formato violento.

Quando você vai para esse campo de chamar essas pessoas de macaco, você está jogando toda a humanidade dessas pessoas no lixo (Emicida, Leandro Roque de Oliveira, *rapper*, 2014)²²⁸.

Selma nos diz que o racismo se evidencia ali, nessa depreciação de algo extremamente valorizado, porém impronunciável. Este corpo, nomeado como o corpo dos *macaquinhos*, para além de uma relação com o que seria a degradante comparação com o animalesco, revela uma liberdade extremamente desejada, uma mobilidade sonhada e inalcançável, quiçá até em pensamentos.

E assim *Selma* explicita como eles refletem em negativo o que a filha dessa senhora não podia fazer: negativo, não no sentido moral ou de desqualificação, mas sim no sentido do processo de uma revelação fotográfica. Ou seja, eles mostram o que para ela seria impossível de ver, como a película de nitrato de prata do negativo, que fica queimada nos lugares em que incidiu muita luz e fica com muita claridade justamente nas cenas antes muito escurecidas.

Esta é a chave de entrada para iluminarmos novamente a *primeira cena*: pensar que o que o sujeito enxerga no outro e que lhe é insuportável não é o mais secreto do outro, mas o íntimo de si mesmo, revelado à sua revelia. E, conforme apresentamos anteriormente neste capítulo, os corpos de tantos e tantos sujeitos nascidos no Brasil carregam as marcas erógenas da figura da mãe preta e da babá negra com seu impossível reconhecimento social, de tal forma que o íntimo desses sujeitos, brancos, pode-se dizer que é o negro (SEGATO, 2006).

²²⁸ Esta fala se refere ao recente episódio de uma torcedora do Grêmio que foi flagrada pelas câmeras de televisão xingando o goleiro Aranha, à época jogador do Santos, chamando-o de macaco, durante um jogo em agosto de 2014 e que resultou no seu indiciamento por injúria racial. *Ponte jornalismo*, 02/10/14. Disponível em: <<http://ponte.org/quando-voce-chama-a-pessoa-de-macaco-voce-esta-jogando-toda-a-humanidade-dela-no-lixo/>>.. Acesso em: 29 set. 2014.

Esse íntimo, revelado e insuportável, muitas vezes é aniquilado, e esse ato de aniquilação pode se dar justamente e juntamente com aquele que porta essa revelação. Essa aniquilação não acomete a todos de maneira igual: não se dá ao acaso a partilha entre os que são vistos como degradados e sem valor e os que são vistos como detentores dos emblemas fálicos da cultura, o que esperamos já estar suficientemente defendido e abordado por nós nos três primeiros capítulos. Mas não se pode achar que a questão se encerra ao afirmar as razões históricas da desigualdade nessa partilha: do ponto de vista da psicanálise, em que acreditamos e que praticamos, há que pensar não só nos efeitos subjetivos que essa desigualdade produz, mas também nos mecanismos subjetivos que contribuem para essa desigualdade.

Pensar que estão sendo chamados de *macaquinhos* porque o nosso racismo encarnado olha os negros como feras animais significa tomar contato com razões históricas da desigualdade, dominação e opressão e lembrar que o que tem valor ou não numa sociedade é algo que deve ser considerado de maneira rigorosa. Mas estamos tentando articular essa valoração social, que inclui o que pode ser visto como civilizado ou como degradante, com algo que diz respeito ao campo pulsional, que escapa às rédeas e tentativas de controle e normatização do sujeito.

A questão que nos parece fundamental nesse ponto e que *Selma* nos possibilitou escutar, é que aquilo que aparece como depreciado e indesejável pode muito bem apontar para o que é mais caro ao sujeito. Esse aspecto nos parece pouco apontado na bibliografia psicanalítica sobre os homens negros e mulheres negras no Brasil. Ainda que esta produção seja bastante reduzida, conforme já afirmamos, as pesquisas que encontramos apontam, basicamente, para os efeitos subjetivos do racismo sobre estes sujeitos (SOUZA, 1990; NOGUEIRA, 1998; TEIXEIRA, 2001; COSTA, 1990), uma vez que seriam atribuídas aos negros as marcas de um corpo inaceitável e indesejável.

O que fica nomeado como sexualmente degradante, excessivo, desgovernado, fica atribuído prioritariamente às mulheres negras – ainda que não somente a elas – e não àqueles que a elas atribuem esses sentidos. Ou melhor, ao tratarmos do encontro com as mulheres negras – conforme o fizemos a partir da relação com a *babá* e com a *doméstica* – podemos abordar o que, do íntimo de cada um ou cada uma, poderia lhes ser revelado, ainda que a contragosto, na relação com elas.

4.4.1 A dica de Fanon: o negro como o não eu

“[...] não há mais dúvida de que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro. E inversamente. Só que, para o branco, o Outro²²⁹ é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como o não eu, isto é, o não identificável, o não assimilável” (FANON, 1952/2008, p. 141).

É numa longa nota de rodapé, da qual retiramos esse trecho, que Frantz Fanon nos aponta um caminho baseado na noção lacaniana de *Estádio de Espelho* para compreender psicanaliticamente a situação racial sentida por consciências particulares, conforme suas palavras. Lamentamos que só tenha podido utilizar as formulações dos primeiros anos da produção lacaniana, uma vez que quando escreveu *Pele negra, máscaras brancas* (FANON, 1952/2008) Lacan sequer iniciara seus seminários.

Não nos deteremos nos efeitos psicopatológicos que tal situação possa ter sobre os negros, relatados por Frantz Fanon²³⁰.’ O que dele iremos apreender, para buscar novas consequências, será sua hipótese de que a presença do corpo negro poderia trazer ao branco uma perturbação e desestruturação do seu corpo, uma agressão imaginária ao seu esquema corporal. Ainda que não se detenha nesse ponto, Fanon afirma o poder da irrupção de um corpo sobre o outro. Acreditamos que essa sua observação dos negros antilhanos nos fará avançar sobre a intensidade da reação violenta que recai sobre os negros, também no Brasil.

Não se trata de pensar em uma identidade negra, ou em uma regra fixa e universal, mas adentrar alguns possíveis efeitos subjetivos sobre vários sujeitos brancos e negros, de diversos países, a partir do encontro entre eles.

Podemos ler neste autor que não seria a imagem do negro que se tornaria inassimilável ao branco, e sim o que o branco enxergaria dentro de si no seu encontro com o negro, que se tornaria impossível de ser assimilado ou admitido. Esse inadmissível ficaria evidente ao retornar através de reações violentas dos brancos, sobre os negros.

²²⁹ Embora Fanon esteja se referindo ao texto lacaniano sobre o Estádio do Espelho (LACAN, 1949/1998), o conceito de *Outro* que está utilizando não é aquele proposto por Lacan para diferenciar *Outro* (lugar do código) e *outro* (semelhante), uma vez que esta diferenciação foi proposta por Lacan a partir de 1954 (LACAN, 1985) e o texto de Fanon a que estamos nos referindo é de dois anos antes. Este conceito nos parece estar sendo utilizado como o fez Germaine Guex, citada por Fanon algumas páginas antes: “Ser ‘o Outro’ é se sentir sempre em posição instável, permanecer na expectativa, pronto para ser repudiado” (GUEX apud FANON, 2008, p.78).

²³⁰ Nascido na Martinica, Fanon apoiou-se na sua escuta e observação sobre as atitudes de negros das Antilhas e de antilhanos que foram morar na França; ainda que tenha se ancorado em conceitos freudianos e pós-freudianos em diversas articulações, não deixou de sustentar uma forte crítica à psicanálise: “Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia” (FANON, 2008, p. 28).

Essa relação do sujeito com o outro, do dentro e do fora, exige uma topologia muito mais complexa do que Lacan pudera apresentar quando de seu artigo “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, escrito em 1938 (LACAN, 1938/2003b), citado por Fanon. Topologia esta que vai aparecendo no decorrer da sua obra como uma necessidade teórica, para dar conta da complexidade dessa relação entre eu-outro e da dificuldade em falar que há uma separação entre eles. De tal modo que o inassimilável ou insuportável que estamos abordando, estaria dentro do branco ou dentro do negro?

Entendemos que estaria, como aliás é próprio do campo pulsional, naquilo que se desprende de um e está articulado ao outro, do mesmo modo que não podemos dizer que o olhar está no olho de quem olha, nem no que se dá a ver, mas no que envolve o olhar sendo visto. A atividade da pulsão, como nos aponta Lacan, se concentra neste *se fazer: se fazer ouvir, se fazer chupar, se fazer cagar*. “Não parece que, nesse reviramento que representa seu bolso, a pulsão, invaginando-se através da zona erógena, está encarregada de ir buscar algo que, de cada vez, responde no Outro?” (LACAN, 1988c, p.185). Quando Fanon diz o quanto se impressionou com o fato de que se o “preto” seria escravo da sua inferioridade, o branco o seria da sua superioridade, ambos se comportando segundo uma orientação neurótica (FANON, 2008/1952), vamos lê-lo com essa lente do que não está somente num ou no outro, mas num circuito pulsional que se passa no *entre um e outro*: naquilo que se destaca do sujeito, se desprende dele e chega ao outro (NASIO, 1993, 1995; LACAN, 2003a, 2002, 1988c).

Partindo do comportamento de mulheres brancas diante de homens “pretos”, observado quando prestou serviço militar em países da Europa, Fanon aponta que haveria um retraimento e um pavor não dissimulado por parte destas ao receber um convite deles, ainda que estes fossem incapazes de tentar algo contra elas. A partir do conceito de *transitivismo*, Fanon aponta o quanto elas sentiriam um temor *ansioso* frente a eles, por serem vistos com uma potência sexual alucinante, expressos na fala: “‘Sabe lá Deus como [os negros] fazem o amor! Deve ser horrível!’” (FANON, 2008, p. 139).

O autor vai escutando o que essa fala revela da relação dessas mulheres com aqueles que encarnariam o símbolo fálico. O negro seria linchado e inferiorizado pelos brancos justamente por representar o ideal de virilidade absoluto: “será que o branco que detesta o negro não é dominado por um sentimento de impotência ou inferioridade sexual?” (FANON, 2008, p. 139).

A violência sobre o negro passa a ser entendida não como um ato frente aquele que seria inferior, mas sim àquele que seria, imaginariamente, superior sexualmente: “A

superioridade do negro é real? Todo mundo *sabe* que não. Mas o importante não é isso” (FANON, 2008, p. 139).

Assim, Fanon afirma que para se compreender psicanaliticamente a situação racial, não de uma forma global, mas como seria sentida por cada um, seria preciso dar grande importância aos fenômenos sexuais.

“O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste ‘diferente’, isto é, de caracterizar o Outro” (FANON, 2008, p. 147). O negro ficaria eclipsado ao ser transformado em pênis no imaginário dos brancos: provocaria horror, desejo, preocupação, mas nunca a indiferença (FANON, 2008).

O conceito que Fanon vai cercando extrapola o território do prazer, tanto assim que cita como exemplo o depoimento de uma prostituta que teria uma preferência por homens pretos desde que escutara a história de uma mulher que teria perdido a razão ao fazer amor com um deles. Ela tentava reproduzir essa situação, encontrar esse segredo inexprimível, buscar uma ruptura e dissolução do próprio ser no plano sexual, um delírio orgiástico, segundo as palavras de Fanon (2008). Haveria melhor descrição para a fantasia de um gozo desmedido e sem limites?

Tanto assim que Fanon afirma que, para a maioria dos brancos, o negro representaria o instinto sexual não educado, a potência genital acima da moral e das interdições (FANON, 2008), ou seja, um suposto gozo que não estaria submetido à lei. “Qualquer aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual. O branco civilizado conserva a nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos” (FANON, 2008, p. 143). O que o autor afirma é que o branco projetaria essas fantasias no “preto”, como se ele fosse capaz de realizá-las efetivamente.

No que tange às mulheres, Fanon se atém às atitudes e fantasias das mulheres brancas em relação aos homens negros: “As brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável [...] das sensações sexuais alucinantes... Mostramos que a realidade desmente todas essas crenças. Mas tudo isso se acha no plano do imaginário” (FANON, 2008, p. 152). Sua observação o leva a uma articulação com a produção de autoras pós-freudianas que lhe são contemporâneas, baseando-se numa leitura de Hélène Deutsch e Maria Bonaparte sobre a sexualidade feminina. A partir daqui já não o acompanharemos mais, uma vez que nossa leitura se distancia do que o autor expõe como realização definitiva da sexualidade feminina.

De qualquer modo, o próprio Fanon afirma que, ainda que sua tese sobre a psicosssexualidade da mulher branca frente ao homem negro estivesse certa, ele não teria a mínima ideia do que propor para a “mulher de cor” (FANON, 2008).

Não acreditamos numa identidade negra, assim como não acreditamos numa identidade branca; também não acreditamos numa identidade da mulher ou do homem, como desenvolveremos mais detidamente adiante. Ao falarmos desse insuportável que retorna no encontro do negro com o branco, não pretendemos criar uma regra universal sobre categorias identitárias fixas. Se não consideramos o sujeito idêntico nem a si mesmo, uma vez que para nós a identidade seria sempre uma construção fugidia, o que dirá de uma identidade de um grupo? No entanto, nossa intenção ao considerar o campo discursivo em que estão incluídos, brancos e negros, é considerar os processos identificatórios envolvidos na relação destes sujeitos, considerando que o sujeito se constitui a partir do outro e do Outro, seja naquilo que é possível ver refletido na sua imagem ou na do outro, seja naquilo que escapa sempre à imaginarização e à simbolização²³¹.

Consideramos que Fanon tocou em algo fundamental dessa concepção de identificação que vai muito além do especular, quando nos fez ver que a presença do negro colocaria o branco frente ao não eu, ao não assimilável. Lacan avançará muitíssimo sobre esse não eu presente na relação do sujeito com o outro/Outro, mas Fanon não terá a chance de ler essas contribuições. Iremos reler esse apontamento presente em *Pele negra, máscara branca* (Fanon, 2008) com os recursos proporcionados pela leitura dos textos lacanianos posteriores à escrita deste texto. Com isso, não pretendemos afirmar o que Fanon supostamente já estaria dizendo, mas retorcer um pouco mais o seu texto para tentar tirar novas consequências dele²³².

O que podemos articular, seguindo a leitura de Freud e sua releitura por Lacan, é que o que fica marcado como não eu, o inassimilável, não é considerado assim por não ser bom o bastante ou não ser valorizado suficientemente pelo sujeito, mas por tocá-lo em algo que o sujeito julga ameaçar a integridade do seu ser. Trata-se do não eu, na medida em que não é suportável para o eu, pois que atesta a rebeldia de seu próprio desejo ou escancara o que escapa no seu corpo de uma domesticação do gozo. O sujeito tenta aprisionar, domesticar,

²³¹ Lacan dedicou um seminário inteiro ao conceito de *identificação* durante os anos de 1961-1962 (LACAN, 2003a). Nos anos iniciais de seus seminários havia abordado a identificação somente pelo prisma do *Estádio do Espelho*, através da identificação imaginária (1954/1986). Seu desenvolvimento sobre o registro do Real exigiu retomar o processo identificatório sobre novas bases, o que esperamos que fique mais claro no próximo capítulo.

²³² Seguimos aqui uma indicação de Lacan, em relação à leitura de seus próprios textos: “Sucede a nossos alunos enganarem-se em nossos escritos, por encontrarem ‘já presentes’ aquilo a que depois nos levou nosso ensino. Não será o bastante que o que ali se encontra não lhe tenha bloqueado o caminho?” (LACAN, 1966/1998, p. 71).

capturar o indomável do desejo humano e do gozo, no outro, por lhe parecer indomável e ameaçador de sua própria integridade e civilidade.

A nossa hipótese é de que não podemos pensar nas mulheres negras brasileiras se não pudermos incluir, no olhar sobre elas, o que cada um que as olha e as reconhece teme não contornar e bordejar em si de seu erotismo, que é, desde a origem e desde sempre, desregrado.

4.4.2 O estranho como o mais íntimo

Não nos deixemos enganar: o inaceitável não se articula com o ruim, e o aceitável com o que é bom, da mesma forma que não podemos esgotar a relação do sujeito com o campo pulsional articulando-a somente com o prazer e com a satisfação.

Freud já nos apontara há muito tempo que é preciso ir *Além do Princípio do Prazer* (FREUD, 1920/2014). Caso se considerassem apenas as leis deste Princípio, não teria sido possível explicar os sonhos traumáticos ou a compulsão à repetição; não teria sido possível formular algum sentido a essa repetição cega que nos deixa atônitos ao nos reconhecermos à mercê de algo que não se faz em nome de nossa felicidade e tranquilidade.

A dimensão que Freud (1920/2014) introduz, com o conceito de pulsão de morte, é retomada largamente por Lacan, propondo a necessidade de abandonar o registro dos bens e do Bem para adentrar a dimensão do gozo (LACAN, 1988b), dimensão esta que não é identificável com o Princípio do Prazer. Ou seja, a dimensão do gozo não se refere àquela dos bens passíveis de serem produzidos ou adquiridos utilitariamente, e também não se explica pelo que se faria em nome de uma suposta bondade, em nome do Bem Supremo, do bem de todos. Segundo ele, com a experiência psicanalítica, o gozo *se colore*, o que aponta para o que nele há de diversas nuances e dimensões (LACAN, 2008) que o afasta da divisão entre o bem e o mal.

Lacan apontará proximidades entre a obra de Kant e de Sade tanto temporalmente, já que poucos anos separam a publicação de textos fundamentais de um e de outro, como pela lógica do que ambos abordaram. Haveria uma analogia, nos mostra Lacan (1988b), entre o Imperativo Categórico de Kant e o Imperativo Sadeano. Pois num caso ou no outro, a tentativa de encontrar uma norma rígida de como seria o encontro com o objeto que proporcionaria prazer e gozo, seja pelo imperativo de fazer o Bem, encontrado por Lacan em Kant, seja pela obrigação de fazer o Mal, encontrada por Lacan em Sade, faria com que se perdesse a mobilidade das coordenadas de prazer que contornariam o objeto mítico. O objeto mítico, o Outro pré-histórico, aquele que supostamente teria proporcionado ao sujeito uma

satisfação plena, seria desde sempre perdido, possibilitando que o encontremos apenas enquanto saudades, através de seus reachados, desde que mantenhamos uma distância em relação a ele. Ao forçar o acesso a ele, o que encontramos é a dor: a dor de si mesmo ou a dor dos outros, nos diz Lacan. O desejo se sustentaria na suspensão deste gozo proibido no seu acesso fundamental, não havendo regra ética que faria mediação entre o prazer do sujeito e uma regra geral, ou seja, esta relação se configuraria como uma posição inteiramente enigmática do sujeito (LACAN, 1988b, 2003a).

Essas formulações nos permitem adentrar no que é mais íntimo e familiar ao sujeito e também no que lhe é mais estrangeiro, no que lhe é íntimo e exterior, a ponto de Freud ter chamado de o *estranho familiar* (FREUD, 1919/2014) e Lacan ter chamado de *extimidade* (LACAN, 1988b, 2008). O termo *êximo* tenta conjugar, segundo Lacan, o íntimo com a exterioridade radical: ao mesmo tempo que no âmago do seu eu, estaria excluído dele (LACAN, 2008).

É assim que vamos nos aproximando da ideia de um *estrangeiro* dentro do próprio sujeito, retomando o que Freud nos apresentara do sinistro, do estranho, do inquietante (FREUD, 1919). A investigação realizada por Freud, de diversas situações em que se pode perceber o *estranho*, seja através da literatura, seja em situações cotidianas (na repetição não intencional, na relação com a morte ou diante da loucura, por exemplo), vai permitindo que ele perceba e nos aponte que há, nessa sensação de inquietação e estranheza, uma relação muito estreita entre o que seria alheio ao sujeito e o que foi seu antigo conhecido.

A palavra *unheimlich* (assustador) seria, em princípio, o oposto de *heimlich* (doméstico, familiar), na língua alemã. *Das Unheimliche* (o estranho) remeteria a algo que é assustador, ao mesmo tempo que bastante familiar, velho conhecido, sendo o processo de recalque o responsável por essa aproximação, o que ficaria expresso pelo sufixo *un* presente nessa palavra.

O estranho familiar nos é apresentado por Neusa Souza na sua relação com o estrangeiro num texto que alia o rigor teórico com uma escrita extremamente poética. Ao falar do *estrangeiro* que desde sempre vive em nossa casa, aponta: “sendo o mais opaco, o mais escondido, é ao mesmo tempo, o mais estranho e o mais interior [...] por estar tão em nós, tão escondido em nós, se perde aí – tal qual um bem precioso que, de tão bem guardado se perde” (SOUZA, 1998, p. 156).

Na esteira de Freud, ela nos aponta que o *estrangeiro*, para a psicanálise, é o *eu*, desde que se entenda este *eu* não como no senso comum – unitário e coerente – mas o *eu*, dividido e discordante e que não é idêntico a si mesmo. “Divisão, e não síntese; outro, e não o mesmo, é

assim que a psicanálise pensa o eu, esse estrangeiro, esse outro que somos nós” (SOUZA, 1998, p. 155).

Esse estrangeiro em nós é de uma heterogeneidade radical, trata-se do real²³³ no simbólico, o núcleo duro do real, como nos marca a autora: “No centro do dizer habita o que não se pode dizer, no universo feito de palavras há um mundo onde palavra alguma jamais pisou” (SOUZA, 1998, p. 157)²³⁴.

A autora nos lembra que existem algumas formas, figuras do estranho, sendo que o que nos concerne particularmente em seu texto é a sua referência ao estranho como feminino, aquilo que escapa à norma: “O feminino pensado como diferença, alteridade – o feminino como Outro. *Outro sexo*²³⁵, outro modo de gozo, outra raça, outro país, outra língua. O feminino é o Outro que se opõe ao mesmo, resiste ao um da norma” (SOUZA, 1998, p. 159).

A norma à qual Neusa Souza se refere inclui não só o masculino e o fálico, mas o adulto e o europeu. O que isso contribui para nosso tema?

A *mulher negra* poderia encarnar a estrangeira por ser *mulher*: o estrangeiro sendo aqui articulado ao feminino e a norma, ao masculino e fálico. Como veremos adiante, este feminino não se refere ao corpo anatômico, uma vez que não é exclusividade *delas* e não é impedido a *elas*.

A *mulher negra* pode encarnar a estrangeira, ainda mais, por ser *negra*, estrangeira em relação aos brancos, na medida em que a norma, apontada por Neusa Souza de maneira um tanto genérica, mas reconhecível por nós, seria constituída pelo europeu. Diríamos que aqui o negro é o estrangeiro do branco!

Parece-nos possível afirmar que a *mulher negra* representaria uma das figuras do estrangeiro, tanto para os homens – brancos e negros – como para as próprias mulheres brancas. De tal modo que, no tocante ao *estrangeiro*, ela se tornaria reincidente: *mulher* e *negra*. A tal ponto que não podemos julgar ser um simples acaso a coincidência dessa face duplamente estrangeira que a mulher negra representa, com a dupla discriminação apontada anteriormente no nosso texto.

²³³ Lembramos que aqui a autora se refere ao registro do real de Lacan, não ao real da realidade: o registro do real se caracteriza exatamente por aquilo que escapa à simbolização e é vivido pelo sujeito como uma realidade nua e crua.

²³⁴ Não pudemos deixar de lembrar, ao ler a sua afirmação de que “a experiência de estranheza às vezes se veste com o sentimento de fastio do mundo” (Souza, 1998, p. 162), de sua morte prematura, através do seu ato suicida, dez anos depois da escrita deste texto.

²³⁵ Este conceito do feminino como Outro sexo será retomado no próximo capítulo.

4.4.3 Contribuições da psicanálise a respeito do racismo

O racismo passa a ser compreendido, então, como uma modalidade de domínio do sujeito diante da angústia que sente, *nele*, frente ao que lhe é estranhamente familiar da presença do outro, do estrangeiro, da outra raça, do outro sexo, do outro da norma, conforme Octavio Souza (1994).

Sendo assim, o racismo não pode ser entendido como uma anulação ou rejeição do outro, pura e simplesmente (SOUZA, O., 1994). “Embora absurdo, há no racismo o projeto de se tornar outro pelo igualamento da própria diferença que se pretende anular. O racismo revela-se, assim, uma atitude manifesta de repúdio, vinculada a um fascínio latente” (SOUZA, O., 1994, p. 140).

É nesse sentido que Caterina Koltai aponta o quanto o estrangeiro provoca amor, ódio, temor, “amódio”. Na vertente do horror que provoca em nós, podemos falar em racismo, e na vertente do fascínio, falamos em exotismo (KOLTAI, 2000, 2008; SOUZA, O., 1994).

Mas o que é que provoca horror, o que é esse insuportável *em nós-no outro*? Fanon nos disse que o insuportável representado pelo negro seria o sexo, o perigo biológico e sexual, como já afirmamos. Neusa Souza, lendo Freud e Lacan nos diz que o que nos é insuportável é *outro modo de gozo, Outro sexo*. Como entender essa passagem?

A leitura de Octavio Souza de “O inquietante”, de Freud (1919/2014), nos mostra passo a passo essa articulação. A sensação de estranheza viria da reatualização de complexos infantis recalcados ou de crenças animistas superadas, daí sua face tão familiar. Ou, de forma simplificada, se poderia dizer que os complexos infantis seriam referidos ao complexo de castração, e as crenças animistas à onipotência do pensamento (SOUZA, O., 1994). Num passo a mais, Octavio Souza nos faz ver que a onipotência do pensamento observada nas crianças, como aquelas observadas nos povos ditos primitivos, é vivida de modo transitivo, ou seja, a onipotência do sujeito podendo ser a onipotência do outro. De tal forma que “complexo de castração e crença na onipotência do pensamento podem ser entendidos, paradoxalmente, como efeitos da suposição da *não castração* do Outro” (SOUZA, O., 1994, p. 131-132).

A angústia diante do estranho seria provocada pela ameaça do desejo de um Outro concebido como não castrado (SOUZA, O. 1994). “Esse Outro estrangeiro personifica um gozo que não possuímos: por isso não há como suportá-lo” (KOLTAI, 2000, p. 118). O sujeito estaria convencido de que o gozo existe, e que se ele não goza é porque há quem esteja monopolizando esse gozo: haveria um ladrão de gozo que, por gozar demais, deixaria o

sujeito gozando de menos (KOLTAI, 2000, 2008)²³⁶. Este intruso causaria mal-estar pela relação que mantém com o trabalho, com o lazer e, principalmente, com a sexualidade. “Sua sexualidade é sempre considerada excessiva e ameaçadora, ‘basta ver a quantidade de filhos que põem no mundo, onerando os cofres públicos’” (KOLTAI, 2008, p.5).

Para a psicanálise o racismo seria, então, uma forma de extirpar do Outro o seu modo de gozo e lhe impor o nosso (SOUZA, N., 1998; QUINET, 2001; KOLTAI, 2000; SOUZA, O., 1994; DEREZENSKY, 2008).

Tal afirmação se ancora na fala de Lacan em “Televisão” ao nos dizer: “*Deixar esse Outro entregue a seu modo de gozo, eis o que só seria possível não lhe impondo o nosso, não o tomando por subdesenvolvido*” (LACAN, 1973/2003b, p. 533)²³⁷.

Assim, para além de uma agressividade imaginária dirigida ao semelhante, o racismo envolve aquilo que toca também ao que resiste à simbolização e imaginarização: no racismo o que se odeia é a maneira particular que se atribui ao gozo do Outro, pois que traz uma confrontação de modos de gozar incompatíveis para o sujeito (DEREZENSKY, 2008).

É preciso salientar que o racismo exige um discurso social que nomeie o estrangeiro a ser odiado, autorizando a reação agressiva e violenta do sujeito frente a ele (KOLTAI, 2008). O sujeito encontra na cultura as modalidades disponíveis para sua confrontação com esse modo de gozo do Outro que lhe são insuportáveis, seja através do exotismo, pela admiração, seja através do racismo, pelo ódio.

Por se originarem de um solo comum, há uma reversão possível entre essas duas estratégias, racismo e exotismo (SOUZA, O., 1994). Não teria sido essa reversão que Lélia Gonzalez teria nos apontado ao trazer a *mulata* e a *doméstica* como duas faces de uma mesma mulher?

Afirmar que tanto o exotismo como o racismo são estratégias em que o sujeito tenta dominar o estranho que o estrangeiro representa, nos faz lembrar que o fascínio não está tão distante das atitudes racistas e de discriminação, como aparentemente se apresentam. Também esse ponto, *Selma* soube nos apontar.

Partindo da *primeira cena*, relatada neste capítulo, pudemos articular a inscrição de *Selma* no campo discursivo da servidão na qual ela seria identificada e nomeada por um outro

²³⁶ Os exemplos de Caterina Koltai (2000) são particularmente didáticos a respeito do estrangeiro: “No que diz respeito ao trabalho, ‘parece que não conhecem a justa medida, ou trabalham demais, verdadeiras bestas de trabalho, sempre prontos a roubar o emprego dos filhos da casa’, ou ‘trabalham de menos, verdadeiros bichos-preguiça que se divertem e descansam, enquanto outros trabalham por eles’. Quanto ao lazer, ‘ousam comemorar outros feriados que não aqueles que constam do calendário’, e ainda por cima ‘de maneira estranha e exuberante’” (KOLTAI, 2008, p.5).

²³⁷ Grifo nosso.

(o semelhante) e pelo Outro (sócio-histórico). A *segunda cena* que nos permitiu ressignificar e dar sentido à primeira, nos evidenciou como essa violência que retornava sobre ela – como sobre outros negros – se articulava à angústia que sua presença – como a deles – podia despertar: angústia sentida pelo insuportável de si, evidenciada pelo outro. Chegamos, assim, à *terceira cena* que *Selma* nos confidenciou.

É na terceira cena em que relata situações em que teria sido discriminada que *Selma* sublinha e enfatiza, ainda mais, o que poderia haver de fascínio no que aparece relacionado ao racismo. Aponta também, porém, como é possível encontrar outras saídas.

4.5 A calma de olhar

Teve uma vez no ônibus que uma mulher ficou me olhando. Ela me olhava, me olhava e eu não estava entendendo. Aí ela disse “você é negra, mas tem uns traços de branca... o nariz, o rosto... e eu, sou branca, mas tenho traços de negra”. Eu disse “É que meu avô era italiano, por isso sou assim”. Mas... não era de preconceito que ela falou, era de que ela estranhou (Selma, 2013).

Selma percebe o olhar fascinado desta outra mulher, e aponta a proximidade entre este olhar e o olhar que entende como preconceituoso. Tanto assim que lembra desta cena como um terceiro exemplo de situações de discriminação que teria vivido para, mais adiante, reformular essa afirmação.

A fala dessa mulher sobre o rosto de *Selma* aponta um estranhamento que evidencia um jogo especular e pulsional, em que aquilo que ela pergunta sobre o que lhe seria estranho e familiar no seu próprio rosto, branco, aparece a partir do contato com *Selma*, o rosto, negro, de uma outra mulher.

Que *Selma* primeiro nomeie esse encontro como um exemplo de preconceito, não parece um acaso. O momento de estranhamento e fascínio poderia ter desembocado, de fato, no racismo ou no exotismo. E talvez *Selma* seja bastante precavida quanto a isso, pois é possível que tenha sido assim inúmeras outras vezes com ela. No entanto *Selma* soube esperar, como também o soube essa outra mulher: *tiveram calma de olhar*²³⁸.

A fala dessa mulher sobre os traços faciais de *Selma* incluíram os traços do seu próprio rosto; ela soube suportar a angústia que irrompe diante do não sabido, mantendo a tensão do

²³⁸ José Moura Gonçalves Filho retira essa frase do depoimento de dona Dilma, uma empregada doméstica, a respeito de seu patrão: “Não conversa com a gente não! Não tem calma de olhar” (GONÇALVES FILHO, 2007, p. 215), apontando o quanto a visão daquele que enxerga o outro como subalterno, *não tem calma de olhar*.

estranhamento e não, como forma de livrar-se dele, tentando empurrar o estranho para o corpo do outro, como se assim ficasse controlado e segregado, num lugar bem longe de si.

Tanto assim que ao dizer “*você é negra, mas tem uns traços de branca [...] e eu, sou branca, mas tenho traços de negra*”, essa mulher faz uma torção entre o que é de uma e da outra, a tal ponto que o heterogêneo fica explicitado como algo que nasce do encontro, aquilo que não está delimitado numa ou na outra, mas numa se deparando com a outra: disso podendo advir a surpresa.

Ambas tiveram a *calma de olhar*. Sem essa *calma* só é possível apreender os tipos e caricaturas, como nos diz Gonçalves Filho (2008); como as pessoas são repletas de enigmas, é preciso não se apressar. A pressa fica evidente quando se trata de uma relação de dominação, que abrevia e congela justamente a experiência de estranhamento.

É por isso que essa *terceira cena*, embora traga também o estranho presente no encontro de uma mulher branca com uma mulher negra, é completamente diferente das duas anteriores, pois não há nela a degradação do estranhamento em desprezo e dominação. Na *primeira cena*, o encontro se transforma em tentativa de dominação e congelamento de *Selma* no lugar de serviçal: não há pergunta sobre ela, ela só poderia estar servindo a uma outra família. Se mais rica ou mais branca, não sabemos, mas com certeza, mais poderosa. Ela estaria lá, com aquela criança, a serviço de outrem, os patrões. Na *segunda cena*, *Selma* sabe que o que escutou se refere ao insuportável de quem o disse: os alunos brincando explicitariam a dificuldade motora da filha de sua interlocutora; mas não houve *calma* diante desse estranhamento. Essa fala foi escutada por *Selma* como racista e violenta: os meninos negros teriam roubado a mobilidade da filha cadeirante; assim seriam, como todos os negros, uns animais, uns macaquinhos.

Essa *terceira cena*, no entanto, traz uma situação completamente diversa frente ao estrangeiro: ninguém rouba ninguém, cada um tem algo estranho dentro de si, que reconhece em si e no outro. Pois, diferentemente da relação de servidão, a relação com pessoas inclui o enigma e a surpresa, e por isso exige um tempo (GONÇALVES FILHO, 2008), os espaços entre as palavras, os respiros presentes na fala dessa mulher, que *Selma* reproduz: “*você é negra, mas tem uns traços de branca... o nariz, o rosto... e eu, sou branca*”. O estranhamento se mantém, a tensão vira um convite à fala, convite para que *Selma* se apresente, diga algo sobre si, de onde vem, com quem se parece: “*É que meu avô era italiano, por isso sou assim*”.

De maneira que, no final do relato, *Selma* também escuta sua própria fala, retoma o que antes atribuíra o nome de racismo e discriminação, para chamá-lo de outra forma: “*Mas... não era de preconceito que ela falou, era de que ela estranhou*”.

Neste capítulo, priorizamos trabalhar, a partir da fala de *Selma* no seu encontro com outras mulheres, brancas, o quanto a angústia de se deparar com o íntimo de si mesmo presente nestas situações facilmente transforma este encontro numa relação marcada pelo racismo e pela violência. O que pretendemos apontar foi que o encontro com mulheres negras brasileiras frequentemente as colocam como estrangeiras, com a condição (e obrigação) do gozo sem amarras e do sexo excessivo. Essa condição de estrangeira, não esqueçamos, é marcada pela dominação e desigualdade social, que agrava as resistências de cada um em deparar-se com o próprio estrangeiro, depositando e segregando o insuportável no outro.

No próximo capítulo, buscaremos abordar algumas armadilhas e resistências para a constituição subjetiva dessas mulheres, negras, uma vez que são enxergadas tão constantemente como este não eu, como este *Outro gozo*.

Como nos diz Neusa Souza (1998), se cada um pudesse acolher o efêmero e abraçar o nômade, o passageiro da diferença, o estranho se conjugaria como alegria do novo e afirmação do múltiplo.

5 SOFIA E O TORNAR-SE UMA MULHER NEGRA

5.1 Mãe é tudo igual, mesmo quando muda o endereço?

Mãe é uma palavra sagrada (Sofia, 2014).

O que *Sofia* quer nos dizer com isso? Uma palavra intocável, indiscutível, poderosa, mítica?

O significante *mãe* não é um significante qualquer. Atrai como um ímã: sua força faz com que em certos momentos consiga congregar em torno de si mulheres em situações de vida as mais díspares, em momentos históricos bastante distantes. A historiadora Mary Del Priore (2009) chega a afirmar que, se não se pode crer ingenuamente numa solidariedade de gênero, acima das diferenças de raça, de credo e de segmento econômico, haveria situações em que tal solidariedade ocorreria, sendo a maternidade um desses raros momentos.

Difícil esgotar os motivos que acabam por reunir sob um único nome modos de se relacionar tão diversos, numa identificação capaz de suspender tantas outras diferenças identificatórias, ao menos por alguns instantes: *mãe é tudo igual, só muda o endereço*, já diria o ditado popular. A tal ponto esse significante, *mãe*, seria único, que é como se pudesse encerrar o seu próprio significado, numa subversão da máxima lacaniana de que o significante remete sempre a outro significante (LACAN, 1988a, 1998), o que apareceria num outro dito popular, de um modo tão categórico quanto enigmático: *mãe é mãe*.

Destaquemos dois aspectos que acreditamos contribuir para a força dessa nomeação, *mãe*, que viria como uma cola identificatória tão forte que faria crer tratar-se de uma identidade.

O primeiro aspecto seria aquele sob a perspectiva do novo ser que é fundado no campo do desejo humano a partir dessa função materna, como já abordamos no capítulo passado; trata-se da função que fundaria o erotismo no sujeito recém-chegado ao nosso mundo. Uma importância que beira, para esse pequenino ser, algo de inominável. A mãe seria aquela que saberia quem é e o que necessita esse serzinho, e aquela com quem ele teria experimentado uma relação de satisfação tão plena, que só poderia ser novamente alcançada enquanto saudade: a mãe como esse objeto mítico. A mãe que escolheria atender ou não ao chamado do filho fazendo-o sentir prazer ou desprazer, de um modo que ela parece aos olhos dele a tal ponto poderosa e arbitrária, que se faz necessário alguém intervir para que ele possa sentir-se

menos submetido a seus caprichos. A castração à qual a psicanálise se refere seria justamente a entrada de algo a barrar este desejo e esse poder da mãe. Ainda que com toda a passagem do sujeito ao momento adolescente e à vida adulta, com a possibilidade de sair desse lugar de objeto do desejo da mãe para construir sua posição desejante, pode-se supor que algo desse lugar, vivido tão primariamente, possivelmente continue ecoando e reverberando: a mãe como objeto primordial. Seria essa uma das possibilidades para entender porque *mãe é uma palavra sagrada*.

No entanto, haveria outro aspecto, relativo a essa nomeação *mãe*; esta nomeação poderia estar sendo utilizada para omitir um outro nome, *mulher*. Esse aspecto poderia aparecer sob duas vertentes: da perspectiva de uma mulher que poderia escolher se apresentar como sendo mãe, e em muitos casos, se apresentar acima de tudo e somente como mãe, ou da perspectiva daqueles que poderiam preferir vê-la assim. Aí nos referimos àquela que seria vista neste papel e que, muitas vezes, escolhe este nome, *mãe*, como uma forma possível de tentar suportar o que dela escapa sempre de uma nomeação. E também nos referimos àqueles que, vendo-a, escolhem este nome, *mãe*, ainda que não seja a mãe deles, como forma de tentar suportar, neles, o que para eles escapa daquela nomeação. Ou seja, para além do desejo de ser mãe, podemos pensar que dizer-se *mãe* seria uma nomeação que viria em socorro da ausência de um significante que desse conta do que seria *a mulher*; melhor seria dizer que aí se faria uma equivalência, ainda que bastante questionável, entre *mãe* e *mulher*. Ao se tomar uma pela outra, a primeira, a palavra sagrada, *mãe*, responde o que a outra, *mulher*, não tem como responder, pois que de sagrada não teria nada.

Começaremos pelo primeiro aspecto; nosso recorte será o da fala das nossas entrevistadas, ao se referirem à maneira como se sentem olhadas, cobradas, admiradas, responsabilizadas como mães. Será mesmo que *mãe é tudo igual*, ou exige-se que o seja, ainda que, muitas vezes, quando *muda o endereço*, torna-se uma imperativo inalcançável? Trata-se de um lugar ao qual se atribui, no discurso social, muitas obrigações, e que se baseia em toda uma concepção do que seria exercer essa função, lugar de muito poder e, por conta disso, de uma cobrança quase sem fronteiras: como é que nossas entrevistadas respondem a isso? É o que tentaremos percorrer no início deste capítulo: o enganche desse lugar tão fundante e fundamental, sempre visado, o *ser mãe*, mas levando em conta os seus endereços: o lugar social ocupado por essas mães, essas mães que são também negras e pobres.

O segundo aspecto será abordado posteriormente, mas completamente enganchado com o primeiro: como o lugar de mãe pareceria um ancoradouro para momentos de tempestade e mares revoltos, no que se refere ao conturbado lugar da mulher. Diante das

intempéries e tormentas frente ao não saber sobre o desejo e o gozo feminino, dizer-se mãe, aparentemente, traria um assossegamento. Será que um apaziguamento somente para essas mulheres, essas mulheres que escutamos? Talvez para elas, mas fundamentalmente também para aquelas que as veem como detentoras de uma sexualidade desmedida, aquelas que veem nelas o retorno do insuportável do prazer e do gozo. Frente a essas mulheres negras, mães da escola à qual já nos referimos, vistas como tão *mulheres*, seria logo prudente convocá-las como completamente *mães*. É preciso lembrar que foi a partir deste ponto também que nossa pesquisa nasceu. Por que os adolescentes da escola em que trabalhamos precisavam tanto defender suas mães, tanto e o tempo todo? Por que essas mulheres, que seriam constantemente defendidas pelos seus filhos como *não putas*, seriam convocadas tão frequentemente na escola como *só mães*? É uma pergunta que exige ser abordada e contornada aos poucos. Sobre essas mulheres já traçamos um trajeto que incluiu pensá-las num campo mais abrangente dos negros no nosso país, desde a invisibilidade e superexposição, a construção de um esquecimento sobre suas origens, uma concepção de que não teriam nem recordações, nem esperanças. Dentro desse campo, acrescentamos aquilo que recai sobre elas especialmente, enquanto mulheres, através de um discurso social que transmite por vias subterrâneas o que herdaram da articulação entre a servidão e o racismo. Agora é preciso dar alguns passos a mais. Como se sentem vistas e reconhecidas sendo mães e como se sentem vistas e reconhecidas como mulheres? Por que esse espaço entre a mãe e a puta seria tão estreitado, tão difícil de ser preservado para essas mulheres, mães, negras e pobres?

Isso nos levará à questão erótica destas mulheres; pegaremos um apontamento de Freud que irá nos ajudar a seguir pelo caminho da articulação entre o amor sublime e o amor carnal, sendo que as mulheres da nossa pesquisa seriam comumente reconhecidas como do lado do amor carnal. Daí partiremos para o que já foi abordado a respeito do erótico, do sexual e da relação com o corpo para as mulheres negras no nosso país, num diálogo com a bibliografia existente. Nossa intenção é averiguar o que as mulheres negras que foram escutadas por psicanalistas que levaram em conta o campo em que essas mulheres estavam inscritas, as marcas do racismo e da desigualdade social, apresentaram como suas questões, como suas inquietações, buscando perceber se teríamos pistas que nos ajudassem a escutar as nossas entrevistadas. Como o erotismo teria sido abordado através dessa bibliografia? Buscamos pesquisar se, nas pesquisas anteriores, também apareceria algo desse lugar das mulheres tão capturadas e fixadas numa posição da mulher completamente materna ou completamente libertina. A partir da fala de cada uma das mulheres com as quais nos

deparamos nas nossas entrevistas, e das falas que pudemos ter acesso com as entrevistas e atendimentos de outros pesquisadores, o que seria possível perceber de construções e saídas singulares?

5.1.1 Criar sozinha e não depender de ninguém

Quando as pessoas perguntam quantos filhos eu tenho, dizem “Nossa! Nove filhos!”. Eu já vou logo cortando: “mas sabe por quê?” (Sofia, 2013).

Sofia nos faz testemunha de um discurso que paira sobre ela e a assombra: ao falar de quantos filhos tem, o que aparece é o puro espanto do outro, *Nossa!*, que vem substituir uma pergunta que poderia ter sido feita diante deste estranhamento. *Sofia* também nos mostra que, diante da surpresa do outro, ela mesma se encarrega de pronunciar, *no lugar do outro*, a pergunta que este deixou de lhe fazer: “*mas sabe por quê?*”.

O outro não sabe ainda o porquê, afinal ela não o disse, mas também não lhe indaga. *Sofia* se antecipa, possivelmente porque acredita que o outro, por iniciativa própria, não iria lhe perguntar. Não parece ser uma cisma sua, como já afirmamos no primeiro e no quarto capítulos; há encontros que se estabelecem marcados por uma relação de dominação e superexposição, em que o sujeito é visto como se já fosse conhecido, sem mistérios nem enigmas, dispensando as perguntas para que possa se apresentar e se dizer (GONÇALVES FILHO, 2008). Ao não perguntar, deixa o interlocutor de saber que *Sofia* desde pequena queria uma casa com muita gente, para *dar continuidade a uma família que é bonita*: as marcas da casa da sua avó onde os tios e primas circulavam, não podem ser, de modo algum, menosprezadas. Além disso, não podemos esquecer que *Sofia* convive com histórias bastante próximas de mães que perderam seus filhos: os filhos que se vão prematuramente da vida não parecem ser uma exceção no seu universo. Tanto pela sua história familiar, de serem inicialmente em quatro irmãos, tendo restado somente ela e mais um, pois os dois mais velhos faleceram quando ela ainda era bebê, quanto pelas assustadoras cifras de adolescentes negros e pobres assassinados ou encarcerados.

Quem tem um filho, não tem nenhum. As colegas falam “fez bem”. Porque uma, o filho morreu, outra, o filho foi embora, ficou mais sozinha (Sofia, 2013).

Mas não parece ser só espanto o que *Sofia* escuta através da fala do outro sobre seus tantos filhos; tanto assim que pouco depois reafirma que, para ela, ter esses filhos é algo de

valor. Possivelmente ela escuta também algo de crítica, ou talvez um certo pesar, o que nos coloca a pergunta: será que esse comentário *Nossa! Nove filhos!* se faria do mesmo modo e no mesmo tom a uma mãe que por questões religiosas resolvesse ter muitos filhos, acreditando seguir, assim, os preceitos bíblicos de “crescei e multiplicai-vos”?

Será mesmo que *mãe é tudo igual, só muda o endereço?*

Mudando o *endereço*, muda-se também o lugar em que se está inscrito no discurso social e, com isso, muda-se tanto o modo como se é visto e convocado nesta posição materna, quanto a concepção sobre maternidade, própria ao seu grupo de pertença.

Mal não faz, se fizesse as outras mulheres da família não tinham tido tantos [filhos]. Todas as tias do lado do meu pai têm vários. Só uma teve seis e uma, quatro, o resto nove, oito, sete (Sofia, 2013).

Ao retomar a história de suas tias, *Sofia* recupera um valor de família numerosa para seu grupo de pertença social e familiar, podendo marcar uma distinção entre o valor dentro desse grupo e o desvalor que isso possa ter no discurso oficial. Vale lembrar que a concepção hegemônica do discurso social não recobre a totalidade do Outro, entendido no sentido da dimensão simbólica que referencia o sujeito (ROSA, 2015). Trata-se de uma distinção fundamental, pois “o discurso social e político, carregado de interesses e visando manter ou expandir seu poder, mascara-se de discurso do Outro (campo da linguagem) para enredar o sujeito em suas malhas” (ROSA, 2015, p. 8).

“Nossa! São todos de um pai só?”.

É a pergunta que *Sofia* nos diz ser dirigida a ela; na sequência ela nos mostra na sua resposta o que acredita que o outro acha dela quando a interpela assim:

“Não, mas não é um de cada pai, você acha que tive nove homens e de cada um tive um filho? Com meu primeiro marido tive quatro filhos. Outro, fiquei quinze anos, tive três. Com esse último fiquei três anos, tive dois. Os outros, foi relacionamento rápido, falo marido porque dormia em casa”(Sofia, 2014).

O discurso de *Sofia*, se incluído numa trama discursiva que inscreve as mulheres pobres de maneira geral, apontaria que as dinâmicas familiares “alternativas”, que foram combatidas desde o processo colonial brasileiro, ainda perduram de algum modo, como um desvio e algo problemático, uma vez que escapariam à família nuclear conjugal como norma

hegemônica, adotada por décadas pelas camadas abastadas. Como já dissemos, Mary del Priore nos lembra que o estereótipo da santa-mãezinha dedicada e assexuada se construiu no imaginário brasileiro no período colonial e não nos abandonou mais (DEL PRIORE, 2000, 2009).

Os novos parâmetros da “família pós-moderna”, que incluem as “produções independentes”, os “recasamentos”, “famílias de escolhas” não parecem ser valores e conquistas dos quais usufruiriam de maneira homogênea todos os grupos sociais. É o que *Sofia* nos faz escutar: pela sua fala, ela não sente que estaria sendo vista ou incluída nestes novos parâmetros, e isso não parece ser uma sensação que devamos atribuir somente a ela, como uma exceção ou como algo individual. Tanto assim, que a antropóloga urbana Claudia Fonseca (2002a) aponta que mesmo os pesquisadores parecem aceitar facilmente esses novos parâmetros da “família pós-moderna” quando referidos a famílias da classe média ou média alta, mas o mesmo não se daria em relação às famílias mais pobres, em que perdurariam os rótulos mais antigos, contendo, na maior parte dos casos, conotações pejorativas: “mães solteiras”, “famílias desestruturadas”, “filhos abandonados”.

Não é pouca coisa pensar que a família nuclear, sendo vista como norma, acaba por lançar outros arranjos familiares num lugar desqualificado e de desvalor, quando se trata de grupos familiares que não os das classes dominantes. Não parece curioso que diante da fala de *Sofia* sobre seus tantos filhos, a primeira suspeita seria de que fosse algo ruim, um deslize ou algo não desejado? Ao dizer que suas tias têm também vários filhos, e o fazer como argumentação de não ser isso um mal em si, nos faz pensar que, curiosamente, *Sofia* não se sente vista como alguém que reafirmaria ao outro, a cada nova gravidez, o seu desejo de ser mãe; mas ao contrário, a presença de cada filho só aumentaria a desconfiança sobre ela, desqualificando esse desejo ainda mais. Quando perguntada sobre o que acreditava que haveria por trás da pergunta sobre seus filhos, *Sofia* é bastante explícita:

“Se teve nove filhos... será que foi mulher de programa, será que deu para qualquer um?”(Sofia, 2014).

O que está em jogo, portanto, não é tão somente a condição materna, mas uma certa maneira de ser mãe, aliada, ao que parece, à manutenção de um ideal de casal, de paternidade, de presença paterna e de família.

O valor e a legitimidade de determinadas dinâmicas, não estando no discurso social dominante, podem, no entanto, ser encontrados em alguns setores (FONSECA, 2002) e parece

ser algo dessa legitimização que *Sofia* recupera ao citar as mulheres de sua família paterna. Trata-se de restituir um campo de significantes, referidos ao campo do Outro em que possa circular, localizar-se e estabelecer laços dando valor e sentido à sua experiência (ROSA, 2015).

Essa crítica e desautorização que *Sofia* nos mostra estar sempre prestes a escutar, talvez seja uma das motivações a uma resposta que se repete no discurso das mulheres por nós entrevistadas: elas insistem em nos dizer que foram capazes de criar seus filhos, sem precisar pedir nada para ninguém. A falta de amparo e ajuda do Estado, nesses casos, não é mencionada nem questionada: como se cada uma tivesse que encontrar um meio individual, ou na sua comunidade, de dar conta dessa função, sob o risco de ser acusada e ter questionada sua capacidade, sua condição, seu direito e sua decisão de ser mãe²³⁹.

Vale notar que ter que se encarregar pessoalmente de encontrar soluções para a maternidade foi consequência da ausência de investimentos em sistemas protecionistas públicos, que permitissem uma verdadeira *maternidade social*, como já abordamos no capítulo anterior²⁴⁰. Entre essas soluções, a circulação de crianças entre uma casa e outra não é, de modo algum, algo excepcional. Trata-se de uma prática bastante comum em grupos populares, derivada tanto da importância da família extensa, quanto da necessidade de encontrar estratégias coletivas para sobrevivência da criança: o cuidado das crianças caberia à mãe, mas essa nem sempre seria a mãe biológica, incluindo-se aí avós, mães de criação, vizinhas, tias (FONSECA, 2000).

Tinha uma tia que cuidou de mim, que cuidava do Pedro pra eu fazer as coisas, foi uma segunda mãe (Sofia, 2013).

Minhas irmãs dizem que tive sorte, minha mãe ficava com meus filhos. [...] Minha filha mais velha chama minha mãe de mãe. A gente parece irmã. Ela me chama de mãe também (Cleide, 2013)²⁴¹.

²³⁹ Embora não seja possível abordar aqui o complexo campo das políticas de saúde relativas ao planejamento familiar, encontramos várias pesquisas que denunciam a presença de políticas internacionais intervencionistas e controlistas, durante o período ditatorial brasileiro, embasadas no princípio de que o controle da natalidade seria um bem para as mulheres pobres e para o país. Em nome de uma “transição demográfica para o desenvolvimento”, as agências de desenvolvimento internacional teriam investido recursos consideráveis para o controle demográfico, efetuado à margem e com a omissão do Estado, transformando-se num processo de esterilização em massa e produzindo uma redução impressionante na taxa de fecundidade (COSTA, 2002; OLIVEIRA, 2009; COROSACZ, 2013; COELHO, 2000).

²⁴⁰ A própria disponibilidade de creches no Brasil só foi instituída como programa oficial nos anos 1970, sendo que ainda hoje são insuficientes (COSTA, 2002).

²⁴¹ Cleide também foi uma de nossas entrevistadas para esta pesquisa.

A ideia de que *mãe não é uma só*, foi bastante trabalhada por Claudia Fonseca (2001, 2002a); ela nos mostra o quão comum é a circulação de crianças em bairros populares e a nomeação de mãe para mais de uma pessoa, o que considera um exemplo desse suposto “desvio” do discurso hegemônico, ainda que legitimado neste campo simbólico. A autora aponta o quanto seria errôneo supor que, pela facilidade com que muitas crianças são colocadas em outros lugares, elas não seriam suficientemente queridas, sendo o deslocamento de crianças motivado não só por situações de crise, mas também muitas vezes plenamente voluntário (FONSECA, 2002a).

Que seus filhos tenham tido mais de uma mãe, ou que elas tenham tido ajuda dentro de sua comunidade, não modifica, em nada, um enunciado que ouvimos insistentemente destas mães, ainda que com algumas variações, de que foram *capazes de criar seus filhos, sem ajuda de ninguém*.

Sou muito mulher em dar continuidade de criar meus filhos (Sofia, 2014).

Eu me sinto uma grande mulher, guerreira, trabalhadeira. Praticamente criei meus cinco filhos sozinha, nunca precisei pedir nada pra ninguém [...] Nunca precisei de pedir nada pro pai (Cleide, 2014).

Comida, dormida não deixei faltar [...] O pai deles [dos filhos de Neide] mesmo, falava: “não vai conseguir pagar!”. Trabalho de dia e noite mas vou conseguir dar comida pra quem está comigo, quem tem coração bom consegue tudo (Neide, 2013).

Essas falas suscitam muitas questões, tanto pela sua ênfase, inclusive com o uso de superlativos – *muito mulher, grande mulher* – como pela sua repetição: o que estariam tentando nos dizer?

A primeira parte dessa afirmação, de que *foram capazes de criar seus filhos*, curiosamente não tinha aparecido nas inúmeras vezes que conversamos com essas e tantas mulheres ao longo de nosso trabalho dentro da escola: lá, nunca as ouvimos afirmar orgulhosamente que tinham conseguido criar seus filhos. Talvez, estando naquele espaço, estivessem muito ameaçadas por toda uma concepção do que seria a mãe que cuida bem, a mãe que cria de forma suficiente: seria aquela que não faltaria às reuniões? Aquela cujos filhos fariam todas as lições e não teriam “problemas de comportamento”? Não nos deteremos no imaginário escolar que poderia estar relacionado a esse silêncio, mas traçaremos uma hipótese: a afirmação de que *seriam muito mulheres* por terem criado seus filhos *sem ajuda de ninguém* faz com que, justamente, este segundo termo, que poderia reforçar o esforço que

fizeram para cuidar de seus filhos, é aquele que parece torná-las suspeitas e sem valor. Nossa suposição é de que o *criei meus filhos sozinho* já traz, dependendo da rede discursiva onde estas mulheres estão, uma desvalorização, um julgamento que se faz ali, de algo que supostamente faltaria: a presença paterna. O discurso social de que os filhos que não têm o pai por perto teriam necessariamente uma carência e uma desorganização familiar, que explicariam as dificuldades na aprendizagem e os comportamentos agressivos, é algo comum de ser escutado no ambiente escolar²⁴².

Com isso estamos supondo que, ao afirmar que *conseguiram criar sozinhas* seus filhos, essas mães estariam dizendo de sua condição enquanto mães, mas deixariam um espaço sobre a relação dos seus filhos em relação aos pais deles. Ao dizerem essa frase, poderia se criar sobre elas e sobre seus filhos uma suspeita, mais do que uma legitimidade, ficando reconhecidos no campo social menos pelo que tiveram, do que por aquilo que supostamente teriam que ter tido. Creditamos as afirmações *grande mulher* e *muito mulher*, justamente, a uma tentativa de provar a capacidade e o direito delas de serem mães, apesar de não atenderem aos requisitos do discurso social de uma “família estruturada”, com todas as aspás que este termo mereceria.

Essas falas, acima elencadas, suscitam muitas questões, mas entre elas apontaremos o deslocamento, nas palavras de *Cleide*, entre nunca ter precisado *pedir nada para ninguém* e nunca ter precisado *pedir nada para o pai*, pois esta nos parece uma dica fundamental de algo que estas mulheres estariam tentando nos fazer escutar. Além de alívio ou orgulho por estarem conseguindo sustentar e criar seus filhos em situações tão adversas e de afirmarem sua condição como mães, nos pareceu a princípio que, no que se refere à presença dos pais dos seus filhos, tratavam a contribuição deles como um mero suplemento.

Nunca precisei de pedir nada pro pai, hoje em dia até ele vem, dá alguma coisa. Tenho opinião própria de falar “é pra mim?”. “Não é pra mim”. Nunca tive necessidade de pedir (Cleide, 2014).

Quatro filhos que ele tem comigo, ganhava R\$ 1000,00 dava R\$ 100,00.[...] Desempregado de R\$ 100,00 passou para R\$ 40,00, R\$ 10,00 para cada um. Ele vinha “tô, vim trazer o dinheiro pros meus filhos”. No mínimo tinha que ser metade

²⁴² No artigo “Impasses in the education of adolescents: from the family model to fraternal ties” discutimos essa questão ao abordar o *Programa Escola da Família*, da rede estadual de educação de São Paulo e o discurso que o embasou (BRAGA, A.P.M. “Impasses in the education of adolescents: from the family model to fraternal ties” In: CRESSWELL, J. et.al. (eds.) *Dialogue and debate in the making of theoretical Psychology – ISTP 2013*. 1. ed. Captus University Publications, 2015.v. , p. 360-367).

do dinheiro dele. Eu disse, “sou muito mulher para dar muito mais pros meus filhos”, o juiz entendeu que eu estava nervosa (Sofia, 2014).

Ele dá quando faz aniversário, fim de ano dá um dinheiro, duas vezes por ano R\$ 100,00 e pronto. Durante a semana R\$ 6,00 por semana pra comerem, dá uma bolacha pra cada um [dos filhos], um tablete de chocolate, iogurte (Neide, 2013).

Essas falas que, num primeiro momento, pareciam sugerir quase um desprezo pela contribuição financeira paterna e pela participação destes pais, afirmando serem elas tão poderosas e tão autônomas, foram revelando para nós, num segundo tempo, uma outra vertente. O pagamento da pensão, sabidamente por elas, seria uma obrigação destes pais, mas ao ser exigido através da lei e do juiz, parecia tornar-se um reconhecimento compulsório, perdendo, com isso, todo valor. O reconhecimento não é algo que se possa exigir, como também não se pode determinar o que cada um sente como obrigação ou responsabilidade: era isso que elas pareciam deixar bastante claro.

Direito deles [filhos], mas obrigação cada um é que sabe. Não cheguei a procurar a justiça, se tivesse ido, tinha ganho. [...] Eu não fui [à justiça] pelo fato de trabalhar e não precisar, porque tinha ajuda dos meus avós. [...] cada um sabe da obrigação (Cleide, 2014).

O que *Cleide* nos faz escutar é que, uma vez que lhe seria possível suprir as necessidades básicas de seus filhos através do seu trabalho e da ajuda dos seus avós, a pensão paterna só faria sentido se viesse na condição de algo voluntário, algo que não fosse uma determinação decorrente da lei ou de um juiz. Até porque a pensão que viesse como algo obrigatório, passaria por cima de uma referência essencial na sua vida, um valor que recebeu da sua mãe e que ela nos revela em outro momento da entrevista: aquilo que é dado sem reclamar.

Minha mãe soube criar bem os filhos. É um a favor do outro: amanhã tem, dá pro fulano, sem reclamar (Cleide, 2014).

Quanto a *Sofia*, ela diz que sua desistência de pleitear a pensão se deveu ao fato de que ouvir o ex-marido dizendo ao juiz que estava desempregado ou que não poderia arcar com um valor mais alto, acabava por transformar esse direito de seu filho em uma negociação, e assim a vida dele passava a ser vista como uma mercadoria. Para ela, nada mais humilhante do que

trazer para a mesma esfera a vida de seu filho e um valor a pagar: essa coincidência poderia ser por demais violenta para alguém cuja história de seus antepassados se fundou numa equivalência constantemente reafirmada entre pessoas e coisas, num tempo em que eram vistos, comercializados e tratados como mercadoria.

Cheguei a receber [pensão], ele parou, não fui atrás. Muita humilhação, era homem que ganhava tão bem e pagava tão pouco pro meu filho. Meu filho não é uma mercadoria que estão pagando por ele (Sofia, 2014).

Se ele achar que deve dar algo para eles, se quiser dar carinho, se quiser levar na loja... mas não vou pedir pensão. Ele vai no fórum mentindo, dizendo que foi mandado embora (Sofia, 2014).

Ao pronunciar a frase *se ele achar que deve dar algo para eles, se quiser dar carinho*, Sofia acentua uma dimensão na relação de pai e filho que passa pelo desejo, pelo querer, pelo que o pai acha que deve dar. Caso contrário, ao passar para o campo do que é exigido, determinado e obrigado, traria junto a humilhação.

Aquilo que aparentemente poderia sugerir ignorância e desconhecimento em relação aos seus direitos, ou temor em relação a reivindicá-los, ganha com Sofia e com Cleide outros contornos, essenciais de serem escutados: o afeto não pode ser exigido, como o reconhecimento também não.

Cleide e Sofia também deixam muito claro que não querem que, ao dar algo para o filho, estes homens pensem que estão dando algo para elas.

Se ele (pai) quiser dar uma coisa pros filhos, tudo bem, mas na minha mão não quero nada (Sofia 2013).

Nunca precisei de pedir nada pro pai, hoje em dia até ele vem, dá alguma coisa. Tenho opinião própria de falar “é pra mim?”. “Não é pra mim”. Nunca tive necessidade de pedir (Cleide, 2014).

Elas marcam de uma maneira muito nítida que uma coisa é a relação delas com estes homens, e outra coisa é a relação destes homens com seus filhos. Precisar pedir algo a eles poderia macular essa *independência* em relação a um homem, e essa *independência* parece ser um valor e uma conquista defendida acima de tudo.

Sou dócil, amorosa, não gosto de ser contrariada, não vivo muito tempo com um homem. Não passa de nove anos. Não tenho paciência, não quero ninguém mandando mais [...] Não gosto de fazer muita coisa pra homem não, passar camisa [...] Gosto de liberdade, não gosto do “não vai, por isso”, “não vai, por aquilo” (Sofia, 2014).

O *não quero ninguém mandando mais*, parece o ponto fundamental que articula o *nunca precisei pedir nada para ninguém* com o *nunca precisei pedir nada para o pai*, que é o que realmente está em jogo. As ajudas de avó, vizinhos, comadres, são bem-vindas, pois parecem não interferir numa suposta perda de *liberdade* ou de *independência*, nem macular a sensação de não se sentir mandada ou dominada por ninguém. Se estamos marcando esta questão, é menos para concluir o que estaria incluído aí da complexidade dos aspectos subjetivos envolvidos na relação dessas mulheres com seus filhos, e mais para colocar um sinal de alerta ante possíveis simplificações psicanalíticas que poderiam deduzir desse orgulho por terem criado os filhos sozinhas, uma recusa dessas mulheres em relação a uma entrada paterna. Não querer ser dominada ou depender de alguém, quando as marcas dessa dominação passaram efetivamente por um controle de seus desejos e seu corpo na história de suas antepassadas ou nas suas próprias histórias, pode muito mais significar a afirmação de uma posição desejante e vital, do que a recusa de se render à castração. Não será um ponto que poderemos avançar nesta pesquisa, o que desembocaria num trabalho sobre o lugar do pai e a questão das configurações edípicas nessas relações familiares. Trata-se mais de um convite para que não sejamos nós, os psicanalistas, a também nos precipitarmos e olharmos essas mulheres com desconfiança quando afirmam orgulhosamente que foram capazes de criar seus filhos.

5.1.2 Da mulher independente à mulher da vida

No início do século passado, ainda que muitas vezes fosse a mulher pobre quem trazia o sustento principal da casa, o trabalho dela continuava sendo visto como mero suplemento à renda masculina. Em vez de ser admirada por ser “trabalhadora”, tinha que defender sua reputação e facilmente era acusada de “mãe relapsa”. A mulher pobre vivia cercada de uma moralidade oficial completamente descolada de seu cotidiano: segundo a norma, caberia ao homem assegurar o sustento e a elas caberia se ocupar dos afazeres domésticos. Na impossibilidade de cumprir esses valores, buscando escapar à miséria através do seu trabalho, corriam o risco de ser chamadas de “mulheres públicas”, conforme nos lembra Claudia Fonseca (2000b).

Pesquisas desta autora sobre as mulheres pobres da década de 1920 no nosso país, apontam a necessidade de existir um homem em casa como forma de “botar respeito”, e não serem vistas como meretrizes ou “sem moral”.

Analisando processos de apreensão de menores, entre 1901 e 1926, a autora nos aponta como as práticas toleradas no dia a dia adquiriam um caráter de exceção à regra quando eram apresentadas ao juiz. A “moralidade oficial” agia como uma arma de reserva para que certas categorias – burgueses e/ou homens – estigmatizasse outra – pobres e/ou mulheres – no momento de um conflito. “Admira-se, hoje, como esses fofoqueiros do senso comum mantinham a ficção de normalidade, como conseguiam acreditar e convencer os outros de que cada nova transgressão à moral familiar apresentada na justiça era um desvio pontual” (FONSECA, p. 526).

O que poderia ser considerado “falta de moral feminina” seria tão amplo que se tornaria uma arma potencial dirigida a quase qualquer mulher adulta, tanto assim que diversos homens rotulavam suas ex-companheiras de “prostitutas” somente pelo fato de terem se juntado a um novo companheiro. “Qualquer mulher que não correspondia à norma ideal era uma ‘rameira’ em potencial” (FONSECA, 2000b, p. 532).

É bastante curioso, no entanto, escutando as mulheres negras e que vivem sob condições sociais precarizadas, o quanto algumas marcas deste passado tão longínquo permanecem até hoje no imaginário social sobre elas.

Mulher que mora sozinha, mais cobiçada. Acham que é uma qualquer, não respeitam, qualquer um quer chegar, dar uma mexida. Quando uma mulher mora com homem é mais respeitada [...] Às vezes, a mulher tem um homem que mora com ela mas não serve, é só pra dizer que tem um homem, dos outros homens não ficarem mexendo.[...] Às vezes vejo – “Olha a fulana!” – “Não fala isso, cuidado o fulano! Ela tem marido! Ela tem homem!”(Neide, 2013).

A presença de um homem como quase indispensável para “botar respeito” na casa, ou seja, tanto como estratégia de proteção diante da omissão ou insuficiência da polícia, quanto para atestar a integridade moral das mulheres (FONSECA, 2000), também é algo que, vindo desde muitas décadas, permanece no discurso de *Neide*.

Assim, podemos também sentir uma transmissão pelos subterrâneos da cultura quando *Neide* nos conta da responsabilidade que recairia sobre ela pelo não cumprimento de um ideal de estrutura e cuidados familiares. Vem de muito tempo o fato de que a maior parte das vezes

fosse sobre a mulher que recaía o não cumprimento deste ideal, fruto do descompasso entre a moralidade oficial e a realidade vivida pela maioria das pessoas.

Comida, dormida não deixei faltar [...] Meus filhos falam que era obrigação minha, “quem mandou botar filho no mundo?”. Mas tem mãe e pai, filho não é feito só de mãe. Respondi: “obrigação dos dois, não tenho culpa do pai não ter responsabilidade”. Aí eles falam: “Por que você arrumou um bêbado?”[...] Acham que a mãe que erra mais (Neide, 2013).

É preciso salientar que não estamos, com isso, negando as conquistas sociais das mulheres ou o aumento de sua participação em setores fundamentais, nem desconsiderando o processo histórico, mas relembrando o que antes afirmamos: é preciso ter cautela para não tomar os novos parâmetros da família “pós-moderna” como algo que se pode usufruir como conquistas de todos. O que é compreendido como novos parâmetros, para as classes abastadas, nem sempre é assim compreendido para as configurações das famílias mais pobres.

A descrição da vida da mulher pobre em relação ao seu trabalho e sua trajetória familiar nos anos 1920, conforme afirmamos, parecem desembocar sempre na ameaça da “mulher decaída”; qualquer deslize jogava a mulher para o campo dos “sem moral”, espaço onde se construía no dia a dia uma moralidade alternativa (FONSECA, 2000).

Não seria também algo dessa transmissão, a ameaça constante de ser reconhecida como “mulher rameira”, “mulher decaída”, “mulher da vida”, “mulher da rua”, o que tanto escutamos na escola em que iniciamos nosso trabalho? Tanto assim que, ao nos contar das inúmeras vezes que foi chamada na escola porque seu filho, de oito anos, estaria com comportamentos agressivos, *Neide* nos diz:

Em relação à escola, muitas vezes o Marcelo ficava nervoso, aí me chamavam. É que falavam pra ele... chamavam ele de filho da puta, ele ficava muito nervoso (Neide, 2013).

Neide nos trouxe de volta a frequente necessidade de defender a honra destas mulheres, observada por nós na escola, através do relato sobre as atitudes de seu filho: assim como os adolescentes que havíamos escutado dedicavam parte considerável do seu tempo a fazer valer a honra de suas mães, o pequeno *Marcelo*, ainda que sofrendo as penalidades da escola sobre seu “comportamento inadequado”, não deixava *passar em branco* essas ofensas.

De *Neide* ouvimos o que ela reportara da fala do seu filho, mas de *Sofia* ouvimos, diretamente, as duas pontas deste relato: tanto através do próprio filho, como dela mesma. Inicialmente ouvimos de seu filho a defesa violenta frente à simples menção do nome de sua mãe, sob o argumento de que a estavam chamando de puta, no grupo de adolescentes que coordenávamos. Mas depois fomos ouvi-la e, de alguma forma, ela também nos contou que se sentia acusada e olhada como *puta*, ainda que de uma maneira subtendida nas perguntas ou no espanto dos outros.

Sofia marca que tem muitos outros interesses, que não se esgotam na presença dos filhos; não esconde seus interesses pelos homens com quem namorou ou casou, apontando um lugar para onde seu desejo se voltaria para além de ser mãe. No entanto, a ausência de uma relação estável e conjugal e a presença de encontros amorosos fora dessa lógica, trariam imediatamente o entendimento de que a *mulher independente* seria a *mulher da vida*. Tanto assim que, como vimos, ao ser indagada sobre qual o sentido da pergunta se todos os seus filhos teriam um pai só, *Sofia* nos responde, imediatamente:

Preconceito. “Se teve nove filhos... será que foi mulher de programa, será que deu para qualquer um?” (Sofia, 2014).

O que *Sofia* nos explicita é que não se trata de um mesmo cálculo; o número de maridos ou relacionamentos amorosos que possa ter tido não tem correspondência exata com o número de filhos que ela tem: acaso precisaria ter?

Tive sete maridos, só tive filho com três, o resto foi uma convivência, mas tinha isso de ir dormir na casa do outro (Sofia, 2013).

O que aparece claramente na sua fala é que ela faz uma disjunção entre ser mãe e ser mulher. Mas aparece também que ela sente um estranhamento e uma desqualificação que acompanham de forma mais ou menos explícita esta disjunção.

Não foi a primeira vez que *Sofia* nos disse dessa frase que a ronda. Ao ser vista com seu filho mais velho, um pouco mais claro que ela, nos contou da hipótese, de uma desconhecida, de que este fosse filho de seu patrão, passando instantaneamente de mãe para mucama ou criada amásia, conforme trabalhamos no capítulo anterior.

A ideia da mulher *puta* não traria a presença de um desejo que não se moldaria à mulher mãe como mulher casta e assexuada, que poderia aparecer também na figura da amante, da concubina, na paixão ou na aventura amorosa? Por que *Sofia* – como uma mulher

cujo gozo não se esgotaria na relação com um parceiro amoroso colocado na figura de pai de seus filhos e que ao se dizer mãe não o afirmaria desde a posição de mulher casta – precisaria passar desta posição de uma *mulher independente* para uma *puta* tão rapidamente e de forma tão inexorável no discurso dos outros?

5.2 A mãe, a mulher e a puta na psicanálise freudiana e algumas dicas de Lacan

A questão que estamos bordejando de porque tanto *Sofia*, como outras mulheres negras e com uma condição econômica desfavorável da comunidade escolar que pesquisamos, passariam da nomeação de *mulher* tão rapidamente para a de *puta*, envolve uma complexa trama de aspectos sócio-históricos e subjetivos. Sucintamente abordamos alguns deles ao mostrar que a construção de um ideal materno da santa-mãezinha teria ocorrido desde os tempos coloniais, sendo o seu avesso a “mulher da rua”, aquela que teria o estigma da mulher “sem qualidades”, contraponto indispensável, uma vez que uma não existiria sem a outra (DEL PRIORE, 2009). Para corresponder ao padrão da mãe como exemplo e da maternidade como tarefa, era preciso que nenhuma aparência sensualizada pudesse confundir a mulher normatizada com a outra, aquela considerada luxuriosa, e porque luxuriosa, seria tentadora e perigosa (DEL PRIORE, 2009).

Ainda que este ideal tenha sido modificado e questionado, possibilitando novas configurações familiares, incluindo o erotismo, a sensualidade e o prazer no imaginário sobre o feminino, o que escutamos é que esta possibilidade de escapar ao ideário da mãe deserotizada e submissa parece não ter sido uma opção permitida a todas as mulheres de maneira homogênea e democrática. Ou seja, ainda que concordemos que “a mulher dócil, submissa ou deserotizada não é mais o ideal de nosso tempo” (ALONSO, 2008, p. 17), é preciso estar atento, porque as mudanças no nosso imaginário social não obedecem somente às relações de atribuições de gêneros, mas são interseccionadas por outros marcadores, como situação econômica e cor, entre outros. De tal modo que a afirmação de Mary del Priore a respeito do século XVIII no Brasil, de que “o importante era caricaturar as práticas transgressivas e comuns de mulheres de classes subalternas, até transformá-las num excesso – daí o estigma da puta para as mulheres não enquadradas” (DEL PRIORE, 2009, p. 94), faz eco e toca nossos ouvidos, como ventos que sopram do passado e que ainda ressoam quando nos referimos às mulheres de nossa pesquisa.

Levando em conta essas diferenças de inscrição no laço social, torna-se imprescindível avançar no que a psicanálise teria apontado e contribuído na reflexão sobre esta representação da mulher como *mãe* e como *puta*, para articular mais alguns elementos que estariam compondo a complexa trama de sentidos em que *Sofia* está inscrita, de tal modo que, no lugar em que gostaria de ser reconhecida como *mulher que gosta de liberdade* se sente olhada como *mulher de programa*.

Ainda que muito sucintamente, escolhemos falar da articulação entre esses lugares – *mulher*, *mãe* e *puta*, nos textos freudianos a partir de dois prismas: o das mulheres e o dos homens. Ou seja, em relação às mulheres, passearemos rapidamente sobre as representações de *mãe* e de *prostituta*, acompanhando a proposição freudiana da constituição psíquica, a partir das possíveis respostas encontradas pelas meninas diante das diferenças anatômicas em relação aos meninos. Da perspectiva dos homens, apontaremos o quanto essas representações entre a *mãe* e a *prostituta* povoam suas fantasias. Vale adiantar que ambas as perspectivas partem do que seria o feminino como um enigma que ocupou tanto as mulheres como os homens durante séculos, e que as respostas freudianas, como ele mesmo afirmou, seriam limitadas e incompletas, à espera de informações mais profundas e coerentes que poderiam, depois dele, surgir (FREUD, 1933).

A figura da mãe, na psicanálise freudiana, se configura como uma das saídas para a menina no seu trajeto até tornar-se uma mulher. Melhor dizendo, configura-se como a saída para a feminilidade normal. Freud afirmava que o caminho da menina, desde um “homenzinho” até tornar-se uma mulher, implicaria, ao menos em dois pontos, em um caminho mais tortuoso do que o do menino. Ela teria que atravessar uma dupla mudança, até alcançar a feminilidade normal: deveria mudar de zona erógena (do clitóris para a vagina) e de objeto (tendo a mãe como primeiro objeto de amor, teria que se dirigir ao pai). Enquanto o menino sairia do Complexo de Édipo a partir da entrada em cena do Complexo de Castração, a menina teria no Complexo de Castração a sua entrada no Complexo de Édipo. O descobrimento da castração para a menina, ou seja, a percepção do pênis do menino como diferença do seu corpo, seria um ponto crucial e a lançaria em um de três caminhos possíveis: um que conduziria à inibição sexual ou à neurose; outro, que a levaria a um complexo de masculinidade; e um terceiro, seria o que a conduziria à feminilidade normal. Nessa terceira via, o desejo com o qual a menina se orientaria na direção do pai, buscando conseguir dele o pênis que a mãe lhe teria negado, seria substituído pelo desejo de ter um filho dele. O que, no futuro, poderia se transformar no desejo dela de ter um filho com um outro homem. A

feminilidade para Freud, portanto, seria essa substituição do desejo impossível de ter um pênis, pela realização possível de ter um filho (FREUD, 1925,1931,1933).

O essencial até aqui a apontar é que Freud não só atribuiu à maternidade a saída normal para a feminilidade, como não poupou elogios ao que a relação entre mãe e filho seria capaz de propiciar: “apenas a relação com o filho produz satisfação ilimitada na mãe; é a mais perfeita, mais livre de ambivalência de todas as relações humanas” (FREUD, 1933/2010, p. 291).

Freud não deixa de assinalar o risco de se desconsiderar a força dos costumes sociais no entendimento da feminilidade – ao considerar, por exemplo, que as mulheres seriam mais propensas aos fins passivos e atitudes passivas, ele chega a apontar que as limitações que eram impostas às mulheres lhes deixavam uma gama menor de possibilidades de satisfações, tanto sexuais, quanto sublimatórias (FREUD, 1933). Mas, de qualquer modo, poderíamos considerá-lo como alguém que, mergulhado nas condições de produção da moral burguesa de seu tempo, não teria sido capaz de perceber que essas poderiam ser modificadas, até mesmo pelo efeito disruptivo provocado pelo próprio discurso psicanalítico (KEHL, 2008 p. 229-230).

Diante desse estreitamento de possibilidades de satisfação a que as mulheres estavam sujeitas na época de Freud, podemos considerar a histeria como uma resistência e afirmação do erotismo contra a camisa de força da maternidade, como nos aponta Joel Birman (2006). Ao lado da histérica, podemos identificar também outras figuras sociais que, embora patologizadas ou criminalizadas, não deixaram de apontar para a insatisfação em relação à maternidade como forma prioritária de satisfação do desejo feminino. É assim que a *prostituta*, aquela que vivia do comércio do sexo, pode ser entendida, ao lado da histérica, da infanticida e da ninfomaníaca, como uma das figuras sociais emblemáticas da resistência feminina ao aprisionamento do seu erotismo (BIRMAN, 2006).

Vale dizer que a sedução feminina nem sempre foi um traço negativizado em nome do ideal de maternidade, como se a figura da mulher fosse o oposto da figura da mãe, conforme nos lembra Joel Birman. Tanto assim que, na Antiguidade e no Renascimento, o gozo feminino era considerado fundamental para a instauração da fecundação. No entanto, a partir do século XVIII, considerava-se que a mulher teria que perder seus atributos da feminilidade para ser mãe; as práticas educativas do século XIX visavam extirpar o excesso feminino para que a figura da mãe pudesse ser harmônica com a da esposa casta e fiel (BIRMAN, 1999). As mulheres que mantinham a sedução e o erotismo como atributo, passaram a ser consideradas como perigosas, e a *prostituta*, considerada representação máxima da sensualidade e do

feminino, era vista como egoísta e sem qualquer decência, uma vez que seria o oposto da figura da mãe e da devoção ao outro (BIRMAN, 1999). “Contudo, nessa condição decaída e estigmatizada no seu ser, a prostituta passou a se inscrever numa função social precisa e muito bem delineada, ou seja, começou a ser considerada como a reserva de gozo do mercado sexual” (BIRMAN, 1999, p. 88). Estaria nela depositada a possibilidade de oferecer aos homens, o prazer e o erotismo que estariam sufocados no lar burguês.

É neste contexto que podemos incluir o que Freud detectou e escutou sobre as escolhas eróticas dos *homens civilizados*. Segundo o autor, somente em uma minoria, as duas correntes, a da afeição e a da sensualidade, se fundiriam adequadamente: “o homem quase sempre sente respeito pela mulher, que atua como restrição à sua atividade sexual, e só desenvolve potência completa quando se acha com um objeto sexual depreciado” (FREUD, 1912c/1980, p. 168).

Pela observação freudiana, seria comum ao homem somente experimentar um pleno gozo sexual quando pudesse entregar-se sem escrúpulos à satisfação, o que ficava vedado e impedido na sua relação com a própria mulher ou com uma mulher estimada. “É esta a origem de sua necessidade de um objeto sexual depreciado, de uma mulher eticamente inferior, a quem não precise atribuir escrúpulos estéticos, que não o conheça em seu outro círculo de relações sociais e que ali não o possa julgar” (FREUD, 1912c/1980, p. 168). Neste caso, no entanto, dedicará a tal mulher suas energias sexuais, mas manterá seu carinho dirigido a uma outra mulher, considerada por ele de um tipo social mais elevado. Na vida erótica destes indivíduos, o amor divino e o amor profano (animal) ficariam dissociados: “quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar. Procuram objetos que não precisem amar, de modo a manter sua sensualidade afastada dos objetos que amam” (FREUD, 1912c/1980, p. 166).

A alternativa indicada por Freud a esse dilema não lhe parece muito confortável, pois seria preciso, ainda que pareça paradoxal ou desagradável, para que o homem pudesse ser realmente livre e verdadeiramente feliz na vida erótica, que ele houvesse vencido o respeito à mulher (FREUD, 1912c). Esta indicação apontará e abrirá para nós diversas questões sobre o feminino, a mulher sensual e a mulher de respeito.

É preciso observar, na esteira de Joel Birman, que o discurso freudiano colocaria as mulheres numa situação sem saída. “Quer se trate da frigidez, da virilidade ou da maternidade, as mulheres sempre se situariam em uma posição de identificação fálica; existiria, então, somente o sexo fálico” (BIRMAN, 1999, p. 205-206). Nesse sentido, a questão da diferença sexual seria entendida de uma maneira muito problemática, colocando os

homens em uma situação idêntica, apesar de que poderiam gozar com as satisfações imaginárias pelo fato de serem detentores do pênis (BIRMAN, 1999).

Poderíamos dizer que Lacan avançou muitíssimo frente ao impasse da elaboração freudiana sobre a sexualidade feminina, até mesmo para poder mantê-la como algo da ordem do indizível, de algo que não se recobre com a linguagem. O que é fundamental apontar é que “Lacan acentuará menos a questão da *identidade* feminina do que a do *gozo feminino*” (ANDRÉ, 1987, p.209).

Na impossibilidade de se apoiar totalmente no referente fálico, o gozo da mulher se afastaria, da maneira mais radical e contundente, da noção de *identidade* e conjunto; daí viria a afirmação de Lacan de que não se poderia falar de *a* mulher, mas somente de cada uma das mulheres: “Das mulheres, a partir do momento em que há os nomes, pode-se fazer uma lista, e contá-las. Se há *mille e tre* é mesmo porque podemos tomá-las uma a uma, o que é essencial” (LACAN, 1985, p.19). Com isso, o gozo feminino, ao invés de propor e inaugurar o que seria a verdadeira natureza feminina, acabaria por desnaturalizá-lo (AMARAL, 1998).

Lacan esclarece que o gozo da mulher não estaria todo balizado pela função fálica; seu gozo, por outro lado, não poderia tampouco ser considerado *complementar* ao do sujeito na posição masculina, porque isso levaria a uma noção de um todo, *Um*que seria impossível de conceber. Não se trataria de *complementaridade*, mas sim de *suplementaridade*. Diante da castração, uma mulher mais do que se “unificaria”, ela se desdobraria. Assim, seu gozo, sendo outro em relação ao gozo fálico, ficaria numa condição de tal alteridade que ela só poderia ser considerada como Outro sexo, como um sexo como Outro (LACAN, 1985).

O efeito da castração na mulher, segundo a concepção lacaniana –diferentemente da noção freudiana que a colocaria como cativa da inveja do pênis – lhe permitiria alcançar um gozo *suplementar*, não todo fálico e, portanto, sair de uma posição que poderia ser tomada como “de menos” para a posição “não toda”. “Não é porque ela é não toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá à toa. Mas há algo a mais” (LACAN, 1985, p.100).

É preciso cautela para não recair, novamente aqui, na armadilha sempre presente da questão anatômica, pois a experiência da feminilidade é o que, de um gozo, escapa tanto de um saber, como de uma qualificação. Nesse sentido, ela não é garantida a uma mulher, nem vetada a um homem: “poetas, místicos, e ainda outros, tiveram acesso a isto, e souberam aí encontrar seus próprios lugares, sem exibição militante nem publicidade barulhenta” (JULIEN, 1997, p. 98).

A possibilidade de suportar que o desejo de uma mulher permaneça sempre como questão é o que permite que cada um dos parceiros possa tirar proveito disso, usufruindo da ocasião, da singularidade e da imprevisibilidade presentes no encontro com o outro; sendo exatamente a falta de resposta que funciona como aquilo que induz ao desejo (ANDRÉ, 1987).

A condição de *mãe* seria algo que criaria uma suposta identidade feminina na falta de um outro sinal: diferentemente da condição de mulher que, como vimos, não permite criar um conjunto, a condição de *mãe* o criaria (ANDRÉ, 1987). Para esse gozo que a faria, em algum lugar, ausente de si mesma, ausente como sujeito, conforme nos diz Lacan, ela encontraria o seu filho, como uma rolha (LACAN, 1985).

Assim como uma mulher poderia se dizer *mãe* na tentativa de encontrar na maternidade uma resposta para o enigmático da sua condição feminina, poderíamos supor que alguém poderia chamá-la assim também, como tentativa de suportar o que, deste gozo, escapa de uma categorização. Da mesma forma, o nome *puta*, como uma suposta *identidade*, poderia estar sendo tomado como tentativa de catalogar e nomear o que permaneceria como enigmático e insondável do desejo e do gozo. De uma forma ou de outra, o que se depreende da leitura de Lacan é que qualquer suposta *identidade* referida ao gozo feminino deveria antes ser olhada como uma saída precipitada, imaginária e alienante, pelo insuportável diante do inominável deste gozo e pela impossibilidade de um saber que recubra o erótico no humano.

5.3 O erótico na bibliografia psicanalítica sobre as mulheres negras

Será partindo das pistas oferecidas por Freud sobre a cisão entre o amor divino e o amor terreno no homem “civilizado” e sobre a articulação entre o que seria considerado erótico e aquilo que seria degradado, que pretendemos nos debruçar sobre a literatura psicanalítica que abordou as mulheres negras no nosso país. Também nos faremos valer da indicação de Lacan, para quem o gozo feminino produziria algo da ordem de um não saber para ambos os sexos. Vale notar que não se trata de uma bibliografia que se dedicou à questão das mulheres negras e da erótica feminina especialmente; com isso, faremos um recorte, dentro das pesquisas que trataram sobre o negro brasileiro a partir da psicanálise, do que foi dito sobre esse tema²⁴³.

²⁴³ Os textos de Lélia Gonzalez são uma exceção nesse sentido, por tratar especificamente sobre as mulheres negras, utilizando a sociologia com algumas articulações da psicanálise (GONZALEZ, 1984).

Como veremos, aparecerão lado a lado nas representações e significações sobre as mulheres negras, nas pesquisas a que tivemos acesso²⁴⁴, a face do degradatório e da desqualificação, compreendidas pela via do racismo, e a face de fascínio e valorização, entendida através do exotismo.

Como já foi apontado no capítulo anterior, o exotismo e o racismo não podem ser compreendidos como se fossem opostos, no sentido de um ser positivo, por ser elogioso, e outro ser negativo, por desqualificar. Compreendemos o exotismo, isso sim, como a outra face do racismo, podendo ser considerados, tanto um como o outro, maneiras de dominar o que o *estranho* ou *estrangeiro* acarreta, ao sujeito, de ameaçador. “Enquanto tal, o estranho não provoca sentimentos estéticos, mas sim angústia, sinal para o sujeito de estar ingressando numa área em que sua posição subjetiva se encontra ameaçada” (SOUZA, O., 1994, p.130).

Vale notar que a nossa chave de entrada para ler os depoimentos das mulheres negras presentes nas pesquisas já realizadas, bem como os das nossas entrevistadas, será considerar que o *estranho familiar* ou o *estrangeiro* dizem respeito a algo do outro, em nós; ou seja, referem-se a algo do nosso insuportável no encontro com o outro. O encontro com o outro, segundo a concepção que estamos adotando, coloca o sujeito frente a um Outro, concebido imaginariamente como não castrado, capaz de um gozo ilimitado (SOUZA, O., 1994).

O que é valorizado ou não pelos sujeitos e pela comunidade na qual se inscrevem deve, portanto, ser considerado levando em conta que aquilo que é degradado pode assumir o traço desqualificatório justamente por indicar a intensidade e a estranheza da ligação desses sujeitos com aquilo que rechaçam. Isso significa que o que é da ordem do excesso e do insuportável no erotismo, não pode ser compreendido simplificadamente como o que não é desejável, o que já foi abordado por Freud, nos textos há pouco citados (FREUD, 1910, 1912).

Ainda que a bibliografia sobre este tema seja bastante escassa, nos parece ser possível articular a partir dela pontos fundamentais; mais do que trazer contribuições realmente inéditas sobre o tema, traremos um diálogo e uma releitura do que já foi produzido. Ou seja, retomando casos e entrevistas apresentados pelos autores, observamos que, do ponto de vista teórico, existia muita afinidade com a nossa maneira de articular e pensar a teoria e a clínica. No entanto, a questão que nos chamou a atenção foi de que algumas indicações que nos pareciam verdadeiros tesouros, passavam despercebidas posteriormente, quando da análise do

²⁴⁴ Em Isildinha Baptista Nogueira (1998) e José Tiago Reis Filho (2005) temos acesso a exemplos da própria clínica destes autores; em Virgínia Bicudo (1945/2010), Neusa Souza (1990) e Teixeira (2001), o material a que temos acesso são entrevistas realizadas pelos autores e o texto de Jurandir Freire Costa (1990) se baseia no material da pesquisa de Neusa Souza (1990).

material clínico, ainda que não estivessem completamente ausentes nos textos. Acreditamos que o que ia sumindo nos textos ou ficando em segundo plano, nos foi realçado a partir do nosso material clínico. A fala de *Sofia* parecia não caber ou ser contemplada por aquilo que as pesquisas aparentemente apontavam.

Sou muito vaidosa, costumo me maquiar, arrumar o cabelo, trança, salto, me arrumar muito. Se estou sozinha do jeito que estou falando, chamo muito a atenção (Sofia, 2013).

Não conheci minha mãe, quando faleceu eu era bebê [...] Era uma negra muito bonita, mas não conheci, nunca vi uma imagem. Meu pai e minha avó diziam: “você é a cara dela”. Me olho no espelho e acho parecida, pelo que os outros contam (Sofia, 2014).

Sofia nos fez escutar o quanto se sentia bonita e negra, uma beleza que lhe vinha da semelhança com sua mãe: não parecia querer negar esse corpo, nem escondê-lo, menos ainda branqueá-lo. Essa fala não parecia estar referida a uma aparência padronizada ditada pelo mercado das imagens (GONÇALVES FILHO, 2008) ou ao estereótipo da mulata, fixada através da figura da mulher exótica, mas sim a uma mulher que, entre tantos sonhos e desafios, não tinha medo de se sentir bonita. Talvez *Sofia* nos apontasse algo mais próximo do que Lélia Gonzalez dizia.

Nunca esquecerei o carnaval de 78, que passei em Salvador. Graças à recomendação do Macalé, um de seus fundadores, participei do desfile do Ilê. Foi de arrepiar e fazer o coração da gente bater disparado. Jovens negras lindas, lindíssimas, dançando ijexá, sem perucas ou cabelos “esticados”, sem bunda de fora ou máscaras de pinturas, pareciam a própria encarnação de Oxum, a deusa da beleza negra (Lélia Gonzalez, 1982)²⁴⁵.

Como seria possível articular a fala de *Sofia* com a ideia de que a criança negra se depararia com uma mãe para quem a pele negra seria o avesso do objeto do desejo (NOGUEIRA, 1998)? Com a afirmação de que a autoridade estética branca definiria o belo e sua contraparte, o feio, de modo que o negro introjetaria a sentença de que “o negro é o outro do belo” (SOUZA, 1990)? Com a concepção de que ser negro seria anular e recusar a presença de um corpo negro, uma vez que pela violência racista ele passaria a considerar o bom, o verdadeiro e o belo como próprios da brancura (COSTA, 1990)?

²⁴⁵ Gonzalez (1982a).

Com essa questão e as chaves de entrada acima referidas procuramos fazer um novo quebra-cabeça utilizando, basicamente, peças que encontramos fornecidas pelos próprios autores, mas que tinham sido deixadas um pouco de lado, como se tivessem pouco uso, dando-lhes agora um novo destaque.

Antes de trazer cada um desses autores revisitados por nós, acrescido do que escutamos na nossa pesquisa, vale atentar para algumas distinções: é preciso lembrar que a escuta de nosso material não se deu num contexto da clínica, ou seja, o que escutamos não foi o testemunho de pessoas que tiveram seu sofrimento transformado em demanda de análise e que teriam se dirigido a um consultório particular, como foi o caso de Isildinha Nogueira (1998) e de José Tiago Reis Filho (2005). Também não foram, as nossas entrevistas, realizadas com negros em ascensão, como foi o caso de Neusa Souza (1990). Talvez tenha sido esse o motivo que nos fez montar o quebra-cabeça de um modo diferente: na medida em que entrou também a desigualdade social em jogo, algumas questões que apareciam mais à margem talvez tenham ficado salientadas, dando contornos mais expressivos a algo que aparecia também nos trabalhos anteriores, só que mais sutilmente. Na medida em que o discurso de nossas entrevistadas não estava, necessariamente, articulado ao sofrimento psíquico, talvez tenha sido possível que elas se apresentassem em relação a seu corpo e à sua negritude para além desse sofrimento, o que ficara apenas subentendido nas pesquisas anteriores. Desta forma, o que fizemos foi trazer algumas peças das margens destes textos para o centro das nossas formulações, e é isso que buscaremos agora delimitar.

5.3.1 O branco como Ideal: espelhamento e identificação

Virgínia Bicudo já apontara na sua *tese Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, defendida em 1945, que os “pretos” de classe intermediária, que teriam tido mais comumente contato com brancos na sua infância do que os da classe social “inferior”, tinham ressentimentos e ódio pela rejeição do branco, por um lado e, por outro, apresentavam-se desanimados e queixosos pela falta de solidariedade entre “pretos”. Os sentimentos de mágoa e revolta dirigidos contra o branco não seriam inconscientes, mas conscientemente reprimidos por medo de provocarem rejeição mais acentuada, desenvolvendo atitudes de submissão e humorismo como defesa para ocultar seus sentimentos em relação ao branco.

No convívio íntimo com brancos, o “preto” de classes sociais intermediárias adquiriria as maneiras de pensar e sentir do branco também no que se referia ao próprio “preto”, de tal forma que teriam a mesma atitude com os “pretos” e os mesmos sentimentos do branco. “Em

virtude dos contatos primários da infância e do mecanismo psíquico da *identificação*, o preto *introjeta* as ideias do branco e passa então a ver os pretos do ponto de vista do branco, desprezando-os” (BICUDO, 1945/2010, p. 97)²⁴⁶. A autora segue apontando que “com mentalidade formada pelo branco, o preto desenvolve o autoideal de branco, que não se expressa abertamente no desejo de ser branco” (BICUDO, 1945/2010, p. 97).

“A vida do preto torna-se uma luta contínua, mais diretamente contra seu sentimento de inferioridade, do que contra as atitudes do branco que motivam a concepção de si próprio” (BICUDO, 1945/2010, p. 103). A autora se refere a casos de sentimentos de inferioridade, pensamento obsessivo de não possuir boa aparência, autocrítica exagerada resultando numa vida de relativo isolamento social.

Décadas depois, a pesquisadora Neusa Souza (1990) corajosamente se propõe a realizar um discurso do “negro sobre o negro”, no que se refere à sua emocionalidade, no seu livro: *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (SOUZA, 1990). A formulação do que teria sido *introjetado* pelo negro nessa nossa sociedade marcada pelo racismo ganha novos contornos e consistência teórica, através de uma proposta de articulação da teoria das ideologias com a psicanálise, ou seja, uma concepção freudiana do complexo edípico em suas relações com a produção ideológica²⁴⁷. Seu livro, publicado no início dos anos 1980, traz com enorme sensibilidade, através da fala de dez entrevistados, entre homens e mulheres negros do eixo Rio-São Paulo e em ascensão social, os efeitos devastadores dos discursos herdeiros de um longo período escravista, em que o negro teria sido visto como inferior e submisso. Seguindo as indicações de Florestan Fernandes, a autora afirma que, não tendo outra concepção positiva de si mesmo, o negro em ascensão social teria sido compelido a tomar o branco como modelo de identidade.

Os efeitos nefastos no psiquismo do negro, pelo fato de o branco ter sido tomado como elemento neutro da cultura e, mais ainda, como sinônimo de sucesso, de inteligência, de valor, de beleza, são marcas apontadas pela autora de maneira precisa e minuciosa. A tal ponto que o negro que se empenhasse em conquistar ascensão social, segundo Neusa Souza, teria que pagar o preço do massacre de sua identidade, afastando-se de seus valores originais, tomando o branco como único modelo possível de identificação.

Seria a estética branca a que definiria o belo e o que seria sua contraparte, o feio, na nossa sociedade classista e racista. Os lugares de tomada de decisão seriam ocupados

²⁴⁶ Grifos nossos.

²⁴⁷ Neusa Souza utiliza vários conceitos de Bernardo Luis Hornstein, apresentados no livro *Teoria de las ideologias y psicoanálisis (modo de producción y complejo de Edipo)*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, 1973.

basicamente por brancos e estes é que afirmariam, segundo Neusa Souza (1990), que “o negro é o outro do belo”.

Em diversos trechos das entrevistas, a autora aponta os efeitos dilacerantes do ideal de branquitude e do mito negro, com os quais os sujeitos negros teriam que se haver. O sentimento de inferioridade, insegurança, retraimento e ansiedade fóbica, seriam efeitos da impossibilidade de os homens e mulheres negros aliam seu *Eu* ao seu *Ideal de Eu*²⁴⁸, construído em grande parte pelos ideais dominantes brancos. Ou seja, o *Ideal de Eu*, para estes sujeitos negros, seria branco.

Recordemos brevemente que o *Ideal de Eu* não é um conceito que tem um sentido unívoco na obra freudiana; faremos um recorte extremamente sucinto de suas formulações somente com a intenção de tornar possível acompanhar o texto de Neusa Souza.

Diante do despertar de seu próprio juízo e dos ensinamentos recebidos durante seu desenvolvimento, o pequenino sujeito, segundo Freud, não teria mais como manter sua imagem de perfeição da infância (*eu Ideal*) e tentaria conquistá-la através da nova forma, seu *Ideal de Eu*. Ou seja, esse *Ideal de Eu* estaria marcado pela idealização dos pais ou substitutos e pelos ideais coletivos (FREUD, 1914c).

Essa indicação de Freud está na base do que Lacan vai construir sobre sua concepção de Estádio de Espelho. Este pequeno serzinho seria uma coleção incoerente de desejos que encontraria no olhar do Outro materno uma primeira unidade, uma primeira síntese do seu eu, lembrando que esta se daria então em função do desejo deste Outro, ou seja, da maneira como este Outro o viu e o nomeou (Lacan 1949/1998; 1951/1991). É nesse sentido que o *eu Ideal* estaria articulado a essa primeira imagem de si, captada através do olhar do Outro, com uma sensação de júbilo e uma ilusão de completude próprias do registro imaginário. A releitura de Lacan do texto freudiano o faz afirmar que o *eu Ideal* estaria no plano do imaginário, e o *Ideal de Eu* no plano simbólico, uma vez que tomaria seu lugar no conjunto das exigências da lei (LACAN, 1986).

O conceito de *Ideal de Eu* adquire um lugar bastante central na formulação de Neusa Souza (1990), uma vez que ela o toma, seguindo Hornstein²⁴⁹, como o que produziria a conexão da normatividade libidinal com a cultura.

²⁴⁸ Utilizaremos os termos Ideal de Eu, Eu ideal, Supereu e Eu, para nos referirmos ao Ideal de Ego, Ego ideal, Superego e Ego, ainda que os autores tenham preferido outra tradução, como forma de padronizar o uso dos conceitos no nosso texto.

²⁴⁹ Hornstein, Bernardo Luis. *Teoria de las ideologias y psicoanálisis (modo de producción y complejo de Edipo)*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, 1973.

Segundo a autora, realizar o *Ideal de Eu* seria uma exigência que o *Supereu* imporia ao *Eu*, lembrando que o *Supereu* de pais e filhos estaria marcado pelo mito negro, que dilaceraria o negro ao concebê-lo como irracional, feio, ruim, sujo, sensível, superpotente e exótico. Uma vez que seu corpo traria a impossibilidade de cumprir esse ideal, ocorreria uma tensão entre *Supereu*, *Eu* e *Ideal de Eu*, que ocasionaria uma ferida narcísica responsável pelos quadros psicopatológicos que afligiriam o negro (SOUZA, 1990).

A autora lembra que os antepassados ocupariam um lugar tão privilegiado para o negro brasileiro que suas palavras teriam estatuto de verdade, e seus projetos não realizados constituiriam o destino dos descendentes: filhos, netos, bisnetos e daí em diante. Essas figuras ancestrais construiriam o *sistemaSupereu-Ideal de Eu*. Sendo o contexto familiar o primeiro lugar onde a constituição do *Ideal* se daria, a sociabilidade em outros lugares poderia reforçar ou não o modelo ideal cujas vigas mestras já estariam erguidas.

Parece-nos importante destacar que Neusa Souza acaba por reunir *Ideal de Eu* ao *Supereu* como um sistema só, o que não foi uma exclusividade da sua leitura sobre a obra freudiana. No entanto, preferimos seguir a diferenciação colocada por Lacan, em que o *Ideal de Eu* teria relação com a identificação aos pais idealizados e também com os ideais coletivos, enquanto o *Supereu* teria um caráter cego de simples tirania e puro imperativo e, assim, diria respeito a uma relação com uma lei tão insensata que chegaria até a ser o desconhecimento da lei. “Não será porque a moral do neurótico é uma moral insensata, destrutiva, puramente oprimente, quase sempre antilegal, que foi preciso elaborar na análise a função do supereu?” (LACAN, 1986, p. 123). Enquanto o *Ideal de eu* seria exaltante, o *Supereu* seria constrangedor.

Essa distinção parece-nos importante para explicitar que o caráter imperativo dos ideais culturais e valores do branco chegariam, no nosso entender, muito mais como injunções do *Supereu* ao sujeito, ou seja, desse social anômico ao qual o sujeito teria que obedecer, do que como votos ou anseios (TEIXEIRA, 2012).

Parece-nos fundamental apontar também que, embora Neusa Souza seja bastante enfática em relação aos efeitos devastadores do processo ideológico que aprisionaria o sujeito negro, fazendo com que ele procurasse negar e expurgar qualquer “mancha negra”, ela não deixa de apontar para as brechas e ambiguidades diante desses efeitos.

Nesse sentido, o trecho a seguir nos parece bastante exemplar. Ele é citado num dos itens que Neusa Souza considera como um dos “temas privilegiados” dos seus entrevistados, que ela denomina: “Negar as tradições negras”.

Meu pai foi o único dos filhos que ascendeu... Fez Licenciatura em Ciências e dava aula de Biologia no Santo Inácio. Ele sempre transou a religião negra – é babalorixá de candomblé, com todo intelectualismo dele [...] É o único da família a assumir esse lance. Não é uma questão folclórica. Ele acredita mesmo. E esse é o grande câncer de minha avó: o filho dela professor, é o macumbeiro (Carmem, entrevistada por Neusa Souza)²⁵⁰.

Trata-se de um trecho que ilustra, realmente, essa negação das tradições culturais a partir daquilo que seria vivido pela avó de *Carmem* como um *câncer*. No entanto, o depoimento também apresenta, através da atitude do pai de *Carmem* que, ao mesmo tempo que ele teve uma ascensão social, conseguiu manter aquilo em que ele *acredita mesmo*.

O trabalho de Neusa Souza mantém essa inquietude, não omite esses lampejos de resistência que aparecem aqui e ali nos depoimentos, iluminando formas de existir que não estariam atendendo completamente às injunções do discurso ideológico.

É o que fica bastante evidente também no depoimento de *Luísa*, que Neusa Souza nos oferece em detalhes, por considerar que traria em si o essencial de todas as outras entrevistas e que, justamente nesses detalhes, mostra-se repleto de oscilações frente aos mandados dos ditames sociais.

Luísa nos traz a questão dos ideais do discurso social sobre a branquitude durante a sua infância, apresentando sua leitura de um mundo que seria próprio do negro e de um que seria próprio do branco.

Meu pai dizia que a gente era rico. Minha mãe dizia que a gente era pobre. Eu achava que ser rico era morar naqueles edifícios que tinham brinquedo. Mas também não era pobre, porque ser pobre era morar em favela. Aí, eu não sabia meu lugar, mas sabia que negro eu não era. Negro era sujo, eu era limpa; negro era burro, eu era inteligente; era morar na favela e eu não morava e, sobretudo, negro tinha lábios e nariz grossos e eu não tinha (*Luísa*, entrevistada por Neusa Souza)²⁵¹.

Luísa nos conta da dificuldade de saber quem ela era nesse mundo dividido entre esses dois modelos tão únicos de existência. Como se reconhecer nesse universo identificatório? É uma pergunta fundamental, e logo *Luísa* dá mostras da complexidade de construir uma resposta: ela vai da sensação do que é *menos ruim ao legal*, num emaranhado de contradições nesse processo.

²⁵⁰ SOUZA, 1990, p. 66.

²⁵¹ SOUZA, 1990, p. 48.

Com catorze anos estava acabando o ginásio. Comecei a fazer teatro na escola. Resolvemos fazer uma peça escrita por nós mesmos, sobre os problemas que nos tocavam, interessavam. Um dos problemas era o racismo. Eu fui escolhida para o papel principal – eu era a única negra. Foi uma coisa legal. Não foi um momento de consciência profunda, não era tanta vergonha, era uma coisa menos ruim. Foi a primeira vez que discuti a questão do racismo – sem falar de mim, mas falando do assunto. Foi a primeira vez que usei cabelo afro, também era uma coisa legal (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁵².

O depoimento de *Luísa*, que Neusa Souza nos apresenta, tem essa sutileza e essa delicadeza de produzir uma inquietação em nós, nos causa um movimento em que não é possível encontrar uma conclusão e colocar precipitadamente um ponto final a partir de nenhum trecho de sua fala. Seu depoimento nos lembrou o nosso encontro com *Silvana* e seus muitos nomes: *Sandra*, *Sônia*, *Suzana*, *Selma* e, agora, *Sofia*, não sendo possível identificá-la como tendo um nome só.

A leitura de Neusa Souza sobre este depoimento marca uma posição em que *Luísa* teria ficado capturada por um *Ideal de Eu* branco. Ela defende esse ponto, como defende também que teria sido a avó materna de *Luísa* quem teria exercido a função paterna, e que *Luísa* teria feito da sua vida o discurso da sua avó. Diríamos que no texto de Neusa Souza as contradições e oscilações permanecem muito mais na força dos depoimentos, do que propriamente na análise que ela efetua; mas, ainda assim, existem, tanto nos depoimentos quanto nos comentários. Há sempre uma brecha apontada.

“O negro *que* elege o branco como Ideal de Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio”²⁵³(SOUZA, 1990, p. 43-44).

O detalhe deste *que* faz toda diferença: ela não está afirmando que o negro, necessariamente, elegeria o branco como *Ideal de Eu*, mas sim que aquele que o faz engendra em si mesmo uma ferida narcísica. Ou seja, ela aponta que estes são os negros que ela está *tematizando*, não todos. E ainda mais, diante desta ferida, ela afirma que cada um precisaria engendrar um outro ideal, com um rosto próprio, para sair desse adoecimento.

“Tornar-se negro, portanto, ou consumir-se em esforços por cumprir o veredicto impossível – desejo do Outro – de vir a ser branco, são as alternativas genéricas que se

²⁵² SOUZA, 1990, p. 49.

²⁵³ Grifo nosso.

colocam ao negro brasileiro que responde positivamente ao apelo da ascensão social” (SOUZA, 1990, p. 77).

Este trecho nos parece central no texto de Neusa Souza e sobre ele consideramos fundamental destacar e problematizar três pontos.

O primeiro se refere à compreensão de que o veredicto impossível de vir a ser branco seria equivalente ao desejo do Outro. Neste ponto, acompanhamos Miriam Debieux Rosa (2015): não podemos confundir este Outro, como o lugar do código – tesouro de significantes em que fomos banhados de linguagem e erotismo – com os ideais da cultura e emblemas fálicos, marcadamente ideológicos. O discurso social, com seus imperativos dos ideais culturais e valores de branquitude, faz parte do Outro, entendido como campo da linguagem, mas não o recobre totalmente. Ou seja, se Neusa Souza nos fala do desejo do Outro, não o podemos tomar, no nosso entender, como equivalente ao discurso social que impele brancos e negros a responderem ao imperativo de branquitude. Os emblemas fálicos exigidos pela cultura aos quais os pais e a avó materna de *Luísa* – assim como as figuras primordiais que marcam cada sujeito branco ou não branco – estão submetidos, não equivalem ao que estes desejariam dela, ou melhor, ao que ela supõe que desejam dela, por ela e para ela.

O segundo ponto, que abordaremos mais adiante, refere-se a uma compreensão de Neusa Souza, de que frente à destruição de uma *identidade* do negro, que lhe teria sido imposta pelo veredicto impossível de ser branco, este teria que construir uma *nova identidade*. O que iremos problematizar é o próprio conceito de *identidade* do ponto de vista psicanalítico, uma vez que, para nós, a leitura dessa temática pela via das *identificações* nos parece mais profícua para abordar as brechas e contradições acima apontadas no discurso de *Luísa*.

O terceiro ponto se refere a uma fundamental diferença entre o que Neusa Souza afirma neste trecho e algumas das leituras que foram realizadas do seu trabalho posteriormente: para ela, existiria a possibilidade de o sujeito se consumir frente à injunção de atender aos ideais do branco, mas existiria também a possibilidade de construir uma saída. Aliás, essa saída seria eminentemente política, o que não nos parece equivaler, exclusivamente, a uma saída pela militância ou por uma ação política no sentido político-partidário.

“Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (SOUZA, 1990, p.17– 18).

Ao retomar literalmente esse trecho de Neusa Souza, a nossa intenção é recuperar a sua voz e a voz dos negros que ela escutou, os quais, segundo sua percepção, estariam buscando, ainda que de maneira mais ou menos frágil ou contraditória, construir uma *identidade* que lhe desse feições próprias (SOUZA, 1990).

A primeira parte deste trecho nos parece referida aos efeitos da violência racista sobre os negros e negras deste país, temática que parece ter ficado bastante contemplada na leitura do seu texto realizada por Jurandir Freire Costa (2003), como veremos a seguir.

No entanto, parece-nos fundamental ressaltar que a segunda parte também não pode ser esquecida, pois trata-se de uma passagem da voz passiva em relação aos negros, para a voz ativa. Ou seja, tratar do que o discurso racista e ideológico branco impingiu ao negro seria, do ponto de vista do negro, pensá-lo na voz passiva. Mas existe também a possibilidade de o pensarmos através da voz ativa, a capacidade do negro de fazer resistência a essa violência, como já vem fazendo desde que foi trazido para cá, em atos os mais diversos, desde ações políticas mais amplas ou resistências coletivas, como também através das formas mais sutis e micropolíticas de resistir e se recriar. Essas formas cotidianas de resistência, que muitas vezes ficam invisíveis, foram registradas por Neusa Souza (1990) através das falas de *Luísa*, *Carmem*, *Eunice*, *Alberto*, *Pedro* e *Correia*²⁵⁴, e também apareceram nas falas de *Sandra*, *Sônia*, *Suzana* e *Selma*, conforme já abordamos, e na de *Sofia*, como ainda pretendemos apontar.

A socióloga Lélia Gonzalez, à qual já nos referimos anteriormente, faz uma afirmação bastante afinada com essa posição de Neusa Souza, afirmação fundamental para a luta política das mulheres negras aqui no Brasil.

Aí me recordo daquela frase de Simone de Beauvoir quando ela diz: 'A gente não nasce mulher, a gente se torna mulher'. Do mesmo modo nós não nascemos negros, nós nos tornamos negros! A gente nasce 'pardo', 'azul-marinho', 'marrom', 'roxinho', 'mulato claro' e 'escuro', mas a gente se torna negro. Ser negro é uma conquista. Não tem nada a ver com as gradações de cor de pele! Isso foi o racismo que inventou! (Gonzalez, 1988a).

O que estamos salientando é que *ser negro*, segundo Lélia Gonzalez, seria uma conquista, assim como para a psicanalista Neusa Souza (1998). *Ser negro* é tomar consciência do processo ideológico que engendraria esta estrutura de desconhecimento que aprisionaria o

²⁵⁴ Luísa, Carmem, Eunice, Alberto, Pedro e Correia são nomes fictícios de alguns dos entrevistados de Neusa Souza (1990).

negro em uma imagem alienada na qual ele se reconheceria. Seria então criar uma nova consciência, que reafirmasse uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração, um vir a ser. “Ser negro é tornar-se negro”, nos diz Neusa Souza (1990, p. 177) e esta nos parece a diferença fundamental entre a conclusão da sua dissertação e o que dela ficou contemplado no prefácio que acompanhou a sua publicação em forma de livro.

Quando Neusa Souza publicou *Tornar-se negro* (1990), coube a Jurandir Freire Costa escrever um prefácio que chamou “Da cor ao corpo: a violência do racismo” (COSTA, 1990/2003), destacando, como o próprio título diz, o que ele considerou o núcleo central do problema abordado pela autora: a violência racista. Costa recupera de Neusa Souza a proposição de como esta violência seria exercida do ponto de vista intrapsíquico, pela tendência a destruir a identidade do sujeito negro. A internalização compulsória de um *Ideal de Eu* branco faria com que o negro vivesse seu projeto identificatório como incompatível com seu Eu, ocasionando um fosso que o sujeito negro tentaria transpor, podendo comprometer sua felicidade ou até mesmo seu equilíbrio psíquico.

Para o autor, o modelo de *Ideal de Eu* que seria oferecido ao negro não seria um modelo humano de existência psíquica realizável ou atingível, seria o de um *fetichismo do branco*, a brancura: fetichismo inverso e simétrico ao que a autora designou por mito negro. O sujeito negro ficaria hipnotizado com o mito da brancura, associado ao belo, bom, justo, verdadeiro, ao que é próprio do progresso, da cultura e da civilização (COSTA, 2003).

Apoiado no texto que prefacia, Jurandir Freire Costa afirma que o sujeito negro, no desejo de embranquecer, desejaria sua própria extinção. O autor destaca uma série de termos utilizados pelos entrevistados de Neusa Souza em que haveria uma desvalorização sistemática dos atributos físicos do sujeito negro, o que faria com que a *ideologia de cor* constituísse a superfície de uma ideologia ainda mais daninha, a *ideologia do corpo* (COSTA, 2003). “É com desprezo, vergonha ou hostilidade que os depoentes referem-se ao ‘beijo grosso’ do negro, ‘nariz chato e grosso’ do negro, ‘cabelo ruim’ do negro, ‘bundão’ do negro, ‘primitivismo’ sexual do negro e assim por diante” (COSTA, 2003, p. 140).

Vale atentar para o fato de que vários desses termos parecem ter sido retirados da fala de uma das entrevistadas, *Luísa*, cuja *história de vida* Neusa Souza apresentou separadamente e em detalhes. No entanto, intercalados com estes termos recortados por Jurandir Freire Costa, aparecem no depoimento de *Luísa* muitos *outros*, com sentidos que parecem apontar também para outras direções.

Minha avó: negra muito bonita. A cor negra é roxa, bonita. Nariz fininho, olhos puxados. Não se assume negra. Fisicamente, inclusive estica o cabelo, tem até calvície. Morre de raiva porque eu não estico meu cabelo (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁵⁵.

Minha mãe é gorda, bem mãe, peitão, daqueles que ela se orgulha de que amamentou muito os filhos (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁵⁶.

Não estamos com isso dizendo que a entrevista de *Luísa* não seja repleta de receios e ambiguidades em relação ao seu corpo do começo ao fim do seu relato: as lembranças da malandragem da avó materna que teria nariz grosso e beijos grossos vai aparecendo numa mistura de sentimentos em relação a ela, que incluem sensação de proteção, raiva e vergonha por parte da neta.

Com isso, o que pretendemos é retomar essa ambiguidade que aparece no relato de *Luísa*, e também nos outros apresentados pela pesquisa *Tornar-se negro* (SOUZA, 1990). Trata-se de um terreno em que, junto com a vergonha frente à avó debochada, aparece uma fala de admiração por esta mulher que teria marcado muito a história de *Luísa* e seu universo erótico, pois lhe parecia que essa avó *sabia muita coisa do mundo* e que era *muito sacadora*.

Através das palavras de *Luísa*, vemos que ela se sentia *feia* quando criança, mas também a vemos se perguntando o que seria essa sensação de se achar *mais mulher* por ser negra. Existe tanto uma como outra fala no livro de Neusa Souza (1990), mas no artigo de Jurandir Freire Costa (2003) e, não só no dele, como veremos, a última vertente desaparece.

A fala de *Luísa* é tomada por Jurandir Freire Costa como testemunha do máximo efeito da violência racista, com a invasão catastrófica de afetos e representações sem nome, com a perda da identidade e despersonalização.

Contavam que eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava muito na frente do espelho, era uma sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir; falava comigo mesma, me achava feia, me identificava como uma menina negra, diferente. Não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava eu botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato [...] Depois eu fui sentindo que aquilo (olhar no espelho) era uma coisa ruim. Um dia me percebi com medo de mim no espelho e um dia tive uma crise de pavor e foi terrível. Fiquei um tempo grande assim; não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁵⁷.

²⁵⁵ SOUZA, 1990, p. 45.

²⁵⁶ SOUZA, 1990, p. 46.

²⁵⁷ SOUZA, 1990, p. 47.

O relato de *Luísa*, recortado por Jurandir Freire Costa, para aí²⁵⁸. O de *Luísa* no livro de Neusa Souza, não. Voltaremos a ele mais adiante. Por ora, vale ressaltar que Costa toma o percurso da vida de *Luísa* como uma história prototípica da violentação do negro pelo branco. “É uma história psíquica onde são admiravelmente resumidas as etapas de reação à violência, desde o momento inicial da resistência *ao instante final da rendição*”²⁵⁹ (COSTA, 2003, p. 152).

Já Neusa Souza parece tomar o relato de sua entrevistada de maneira bem diferente. Segundo ela, *Luísa* teria uma identidade feita de contradições, submetida às formações ideológicas dominantes e sobredeterminada por sua história individual, a qual seria marcada pela História. *Luísa* teria tomado consciência de suas contradições, buscando transformar sua história e a História, demolindo os mitos que teriam constituído sua identidade (SOUZA, 1990).

Se *Luísa*, por um lado, parece nos apontar supostamente um ideal de homem bem branquinho:

Eu desprezava, não transava com os pretos. Os brancos, eu admirava, eram meus amigos (*Luísa*, entrevistada por Neusa Souza)²⁶⁰.

Mais adiante, ela nos faz repensar:

Para mim um homem negro tinha que ser especial. Ser muito melhor que o branco, se destacar, ser como eu. Teria que ser lindo. Muito bonito, muito inteligente (*Luísa*, entrevistada por Neusa Souza)²⁶¹.

Como havíamos dito, ao retomarmos esses depoimentos com a chave de leitura indicada por Freud, em que a mulher degradada aparece associada à mulher que desperta desejo, parece-nos necessário recolocar essa suposta desvalorização sistemática dos atributos físicos das mulheres negras em questão. Conforme afirmamos, no texto de Neusa Souza as contradições e oscilações permanecem, mas na leitura de Jurandir Freire Costa (2003) essas ambiguidades vão se apagando sob a formulação de que o ideal do sujeito negro se

²⁵⁸ Este trecho aparece no texto de Jurandir Freire Costa com pequenas alterações, entre aspas, mas sem a referência ao texto original, o nome da autora ou o nome da entrevistada, como já dissemos no nosso Capítulo 1 (COSTA, 2003, p. 151).

²⁵⁹ Grifo nosso.

²⁶⁰ SOUZA, 1990, p. 48.

²⁶¹ SOUZA, 1990, p.50.

converteria compulsoriamente num retorno ao passado, onde poderia ter sido branco, ou num remetimento ao futuro em que seu corpo negro iria desaparecer.

As brechas e as ambiguidades de cada sujeito em relação a si próprio desaparecem do texto de Jurandir Freire Costa, numa construção de um negro marcado com o selo da perseguição pelo corpo próprio, controlando e vigiando o que, desse corpo, se oporia à construção da identidade que teria sido coagido a desejar, a identidade branca (COSTA, 2003).

A síntese do texto de Jurandir Freire Costa, no nosso entender, estaria na sua célebre frase: “Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repúdio, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e o de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” (COSTA, 2003, p. 137). O perigo dessa frase é, no nosso entender, que ela parece tomar o *ser negro* por aquilo que teria sido *impingido a ele*. Entre o *Tornar-se negro* (SOUZA, 1990) e a *violência do racismo* (COSTA, 2003), muda-se o agente e o sujeito da frase, o que não pode ser menosprezado numa pesquisa que, como a própria autora afirmou, buscava elaborar um conhecimento do negro acerca de si mesmo.

Não estamos evidentemente negando a força opressiva do discurso sócio-histórico sobre os negros no nosso país, o que já procuramos acentuar nos capítulos anteriores: esperamos ter já dado garantias suficientes ao leitor de que nós não estamos negando o *racismo à brasileira*, tão eficiente e tão devastador.

Num país em que a nossa modalidade de racismo já foi nomeada, justamente, como um *crime perfeito*, como nos diz Kabengele Munanga (2009,2012a), a importância do prefácio de Costa parece ter sido, como o próprio autor afirma no final, uma exortação: “Escuta, psicanalista! Presta atenção a estas vozes que a autora nos fez ouvir. Ela nos mostra o que fomos incapazes de ver” (COSTA, 2003, p. 153).

Concordamos neste ponto com a fala de Jurandir Freire Costa, até porque talvez ainda seja preciso continuar exortando os psicanalistas a escutarem. Mas não podemos negar o que alguns psicanalistas já escutaram e o que nos ofereceram para escutar, com seus relatos sobre as modalidades de resistência e as formas de humanidade, de homens e mulheres negros, mesmo diante de uma violência que os levaria a uma situação de desumanidade. *Levaria*, mas não leva necessariamente: o futuro do pretérito aqui parece menos devido a uma piedade do dominador, do que à potência e capacidade de fazer frente à dominação por parte dos negros, e é isto que nos parece essencial escutarmos.

Quinze anos depois da publicação do livro de Neusa Souza, temos mais um trabalho fundamental no campo da psicanálise com sujeitos atravessados pela questão da negritude, o doutorado de Isildinha Baptista Nogueira, chamado *Significações do corpo negro* (NOGUEIRA, 1998), ainda que a autora quisesse chamá-lo de *A cor do inconsciente*²⁶². Curiosamente, apesar de vários pontos de aproximação e uma enorme afinidade teórica entre ambas as autoras, Isildinha Nogueira (1998) não faz nenhuma referência direta ao trabalho de Neusa Souza (1990), embora a cite na bibliografia e em uma nota de rodapé. Nogueira não faz uso do que sua colega produziu, a não ser através da leitura e das palavras que Jurandir Freire Costa (2003) utilizou na sua leitura do texto de Neusa Souza²⁶³.

Isildinha Nogueira afirma a importância de pensar o corpo conforme é concebido socialmente e, nesse sentido, o *corpo negro* adquiriria a significância daquilo que é indesejável e inaceitável na nossa cultura; ele seria o negativo que seria recusado para poder instaurar o que seria o parâmetro positivo, ou seja, o corpo branco, o corpo desejável. O corpo negro teria as marcas do escatológico, do execrável que a cultura afastaria. O *negro*, representando o que corresponderia ao excesso, ao que extravasa, ficaria excluído dos atributos morais e intelectuais associados ao *branco*, aquele que seria *o outro do negro*. O *negro* viveria, então, cotidianamente, a experiência de que a sua aparência colocaria em risco sua imagem de integridade (NOGUEIRA, 1998, 1999).

“Se a cultura lhe atribuiu uma natureza que é da ordem do inaceitável, esses sentidos são introjetados pelo negro e vão, necessariamente, produzir configurações psíquicas particulares” (NOGUEIRA, 1998, p. 44). Esse ponto é central na argumentação de Isildinha Nogueira; este processo de *introjeção* faria com que o negro recusasse sua própria imagem e sofresse com seu corpo, uma vez que este seria a marca de um fantasma de inferioridade da qual ficaria cativo (NOGUEIRA, 1998).

O ponto que nos parece fundamental destacar é que, segundo a autora, ainda que seja necessário deixar claro que não considera que o bebê negro seja menos desejado que o branco, ela afirma que a mãe desejaria o bebê branco, como desejaria, para si, a brancura: “a criança do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar” (NOGUEIRA, 1998, p. 105). A hipótese da autora é de que a mãe negra, cuja “falta” se expressaria enquanto desejo de ser

²⁶² Segundo a afirmação da própria Isildinha Baptista Nogueira (2004, 2012).

²⁶³ Também não se refere ao texto de Neusa Souza nos outros textos por nós consultados (NOGUEIRA, 1998, 2004, 2008, 2012).

“branca”, constituiria seu filho nesse momento original a partir desse seu desejo. “O que o olhar do outro lhe mostra, desse modo, é o que, no seu desejo, o sujeito negro recusa: o fato de que ele é a encarnação do significado ‘negro’, na medida em que ele traz no corpo o significante ‘negro’” (NOGUEIRA, 1998, p. 107). A hipótese da autora é de que a mãe negra amaria seu bebê, mas negaria o que a pele negra representaria simbolicamente; assim, para reconciliar-se com a imagem do desejo materno, a criança negra precisaria negar algo de si mesma. A autora segue, afirmando que “a imagem que o espelho lhe dá exige, para ser introjetada, uma operação suplementar de idealização: é preciso projetar nessa imagem um ideal de ‘brancura’ para afastar dela o componente de rejeição que a pele negra envolve, no desejo materno” (NOGUEIRA, 1998, p. 109).

Retomando a experiência do Estádio do Espelho descrita por Lacan, em que o bebê experimentaria uma sensação de júbilo diante da unidade de seu corpo refletida no espelho, sensação esta vivida pelo investimento do olhar da mãe, Isildinha Nogueira propõe uma especificidade desta vivência no caso do bebê negro. O fascínio que seria experimentado nessa experiência viria acompanhado por uma repulsa à imagem que o espelho ofereceria; a criança negra relutaria em aderir a essa imagem de si, pois esta não corresponderia à imagem desejada pela sua mãe (NOGUEIRA, 1998).

Esta afirmação nos parece arriscada: que o olhar da mãe que nomeia e constitui a criança esteja marcado pela posição que esta mulher ocupa no campo social e que pode ser de muita desqualificação, não temos dúvida, mas a questão é saber se com isso poderíamos afirmar que ao ver sua imagem no espelho, a criança negra não reconheceria ali uma imagem ancorada no desejo de sua mãe.

A pele negra pode remeter a diversas representações depreciativas a ela associadas pelo discurso racista, mas podemos supor que o que se vê a partir dela pode não ser pautado completamente por essa desqualificação oriunda do discurso ideológico. Lembramos da frase que escutamos de *Sofia*:

Não conheci minha mãe, quando faleceu eu era bebê [...] Era uma negra muito bonita, mas não conheci, nunca vi uma imagem. Meu pai e minha avó diziam: “você é a cara dela”. Me olho no espelho e acho parecida, pelo que os outros contam (Sofia, 2014).

A cor negra nesta fala não parece aderida ao discurso sócio-histórico como o que desqualifica e precisa ser expurgado, mas está muito mais relacionada ao campo pulsional, em

que sentir-se parecida é ter a mesma cor de pele, algo extremamente precioso, pois é a marca por onde se reconhece filha, ainda que sua mãe não esteja presente.

A própria autora, no seguimento da sua tese, vai apresentar três casos em que nos mostra o que esse significante *cor negra*, pelo fato de ela mesma ser uma analista negra, teria evocado de significações em seus pacientes. Acreditamos que ali a autora deixa uma dica que nos aponta para um outro caminho do que a cor negra poderia suscitar na relação com o outro, no que se refere ao campo pulsional.

Tanto Isildinha Nogueira como Neusa Souza, e acrescentaremos José Tiago Reis Filho, trazem relatos de vivências de horror das mulheres negras em relação ao próprio corpo, relatando situações de mutilação, vergonha ou muito desconforto em relação à cor da própria pele.

A nossa hipótese é de que este horror em relação ao corpo não se dá prioritariamente pelo fato de que não cumpririam um ideal de brancura, em que o corpo do branco seria aquele valorizado e sinônimo do belo na cultura. Estamos propondo que o mal-estar em relação ao próprio corpo, vivido por tantas mulheres negras, não estaria relacionado necessariamente ao fato de não terem podido viver de maneira plena uma sensação de júbilo diante do olhar materno quando bebês. Acreditamos que o horror e o mal-estar em relação ao próprio corpo, nos casos relatados a respeito das mulheres negras, ganhariam novas elaborações se pudéssemos recuperar a leitura de Isildinha Nogueira sobre a representação da sexualidade da mulher negra no imaginário social, a partir da dimensão do *gozo invejado*. Com isso, será preciso ir para além do especular, uma vez que a dimensão do pulsional é o que, como veremos, escapa do que aparece no espelho.

5.3.2 Mais além do espelho: as mulheres negras como heteridade

A cena da criança diante do espelho, relatada por Lacan pela primeira vez em 1936, foi retomada, como vimos, nos textos que articularam a psicanálise e as relações raciais. O *Estádio do Espelho* seria o momento em que o *infans* antevê uma miragem do seu poder ao enxergar seu corpo com uma forma total, podendo dar uma unidade a este corpo vivido como corpo despedaçado (*morcelé*) (LACAN, 1949/1998). Trata-se de uma cena que já havia sido descrita alguns anos antes, pelo psiquiatra e filósofo Wallon, ao tratar da importância da relação especular no humano. Partindo da observação de que a criança identificaria melhor as partes do corpo do outro que as suas próprias, e que representaria as partes do seu corpo como

estranhas a si, a reação de júbilo seria consequência de que somente frente ao espelho a criança conseguiria integrar a unicidade de seu corpo. Em Lacan, essa descrição ganha outros contornos, uma vez que enxerga nessa cena o ato psíquico necessário, o elemento que precisaria agregar-se ao autoerotismo, para constituir o narcisismo. Como Freud bem apontara, não existiria uma unidade comparável ao *Eu* no indivíduo, desde o princípio (FREUD, 1914c). O *Estádio do Espelho*, para Lacan, inclui também a questão do reconhecimento do eu e do outro e do desejo humano que, diferentemente do desejo animal, não se apoiaria num objeto real positivo, mas sim sobre outro desejo, ou seja, seria o desejo do desejo do outro (KOJÈVE, 1984).

O *Estádio do Espelho* nos mostra, de maneira muito evidente, o quanto o registro do imaginário é, ao mesmo tempo que fundante e essencial, alienante e ilusório. Faz-nos perceber também o quanto a identificação imaginária seria marcada por essa relação de alienação e de ilusão de completude. “O ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem de si mesmo, a não ser fora de si”, nos lembra Lacan (1986, p. 164). A relação com essa imagem primeira de si traz, portanto, uma ilusão de completude vivida pelo sujeito, como fascínio e sideração que reaparecerá em instantes fugazes ao longo da vida do sujeito.

A importância de retomarmos esse momento fundante está, nos parece, em relembrar o quanto a nossa relação com o corpo passa por uma estranheiridade; tanto assim que nos referimos ao nosso corpo como algo que “temos”, não como o que “somos” (COSTA POLI, 2012). O corpo, para nós, seres falantes, tem toda uma dimensão do que pode ser representado e imaginarizado e do que pode ser simbolizado e nomeado, como já afirmamos, mas tem também algo que sempre escapa a essa possibilidade de simbolização, que Lacan nomeia como real.

A cena da criança no espelho é retomada por Lacan quase cinquenta anos depois de ter sido apresentada pela primeira vez, justamente na tentativa de aprofundar o que havia ficado de fora nos seus comentários, e de fora da cena. Retomando a cena do espelho, Lacan nos aponta uma relação essencial entre o momento jubilatório, em que a criança acabou de se apreender nessa experiência inaugural de reconhecimento no espelho, e o movimento em que se volta para aquele que a segura, aquele que está atrás dela e a suporta. A criança volta-se para o adulto, aquele que representa aí o Outro, buscando obter, de alguma forma, seu assentimento para o que há, para ela, nesse momento. (LACAN, 2002). O fundamental nesta cena é que há algo que pode ter uma imagem especular e algo que, literalmente, não tem. “Esse investimento da imagem especular é um tempo fundamental da relação imaginária,

fundamental nisso que tem limite e que todo investimento libidinal não passa pela imagem especular. Existe um resto” (LACAN, 2002,p. 46).

Ao nos olharmos no espelho podemos ver nossa imagem e nosso olho, mas não podemos nos ver olhando. O olhar, nesse sentido, não pode ser encontrado na visibilidade do espelho mas, como nos diz Antonio Quinet, é o seu segredo (QUINET, 2002).

Na medida em que a criança se volta para aquele que a segura, o que se faz presente é o mais evanescente dos objetos, aquilo que só aparece à margem do espelho, ou seja, a *troca de olhares* entre ela e quem estaria ali assistindo à sua brincadeira (LACAN, 1988c).

A importância da troca de olhares, que Lacan nos aponta, parece fundamental para retornarmos ao que fora dito sobre algumas mulheres negras na sua conturbada relação com a imagem de seu corpo. O que estaria na margem do espelho, na medida em que estamos acompanhando Lacan, seria este objeto chamado ao mesmo tempo de objeto causa do desejo e de objeto mais-gozar, o que ele nomeou *objeto a*. Ou seja, um objeto que contempla tanto essa dimensão que inclui aquilo que movimenta e causa o desejo, como também uma tensão que não é da ordem do prazer, e que nos traz uma mescla de embriaguez e de estranheza.

Além do olhar, a que há pouco nos referimos, Lacan nomeia também a voz, as fezes, o seio e o falo, como as cinco formas de apresentação desse objeto: quando eles aparecem, a angústia nos assinala a particularidade deles. A angústia está ligada, então, à aproximação do objeto, e lembremos que ela é caracterizada como aquilo que não engana, no sentido de que, ao estar angustiado, o sujeito não tem a menor dúvida disso (LACAN, 2002). A angústia tem uma estreita relação com o real, e o que vem do real nos assola, insiste em nós, provocando-nos estranheza. O real é o que nos toma de assalto: ao entrarmos em contato com algo do real, nos faltam as palavras, e também o ar.

Ao buscar o que estaria fora do espelho, lembramos da afirmação de Fanon (1952/2008) de que, para o branco, o Outro seria o negro, percebido por ele como não identificável e não assimilável. Pensar no que fica não assimilável exige essa passagem para o que está além do princípio do prazer, como já apontamos anteriormente, exigindo os conceitos há pouco mencionados de objeto pulsional, daquilo que toca o real, do que provoca angústia e estranheza. Lembrando que consideramos o objeto pulsional como aquele que está no *entre-dois* dos sujeitos, nem num sujeito, nem no outro. Como dissemos, o olhar não está só naquele que olha, nem somente no que se dá a ver; a voz não está nem em quem fala, nem em quem escuta; o seio não pertence só à mãe, nem só ao bebê que se faz amamentar, e assim ocorre em todas as formas desse campo pulsional, marcado por orifícios e bordas, com suas pulsações e com o gozo que lhes faz palpitar.

Fanon (1952/2008) afirma, neste mesmo texto, o quanto o negro poderia afetar e atrapalhar o esquema corporal do branco, ocasionando uma desestruturação pela sua presença, e, assim, o branco teria necessidade de se defender deste outro que seria o suporte de suas preocupações e de seus desejos. Ou seja, estamos propondo que a imagem do negro poderia mostrar para o branco o outro de si mesmo e vice-versa: cada um veria no outro não o seu eu, mas o seu não eu, e este não eu seria extremamente perturbador, seria o inaceitável.

Isildinha Nogueira (1998) nos fala que aquilo que seria considerado inaceitável, e que fica atribuído aos negros pela cultura seria, por eles, *introjetado*. A sociedade branca e escravocrata teria produzido um imaginário social em que o negro teria ficado como catalisador dos fantasmas e perversidades desta sociedade. O corpo negro seria socialmente concebido como representando o excesso, o que extravasa, constituindo-se na marca que o excluiria dos atributos morais e intelectuais que ficariam associados somente aos brancos (NOGUEIRA, 1998,1999)

Num texto especificamente sobre o corpo das mulheres negras, a autora afirma que não seria fácil para elas livrar-se dos lugares pelos quais estariam marcadas historicamente: a sambista, a mulata, a doméstica (NOGUEIRA, 1999). Já apontamos, no capítulo anterior, a partir de Lélia Gonzalez (1984), o quanto esses lugares estariam marcados pelo imaginário sobre a mulher negra como aquela representante do corpo e do erótico, vindo daí a tentativa de transformá-la em servil. “Seu corpo, historicamente destituído de sua condição humana, coisificado, alimentava toda sorte de perversidade sexual que tinham seus senhores. Nesta condição eram desejadas, pois satisfaziam o apetite sexual dos senhores e eram por eles repudiadas” (NOGUEIRA, 1999, p. 44).

A representação da sexualidade da mulher negra, segundo esse imaginário social, apareceria como um *gozo invejado*, através da figura de uma sensualidade exacerbada, conforme nos aponta Isildinha Nogueira (1998). O negro ficaria confundido e perturbado por essas imagens sociais e “na tentativa desesperada de não ser a presentificação do ‘mal’, adere de forma fantasmática aos valores ‘brancos’, pela negação de suas características étnicas que chega, no limite, como vimos, à negação de seu próprio corpo” (NOGUEIRA, 1998, p. 120). Essa afirmação da autora nos traz um apontamento fundamental: tentando não ser a encarnação desse “mal” – claramente articulado com o que pouco antes dissera da representação do sexual, do gozo invejado e insuportável – o negro aderiria aos valores brancos e à negação de suas características.

O que vai saltando dos textos psicanalíticos sobre as mulheres negras nos parece que é justamente esse inaceitável e, portanto, tão difícil de enunciar, que precisamos ir bordejando,

uma vez que não aparece no espelho, mas à sua margem. Mais do que uma tentativa de se livrar do corpo feio que fugiria aos padrões de beleza da mulher branca e que precisariam, portanto, afinar o nariz ou alisar o cabelo, o que parece afligir as mulheres negras é serem vistas como portadoras de um corpo *perigozo*, um corpo que Isildinha Nogueira (1998,1999) nos apontou como presentificação do mal e das fantasias mais inconfessáveis.

Vejamos o que é indicado desse corpo perigosamente associado ao *gozo invejado* nas pesquisas já realizadas. Adiantamos que é preciso garimpar nas margens e que ele aparece entre uma frase ou outra, de uma maneira evanescente e lateral. Trata-se de um terreno extremamente pantanoso porque nos exige, como dissemos no capítulo anterior, sair do campo da moral e do que seria desejável ou valorizado socialmente para o campo onde aparece algo que não é somente da ordem do bem-estar e do prazer do sujeito e que, além de indizível, toca-o, arrebatá-o e pulsa nele.

Como este corpo da mulher negra foi muito marcado por ter sido visto como sede de realização dos prazeres dos senhores, como há pouco nos lembrava Isildinha Nogueira, nos aproximar dele é nos aproximarmos deste horror, o horror de que, ao despertar o desejo do outro, isso pudesse ser entendido como justificativa e autorização para que fosse submetido e utilizado ao bel-prazer do outro dominador.

Aí é que mora o maior perigo: a garantia de não ter um corpo submetido seria não ter um corpo que pudesse despertar desejo?

É uma hipótese que nos exigirá avançar, e partiremos do que já foi escrito e pesquisado, mudando, como dissemos na introdução desse item, a ênfase que foi dada a algumas observações e a alguns depoimentos apresentados pelos autores. Acreditamos que tenha sido consequência da necessária aproximação com este horror e com este inaceitável, ao tratar das representações e fantasias no imaginário social sobre o corpo da mulher negra, o fato de que se tenha preferido abordar, nas pesquisas anteriores, a identificação destas mulheres com um corpo que seria feio, sujo e degradado, pouco valorizado e pouco desejado, esquecendo que encontramos, na outra face da degradação, o desejo inconfessável. Por mais doído que seja falar do corpo que seria socialmente desvalorizado, ainda parece que é uma via menos penosa do que falar de um corpo que seria visto como fonte de desejos incontroláveis. Vejamos em Isildinha Nogueira, em José Tiago Reis Filho e em Neusa Souza, como essa dor e vergonha do corpo aparentemente visto como feio aparecem, mas também como aparecem, ainda que de modo fugaz e mais sutil, o horror e o medo pelo corpo que poderia despertar o desejo do outro.

Isildinha Nogueira (1998) nos apresenta três casos clínicos em que nos mostra o que a sua cor, negra, teria evocado de significações para cada paciente, uma vez que entende as reações esboçadas por eles à presença de seu corpo negro como inscritas no campo transferencial e, portanto, como formas de expressão de suas fantasias.

O primeiro caso apresentado pela autora é o de uma senhora branca que inicialmente procura Isildinha Nogueira como analista para seu filho de onze anos. Após falar dos comportamentos do filho, que seria birrento e muito ligado a ela, diz que depois da morte do marido começou a sair compulsivamente, com muitos homens. Na segunda entrevista, se diz envergonhada por ter se impressionado com o fato de a analista ser negra, e após uma intervenção desta analista, consegue dizer:

[...] eu é que tenho uma história negra, nos últimos tempos me comporto como uma garota de programa (senhora Santos, analisanda de Isildinha Nogueira)²⁶⁴.

Nogueira aponta o quanto sua presença teria evocado nesta senhora o que ela considerava uma *história negra* ou *história de negra*, no sentido de desregramentos e permissividade sexual, sentidos que estariam articulados ao corpo negro no imaginário social (NOGUEIRA, 1998).

Isildinha Nogueira (1998) analisa esse caso apontando que, para essa senhora, o que até então era uma representação do imaginário social atribuído aos negros aparecia também como uma representação de si mesma, como se ela tivesse sido, de alguma forma, “contaminada” por esse significante. “Uma vez que, na condição de branca, ela estaria livre de qualquer desequilíbrio dessa ordem, como se a condição de branca pudesse lhe assegurar um equilíbrio do exercício de sua sexualidade” (NOGUEIRA, 1998, p. 146).

Parece-nos um exemplo muito preciso de como o insuportável do sujeito, ou seja, o enigma sobre o sexual para esta senhora, aparece na fala racista como se fosse algo do outro. O que fica depositado no corpo da analista, por esta senhora, é o que está alojado no mais íntimo do seu ser, tão opaco e tão escondido que é ao mesmo tempo quase impossível de reconhecer; reaparece através desse encontro, em que esta senhora fica “contaminada”, percebendo que o que vê na outra está também dentro dela.

No segundo caso, Isildinha Nogueira (1998) nos mostra uma menina negra de seis anos, que apresenta sérios problemas de relacionamento e não se adapta na escola. As falas da mãe e o atendimento da menina aparecem ilustrando a hipótese da analista e pesquisadora de

²⁶⁴NOGUEIRA, 1998, p. 144.

que a construção da imagem de corpo do negro estaria marcada, desde a origem, pelo olhar de uma mãe que recusa e nega a imagem do corpo do seu filho, uma vez que rejeitaria o que a pele negra envolve de representações sociais. No caso apresentado, há toda uma desvalorização da mãe desta menininha à presença do pai, que se daria através da recusa frente às marcas identificatórias das raízes culturais portadas por ele. Não há dúvida que haveria, por parte desta mãe, uma impossibilidade de suportar o que esta menina trazia sempre presente com o seu corpo, negro. A leitura que Isildinha Nogueira realiza deste caso nos parece muito coerente e instigante; no entanto, não podemos deixar de apontar que não consideramos possível, a partir deste caso, explicar como seria a constituição psíquica dos sujeitos negros brasileiros como um todo, como nos faz parecer a parte teórica apresentada pela autora.

O terceiro caso relatado por Isildinha Nogueira (1998) é o de Maíra, uma jovem negra de 25 anos, que procurou análise por sentir-se muito solitária, com dificuldade de ter amigos e de conseguir namorar.

Eu não me sentia negra e fazia de tudo para não me lembrar disso, cresci ouvindo minha avó falar que temos que casar com pessoas mais claras, para clarear a família. Só me aceitei negra depois que entrei para a militância do movimento negro (Maíra, paciente de Isildinha Nogueira)²⁶⁵.

Após um tempo de análise, quando estava para se casar com um rapaz estrangeiro que conhecera no trabalho, ele avisa a família e manda as fotos de sua futura esposa. A família reagiu dizendo-lhe que seria difícil viver com uma mulher negra no seu país de origem. O noivo não se deixou abalar pela decisão da família, mas Maíra começou a emagrecer de modo surpreendente, conforme o casamento foi se aproximando, temendo a reação da família do noivo.

A leitura que Isildinha Nogueira (1998) faz do caso é a de que Maíra teria uma imagem de corpo que era de um corpo branco, produto do desejo de sua mãe. No entanto, seguindo seus comentários, a autora nos afirma algo mais. “Embora Maíra estivesse, há um tempo razoável, na tentativa de elaboração da sua negritude, seu medo de ser uma negra permanecia enraizado” (NOGUEIRA, 1998, p. 160). O processo de emagrecimento fica entendido pela analista como uma tentativa de dar sumiço no seu corpo negro.

²⁶⁵ NOGUEIRA, 1998, p. 154.

O que vamos depreendendo destes relatos é que, mais do que um corpo que precisaria ser limpo, uma vez que o negro seria sujo, ou que deveria desaparecer, por não ser belo o bastante, parece que o que vai margeando o texto são os efeitos de um imaginário social sobre o corpo das mulheres negras que as enxergaria como possuindo uma sensualidade exacerbada e uma licenciosidade sexual. O primeiro caso, em que Isildinha Nogueira aparece aos olhos da sua cliente como aquela que seria capaz de um gozo desmedido, nos evidencia isso e, na medida em que este suposto gozo não permanece segregado na analista, pode ser reconhecido pela paciente como, o que, dentro dela mesma, seria seu *estrangeiro*.

Assim também, no terceiro caso, podemos supor que o sumiço em seu corpo se relacione com o que fora apresentado do medo do seu corpo negro: sim, talvez a maior questão para muitas das mulheres negras não seja que o corpo delas escape ao que seria o ideal e o desejável, mas, muito ao contrário, que há uma fantasia sobre o corpo delas no imaginário social de que seu corpo produziria muito desejo e um gozo desarrimado.

Tanto assim que um depoimento pessoal de Isildinha Nogueira alguns anos depois de seu doutorado parece ir numa direção semelhante.

Conversando com o Prof. Kabengele, ele me lembrou que uma vez eu estava indignada. Uma senhora foi me procurar no consultório e disse: ‘Vim buscar você por conta de um problema grave que tenho, um descontrole da sexualidade. Já fiz outras psicanálises mas não consigo ter controle sobre isso. Isso para mim é terrível’. O que estava implícito, na hora, era: a nossa sexualidade, a sexualidade do negro, que é vista como a sexualidade do animal, tudo pode. O senhor fazia tudo com a negra, e até hoje é assim. Para nós, os negros, no imaginário popular, a sexualidade é algo fora do comum, animalizado, não está dentro dos padrões normais da sexualidade dos humanos. O negro é o ‘quente’, é aquele que sabe tudo fazer numa cama. A minha resposta para ela foi dura, mas permitiu a ela pensar: ‘Não sou uma prostituta. Sou uma psicanalista’” (Isildinha Nogueira, 2004)²⁶⁶.

A indignação explícita de Isildinha Nogueira se articula com o que afirma que estava implícito no olhar desta senhora: enxergá-la como detentora de uma sexualidade animalesca. A mulher negra, assim como o negro, seria enxergada como a que *tudo saberia fazer numa cama*. Não seria essa descrição, justamente, a de um gozo imaginado como total e sem amarras? E mais que isso, a suposição de que estas mulheres deteriam um saber sobre o gozo sexual?

²⁶⁶ NOGUEIRA, 2004, p. 110.

O que Isildinha Nogueira responde, explicita ainda mais o que ouviu: *Não sou uma prostituta.*

Assim como *Sofia* havia nos dito ter escutado nas entrelinhas a suposição de que seria garota de programa, assim como ouvimos de tantos filhos na escola a necessidade de defender suas mães dizendo que elas não eram putas, *Isildinha Nogueira* também precisou explicar que não era prostituta. O que atravessa cada uma dessas situações parece referido a uma mesma significação que recai sobre o corpo de cada uma dessas mulheres: habitar o corpo de uma mulher negra.

Este nos parece um ponto fundamental: as consequências psíquicas de ter um corpo imaginariamente marcado como superpotente ou hipersexual para as mulheres nomeadas, por elas mesmas, ou pelos outros, como mulheres negras. O que poderia significar para essas mulheres carregar esse olhar? José Tiago Reis Filho, na sua pesquisa de doutorado *Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica* (2005), nos apresenta o caso de uma paciente sua, *Maria*, que pode nos trazer mais algumas pistas.

Preciso parar de me mutilar. É a frase que dá início ao primeiro encontro de *Maria* com seu analista (REIS FILHO, 2005, p. 103). José Tiago Reis Filho era, ao menos à época deste atendimento, o único analista negro da cidade. Segundo sua própria fala, não era raro ser procurado por pacientes negros, pelos mais diversos motivos. O que teria levado *Maria* a consultá-lo seria o fato de que sofria com sua negritude e mutilava seu corpo por ser impossível conviver com suas insígnias: segundo ela mesma lhe dissera, seu corpo era seu fardo e lhe custava muito caro ter que carregá-lo (REIS FILHO, 2005).

Maria frequentemente sentia uma angústia súbita e intensa, e arrancava seus cabelos: os arrancava até a raiz, fazendo falhas e sangrando o seu couro cabeludo. Esse comportamento tinha começado aos treze anos, quando da sua menarca. “Um dia se viu mergulhada em uma angústia tão grande que começou a se bater, não conseguiu ver-se no espelho ou o que viu ‘não era ela’. Passou a ter crises cada vez mais constantes e se ‘mutilava’” (REIS FILHO, 2005, p. 108). Enquanto as outras meninas saíam, passeavam e namoravam, *Maria* só conseguia ir à escola ou à missa, saindo acompanhada dos pais ou irmãos. O recorte do caso realizado por Tiago Reis vai nos mostrando uma menina que, conforme vai crescendo, não consegue suportar o próprio corpo, um corpo, para ela, marcadamente de uma mulher negra: “Tinha inveja das amigas, cresceu tendo vergonha de seu corpo, dos lábios grossos, do nariz que não é chato, mas lembra o nariz de negros, de sua bunda grande e suas ancas largas, como das negras, dos cabelos que não são como as da mãe” (REIS FILHO, 2005, p. 107). Para a mãe de *Maria*, aliás, o que mais marcava uma mulher

negra era o cabelo, a dificuldade para arrumá-lo. Ao pentear o cabelo de sua filha, ela ia dizendo: *tem que dar um jeito nisso*.

A mãe de Maria era filha de um pai negro e de uma mãe branca; foi empregada doméstica e teria aprendido com os patrões, as *boas maneiras*. Educava os filhos a partir desses ensinamentos, e fazia sérias críticas à família do marido por se comportarem fazendo *coisas de negros*, como falar muito alto, não ter educação e dar vexame e, em relação às mulheres, *não se darem ao respeito*. Nunca foi vaidosa, não usava maquiagem, se arrumava de maneira discreta e afirmava não gostar que as mulheres *se mostrassem* como as cunhadas.

O nascimento de *Maria* teria sido uma decepção, uma vez que o pai esperava que fosse um filho homem. Depois dela, nasceram dois meninos em sequência, com os quais a sua mãe se relacionava de maneira bastante mais tranquila do que com ela.

As falas recortadas por Tiago Reis mostram uma mocinha que, desde a adolescência, queria ser invisível e procurava não chamar a atenção, não gostava de usar biquíni, pois *destacava muito seu corpo*, era muito discreta e temia que percebessem que não se sentia bem em sua pele. Só se permitiu ser mais vaidosa quando teve contato com a irmã mais nova da sua mãe, que era batalhadora, tinha estudado na universidade, trabalhava fora, gostava de sair, de viajar e de se arrumar (REIS FILHO, 2005).

As lembranças e vivências de agressões com conteúdo racial são inúmeras durante os seus anos de análise, incluindo as menções de que teria cecê, ou seja, *catinga de crioula*²⁶⁷.

A análise do caso de *Maria*, realizada pelo autor, ressalta que a voz e o olhar maternos que marcaram sua constituição trariam o significante da brancura como o representante do que teria valor. “A mãe rejeita em si as características negras, transmitindo à Maria a decepção, o susto e a rejeição por ser mulher (queria um filho homem) e negra: ‘temos que dar um jeito nisso’, referindo-se aos cabelos crespos da filha” (REIS FILHO, 2005, p. 111).

Talvez mais do que considerar a branquitude como aquilo que teria valor, possamos pensá-la como negação da negritude rejeitada. E mais ainda: o susto e a rejeição da mãe de Maria seria pela filha ser mulher e ser negra ou, principalmente, por ser mulher negra. Ainda que sua mãe, em relação aos filhos homens, não os quisesse confundidos com os meninos *pretinhos e mal educados que via na favela*, o que recai sobre *Maria* é de outra ordem. Tanto assim que o momento em que, para *Maria*, o espelho fica insuportável é o momento em que ela começa a menstruar, marcando fisicamente que estaria *ficando mulher*. Como ter um

²⁶⁷ “Como a iniciação sexual dos rapazes do período escravocrata brasileiro se dava com as escravas, em muitas situações era o cheiro destas que os excitava, o cecê” (REIS FILHO, 2005, p. 111, nota 109).

corpo de mulher negra se isto poderia ser entendido e significado como se tivesse um corpo de mulher que *não se dá ao respeito*?

A questão que estamos apontando é da complexidade de ser mulher negra quando a falta de respeito recai sobre elas e não sobre o outro que, por tantas décadas, perdeu o respeito na relação com elas. Isto porque as marcas da escravidão, com o abuso sobre o corpo da mulher servil, traria, no nosso entender, ainda confundidos o *ser respeitada* e o *se dar ao respeito*. Como *se dar ao respeito*: ficando invisível, mutilando-se, tirando qualquer traço de vaidade e de beleza do seu corpo, tirando qualquer marca de um corpo que pudesse ser tomado como um corpo de uma mulher negra?

A gente sempre foi considerada vadia, vagabunda desde os tempos da escravidão. Desde que chegamos aqui nesta terra não tivemos respeito pelos nossos corpos. Trabalhamos nas casas, nas lavouras, cuidando de criança. Quem de nós quer ser chamada de vadia? (Preta, entrevistada por Carlos Mendes, 2014)²⁶⁸.

O que nos parece é que, ao estar num meio em que é a única negra, conforme seu relato sobre a época da faculdade, o corpo de *Maria* já se destaca. Já se destaca, a princípio, como diferente. Esta não é uma experiência vivida por ela de forma exclusiva, ainda que o viva solitariamente.

A gente começa desconstruindo a ideia de a pele natural ser a branca. Porque eu sou negra, eu sou natural, eu sou normal. Eu não sou exótica. Eu passo a minha vida inteira escutando que eu sou exótica, que eu sou diferente, que o meu cabelo é diferente. Essa é a minha vivência (Stephanie Ribeiro, blogueira negra e estudante de arquitetura, 2015)²⁶⁹.

Maria se destaca, ainda que seja extremamente discreta; possui um corpo que destaca suas formas ainda que se recuse a usar biquíni, pois seu corpo, mesmo com roupas, se torna superexposto, conforme apontamos nos capítulos anteriores. No instante em que seu corpo é notado, é tocado pelos ventos que sopram do passado e trazem algo do cecê da mulher escrava, ou seja, algo que traz a marca da condição de objeto para o gozo do outro, transmitido pelos subterrâneos da cultura. Mutilar-se não poderia ser uma tentativa de estragar este corpo para não correr o risco de ser devorada por um Outro que a tomasse como objeto

²⁶⁸ Nome fictício escolhido pela própria entrevistada (MENDES, 2014, p. 74).

²⁶⁹ Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/25/opinion/1432564283_075923.html>. Acesso em: 28/05/2015.

de seu gozo? Uma vontade de ficar invisível a esses olhos de cobiça, mais do que um receio de não ser um corpo suficientemente atraente?

Acreditamos que querer ter um corpo de mulher branca, corpo que seria supostamente invejado, poderia ser entendido como a vontade de ter um corpo que, reconhecido como respeitável, poderia *ser respeitado*.

Os depoimentos colhidos por Neusa Souza (1990) nos trazem mais alguns elementos para avançar sobre a complexidade da relação das mulheres negras com o próprio corpo.

C. (primeiro homem com quem teve um relacionamento afetivo-sexual) era branco, família branca e morava em Ipanema... Eu tinha vergonha do meu corpo. Eu queria transar no escuro. Ele é que, aos poucos, foi me mostrando que as coisas eram diferentes. Eu me sentia gostada. Ele me ensinava a gostar de meu corpo. Mas eu fui ficando cada vez mais fechada, me sentia ameaçada por todos em relação a C. Tinha medo de tudo. Foi um lance racial: eu estava vivendo um lance de ser mulher negra para o C. mas não tava conseguindo ser uma mulher negra para mim mesma... (Carmem, entrevistada por Neusa Souza)²⁷⁰.

Carmem, ao colocar o *ser mulher negra para o C.* e *ser mulher negra para si mesma* estabelece alguma distinção entre essas duas perspectivas e, na medida em que não as toma como coincidentes, nos oferece uma pista importante.

Só me relacionava bem com ele [C.] na faculdade [...] Eu não conseguia nem transar meu estereótipo, minha imagem de mulher maravilhosa. Não me sentia respeitada pelos amigos dele, me sentia insegura. É como se eu apresentasse uma imagem e não fosse nada daquilo... Eu sentia vergonha do meu corpo. Eu queria transar no escuro... Eu fui ficando cada vez mais fechada [...] Tinha medo de tudo. (Carmem, entrevistada por Neusa Souza)²⁷¹.

Carmem aponta saber que no olhar sobre ela havia algo muito marcado por um imaginário social, tanto que se refere a um estereótipo; mas ela nos diz, por outro lado, que seria possível fazer algo com isso, embora ela mesma não estivesse conseguindo: *eu não conseguia nem transar meu estereótipo*.

²⁷⁰ SOUZA, 1990, p. 35.

²⁷¹ SOUZA, 1990, p. 41.

Eu não aceito ser uma pretinha. Quero ser a crioula maravilhosa. O branco aceita a mistificação do negro: “sou preta, sim, mas até consigo ser melhor que vocês” (Carmem, entrevistada por Neusa Souza)²⁷².

O que Neusa Souza recorta deste trecho é a necessidade de *ser a melhor*. A autora nos diz o quanto este é um dado unânime das entrevistas que realizou, consigna que seria introjetada e reproduzida por todos seus entrevistados como modo de compensar ou minimizar o “defeito”, para ser aceito.

No entanto, acreditamos que daqui podemos extrair algo mais: que *Eunice*²⁷³, por exemplo, fale que gosta quando as pessoas lhe dizem que é inteligente ou que tenha fantasias, seja de ter muito dinheiro, seja de ganhar o Prêmio Nobel, sim, nos parece uma tentativa de provar que não é incapaz de ter qualidades intelectuais como foi atribuído imaginariamente aos negros. Da mesma forma que *Luísa*, quando diz que resolveu fazer Medicina, possivelmente por se sentir impelida a escolher a carreira que considerava a mais nobre. Ou quando Virgínia Bicudo, uma das pioneiras da psicanálise brasileira, diz que tirava notas boas na escola porque *ser ótima aluna e ter nota boa é uma proteção para o negativo: negrinha é negativo, nota boa é positivo* (BICUDO, 1995)²⁷⁴. Nesses casos, o bom desempenho seria uma tentativa constante de provar seu valor e capacidade intelectuais, diante da fala desqualificadora do outro e do suposto “defeito” pairando como uma sombra. Mas quando *Carmem* diz *eu não aceito ser uma pretinha, quero ser a crioula maravilhosa*, apesar de tratar-se de uma afirmação sem dúvida carregada do imaginário social, não parece irrelevante em relação às consequências psíquicas que daí poderiam advir, que tenha aí toda uma concepção do que *Carmem* seria capaz em relação à sexualidade e, não, incapaz.

Sobre o campo sexual e a sensibilidade, o poder ficaria atribuído imaginariamente aos homens negros, como Fanon (1951/2008) já nos dissera e como vários depoimentos à Neusa Souza o dizem. Que seja uma construção imaginária, não deixa de ter seus efeitos; o imaginário é um dos registros sobre os quais o sujeito humano apreende o seu corpo, enxerga a realidade e constrói seu modo de se relacionar com o mundo.

... eu tinha uma coisa (fantasia) de que todo negro queria me comer. Todo negro ia se aproximar de mim e ia ficar chato... o que é que as pessoas iam pensar... Quando eu

²⁷² SOUZA, 1990, p. 40.

²⁷³ Eunice é o nome fictício de outra entrevistada de Neusa Souza (1990).

²⁷⁴ Entrevista a Marcos Chor Maio (MAIO, 2010a).

via um negro, eu queria afastá-lo de minha frente – é claro, iria me perturbar (Carmem, entrevistada por Neusa Souza)²⁷⁵.

Tem até o estereótipo de que o negro é mais macho, é o melhor. Eu não tenho nada disso (Sales, entrevistado por Neusa Souza)²⁷⁶.

O homem negro é mais potente. As mulheres brancas acham isso – acho que elas têm razão (Natanael, entrevistado por Neusa Souza)²⁷⁷.

O negro tem uma sensibilidade diferente. Uma forma sentimental diferente. Uma entrega maior. Tudo que penetra. Parece que o negro tá menos amortecido pra sensibilidade. Tem mais dificuldade de ser racional, aí se joga pro emocional. Ele tem uma coisa de jogar mais sentimento no que faz. É mais primitivo, mais humano, mais artesanal. Primitivo no sentido primário, primeiro: a emoção é primária à razão. Talvez o discurso racista tenha razão quando diz que o negro é mais emocional. (Carmem, entrevistada por Neusa Souza)²⁷⁸.

O que a autora destaca nestes trechos se refere ao que considera alguns dos estereótipos que constituem o mito negro e que teriam, apenas aparentemente, uma significação positiva, apontando *dons* que seriam próprios aos negros. No entanto, a autora nos diz, na sequência, que seriam atributos revelando um falso reconhecimento de uma suposta superioridade negra, pois estariam associados a uma concepção de *irracionalidade* e *primitivismo* deles, em oposição à *racionalidade* e *refinamento* dos brancos. A musicalidade e ritmicidade, a resistência física e a extraordinária potência e desempenho sexuais entrariam nesse contexto, do que seria próprio à emocionalidade do negro, aproximando-o de uma animalidade, quase sempre se contrapondo à capacidade intelectual e de raciocínio que seria característica do branco.

Neste ponto Neusa Souza (1990) retoma o que Florestan Fernandes (2011) havia dito anos antes, que “os traços que poderiam caracterizar o negro como superior são aqueles que simbolizam uma verdadeira inferioridade e que definem ‘a besta’” (FERNANDES, 2011, p. 206; SOUZA, 1990, p.32).

Propomos reler esse parágrafo invertendo-o, ou seja, partindo da hipótese de que o que caracterizaria o negro a partir de uma inferioridade estaria no lugar do que a ele seria atribuído imaginariamente como superioridade.

²⁷⁵ SOUZA, 1990, p. 63.

²⁷⁶ SOUZA, 1990, p. 63.

²⁷⁷ SOUZA, 1990, p. 63.

²⁷⁸ SOUZA, 1990, p. 31.

Pensamos que essa chave de leitura nos foi apresentada por Lélia Gonzalez (1984), quando nos apontou a agressividade que recairia sobre a doméstica, na medida em que ela seria a outra face da mulata. Também nos foi apontada por *Selma*, quando soube ler na fala racista de uma senhora, mãe de uma filha cadeirante, sobre três meninos negros que brincavam, o retorno da imagem insuportável desta mãe ao se dar conta da imobilidade da filha. Mas poderíamos dizer que essa chave de leitura também nos foi dada pela própria autora, Neusa Souza, numa fala pronunciada doze anos mais tarde, que nos permite ressignificar o que havia escrito antes. Se em *Tornar-se negro* (SOUZA, 1990), texto que fora redigido em 1982, sua análise tinha se centrado em torno do Complexo de Édipo, o que apresenta num colóquio em torno do tema o “Estrangeiro”²⁷⁹, em 1994, abre outras frentes.

Neusa Souza, ao trabalhar a questão do *estrangeiro* não como o outro, mas como aquele que habita em nós, permite trabalhar a questão do racismo e da intolerância como uma vontade autoritária de extirpar, do outro, o seu modo de gozo. Ou seja, o que estamos apontando é que no primeiro texto Neusa Souza faz uso da teoria de Lacan até suas formulações sobre o complexo edípico e a relação com o outro, do ponto de vista do especular, um outro-ideal construído à imagem de um eu-ideal (QUINET, 2001). No texto “O estrangeiro: nossa condição” (SOUZA, 1998) é de outra alteridade que se trata. Conforme veremos adiante, Neusa Souza nos permite fazer uma nova leitura sobre o que deixara exposto e aberto, ao nos apresentar a fala dos seus entrevistados mantendo nelas as ambiguidades e contradições.

Eu nunca dormi com uma mulher branca... com a mulher negra posso expor, discutir qualquer problema sem medo, falar, fazer. Com a mulher branca, posso fazer qualquer coisa em termos sexuais, o que é normal fazer, e ser mal interpretado: “coisa de negro, coisa suja” (Sales, entrevistado por Neusa Souza)²⁸⁰.

Quando *Sales* diz que poderia ser *mal interpretado*, não estaria dizendo o que supõe que se passaria no encontro com uma mulher branca, uma vez que, diante da estranheza do encontro dela com ele, ela poderia lhe atribuir o mal, mal este que não estaria nele como coisa suja, mas no olhar dela sobre ele?

²⁷⁹ Colóquio Internacional sobre o Estrangeiro, realizado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC– SP, realizado entre 1º e 4 de setembro de 1994, e publicado em 1998 no livro *O estrangeiro*, organizado por Caterina Koltai (1998).

²⁸⁰ SOUZA, 1990, p. 30.

Eu generalizo isso para todos os negros: os que chegaram às classes altas, com os brancos são racionais; com os negros soltam tudo, ficam emocionais. É o primitivismo (Carmem, entrevistada por Neusa Souza)²⁸¹.

Que o negro teria duas dimensões, comportando-se de modo diferente com um outro negro e com o branco, Fanon²⁸² já havia nos apontado há anos, e isso é retomado por Neusa Souza em *Tornar-se negro* (SOUZA, 1990). Mas à época ela nos diz que, no negro, a marca da diferença seria vivida de forma a reeditar essa desigualdade introjetada no seu universo psíquico de modo que, ao conviver com outro negro, seu semelhante, reproduziria o ritual de separação numa cisão caricata.

Seria uma cisão necessariamente caricata o que *Sales* e *Carmem* enunciam do que se passa no encontro de um negro com outro negro? No nosso entender, mais do que supor que eles teriam introjetado os valores de pseudovalorização sobre o negro, pensamos tratar-se do relato do estranhamento do outro no encontro com eles, em que eles ficariam os depositários de tudo que escaparia à razão.

Neusa Souza nos dá vários elementos, que vão muito além, no nosso entender, do que fora assinalado por ela como tentativa de cumprir um *Ideal de Eu* marcado pelos ideais hegemônicos brancos, principalmente ao apresentar com mais detalhes a *história de vida* de *Luísa* e seus enigmas.

Meu primeiro namorado foi o David. Eu tinha 15 anos. David era branco, filho de tcheco com alemã [...] Nunca me assumiu como namorada dele. Tudo era maravilhoso quando estávamos sozinhos ou com pessoas íntimas [...] Eu nunca achei que era nada racial. Achava que era porque eu era muito feia. Aceitei o jogo dele me minimizar [...] Ele tinha muito problema de identificação – “espiga de milho”, era o apelido que lhe davam. A maioria dos amigos dele eram negros. Ele me curtia como negra – coisa da propaganda – a mulata, o escracho, a coisa de ser à vontade. Eu sofria porque ele não me assumia pra fora. Mas ficava contente porque, no fundo, ele me curtia. Nunca achei que devia discurtir isso (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁸³.

“Aqui o objeto amoroso é introduzido no mesmo circuito que aprisiona *Luísa*. Ambos compartilham de uma representação distorcida e minimizada que cada um elabora a respeito do outro” (SOUZA, 1990, p. 56-57).

²⁸¹ SOUZA, 1990, p. 27.

²⁸² Neusa Souza, neste ponto, refere-se ao trabalho de *Fanon escucha, blanco!* Barcelona: Nova Terra, 1970.

²⁸³ SOUZA, 1990, p. 50-51.

Se pensarmos que *Luísa* sente que, *no fundo, ele a curtia* e que *tudo era maravilhoso quando estavam sozinhos ou com pessoas íntimas*, podemos supor que a representação distorcida e minimizada a que Neusa Souza se refere talvez não fosse de *Luísa* a respeito do seu namorado, e vice-versa, mas o receio de como poder sustentar esse encontro diante do discurso social, repleto dos ideais hegemônicos de branquitude.

Aqui parece se repetir algo semelhante ao que *Carmem* e *Sales* haviam dito, do estar à vontade entre negros. O namorado de *Luísa* era bastante branco, mas parece que isso era tomado como diferença e não como desigualdade, quando estavam entre eles. Podemos supor que para ele também não era suportável o peso de estarem juntos, socialmente, *não porque não a curtisse*, mas talvez porque não sustentasse ser olhado como um rapaz branco com uma mulher negra, com as representações que isso poderia trazer no discurso social.

O ponto que nos parece importante marcar aqui é a violência do racismo, não do seu namorado sobre ela, mas do discurso social sobre eles como casal. Seria possível pensar que este rapaz, que *Luísa* entendia ter problema de identificação consigo mesmo, também se sentiria visto numa posição muito marcada, a posição do homem branco que estabelece uma relação com a mulher negra, sentindo na sua face os ventos que sopram do passado. Seria uma relação minimizada de *Luísa* e seu namorado, um sobre o outro, ou o peso do discurso social em que o homem branco, por décadas, foi o agressor que tomou o corpo da mulher negra como algo sobre o qual tinha o direito e a posse? Não se pode esquecer que ele também tem cor, e supomos que, no momento em que está publicamente com *Luísa*, é a cor dele que claramente aparece, passando ele também a estar *superexposto*.

A autora aponta que *Luísa* teria feito da sua vida o discurso da avó, assentando-se nos paradigmas e estereótipos fundamentais da ideologia hegemônica, debatendo-se entre a desvalorização e a pseudovalorização; teria se fixado numa imagem que a alienaria, o *escracho*, termo usado tanto para se definir, como para definir sua avó.

“O escracho, o deboche, o estar à vontade são comportamentos que se propagandeiam, exigem e esperam da mulher negra [...] Ser mulata é ser a mulher veneno, a melhor de cama, a mais sensual. *Luísa* acredita no que diz este mito e a ele se submete” (SOUZA, 1990, p. 56). Esta é a leitura que Neusa Souza nos apresenta de *Luísa*, mas também uma leitura que nos faz perguntar: *a coisa de ser à vontade* seria uma submissão ao mito da mulher negra ou seria algo que uma mulher negra poderia querer vivenciar? No entanto, se pensarmos que fosse algo que uma mulher negra poderia querer viver, o estar à vontade, o ser escrachada, ou seja, ficar menos submetida aos ditames sociais, como sustentar essa posição na medida em que facilmente esta sua maneira de ser poderia ser transformada e reconhecida pelo outro como o

exótico, numa forma já capturada e degradada do seu modo de relação com seu corpo e com o outro?

É nesse sentido que acreditamos que a noção do *estrangeiro*, como o mais íntimo e familiar e mais estranho de si, pode nos ajudar. O que despertaria nos outros a presença de *Luísa*, uma mulher negra? O que despertaria nos outros a presença de *Luísa*, uma mulher negra, com seu namorado branco? O que a sua presença despertaria no outro, enquanto um desconhecido que facilmente se tornaria exótico? Por que seria insuportável a sua presença somente como diferente e não sob uma forma degradada? A nossa hipótese é: porque o outro, não suportando o *estranho* em si, colocaria *nela* o *mal*; um *mal* que seria também tão atraente, posto que referido ao sexual.

Como nos lembra Antonio Quinet (2001), existiriam várias formas de rejeitar a existência do gozo do Outro, esse gozo que aparece como diferente e como absoluto, e segregar seria uma delas. Ou seja, segregar este gozo, no outro, como se este *mal* pertencesse somente a ele, seria uma das formas de escapar dele. Supondo que *Luísa* estaria sendo depositária desse gozo segregado, daí viria sua desvalorização no campo social, justamente por ser uma mulher que, pela sua presença, traria num imaginário compartilhado socialmente a pergunta de cada um sobre o que haveria de entrega e de domínio no desejo sexual e no gozo: é o que estamos supondo.

O Roberto foi a pessoa que durante todo esse tempo me dava toques sobre a questão racial: “por que você usa seu cabelo assim? (alisado) Ele conversava comigo, me mostrava o outro lado. Ele era branco. Era muito companheiro. Tinha muito carinho por mim.[...] Foi a pessoa com quem trepei pela primeira vez. Depois fiquei apaixonada, mas ele já estava começando o processo de um novo casamento e sofri muito. Eu fiquei de terceira. Ela era branca, mais madura, uma mulher com filho, não aprendeu a ser mulher com Roberto, como eu. Achava ela mais segura, mais forte... Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra – a amante [...] Eu me achava mais mulher porque era negra: ser negra tinha pontos contra, mas tinha um veneno, uma coisa que segurava o homem. Eu me achava potencialmente mais mulher que ela. Porque era negra. Era uma coisa fantasiosa, me achava melhor trepando. Eu era negra, era diferente, era alguma coisa melhor. Acho que tinha uma propaganda subliminar. Os homens, o David, o Mário, o Roberto, cada um à sua maneira... eu achava que por trás dos elogios tinha um elogio por eu ser negra (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁸⁴.

²⁸⁴SOUZA, 1990, p. 52.

Querer se sentir a mais sensual, a *mulher veneno*, seria necessariamente esconder-se por trás de uma estereotipia? O termo *veneno*, escolhido por Luísa, nos parece extremamente pertinente, pois reúne num mesmo significante algo do impossível de resistir e do que pode ser fatal, do que pode ser mortífero e excessivo, do que toca o corpo, o gozo e a morte, numa tacada só. Como saber o que seria exatamente o *veneno* que Luísa se pergunta se teria e que diz que desejava ter? O que seria isso que, na sua relação com o homem pelo qual estava apaixonada a fazia se perguntar se teria *uma coisa que segurava o homem* ou que seguraria *este homem*? O veneno seria algo que teria pelo fato de ser uma mulher negra, seria o veneno de como o outro a enxergava por ser mulher negra, seria o veneno do que ela fazia com isso que o outro imaginava nela?

Aí me apaixonei pelo Silvio, o homem negro presidente do Diretório, paixão da maioria das mulheres, bonito, inteligente, líder, casado [...] acho que o processo dele era muito igual ao meu: de não se assumir como negro, de não procurar mulheres negras [...] E eu acho que fui a primeira mulher negra por quem ele conseguiu se interessar. Mas acho que não é só isso. Era também a curtição de eu ser negra. A curtição é como ser o mais tudo: a mais bonita, a mais inteligente, a mais sensual. Daí eu achar que as pessoas me curtem por ser negra, por ser o mais. Já que as pessoas vão me pedir eu dou logo (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁸⁵.

Acompanhar a fala de Luísa é acompanhar a fala de uma mulher com suas perguntas do que será que o outro vê nela, ou do que ela sente no encontro com o outro. É acompanhar a fala de uma mulher com suas inquietudes sobre seu corpo, uma mulher que quando mocinha teria tido uma estranha sensação diante do espelho, vivenciando uma crise terrível, de pavor, um medo de ver sua imagem refletida. Um corpo que não seria o corpo neutro, o corpo branco, e, por isso mesmo, um corpo fadado a inquietar, a provocar reações das mais diversas, das mais passionais, no outro, simplesmente pelo fato de existir e se fazer presente.

... E o Vitor: o mais bonito da turma, inteligente, difícil para as mulheres, o homem negro que eu queria para viver uma experiência afetivo-sexual. A transa com ele foi frustrante, no geral. Ele não era esse homem que eu esperava. Não era também o potente – fantasia da mulher branca e da mulher negra também, até minha também. Eu esperava um lance de dominação, mesmo. Esperava até aceitando, mesmo. E não pintou. Ele não conseguiu nem trepar comigo (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)²⁸⁶.

²⁸⁵ SOUZA, 1990, p. 53.

²⁸⁶ SOUZA, 1990, p. 54.

Neusa Souza (1990) nos permite acompanhar o que *Luísa* pôde lhe dizer. Provavelmente *Luísa* não teria dito a um analista que não conseguisse escutar a questão da sua cor como um ponto importante. Tanto assim que ela faz questão de colocar o que sua cor lhe trazia de pergunta sobre o que provocaria o desejo no outro, entendido aqui como *causa*. Como já dissemos, o objeto da pulsão é por característica este que se desprende do outro e vai em direção ao sujeito e vice-versa: algo que não está nem no sujeito nem no outro, mas põe em causa e movimenta o desejo. E o corpo da mulher negra se desprenderia dela, convocando o olhar do outro, ainda que ela procurasse se esconder, porque sobre este corpo foi entendido que qualquer um estaria autorizado a olhar quanto quisesse e como quisesse, sem um necessário assentimento prévio.

Não seria isso que Lélia Gonzalez tentou dizer também a nós, psicanalistas, ao afirmar: “Quando se diz que o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como *objeto a*”²⁸⁷ (GONZALEZ, 1984, p. 240)? Ela acrescenta que tanto o homem negro como a mulher negra teriam este lugar que, de tão privilegiado, seriam culpabilizados, sofrendo os efeitos da dominação e repressão, o que se expressaria nos altos contingentes de negros povoando os hospícios, as prisões e as favelas.

Por décadas, o corpo da mulher negra teria sido significado como aquele obrigado a proporcionar prazer ao outro, prazeres sem pudores e sem freios, o corpo que seria capaz de um gozo absoluto. A dor é que a afirmação da capacidade de proporcionar o gozo total se faria junto com o seu desaparecimento enquanto sujeito. Ou seja, haveria uma afirmação da possibilidade de experimentar este gozo, algo que estava vedado às mulheres dos senhores de escravos, por exemplo; mas o preço era de não existirem enquanto mulheres respeitáveis, não existirem enquanto mulheres, não existirem.

Lembremos de Lacan, quando fala dos limites inexoráveis de buscar atingir o gozo total, quando discute a questão da ética do desejo: no limite do gozo, está a dor, a dor de si próprio ou a dor de outrem (1988b).

*Também teve uma coisa importante: ele me disse que a maioria das mulheres que ele tinha transado eram negras. Então, pensei, se é assim, aquele veneno que eu acho que tenho... vai ser uma prova, vai ter que surgir uma coisa verdadeira – se eu sou esse veneno que eu queria ser, teria que ser porque eu sou Luísa, independente de eu ser negra (Luísa, entrevistada por Neusa Souza)*²⁸⁸.

²⁸⁷ Grifo nosso.

²⁸⁸ SOUZA, 1990, p. 54.

Acreditamos que o *veneno* está justamente no ponto em que, encarnando aquela que supostamente seria capaz de proporcionar o gozo sem amarras, a mulher negra se aproximaria de sua morte, sua morte enquanto ser de desejo. Lembremos que, segundo Lacan (1988b), o desejo é uma defesa contra o gozo, o gozo total. Pois se o gozo total seria inatingível, conseguimos dele algumas notícias, através de sensações evanescentes e recortadas, através de nossos objetos pulsionais, sempre parciais, que nunca tomariam nosso corpo e nosso ser como um todo. Para abrir todas as comportas do desejo, o que encontramos é a dor: a dor de outrem ou a dor do próprio sujeito. “O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo” (LACAN, 1988b, p.102).

Se, buscando proporcionar o gozo sem amarras, a mulher negra se aproximaria de sua morte, como vimos, ao mesmo tempo, abdicar de ser uma mulher que possa gozar e, assim, ceder de seu desejo, também é a morte: a morte de um corpo como corpo erógeno, capaz de sentir as pulsações do gozo que contornam as dobras e buracos nos diversos encontros com o outro.

Estamos propondo que uma mulher negra poderia evocar o estrangeiro na pele, em carne e osso: no seu encontro com o homem, ela como diferente; no seu encontro com o(a) branco(a), ela como diferente; ou seja, ao ser olhada como mulher e negra e como mulher negra. Reunindo o imaginário de um corpo sexualmente mais pulsante, posto que menos atrelado às amarras da racionalidade, como sendo um corpo negro; mas, também, um corpo enigmático, menos atrelado às amarras do gozo fálico, posto que sendo mulher. Ela seria *a Outra*, no sentido do Outro como o mais estrangeiro, seria a encarnação de uma Heteridade.

Não seria essa a representação que tão facilmente levaria uma mulher negra, no imaginário do outro, da posição de *mulher* para a de *prostituta*? Talvez seja isso que Lacan nos indica ao afirmar que o Heteros, esse gozo mais estrangeiro, pode se declinar em Hetera (LACAN, 1972/2003), lembrando que Hetera é, em grego, a mulher concubina (QUINET, 2001). Qualquer índice de que poderia ter desejos por um homem, de que não seria totalmente e unicamente mãe, a levaria para o lugar marcadamente de *puta*, como havíamos escutado na escola.

Como construir uma saída singular, uma saída que escape à captura do seu gozo pelo outro, no ato que a segrega, no ato racista ou no ato que a assimila? Ou, como construir uma saída singular para cada mulher negra que não implique em abdicar do seu corpo pulsante aderindo à figura de uma mãe casta pela exigência do outro? Saída que não implique também em deixar seu corpo menos exuberante, mutilando-o ou escondendo-o, por receio de ser

consumida ou submetida. Uma saída que não implique em se fixar numa imagem alienada, acreditando que o preço de ser erótico seria o de ser devassado, subjugado ou sem valor. Um corpo que não precise ceder do seu desejo (LACAN, 1988b) e que também não abdique do gozo possível como maneira de se defender da suposta submissão ao gozo de um outro que, ao tomá-la como encarnação do gozo *Outro*, obrigaria que lhe satisfizesse todas as suas vontades.

É então que Neusa Souza interroga *Luísa* sobre este veneno que ela mesma imagina que teria, por ser negra, e *Luísa* lhe diz:

Não sei... Talvez o medo de transar com crioulo, seja por medo de ver que essa coisa não existe (*Luísa*, entrevistada por Neusa Souza)²⁸⁹.

É nesse ponto que Neusa Souza (1990) nos deixa com a fala de *Luísa*. Não se trata de um ponto qualquer, muito pelo contrário. O *tornar-se negro* como sendo a construção de uma nova identidade deixaria de fora, no nosso entender, o que anos depois Neusa Souza (1998) vai nos salientar: o eu, esse estrangeiro que somos nós, não é idêntico a si mesmo, é sempre discordante e dividido. Trata-se menos de uma construção de uma nova *identidade*, do que de manter aberta a possibilidade de inúmeras *identificações*.

Quando *Luísa* lhe fala *se eu sou esse veneno que eu queria ser, teria que ser porque eu sou Luísa, independente de eu ser negra*, está colocando algo que não fica contemplado no conceito do *ser negra* como uma *identidade*. Pois ainda que tanto ela como as outras mulheres e homens poderiam imaginariamente depositar nas mulheres negras como um todo um suposto veneno, o que poderia ser um veneno só seu? Este *independente de ser negra* parece menos uma negação de sua negritude, mas uma pergunta que não se encerra com ela. Pois, *teria que ser porque eu sou Luísa* toca justamente a questão de seu nome, seu nome que lhe é próprio, entendido como um traço especial, distintivo, que marca que a sua pergunta não pode ser respondida por nenhum outro: *quem é Luísa? Que é eu?* O seu nome só marca que ela não é o que os outros são, o seu nome a designa, mas não responde quem ela é (LACAN, 2003a).

O que Neusa Souza nos convoca a pensar é nessa singularidade dentro de um campo comum. Uma singularidade inscrita num campo social que coloca *Luísa* e cada mulher negra, discursivamente, marcada por esse corpo como *Outro gozo*. O horror, o pavor e o fascínio de se ver colocada tão próxima de um campo sobre o qual ninguém tem resposta alguma: não há saber sobre o sexual. A pulsão tem sempre uma relação lábil, que não é predeterminada com

²⁸⁹ SOUZA, 1990, p. 54.

seu objeto, tanto assim que o sujeito não quer saber que não há saber sobre o sexual (MASOTTA, 1979). E é justamente porque o sujeito não quer saber disso, que *Luísa* diz que talvez *o medo de transar com crioulo, seja por medo de ver que essa coisa não existe*. Mas manter essa pergunta aberta é não ficar capturada na segregação de seu gozo, pelo outro.

A possibilidade de suportar que o desejo de uma mulher permaneça sempre como questão é o que permite que cada um dos parceiros possa tirar proveito disso, usufruindo da ocasião, da singularidade e da imprevisibilidade presentes no encontro com o outro; sendo exatamente a falta de resposta que funciona como aquilo que induz ao desejo (ANDRÉ, 1987).

Quais estratégias de resistência cada sujeito vai encontrar frente ao que se impõe como restrição ou constrição de seus modos de gozar (ROSA&POLI, 2009)? Abordaremos essa pergunta a partir de uma resposta singular, a construção de um caminho que, assim como *Luísa*, *Sofia* insiste em manter aberto: não aceita ser chamada de *puta*, não aceita ser considerada só *mãe*, ao que tudo indica, ela quer manter muitos outros nomes.

5.4 *Sofia* e sua saída singular: nem só mãe, nem necessariamente puta

Desde que lugar uma mulher negra, que trabalhou como empregada doméstica em casas de família desde adolescente, que teve que abandonar a escola e voltar a estudar somente quando madura, que teve um primeiro filho ainda muito jovem, tem nove filhos sobre os quais constantemente ouve queixas na escola e é chamada à delegacia para escutar as acusações policiais que sobre eles recaem: desde que lugar essa mulher, *Sofia*, pode ter uma resposta singular que não seja se alienando num discurso que só pode vê-la com desconfiança, como uma mulher com um corpo à disposição, como uma mãe desqualificada? Como *Sofia* poderia gostar de sua cervejinha, de se arrumar, gostar da casa com muita gente, com muitos filhos, e não querer viver dependendo de homem nenhum e dizer *difícilmente não conquisto o que quero*?

Ela não virou uma escritora famosa, não é uma militante, não virou uma biografia de sucesso e também não virou atriz da Globo: quantas *Sofias* existem por aí? Muitas e uma só. Ela não é única pela sua unidade, mas pela sua singularidade. É onde pretendemos chegar ao final deste capítulo.

5.4.1 Entre folhas e chás, candomblé e pedagogia

A primeira vez que *Sofia* nos contou que *não deixava de falar* e que *não ficava calada* diante da fala recriminatória do outro, nos disse também que nem sempre fora assim.

Falo mesmo. Não deixo de falar [...] Desde que tinha uns 24 anos, desde que virei mãe. Antes eu era quietinha, não respondia, mas daí em diante, não deixo falar (*Sofia*, 2013).

Ela localiza esse momento como um ponto de virada, algo que se passou demarcando um tempo do *antes* e um tempo do *depois*.

Antes eu era quietinha, não respondia, mas daí em diante, não deixo falar.

Lacan chamou isso de tempo lógico, pois não é pela via da cronologia que essa passagem acontece (LACAN, 1945/1998). Trata-se menos de uma transição paulatina, do que de uma constatação do sujeito de que já não está onde estava antes: *virou*. Uma virada na vida do sujeito não é um mero detalhe, nem algo sobre o qual, muitas vezes, ele saiba precisar o que se passou.

No caso de *Sofia*, ela nos diz textualmente: *desde que virei mãe*. No entanto, ela mesma nos alerta de que virar mãe não é um ato biológico: tanto assim que *virou mãe* quando já tinha seu terceiro filho.

Quando eu tinha meus três primeiros filhos, eu saía e tinha uma amiga [...] [que questionou] que eu saía e eu disse “por que não posso tomar minha cervejinha? Meus filhos estão com roupa, com comida, não tem nada faltando”. Fiquei muito brava com ela. Mas aquilo que ela disse, tinha uma coisa que ela tinha razão. Eu saía de madrugada e se viessem roubar a casa, se acontece de pegar fogo, se acontece alguma coisa e eu não estou. Então, aí posso dizer que virei mãe realmente, eu não deixava mais eles assim. E também nunca mais deixei ninguém falar de mim, parei de ficar calada (*Sofia*, 2013).

Esse momento de virada aparece na fala de *Sofia* durante a primeira entrevista referida a uma vertente da maternidade identificada com um discurso do que seria reconhecido por ela e pelo discurso social como uma boa mãe. Uma mãe que não deixa a roupa e a comida faltarem, mas que também precisaria cuidar para que nada acontecesse na sua ausência.

Então, aí posso dizer que virei mãe realmente, eu não deixava mais eles assim (Sofia, 2013).

Não foi a única vez que *Sofia* nos fez ouvir a fala de repreensão dos outros frente ao fato de querer *tomar sua cervejinha*, mesmo sendo *mãe*. No primeiro caso, *aquilo que ela disse, tinha uma coisa que ela tinha razão*, *Sofia* se pergunta se poderia acontecer algo com seus filhos na sua ausência, por eles ainda serem pequenos e ela estar fora de casa. No entanto, depois a mesma frase de repreensão aparece, e aí não tem relação com o risco de os filhos estarem em casa desprotegidos, pois aparece em relação aos seus filhos maiores de idade, que estão detidos.

Vou continuar saindo, bebendo minha cervejinha, não vou abrir mão da minha felicidade. Algumas pessoas entendem, outras dizem “como pode deixar o filho?” (Sofia, 2013).

Que *Sofia* perceba e escute a partir do outro uma fala e um olhar reprovador por ser mãe e querer sair, parece ir na direção do que havíamos afirmado anteriormente: o lugar materno ficaria muito ameaçado no caso de uma mãe apontar ter desejo por algo mais do que cuidar dos filhos. Como vimos, a santa-mãezinha seria a garantia de que uma mulher não tivesse desejos mundanos; só assim a mãe não seria confundida com *a outra*.

A passagem da *mãe casta* para a *mãe puta*, como vimos, se faz a cada vez que *Sofia* resiste em se dizer só mãe. O fato de que diga que sempre quis ser mãe e que tenha tido muitos filhos, como afirmamos, não é prova suficiente de seu desejo de maternidade. O fato de que baseie seu relacionamento com um homem, chame de namorado ou marido, pela confiança, também não a coloca como uma pessoa digna da confiança, dos outros.

Tive meu marido por nove anos, não casamos. Ele me traiu, aí teve a separação [...] Ele ainda vem, mas digo que não tem mais nada a ver. Quando quebra a confiança não dá, que nem um prato quando quebra (Sofia, 2013).

Homem só serve mesmo pra duas coisas, desculpe dizer: passear e se divertir, e sexo. Claro que sinto falta, tem que combinar comigo em todos os aspectos. Gosto de liberdade, não gosto do “não vai por isso”, “não vai por aquilo” (Sofia, 2014).

Como já afirmamos neste capítulo, a tentativa de caricaturar as práticas não enquadradas nas regras do matrimônio próprias das mulheres das “classes subalternas”, transformando-as em excesso e estigmatizando-as como putas desde os tempos coloniais (DEL PRIORE, 2009), parece não ter desaparecido totalmente em alguns contextos sociais. Querer beber uma cervejinha parece ser um direito somente de algumas mulheres, aquelas que vivem numa condição econômica mais confortável. Nas mulheres mais pobres, a presença deste desejo traria o risco de serem fixadas a um significante bem marcado, *puta*, que lhes retiraria a possibilidade de quererem também ser reconhecidas como mães.

Mãe é uma palavra muito séria, é sagrada. Eu ia respondendo mesmo, porque diziam “Nossa! São todos de um pai só?” “Não, mas não é um de cada pai, você acha que tive nove homens e de cada um tive um [filho]?”.

Sendo que *Sofia* escuta nas entrelinhas dessa indagação, como dissemos, uma outra pergunta:

“Se teve nove filhos... será que foi mulher de programa, será que deu para qualquer um?”.

O que *Sofia* nos demonstra, nesse e em outros trechos, é que percebe uma estigmatização e um lugar muito fixo atribuído pelo outro, que lhe restringe as possibilidades identificatórias. Ela quer ser mãe e quer ter um homem para se divertir e quer fazer sexo e não quer depender de ninguém e quer ter muitos filhos e ficou quinze anos com seu segundo marido e quer estudar pedagogia e quer ser mãe de santo e não quer se mudar da casa onde mora desde a infância. Ela nos fala justamente de muitas possibilidades e muitos nomes que não se encaixam no nome a ela atribuído: *puta*. Diante do pedido do outro de que transforme seu e em *ou*, ela se recusa. E sua recusa fica claramente marcada por este momento em que nos diz: *vou logo cortando; não deixo falar; não fico calada*.

Se num primeiro momento essa virada se apresenta ao cumprir o que seria esperado como mãe, não deixar seus filhos desacompanhados, atitude bem coerente com aquilo que é esperado socialmente, num segundo momento trata-se de uma fala que não se encaixa no discurso social, mas se articula para ela a suas marcas e, podemos dizer também, ao Outro.

Sofia nos deixa escutar, vários meses depois, numa segunda entrevista, o que a possibilitaria se autorizar, para além da maternidade: algo fundamental em sua vida que teria

reencontrado *a partir* da relação com seus filhos, mas que não teria se fundado na relação com eles.

Gostava muito de sair, gosto. Tinha outras amizades, fui esquecendo algumas essências, horários pra janta, comidas que meus filhos gostam. Meu filho não toma leite, gosta de chá natural: “você nunca mais fez isso?[chás de cidreira...]”. Aí percebi: “estou perdida”, “desculpa, estava perdida”. Voltei a cuidar, fazer o que gostavam de comer, as verduras, os chás de folhas. Acordei, quando digo acordei é: “cadê sua essência? cadê você?”. A essência do alimento natural, eles gostam muito de verdura [...] Pensei, tenho filhos, não era menininha solteira, tinha que cuidar dos filhos, eles diziam: “cadê mãe, eu quero... você não fez mais?”. Aquilo me partiu o coração, ver ele falando assim. Quando digo acordei é “Cadê sua essência? Cadê você?”(Sofia, 2014).

Os chás de folha natural não são pouca coisa na vida de *Sofia*, eles apontam claramente a diferença entre o ter o que comer, não estar faltando nada em casa – que é absolutamente fundamental, não há dúvida – e o alimento que se articula à relação dela enquanto marcada pelo desejo do Outro, que também é fundamental, e fundante.

Não conheci minha mãe, quando faleceu eu era bebê, tinha meu irmão e os outros dois morreram. Era uma negra muito bonita, mas não conheci, nunca vi uma imagem. Meu pai e minha avó diziam: “você é a cara dela”. Me olho no espelho e acho parecida, pelo que os outros contam. Ela morreu com 23 anos, teve tuberculose. O Mauro teve tuberculose, a Rosa teve tuberculose²⁹⁰. Também tive, meu irmão também, minha avó tratou com ervas medicinais, chá de... é um chá natural (Sofia, 2014).

As ervas naturais na sua história são as marcas fundamentais de pertencimento e inscrição para *Sofia*: inscrevem-na junto ao desejo de um Outro, sua avó, aquela que foi capaz de tornar possível que ela vivesse. Aquela que exerceu a função materna lhe alimentando não com leite, mas com as ervas que ela conhecia, os chás que ela preparava. Ou seja, *Sofia* foi cuidada recebendo aquilo que sua avó produzia na medida do que ela precisou: uma avó mãe, exercendo o lugar de saber que nomeia a criança dizendo o que ela precisa e transmitindo o desejo de que possa viver. Foi assim que sua avó lhe deu a vida, sem negar ou apagar que *Sofia* tenha tido brevemente uma primeira mãe, tanto assim que conseguia lhe dizer *você é a cara dela*. Sua avó sabia que mãe não é uma só.

²⁹⁰ Mauro e Rosa são nomes fictícios de seus dois irmãos mais velhos.

As ervas da avó vêm de longe, conhecimento transmitido por gerações, deixam-na inscrita numa rede de pertencimento e convidam *Sofia* a fazer parte dessa linhagem. Uma descendência que se afirma num saber paralelo ao saber hegemônico, que resiste apesar de ser considerado credence: um campo Outro que resiste.

Sofia consegue manter essa diferença entre o saber autorizado e valorizado da academia, o saber científico e hegemônico, e o saber que vem da experiência passada, da transmissão, da pergunta e do desejo de conhecer. Consegue se reconhecer capaz de conhecer, ainda que tenha sido inscrita num lugar social de desvalor, da ignorância e da falta de cultura.

Sempre fui muito curiosa, sempre gosto de saber e perguntar. Minha família vem do candomblé, muita erva, muita folha. Ervas curam qualquer doença. A erva-de-santa-maria, a que curou a tuberculose. Se estoura uma ferida, sei que elas curam mesmo, tenho essa fé. Fico lembrando a família do meu pai, “essa erva é para fazer isso”. Gosto da cidreira natural: é tão melhor. Muito legal quando as pessoas se interessam(Sofia, 2014).

Ela nos conta de sua identificação com esse Outro, lugar ocupado inicialmente por sua avó. Ao reassumir esse traço de ser também aquela que prepara o chá de ervas, algo fundamental de um reconhecimento opera nela. Sem isso, ela se pergunta a respeito de si mesma: *cadê você?*

Quando Lacan nos fala da identificação, mais do que buscar um processo que diga de como o sujeito se identificaria com um outro, nos diz do que seria possível a um sujeito se identificar consigo mesmo, ancorar sua existência. O que faria com que ele ainda fosse ele? A partir de onde ele já não seria mais ele mesmo? Como *Sofia*, quando diz que estava perdida, já não era ela. Tanto assim que insiste em nos contar, repetindo a frase *acordei, quando digo acordei é: “cadê sua essência? cadê você?”*.

É por isso que Lacan (2003a) nos lembra que, quando falamos da nossa experiência de *ser*, não podemos nos referir somente à dimensão imaginária, é preciso nos aproximarmos do “mais íntimo de nós mesmos, do que tentamos fazer o ancoradouro, a raiz, o fundamento do que somos como sujeito” (LACAN, 2003a, p. 53). É então que ele nos diz de um traço que não pode ser pensado como unidade unificante, na medida em que o sujeito é sempre múltiplo, dividido, mas que é uma unidade distintiva, uma *pequena diferença*, como ele nos diz, no sentido que *Sofia* reconhece ali, nesta *pequena diferença*, que ela *acordou*, que ela ancorou.

O que *Sofia* chama de essência, nós não chamaremos de uma *identidade*, tomaremos como um ponto desde onde ela se apoia para que seu mundo possa existir, sem ser um arremedo de mundo, aprisionado e alienado no mundo que lhe propõe e que lhe exige o discurso social.

“Em contrapartida à identidade, a psicanálise fala de identificação, marca simbólica a partir da qual cada sujeito adquire, não sua unidade, mas sua singularidade” (SOUZA, O., 1994, p.ii). Vale dizer que Octavio Souza nos ajuda a diferenciar o que seria supostamente a identidade do que seria a identificação, na medida em que a identidade se estabeleceria como uma referência ao ser, e a identificação enfatizaria a referência ao dizer (SOUZA, O., 1994).

Sofia amplia sua capacidade identificatória com outros lugares que não somente aqueles que lhe são oferecidos pelo Outro sócio-histórico: são lugares também de um tempo e de um espaço, lugares que também fazem parte da nossa cultura, mas que permitem que ela se localize e exista não como refugio do mundo, mas como tendo um lugar digno de existência.

Dando o chá de folhas naturais para os filhos, ela reencontra uma maternidade, semelhante àquela em que foi recebida, alimentada e cuidada como filha. Uma maternidade distinta daquela que ela sente que lhe é exigida pelo discurso social, da mãe que frequentaria as reuniões de pais da escola, os acompanharia nas lições ou abandonaria sua cervejinha como prova de amor materno. Dependendo do contexto social em que o sujeito está inscrito, se poderia ver o ato de *Sofia* como uma mãe que sabe dar e transmitir o que recebeu de melhor, ou, diferentemente, poderia ser nomeada como uma mãe relapsa e displicente.

Dando o chá de folhas naturais, *Sofia* pode ser também a curiosa, que quer saber das coisas e que quer continuar aprendendo, ser aquela que preserva a sabedoria dos seus ancestrais e gosta de transmitir, sonha até em ser professora. Dependendo do contexto social em que esteja, poderia ser nomeada como uma mulher ignorante, aquela que abandonou a escola bem cedo e em quem o fracasso escolar dos filhos recairia como dúvida sobre um suposto desinteresse dela pelo conhecimento.

Dando o chá de folhas naturais ela pode ser ainda a mãe que pode dar aos filhos o que eles precisam e o que eles gostam. Uma capacidade de ter e de dar o que está fora da lógica do consumo, aquela em que cada um vale pelo que pode consumir. Em certo campo discursivo, poderia ser nomeada como carente, desprovida de meios materiais, como ela mesma em certo momento se identificou, temendo que seus filhos se envergonhassem da roupa que usavam, acordando às 4:00h da manhã para trabalhar para que eles não se sentissem diferentes.

Ao apontarmos como as ervas, chás e folhas de *Sofia* poderiam ser nomeados num contexto e num recorte do campo social de um modo, e em outro contexto de um modo

absolutamente diferente, estamos salientando que o discurso hegemônico não recobre o campo social como um todo (ROSA, 2015). Essa indicação parece ir na mesma direção do que Lacan afirma de que o Outro não encerra um saber absoluto, como também quando nos diz que o campo discursivo não pode ser tomado como um universo que teria um ponto de fechamento (LACAN, 2008). Ou ainda, quando nos oferece a metáfora do traçado de uma tesoura: se passamos uma tesoura nessa matéria da qual ele nos fala quando evoca o real do sujeito, dependendo do traçado, as relações mudam, tanto que o que não podia se ver antes, passa a ser visto depois (LACAN, 2008). Em cada uma dessas indicações, o que podemos ler é que seria preciso lembrar que as inscrições dos sujeitos, homens, mulheres, brancos, negros, no discurso do Outro, não estão rigidamente fixadas, elas dependem das práticas falantes e passam por modificações ao longo da história e por deslocamentos que, embora escapem do controle das vontades individuais, como nos lembra Maria Rita Kehl, cada um tem, quem sabe, condições de inscrever uma pequena modificação com sua fala (KEHL, 2008).

É nesse sentido que podemos pensar que em cada um desses traços identificatórios que partem das ervas naturais que recebeu na infância, *Sofia* pode escapar das amarras de um discurso ideológico atrelado aos padrões de branqueamento e branquitude e se aproximar do que Neusa Souza (1990) pensara como uma identidade negra.

O passo de Neusa Souza ao perceber a necessidade do sujeito negro de não ficar capturado por uma maneira de existir branca e ser preciso buscar a desmontagem desta, através de uma nova identidade que lhe desse feições próprias, como dissemos, abre uma perspectiva fundamental. Acreditamos, no entanto, que acaba por reforçar uma concepção de que seria possível uma identidade, uma unidade, seja ela nova ou antiga, seja ela branca, ou negra.

Acreditamos que a construção do sujeito com feições próprias se faça por um processo de múltiplas identificações, uma série que não se encerra, pois trata-se de um processo com seu duplo aspecto de sujeição e distinção. O processo de identificação sempre deixa de fora algo, sempre resta algo que não fica contemplado, apontando a impossibilidade de uma unidade.

Há na fala de *Sofia* traços que dizem respeito a uma história, a uma cultura, a uma origem e a uma tradição marcadamente afro-brasileira. *Sofia* sabe e reconhece a importância disso, busca conhecer a história que a antecedeu e a de seus familiares, ainda que encontre poucos elementos disponíveis para tanto. Como já o dissemos, é preciso buscar os rastros e pequenas pistas de uma história que foi deliberadamente apagada.

Minha família vem do candomblé, muita erva, muita folha (Sofia, 2014).

O candomblé se divide em quatro [...] O meu é Angola, minha família toda: minha bisavó [paterna] era escrava, a minha avó nasceu na época do Ventre Livre. Terminou a escravidão e meus tios nasceram livres. Toda a minha família pertencia ao candomblé, eu sou agora. Ainda levo sete anos pra pegar um diploma, entre aspas, pra ser uma mãe de santo, é como uma formação, com meu pai de santo. Todos nós quando nascemos, nascemos com um Orixá, é tipo um anjo da guarda. Não existia a igreja católica no tempo da escravidão. O candomblé é antiquíssimo, vem da escravidão, vem da África. Demorei 25 anos pra encontrar esse pai de santo [...] Só agora era o momento de eu fazer, mais madura, mais paciente, mais responsabilidade (Sofia, 2014).

É preciso resgatar, na arqueologia de nossas origens, alguns traços de nossa herança; mas isso não é suficiente, pois é preciso confrontá-la com uma alteridade que a instigue e que a questione, transformando-a (SOUSA, 2011).

Parece que *Sofia* sabe disso.

Chegou final de ano, pensei: vou resolver minha vida, vou resolver meu lado espiritual, vou entrar na faculdade, terminando o ensino médio, vou fazer pedagogia e o lado do serviço, vou ter um serviço melhor pra mim. Tentei enfermagem, computação, agora vou estudar pedagogia. Minha última professora falou que tenho tudo a ver com pedagogia e esse meu pai de santo, ele é professor da faculdade. Quando vai pro candomblé, joga os búzios: “o que você tem, o que você é, o que falta pra você”. [...]Falou a mesma coisa que a professora tinha dito (Sofia, 2014).

O que *Sofia* propõe como seu caminho está ancorado nas tradições, mas não se encerra nelas; na sequência de seus planos em que nos aponta a importância do candomblé na sua vida e na da sua família e depois de nos dizer *que o candomblé é antiquíssimo, vem da escravidão, vem da África*, ela nos diz.

Na África a mulher não fala, a mulher trabalha que nem camela. Pra mim essa história não dá. Tem que estudar mais pra ter um emprego melhor.

Os seus planos, nesse momento, se ancoram nas ervas, nas folhas, na formação que está iniciando no candomblé e na procura pela pedagogia. E quando lhe perguntamos qual seria, então, seu Orixá, *Sofia* nos diz um nome que, se não dá conta de responder a impossível

pergunta de quem ela é, permite, ao menos, que alguns de seus muitos nomes sejam contemplados com dignidade:

O meu é Iansã, que é dona do fogo, mulher muito guerreira, teve nove filhos como eu; vive no mundo, não gosta de ficar em casa, como eu; gosta de conhecer pessoas, correr o mundo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui está. Foi difícil eu me decidir a deixar que saísse de minhas mãos.[...] Ele segue completamente os ditames do inconsciente, segundo o célebre princípio de Itzig, o viajante dominical: ‘– Itzig, para onde você vai? – E eu sei? Pergunte ao cavalo’. Não iniciei um só parágrafo sabendo onde ele iria terminar (FREUD, 1898)²⁹¹.

Não iniciei um só parágrafo sabendo onde ele iria terminar. Tanto assim que esse trabalho se inicia sem nenhuma *cor*, através de um projeto de pesquisa nomeado “Entre a Mulher e a Mãe: a Sexualidade numa Escola Pública de São Paulo – um Estudo Psicanalítico”. No entanto, seu escrito final faz saltar dos depoimentos a *cor* das mulheres que fomos escutando, apontando para alguns dos efeitos subjetivos frente a essa divisão cromática e política da nossa sociedade.

A questão que nos surgiu a princípio foi fruto de um trabalho de vários anos em uma escola municipal de São Paulo em que, entre tantos outros dispositivos coletivos, escutávamos os adolescentes através do que chamamos “grupos de conversas”. Um desses grupos, de maneira mais explícita, nos trouxe uma indagação de porque esses adolescentes precisavam se dedicar tanto a defender a honra de suas mães. Parecia que a todo momento era necessário repetir que elas eram mulheres dignas de respeito e de valor, como uma resposta a uma suposta acusação de que não o fossem, acusação esta que era escutada sempre, fosse ela pronunciada ou não, pela simples menção de algo que fizesse referência ao nome ou um apelido da mãe de cada um deles. O que estaria sendo afirmado sobre elas com essa acusação iminente e essa defesa fervorosa? Por que passavam tão rapidamente de *mãe* à *puta*, foi a pergunta que primeiro enunciamos.

Esta pergunta inicial não aparecia isoladamente, a ela estava articulada uma outra: uma impressão nossa de que haveria uma ressalva das educadoras, quando aparecia algo das mães dos alunos apontando para uma posição não exclusivamente materna.

No entanto, isto não aparecia relacionado a todas as mães da escola indiferenciadamente, aparecia basicamente em relação a essas mães defendidas por seus filhos de forma tão veemente. Algo que poderia ser resumido numa fala difusa que seria enunciada mais ou menos assim: *para se arrumar ela tem tempo, mas para cuidar dos filhos...ou então: sair ela consegue, mas vir à reunião...*

²⁹¹ Freud em sua carta à Fliess, de 7/07/1898, comentando sobre seu artigo “A interpretação dos sonhos” (MASSOUN, 1986).

O que ouvíamos, através de falas anônimas, era que esta mulher que pensa em sair, encontrar alguma paixão, se divertir, esta mulher estaria desviando o seu corpo, seu pensamento e seu olhar de onde deveria realmente estar: as suas obrigações como mãe e como mulher trabalhadora. Essas afirmações apareciam como um coro coletivo, tal qual na tragédia grega, que expressaria os temores, os julgamentos e os sentimentos da comunidade cívica²⁹², contrastando com a fala do herói. No nosso caso, o herói seria esta mulher singular que resolveu ousar se enfeitar, mostrar sua vaidade ou, ainda, sair para se divertir, *mesmo que* ou *apesar de*, ser mãe.

Uma vez que essa experiência se dava na escola e não num teatro, os nossos recursos foram tentar abordar o que nos parecia entoadado por esse coro, para compreender porque os atos dessas mulheres pareciam tão disruptivos. Foi assim que consideramos essencial a pesquisa de alguns textos da antropologia social e da historiografia como uma maneira de nos aproximarmos do que consideramos o campo simbólico e o imaginário social. Como estariam inscritas na rede discursiva essas mulheres, essas mulheres pobres? Por que, depois de tantos avanços em relação às conquistas femininas, tanto no sentido de terem um direito reconhecido em relação ao trabalho e à política, ao seu corpo e ao seu prazer, isso não parecia ser extensivo a *estas* mulheres? Como seria a maternidade nas classes populares, os lares chefiados por mulheres, a saída cotidiana para o trabalho, de mulheres moradoras deste bairro de São Paulo? De que estariam sendo acusadas? Como sentiam os olhares que recaíam sobre elas?

Nossas perguntas até então envolviam mulheres com uma condição econômica bastante difícil, expressa através de uma história em que trabalhar tinha sido uma exigência desde crianças ou adolescentes, em que o sustento dos filhos não era uma certeza, em que o espaço de moradia era compartilhado com outras famílias ou outros membros de uma mesma família estendida, em que a saúde e o ensino na rede pública não eram uma opção, mas uma necessidade.

Com isso, estamos afirmando que na nossa pesquisa estávamos com a intenção de nos aprofundar na bibliografia sobre o que seria ser *mulher, mãe e pobre*²⁹³ em São Paulo, para buscar apreender o que estaria sendo afirmado e esperado com relação a essas mães na escola para, assim, finalmente escutar por que tantos desconfiavam com tamanha intensidade do desejo destas mulheres.

Começamos desta forma, mas, então, como a *cor* entrou na nossa pesquisa?

²⁹² Vernant, Jean Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

²⁹³ Parafraseando o título de um artigo de Claudia Fonseca (FONSECA, 2002a).

É preciso recuperar como a *cor* entrou neste estudo, pois tornou-se um dos *traços* fundamentais, um dos nossos pilares. Acreditamos que situar quando a *cor* entrou para nós como algo a ser levado a sério pode ajudar a levar a sério um ponto que segue responsável por tanto sofrimento, silenciamento e desconhecimento: sabemos o quanto aquilo que não é escutado, insiste, encontrando caminhos cada vez mais precários ou dolorosos diante da surdez do outro, resultando em sofrimentos do corpo e da alma. Haja vista as intervenções médicas no corpo das históricas, antes de Freud encontrar ali uma linguagem, uma linguagem cuja fala precisava ser libertada (LACAN, 1953). Ou o quadro depressivo tão comum em mulheres que perderam seus filhos em mortes decorrentes de confrontos violentos com a polícia, impedidas de enterrar seus mortos e chorar por eles: medicadas, ao invés de escutadas, como nos aponta Sandra Alencar (2011). Entre tantos outros exemplos de nossa surdez cotidiana.

A *cor* entrou nesta pesquisa através de *Silvana*, aquela que acabou por se constituir no nosso caso clínico. Ela soube nos mostrar e nos enunciar com todas as letras que precisávamos olhar para ela levando em conta essa *segunda pele*, que constrói realidades, estabelece relações, marca posições no discurso social (SCHWARCZ, 2014).

Dissemos que estávamos fazendo uma pesquisa sobre as mulheres daquele bairro e perguntamos como ela se sentia enxergada e olhada pelos outros na escola, no posto de saúde, nas ruas e se, alguma vez, havia sentido algum tipo de discriminação. Ela, primeiramente, disse que não, para em seguida se lembrar de três cenas; em todas elas a questão da cor aparecera como primordial, sendo que numa delas a articulação entre sua *cor* com o fato de ser mulher fora fundamental. Ou seja, a discriminação que sentira não seria unicamente articulada ao fato de ser mulher, ou ao fato de ser mulher e pobre, mas ao fato de ser mulher, pobre e negra.

Na medida em que escutamos dela que precisávamos incluir a *cor* no nosso estudo, buscamos mapear se o que ela nos contara era devido a uma sensação exclusivamente vivida por ela, ou se era algo que podia se dizer de uma inscrição *comum* a outros, a outras mulheres, que estariam numa posição próxima a ela na rede discursiva. Outros também, além dela, achavam que a *cor* própria era algo que muitas vezes entrava como um marcador importante ao ser olhado e reconhecido nas relações sociais?

Nos demos conta de que a *cor*, que não havíamos enxergado a princípio nas mulheres que estávamos pesquisando, existe em muitos lugares: existe nas letras de *rap*, existe nas denúncias das feministas negras, existe nos consultórios dos poucos analistas negros que puderam ouvir esta questão, existe nos números ultrajantes de uma determinação racial de

vida e de morte nos encarceramentos e homicídios, existe na tensão decorrente da implantação das políticas afirmativas de cotas na universidade, existe nas pesquisas da psicologia social e das ciências sociais, existe no silêncio sobre a vinda de mais de quatro milhões de africanos trazidos compulsoriamente para cá.

A *cor* existe quando diversas sensações experimentadas por sujeitos negros os mais diversos, podem ser atribuídas ao fato de eles serem reconhecidos como negros, ou seja, diversas vivências seriam *comuns* àqueles que são reconhecidos a partir de alguns traços – principalmente a cor da pele, tipo de cabelo, traços faciais – o que teria como consequência inscrevê-los na rede discursiva atribuindo-lhes uma história ligada a um passado escravista e de submissão (SEGATO, 2005). A partir desses traços, que lembram e remetem aos ancestrais apreendidos e escravizados, é como se já se pudesse e se soubesse dizer, de antemão, quem são e como são esses sujeitos, uma vez que seriam enxergados a partir de uma posição, enrijecida e fixa, de servidão (GONÇALVES FILHO, 2008).

São inúmeros os depoimentos de negros brasileiros que nos dizem que sentem uma diferença entre eles e os brancos, quando entram num lugar público, quando saem à rua, quando estão na faculdade, quando são abordados pela polícia, quando o porteiro lhes indica o elevador de serviço ao chegar ao prédio de um amigo, quando ao atender a campainha na sua própria casa lhe pedem para chamar a “patroa”. Haveria algumas sensações que lhes seriam *comuns*, tanto no sentido de algo usual ou cotidiano, como no sentido de algo que não seria individual ou isolado, seria partilhado.

Estes sujeitos afirmam que estão sendo olhados a partir de um lugar social que os homogeniza, ou seja, a partir de uma suposta *identidade*. Isto significa reconhecer algumas de suas vivências como algo que não é individual e, nesse sentido, é fundamental que possamos escutar que não se trata de um caso isolado, não se trata de uma exceção, ou seja, não se trata de uma problemática de um sujeito supostamente, ele mesmo, problemático, paranoico ou inseguro. Nesse sentido, foi necessário, além das pesquisas acadêmicas sobre racismo e relações raciais no Brasil, ouvir vários depoimentos encontrados nos mais diversos lugares – desde entrevistas em pesquisas de psicologia social ou de psicanálise, até músicas, filmes, notícias, *blogs* – para que estas falas ampliassem a nossa escuta de *Silvana*, permitindo-nos escutá-la desde este novo lugar: uma mulher única, mas marcada pelo imaginário social e inscrita socialmente, como tantas outras, como uma mulher negra e pobre.

Porque não pudemos ver isto antes, também não deve ser considerado uma problemática ou dificuldade pessoal: protagonizada por nós, com certeza, mas que não deveria nos caber individualmente e de forma exclusiva.

Como a *cor* teria encontrado caminhos tão obtusos e sinuosos de silenciamento nas pesquisas psicanalíticas?

Há, primeiramente, analistas que consideram uma suposta neutralidade do sujeito, como se as questões subjetivas não fossem atravessadas pelo campo social. Neste caso, não existiria nem cor, nem desigualdades sociais, como questões fundamentais no que consideram o Outro. Não podemos deixar de apontar que essa posição tem sérias consequências, no sentido da manutenção, convivência e reprodução de uma sociedade extremamente desigual como é a nossa, ainda que possa aparecer travestida de rigor teórico.

A questão seria tentar superar a dificuldade de considerar o campo das desigualdades raciais entre os analistas que atentam para a importância da inscrição do sujeito neste Outro, entendido como sócio-histórico. Atribuímos essa dificuldade a três aspectos principais, e nossos três primeiros capítulos foram dedicados basicamente a desconstruir esses pressupostos, que teriam dificultado a nossa escuta da desigualdade racial como fundamental para uma psicanálise que se pretende ética, clínica e política.

A primeira hipótese seria de que mesmo não acreditando no mito da democracia racial, há mais de meio século questionado no Brasil, ainda sofreríamos o efeito da sua *inércia* (MUNANGA, 2012b). Estaríamos imersos, também nós, num imaginário social de um racismo à brasileira, ou seja, um racismo muito sutil e dissimulado, que costuma tomar a própria vítima dos atos racistas como se fossem seus responsáveis (MUNANGA, 2009, 2012a). Ao mesmo tempo em que o sujeito negro seria reconhecido a partir de um lugar *a priori*, como se ele não fosse ninguém em particular, mas igual a qualquer outro também incluído nesta suposta pertença racial, neste mesmo ato seria afirmado que esta sensação é vivida por este sujeito individualmente, como algo próprio e subjetivo, uma vez que, aparentemente, não haveria racismo, nem raças, no Brasil.

Nossa hipótese é de que muitos dos analistas não tenham vivido situações que evidenciem que vivemos numa sociedade racializada, diferentemente dos relatos apresentados por alguns analistas negros brasileiros que deixaram explícita esta questão (BICUDO, 2010; SOUZA, 1990; REIS FILHO, 2005; NOGUEIRA, 1998). Ou seja, imersos nesse imaginário social, não teríamos nós, analistas brancos, nos dado conta de que também temos uma *cor* que, como uma *segunda pele*, constrói realidades e nos inclui discursivamente numa certa posição, como detentores do “privilegio” da branquidão, saibamos ou não, admitamos ou não.

De onde poderíamos deduzir a importância desta *segunda pele*?

Nós, psicanalistas, poderíamos concluir a importância desses atravessamentos na subjetividade e no psiquismo, ainda que não tivéssemos vivido *na própria pele*, se o escutássemos: mas e por que não os escutamos?

Por que os sujeitos negros não viriam à análise? Por que estes atravessamentos não seriam uma questão para eles? Ou, por que os analistas não os escutariam levando em conta esta perspectiva?

Ao que tudo indica, o ponto mais acertado seria esse terceiro. Isto porque contamos com alguns poucos analistas negros que escutaram diversos homens e mulheres negros e nos afirmam que estes procuraram a análise pelas mais diversas razões, mas as questões relativas a viver num mundo racializado e que, ao mesmo tempo, nega essa racialização, em algum momento se faziam presentes (NOGUEIRA, 1998; REIS FILHO, 2005). E mais, um destes analistas nos diz taxativamente que analisando seus que já haviam passado por processos terapêuticos anteriormente, se queixavam de não terem sido escutados por seus ex-analistas no que se refere a estas questões (REIS FILHO, 2005).

O que traz novamente a pergunta de José Tiago Reis Filho (2005): será que os sujeitos negros não falam sobre o racismo e a negritude, ou os analistas brancos, não considerando esta uma questão importante, não conseguem escutá-la?

O que o paciente precisaria dizer para ser escutado? Não esperamos que um paciente saiba nos dizer explicitamente dos silenciamentos que o atravessam e que recaem sobre ele: seria o mesmo que esperar que uma mocinha impossibilitada de viver, ao completar a idade da irmã de sua mãe que se matara, nos chegasse dizendo: “o meu problema é que minha tia se suicidou, minha mãe não suporta admitir isso...”. Ou que um menino, que fora adotado e cuja família silenciara esse fato, impedindo-o de desenvolver toda sua curiosidade em relação à vida, nos dissesse: “há um segredo sobre o qual meus pais não suportam falar, precisamos conversar sobre isso!”. Se é isso que esperamos que um sujeito negro seja capaz de explicitar a respeito de suas questões subjetivas, que ele possa, de antemão, localizar o silenciamento que recai sobre ele e sobre nós, relativo ao racismo brasileiro, é bem provável que deixaremos de ouvir muitos desses atravessamentos.

Os dois primeiros capítulos foram dedicados a evidenciar a importância de escutarmos as questões referentes ao racismo e aos atravessamentos raciais. Isso foi feito trazendo depoimentos de sujeitos que nos apontam que vivemos, sim, numa sociedade racializada; apresentando pesquisas que nos mostram a construção do imaginário sobre o *branco* como um ideal, como a cor que seria supostamente o padrão, o elemento *neutro* da nossa sociedade; lembrando que o branqueamento foi uma política de Estado e que é fundamental pensar a

negritude articulada à branquitude e a essa política de branqueamento; apresentando a construção de um silenciamento sobre a história dos negros no Brasil através do apagamento e desconhecimento de seus nomes, suas línguas, seus ancestrais e sua cultura, quando da sua imigração compulsória para cá; mostrando um apagamento deliberado da memória dos africanos e seus descendentes que aqui viveram e se ressocializaram, construindo laços afetivos e familiares e resistindo, das maneiras mais diversas, à tentativa de transformá-los em mercadoria e objeto; apontando que, juntamente com este apagamento deliberado da história, se construiu uma “história oficial”, segundo a qual seríamos um país mestiço, um país em que todos teríamos um pouco do negro, um pouco do índio, um pouco do branco, um país em que se poderia ver a presença da cultura negra na comida, na música e na cultura e, assim, através deste mito da democracia racial, não se poderia falar em racismo; lembrando que essa versão oficial e mítica obtura a desigualdade social e racial em que vivemos, omitindo que a inclusão cultural do negro no Brasil não se faz acompanhada de uma inclusão social.

Buscamos recuperar um pouco as peculiaridades do nosso passado escravista e da nossa mestiçagem, como um dos pontos que seria responsável pelo daltonismo nas pesquisas psicanalíticas (BENTO, 2012a), mas que não seria o único.

O segundo ponto responsável por essa ausência da cor, na nossa escuta analítica, creditamos a uma concepção bastante difundida, aquela que entende que a desigualdade social seria suficiente para pensar o campo das desigualdades no Brasil, já que a desigualdade racial estaria a ela subsumida (SCHWARCZ, 2014). Se elas não são completamente indissociadas, como apontamos, também não podem ser tomadas como sinônimas. Foi com a intenção de contrapor essa suposta equivalência que apresentamos, além dos dados históricos e dos depoimentos dos sujeitos negros, no primeiro e segundo capítulos, uma discussão, no terceiro, sobre a relação entre esses dois marcadores, raça/cor e diferença econômica. Apontamos que, no Brasil, a pobreza *tem cor*, como o têm as prisões e os homicídios; ainda assim há que se perceber que não podemos tomar um pelo outro. E mais, apresentamos dados recentes como uma reafirmação dessa desigualdade a cada etapa da vida dos sujeitos, de modo que não se pode justificar a desigualdade racial que vivemos como fruto somente do passado escravista, mas de uma violência e desigualdade que continua a se realimentar seja nas oportunidades que se fazem em torno da vida – trabalho, escola, moradia, saúde – seja nas decisões e condenações que se fazem em torno da morte – homicídios, encarceramento e lutos impedidos (BENTO, 2012a; GUIMARÃES, 2002).

É por isso que a sensação de suspeição enunciada por *Silvana*, por exemplo, que tão comumente é vivida por diversos sujeitos negros, não pode ser atribuída unicamente a ela ou a

cada um desses sujeitos, como fruto de inseguranças ou sensações persecutórias que lhes seriam próprias, mas também não pode ser atribuída somente a uma questão econômica ou social. Há uma divisão racial do espaço que inclui uma divisão daqueles que teriam direito a usufruir dos prazeres e das conquistas da vida.

Com isso, podemos dizer que esses dois primeiros pontos nos deixariam surdos e cegos à questão da *cor*, seriam articulados a possíveis diferenças entre a nossa posição e a desses sujeitos na rede discursiva. Conforme nos apontou Miriam Debieux Rosa (2002), a fala dos sujeitos expostos a situações de humilhação e racismo comumente traria uma resistência a ser escutada, uma vez que estas situações seriam geradas pela ordem social da qual estes psicanalistas também usufruem.

No entanto, conseguindo ultrapassar essas duas razões que dificultariam nosso reconhecimento da *cor* como um atravessamento fundamental na vida dos sujeitos que escutamos, haveria ainda uma terceira: ao apontar a *cor* como algo essencial, que estatuto poderíamos lhe dar?

Ao tomar a *cor* como algo fundamental, parece que o risco é de que isso pudesse se transformar numa marca identitária, ou seja, num saber que supostamente recobriria o sujeito como um todo. A partir dessa suposta identidade, *mulheres negras*, estas mulheres se alienariam numa forma e numa imagem total, que lhes seria oferecida através dessa marca de pertença, uma segunda pele que, nesse caso, recobriria seus corpos produzindo uma unidade sem furos, funcionando como produtora de engano e alienação, como se a partir daí não houvesse mais espaço para o não saber de si, dificultando a possibilidade de movimentar o que lhes é singular e imponderável de si mesmas.

Este ponto é fundamental, pois traz um risco iminente para a psicanálise: tanto de desconhecermos a importância de traços identificatórios quanto de tomá-los como identidades fixas e enrijecidas.

A psicanálise pode e deve, no nosso entender, considerar o sujeito articulado ao que lhe é *comum* contingencialmente para que lhe seja possível nomear aquilo que o atravessa e contar com um repertório de significantes que lhe permita existir com dignidade; ou seja, para que o sujeito possa existir não tendo que se *conformar* a um discurso hegemônico que, muitas vezes, só lhe oferece significantes que o condenam ou excluem.

O que estamos defendendo é que não se pode, com o receio de não conseguirmos manter a tensão própria deste complexo e necessário jogo de identificação e desidentificação, desconsiderarmos um campo fundamental de reconhecimento e inscrição do sujeito, em que é

preciso a presença de outros, de uma comunidade discursiva, para fazer frente àquilo que é tomado como ideal, valor e verdade pelo discurso oficial.

São essas falas múltiplas e coletivas, produzidas através de identificações contingentes, que permitem que seja escutado algo que não teria inscrição ou reconhecimento no Outro, se fosse pronunciado isoladamente. É o que nos aponta Maria Rita Kehl, ao colocar a importância da função fraterna como forma de enfrentamento das verdades tidas como absolutas pela cultura (KEHL, 2000). Pois a fala de um único sujeito pode ser escutada como um desvio e um problema pessoal, o que produz um tipo devastador de solidão. A fala de diversos sujeitos, que se identifiquem em relação a algum ponto sobre o qual se sentem silenciados e violentados, pode encontrar outros mecanismos de enfrentamento desta violência ou, ao menos, encontrar significantes com os quais possam nomear essa experiência e se reconhecer a partir dela (ROSA, 2015). Isto não acaba com um outro tipo de solidão, mas abre possibilidades para enfrentá-la da maneira mais digna possível.

Esta é uma questão fundamental para nós, enquanto psicanalistas que trabalhamos com os sujeitos submetidos ao que chamamos desamparo discursivo, como diria Miriam Debieux Rosa (2002) e Mario Pujó (2000) ou, os deserdados, tanto pelo dinheiro como pela cultura, como diria Radmila Zygouris (1998). Nossa posição é que não se pode negar a importância de identificações contingentes alegando o risco de serem tomadas como identidades enrijecidas: acreditamos que seria possível pensar em situações em que o mais singular e irreduzível de uma subjetividade se encontre numa lógica de algo coletivo – *comum* (ALEMÀN, 2013).

O risco de, ao tomar a *cor* como fundamental na inscrição do sujeito no mundo, isso ser entendido como uma identidade, foi algo com que nos preocupamos desde o início da nossa pesquisa. Isto porque as duas vias de entrada que nos pareciam possíveis ao se reconhecer a importância de considerar a presença da *cor*, eram ou a partir da resposta de intolerância frente a esta, o racismo, ou a resposta afirmativa sobre ela, a da construção de uma *identidade negra*. Em ambas, nos parecia que era em nome de uma identidade e um conjunto supostamente homogêneo que as afirmações se faziam.

Nesse sentido, é importante apontar que algumas contribuições da psicanálise sobre os atravessamentos raciais se fizeram, até certo ponto, acompanhadas desta formulação: o *tornar-se negro* surge como uma alternativa para escapar de uma injunção de identificação aos ideais brancos. Inspirados em Simone de Beauvoir, segundo a qual ninguém nasceria mulher, sendo possível *tornar-se mulher*, estes psicanalistas propõem que ninguém nasce negro, seria possível ou preciso *tornar-se negro* (GONZALEZ, 1988a; SOUZA, 1990). Não há dúvida de que, como contraponto a uma suposta identidade masculina baseada na injunção

aos parâmetros fálicos, tornar-se mulher seria uma conquista; mas, e se questionarmos a própria noção de identidade masculina e feminina? De forma semelhante, *tornar-se negro* como contraponto a um imperativo de se constituir como um “arremedo de branco”, sem dúvida é uma subversão; mas não teríamos que pensar também o dizer-se negro como um processo identificatório ou uma tomada de posição no laço discursivo, ao invés da construção de uma identidade, sob o risco de transformar o que seria algo relacional e contingente, ainda que fundamental, em algo que poderia ser tomado como fixo e total, essencializando-o?

Concebemos a história do sujeito como a história de suas identificações; nesse sentido, não haveria uma identidade oculta a ser resgatada para além de uma última identificação, havendo concomitantemente a uma instabilidade, uma fixação. Ou seja, haveria sempre um movimento de instituição de pontos nodais e fixações parciais, diante de uma instabilidade do ser (MOUFFE, 1992; FINGERMAN & DIAS, 2005).

Mas o que poderiam ser então esses traços identificatórios contingentes no que se refere a mulheres que se reconhecem e são reconhecidas como mulheres e negras e pobres?

Foi novamente *Silvana* quem nos fez ouvir o que poderia ser *essa segunda* pele a ela atribuída: a pele que, pela sua cor, faria com que fosse reconhecida pelo outro como se ela estivesse, inexoravelmente, numa posição servil.

Assim, a partir do Capítulo 4, adentramos as representações e significações atribuídas não mais aos negros brasileiros de maneira geral, mas às mulheres negras, recuperando algo dessa história de servidão que se estende por séculos de um sistema escravista e de dominação. A herança do passado escravista, em nome de um país tão festivo e inclusivo, teria ficado omitida, obturada, principalmente no que se refere à servidão, relação compulsória que traz imiscuídos o sexo e o poder, entre mulheres negras e homens brancos. Esta nossa origem, que aponta ao mesmo tempo algo do prazer e da dominação, do erotismo e da violência na relação entre brancos e negros, através da mãe preta e da escrava amásia, não tendo sido lembrada o suficiente, admitida e reconhecida na sua complexidade, se faria ainda presente numa repetição e transmissão de alguns desses traços no nosso cotidiano.

Estamos propondo que o corpo das mulheres negras, herdeiras de um passado que insiste em perdurar de maneira não reconciliada no presente (GAGNEBIN, 2010), ainda carrega as marcas de um prazer que seria ilimitado, uma vez que o corpo da mulher escrava estava à disposição para servir: fosse amamentando o filho do senhor e da senhora de escravos, ainda que tendo que preterir o seu, fosse satisfazendo os desejos impossíveis de serem realizados com aquela que, por ser esposa, não poderia se voltar aos prazeres da carne.

A divisão entre a mulher mundana e a mulher *de respeito* se estabelece com a máxima força nesta divisão entre a mulher cujo corpo seria visto como um corpo de gozo, mas sem valor social, a escrava, e a que seria muito valorizada socialmente à custa de um corpo assexuado, casta e educada, esposa do senhor de escravos.

Estamos supondo que as marcas da mucama, da escrava amásia, continuariam sendo transmitidas insidiosamente na cultura, e isso porque escutamos uma acusação sobre essas mulheres nas entrelinhas de algumas cenas. Fosse porque a simples presença de seus nomes trazia uma defesa e uma resposta, um dito dos filhos delas enunciado assim: *ele está chamando minha mãe de puta*, que apontava para a pergunta ou afirmação não enunciada, o não dito. Seja através do depoimento de *Silvana*, ao nos dizer que, em situações em que poderia ser reconhecida como *mãe* por estar com um de seus filhos ou por se referir a eles, foi reconhecida ou como *mulher de programa*, ou como a *empregada* que cuida do filho do patrão, ou como a que teria tido, com ele, um filho “bastardo”.

Isso não implica que estejamos sugerindo que hoje, passados mais de um século do fim da escravidão, as mulheres negras sejam olhadas e reconhecidas como escravas, com uma obrigação explícita de servir sexualmente a alguém, de que seriam vistas, todas elas, como putas. O que estamos apontando, no entanto, é que carregam no seu corpo algo de um imaginário social que ainda as enxerga com marcas e traços desse passado, e que facilmente são depreciadas como se não fossem mulheres *de respeito*, mulheres *de família* ou *boas mães*.

Com certeza estes enunciados não aparecem às claras numa sociedade que se julga racialmente democrática, mas a força da sua transmissão está justamente no fato de ela ser silenciosa, deixando como violento aquele que reage à acusação e não aquele que a produz, insidiosamente.

Não sabíamos distinguir quem eram as mulheres acusadas na escola, mas elas foram se mostrando as supostas herdeiras da escrava amásia, daquela que sustentaria com a satisfação do gozo dos senhores toda uma lógica do valor e do respeito na sociedade escravista. Com tantas conquistas das mulheres, com tantas conquistas trabalhistas, como pensar alguma continuidade simbólica nessa transmissão?

Nos parece que esta transmissão pode ser percebida justamente numa desqualificação cotidiana daquelas mulheres, negras e pobres, que querem ser reconhecidas como mães e como mulheres, nem só mães, nem só mulheres. Haveria toda uma concepção de maternidade, de sexualidade, de paternidade, à qual as mulheres negras e pobres estariam submetidas, como se o não cumprimento desses padrões da classe dominante as colocasse num lugar de deslegitimação imediata. Por esse motivo, as novas configurações familiares na pós-

modernidade seriam bem-vindas em determinados grupos sociais, perdurando e mantendo-se para as famílias pobres os termos depreciativos “mãe solteira”, “família desestruturada” etc. (FONSECA, 2002a).

Isso significa que relações que aparentemente seriam parte de um passado empoeirado, apareceram resistentes e revitalizadas a partir dos depoimentos de *Silvana* e de outras entrevistadas nossas. Se a dominação sobre elas não se faz mais através das correntes e dos açoites, não deixa de ser uma forma de aprisioná-las em denominações que buscam desqualificá-las, degradá-las e reduzi-las a um *ser vil*.

A mulher pobre e negra, chefe de família, facilmente passa a ser nomeada como a mulher devassa ou a mãe relapsa. A mulher que não mora com um marido ou companheiro passa a ser vista como a mulher disponível, com que os outros podem mexer ou que podem abordar, pois o respeito só viria a partir da presença concreta de um homem em casa. A mulher com um filho mais claro logo seria identificada como a empregada submetida a uma relação sexual forçada ou imposta pelo patrão, como a mulher escrava o era. Escutar essas mulheres nos fez atentar para esse encontro secreto marcado entre as gerações, uma vez que os eventos traumáticos passados, empurrando para fora dos limites da simbolização as piores passagens da história, fazem com que elas se mantenham como um universo paralelo (BENJAMIN, 2014a; KEHL, 2010).

O que se transmitiria, no nosso entender, seria essa suposta permissividade sobre o corpo destas mulheres, um corpo que seria depositário dos desejos mais incontrolláveis, uma tela sobre a qual se projetaria um gozo pleno e infinito, mas a custo de ser, este corpo, domínio e propriedade de um outro.

Silvana soube nos mostrar que a cor de sua pele seria aquela tecida e constituída pelos pontos obscuros de quem a enxerga enegrecida. O que poderia recair sobre seu corpo aparece com contornos do insuportável e do sexual, na medida em que a ideia de uma mulher que seria objeto dos prazeres do outro, e lhe deveria servir, estaria bastante arraigada ainda hoje no nosso imaginário social. Esta que deveria servir, atenderia aos pedidos mais proibidos, satisfaria os prazeres mais inconfessáveis e não teria limites ao gozo, posto que não poderia ter um corpo recortado pelo seu próprio desejo, nem poderia ter respeitados os contornos do seu próprio erotismo, constituindo-se num corpo totalmente a serviço do gozo do outro. Um corpo visto como livre das amarras da cultura, das regras e delimitações culturais, seria um corpo com um gozo sem amarras, um gozo assustadoramente Outro.

Esta via também nos foi indicada por nossa entrevistada, *Silvana*, na medida em que soube nos mostrar que o que aparece sob a forma de racismo pode não ser aquilo que é

desvalorizado, mas antes o contrário, pode ser aquilo que é desejado e valorizado e que, não sendo admitido, aparece estampado e segregado no corpo do outro: este outro é tomado, por inteiro, como alguém insuportável, inaceitável, aparentemente justificando seu banimento e segregação.

Foi o que Neusa Souza (2008) também nos mostrou, ao falar do *estrangeiro*, possibilitando-nos pensar o branco e seu estrangeiro, o negro e seu estrangeiro, o estrangeiro como o mais íntimo de cada um. A mulher negra traria este enigma do outro encarnado no seu corpo, como estrangeira para o homem, por ela ser mulher; e este enigma como estrangeira para o branco, homem ou mulher, por ela ser negra.

Este outro que veria seu corpo a partir do lugar de servidão, procuraria revesti-la com um manto que serviria de anteparo ao que ele não suportaria ver: não o que não suportaria ver *dela* e sim o que não suportaria ver dele mesmo, despejado e projetado *sobre o corpo dela*. Se a vida sexual da mulher adulta teria sido considerada por Freud como um *dark continent* (FREUD, 1926/2014), um lugar tão obscuro e de tanto desconhecimento para mulheres e homens, o corpo da mulher negra parece ser seu representante maior, um sexo Outro, o Outro sexo.

Nesse sentido, retomamos a importante contribuição de Fanon (1952/2008), atribuindo um contorno sexual ao que seria da ordem do insuportável ao sujeito branco, no seu encontro com o negro, de tal modo que o negro seria *não eu* do branco, e vice-versa.

Vale alertar que ao tomarmos essa dica de Fanon, a nossa via de entrada para a leitura da bibliografia que consultamos se deu, a princípio, de um modo aparentemente invertido em relação à via de nossos interlocutores.

Uma vertente seria atentar para o que teria sido *introjetado*, internalizado pelos sujeitos negros a partir do que o imaginário social teria lhes atribuído, ou seja, tratar do que seria insuportável *para os negros*; e outra vertente seria apontar para o que teria sido atribuído a eles ou *projetado* neles por esse imaginário social, ou seja, tratar do que seria da ordem do insuportável *para os brancos*. Acreditamos que essa distinção tenha se dado, inicialmente, pelo nosso lugar nessa pesquisa, partindo da posição de uma mulher que não se sabia com cor, branca, enquanto os autores com os quais dialogamos fizeram uma entrada desde um outro lugar: já sabendo-se negros, foram escutar outros que se sabiam também eles, negros. Esta foi a porta de entrada, mas não foi a de saída, porque o trajeto da pesquisa nos mostrou que íamos de uma face à outra dessa questão sem atravessarmos fronteiras efetivamente; ou seja, o insuportável para o branco e para o negro estavam articulados e implicados como duas faces de uma mesma questão, da mesma forma que as articulações entre o *negro como não eu do*

branco e o *branco como não eu do negro*. O fato de que estejam implicados e não sejam dissociáveis não quer dizer, de forma alguma, que sejam vividos da mesma forma por um ou por outro agente dessa trama, mas justamente que a posição de um está marcada pela relação com o outro, já que não se pode pensar o sujeito fora do laço social e nem a cor a não ser do ponto de vista relacional.

A bibliografia já existente sobre as mulheres negras tem abordado essa questão pela via do desejo de branquitude, como uma forma de algumas mulheres se manterem alienadas na figura da mulher branca como ideal de beleza e de valor. Introjetando esse discurso social, e procurando negar o seu próprio corpo e a sua própria existência como forma de atender ao ideal cultural, aparecem vários exemplos de mulheres adoecendo por não suportarem carregar o seu corpo, vivido como um fardo por não atender aos padrões estéticos hegemônicos. Mas a partir de toda a representação deste corpo abordada anteriormente, propomos que o insuportável não seria ter um corpo que supostamente não seria atraente, mas justo o contrário. O que seria para uma menina, uma moça, uma mulher negra ter um corpo sobre o qual recairia o inaceitável do gozo?

Partir da ideia do estrangeiro como o êxtimo, o mais íntimo e exterior de nós, nos permite escapar de identidades homogêneas e essencializadas, posto que se está sempre no laço. Ao mesmo tempo, dá lugar à compreensão das identificações como algo necessário para fazer frente à nossa insustentável leveza de ser (FINGERMAN&DIAS, 2005), nossa inconsistência e incompletude, pois que aponta que este corpo, presa do olhar guloso do outro, não é algo que se viva individualmente ou que se produza por uma intenção pessoal.

E assim, podemos retomar por novas vias o paralelo proposto entre *tornar-se mulher* e *tornar-se negro*. Diante da diferença sexual, ao invés de delimitarmos uma identidade da virilidade e uma identidade da feminilidade, podemos propor uma cultura que conteste o discurso dominante questionando as identidades fixas e subvertendo-as, respondendo que não há ser identitário (JULIEN, 2000). De modo semelhante, pensamos ser possível formular a diferença de cor de pele, de traços faciais, de tipo de cabelo, que remetem a uma origem, a uma história, a uma etnia, sem derivarmos para uma identidade ou uma raça que fique essencializada, também questionando as identidades fixas e subvertendo-as, respondendo que não há ser identitário.

As identificações contingentes são extremamente importantes quando se articulam em torno de uma pauta comum. Não dá para pensar a política sem o processo identificatório que permita dar visibilidade a reivindicações coletivas ou mesmo para trazer modificações no campo simbólico.

É a partir de uma fala *comum* que essas mulheres podem denunciar este olhar devorador e sem limites, sem se sentirem, cada uma delas, responsáveis e “provocadoras” deste olhar, uma vez que ele as antecede. Porém, a contribuição da psicanálise parece incidir aí para lembrar que estas identificações são apenas contingentes, e que cada uma dessas mulheres terá que ver como isso verbera e como se posicionarão a partir daí. Essas identificações permitem apontar algo vivido que não é individual, mas continua singular, pois não respondem ao fato de que não existe resposta para o sexual. Denunciar o engodo produzido nesta relação em que o outro segrega no corpo de uma mulher negra o que ele não suporta reconhecer em si, pode ser propiciado por uma fala comum, e essa fala pode ser fundamental para que o que está supostamente controlado e dominado às custas desta segregação possa retomar sua liberdade. No entanto, desprender do seu corpo a resposta precipitada do outro sobre o não saber sobre o sexual significa, tão somente – o que não é pouco – reabrir uma pergunta sobre o erótico para si mesma; mas não significa já respondê-la. É este o outro tipo de solidão a que nos referimos acima: cada um de nós tem *em comum* a falta de resposta sobre o sexo e sobre a morte (ALEMÀN, 2013).

O risco dessas identificações é, justamente, tomar essas novas perguntas como respostas, uma vez que o sujeito do inconsciente seria sempre vazio, no sentido de não ter uma substância; poderia buscar-se uma suposta consistência neste chamariz de *identidade*, chegando a lhe dar crédito demais e ficando capturado por ele. Tanto o sujeito sobre o qual recairia uma suposta identidade poderia acolhê-la como forma de escapar da sua inconsistência, ainda que sujeitando-se a significantes que possam deixá-lo subjugado, como também há o risco de uma identidade atribuída ao outro, como uma maneira de dar um contorno ao erotismo que pode se tornar insuportável por ser insabido. É o risco do homem branco e da mulher negra serem vistos fora do laço social, virando, eles mesmos, novas categorias essenciais que só trazem novamente uma visada alienante, ainda que repaginada.

É sob os efeitos dessa captura que precisamos escutar *Silvana* mais uma vez. Ela foi nos apontando quanto, a cada movimento seu, a cada escolha, a cada faceta de sua existência múltipla, o outro insistia em tentar aprisioná-la numa identidade fixa. Fosse sua escolha de ter muitos filhos, fosse sua escolha de sair para se divertir, fosse o fato de ter um marido sem os votos de uma relação eterna e indestrutível, o olhar sobre ela era sempre o mesmo: *puta*.

Ela parecia estar sempre prevenida frente a um nome único, fosse porque este a descaracterizava e desqualificava, fosse porque, por ser único, sempre seria insuficiente.

O nome que a degradava era a prova de que aquele que o pronunciava não suportava, em si mesmo, o que julgava como degradante: um gozo imaginado como desmedido,

desarrimado, descomportado, inaceitável, sem limite e, por tudo isso, supostamente, sem respeito.

O engodo de que, não sabendo o que fazer diante do mal-estar no encontro com ela, preferisse logo chamá-la de *puta*, é quase óbvio para *Silvana*. Uma vez que este nome traria à cena novamente a relação de obrigação e trabalho, juntamente com a fantasia de um sexo em que tudo seria possível.

Foi através da escuta de *Silvana* e da ressalva que ela colocava a cada um dos nomes com que buscavam fixá-la, congelá-la, engessá-la, que pudemos reconhecer sua saída singular. Pois a cada um dos nomes que o outro lhe atribuía, num movimento que ela sentia de degradação e desvalorização de sua opção e de sua escolha, ela resistia: *não deixo falar*.

A cada evento, a cada encontro, a fala que escutava do outro e reproduzia na entrevista conosco era um *Nossa!*

O *nossa* dirigido a *Silvana* poderia ser a prova do espanto do outro pela sua capacidade de apontar que o discurso hegemônico não recobre o campo do Outro, pois ainda que desvalorizadas no discurso oficial, suas escolhas encontram um lugar de existência digna, resistindo a essa aridez de significantes possíveis.

O *nossa* de *Silvana* também nos convoca ao que é *nosso*. *Silvana* aponta que sua cor não é vista se não for numa relação e num laço com o outro: o outro que a estranha, o outro que a acha exótica, o outro que imagina que seu corpo está disponível, o outro que imagina que ela deve ter medo de homem, por ser uma mulher.

A memória sobre a história dos negros é *nossa*. Marca os negros e, não nos iludamos, marca os brancos, com os “privilégios” da brancura.

A invisibilidade vivida por tantas mulheres negras é *nossa* também. Não porque a sofremos da mesma forma, mas porque não se pode pensar quem é invisibilizado se não se explicita quem é visibilizado socialmente.

A marca sobre seu corpo negro que a faz ser vista como uma mulher servil, uma mulher cujo corpo proporcionaria os prazeres mais impensáveis, para um outro, também é *nossa*, posto que é fruto de uma divisão entre os corpos respeitáveis e aqueles sobre os quais se poderia faltar com respeito.

O *nossa* de *Silvana* é *nosso*! É *nosso* se de algum jeito formos coniventes para que ela encontre estreitada, no campo social que partilhamos, a possibilidade de manter seu gozo como um enigma, intimada a ter sobre si uma resposta tão única e precipitada.

Foi nesse sentido também que *Silvana* se tornou para nós esse caso único, tão único como o *traço único*, que a tornou diferente de todos os outros casos, não por ser resposta para

outras mulheres negras, mas por propiciar que as perguntas se refaçam, retomando o lugar de enigma que cada uma possa ser e possa ter, que lhes deveria ter sido um direito desde sempre.

Se ser mulher é manter esse espaço em que o gozo não seria somente o fálico, mas algo mais, a possibilidade de um gozo que não se reduz e não se comporta, constituindo-se como um *Outro sexo*, como um sexo como Outro, o ser mulher negra lhe impõe de princípio um enorme desafio. Isto porque ela poderia ser olhada de um modo muito peculiar já que, ao mesmo tempo em que há um convite, uma injunção a ser vista como aquela que movimenta o desejo e o gozo do outro de um modo desenfreado e sem amarras, há uma desqualificação social acompanhada: aquela que o faria porque seria obrigada a fazê-lo!

A forma de escapar a isso, para *Silvana*, não é desaparecer com este corpo, torná-lo menos exuberante, enfeiá-lo, mutilá-lo ou desejar que ele fosse visto como um corpo menos sensual, um corpo casto ou comportado. A forma de escapar a isso, para *Silvana*, é continuar sendo muitas, tendo muitos nomes, e estando a toda em cada um deles.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Sérgio. Racismo, criminalidade violenta e justiça penal: réus brancos e negros em perspectiva comparativa. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 18, 1996.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- ALEMÀN, Jorge. *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2013.
- ALENCAR, Sandra Luzia de Souza. *A experiência do luto em situação de violência: entre duas mortes*. 2011. Tese (doutorado), Psicologia Social, PUCSP, São Paulo, 2011.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos. Resenhas. Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo. *Cadernos Pagu*, n.36. Jan/june 2011, Campinas . Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332011000100018>> Acesso em: 8 abr. 2014.
- ALONSO, Silvia. Prefácio. ALONSO, Silvia Leonor; BREYTON, Danielle Melanie; ALBUQUERQUE, Helena M.F.M. (org.). *Interlocuções sobre o feminino*. Na clínica, na teoria, na cultura. São Paulo: Escuta/Instituto Sedes Sapientiae, 2008. p. 13-19.
- AMARAL, N. A Feminilidade é uma máscara: histeria e feminino na clínica psicanalítica. In: *A clínica lacaniana: a histeria*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- ANDRÉ, Serge. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Mãe preta, tristeza branca: processo de socialização e distância social no Brasil. In: ARAGÃO, Luiz Tarlei de (et al.). *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta, 1991.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho. A recusa da “raça”: antirracismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v.11, n. 24, July/Dec. 2005. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832005000200013>>. Acesso em: 7 maio 2015.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Corpo e Inconsciente. *Revista Olhar*, v. 5, n. 8, p. 40-48, jan.-jun. 2003.
- BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.
- BARBIERI, Natália Alves; SARTI, Cynthia Andersen. Psicanálise e antropologia: diálogos possíveis. *Revista Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 14, n.1, p 57-69, 2011.

BAREMBLITT, Gregório. Digressões metodológicas de um colaborador. In: SOUZA, N. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 79-86.

BARRETO, R.de A. *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Ângela Davis e Lélia Gonzalez*. 2005. Dissertação (Mestrado), PUCRJ, Rio de Janeiro, 2005.

BARTH, Luís Fernando Barnetche da. Consideração ao detalhe em Freud ao dispositivo Traço do Caso em Lacan. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v.20, n.1, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652008000100006>>

BATISTA, Nilo. *Entrevista caros amigos*. 2003. Disponível em: <<http://www.pdt-rj.org.br/docs/Entrevista%20de%20Nilo%20Batista%20para%20a%20Revista%20Caro%20Amigos.doc>> Acesso em: 20 mar. 2015.

BATISTA, Nilo. Pena pública e escravidão. *Capítulo Criminológico*, v. 34, n. 3, p. 279-321, julho-septiembre 2006.

BATISTA, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. 11. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

BATISTA, Nilo. Sobre el filo de la navaja. Intervenção na mesa redonda Inseguridad y Política, do Congresso Internacional de Ciência Política realizado em San Juan, Argentina, de 24 a 27 de agosto de 2010. *EPOS*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, janeiro-junho de 2011.

BATISTA, Vera Malaguti. A criminalização da juventude popular no Brasil: histórias e memórias de luta na cidade do Rio de Janeiro. *BIS Boletim do Instituto de Saúde*, n. 44, p. 19-22, 2008. Disponível em: <http://periodicos.ses.sp.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-18122008000100006&lng=pt&tlng=pt> Acesso em: 13 mar. 2015.

BATISTA, Vera Malaguti. *Introdução crítica à criminologia brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 2011a. Cap. X – O grande encarceramento. Disponível em: <<http://comunicacao.fflch.usp.br/sites/comunicacao.fflch.usp.br/files/CapXograndeencarceramento.pdf>> Acesso em: 13 mar. 2015.

BATISTA, Vera Malaguti. *Introdução crítica à criminologia brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 2011b. Epílogo: histórias tristes.

BATISTA, Vera Malaguti. Adesão subjetiva à barbárie. In: *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. In: *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, [1940]-2014a. p. 241-271.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. In: *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, [1933]-2014b. p.123-128.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. In: *Obras Escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, [1936]-2014c. p.213-240.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M.A.S.B. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. p. 25-57.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, I.; BENTO, M.A.S.B. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. p. 147-162.

BEZERRA, Benilton. Prefácio. In: FERNANDES, Maria Inês Assumpção; VICENTIN, Maria Cristina Gonçalves; VIEIRA, Maria Cláudia Tedeschi (orgs.). *Tecendo a rede: trajetórias da saúde mental em São Paulo 1989-1996*. São Paulo: Cabral Universitária, 2004. p. 15-25.

BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* [1945]. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

BICUDO, Virgínia Leone. Já fui chamada de charlatã. Depoimento a Cláudio João Tognolli. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mais, p. 6, 5 de junho de 1994. Disponível em: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/1994/06/05/72>> Acesso em: mai. 2014.

BIRMAN, Joel. A direção da pesquisa psicanalítica. In: Birman *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 13-27.

BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

BIRMAN, Joel. Genealogia do feminino e da paternidade em psicanálise, *Natureza Humana*, São Paulo, v.8, n.1, jun. 2006.

BRAGA, Ana Paula Musatti. *Da noção de delírio ao conceito de metáfora delirante na obra de Lacan*. 2001. Dissertação (Mestrado), Instituto de Psicologia, USP, São Paulo, 2001.

BRITES, Jurema. Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores. *Cad. Pagu*, Campinas, n.29, jul./dez. 2007. Dossiê: Famílias em Movimento. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332007000200005> Acesso em: 07 mai. 2015.

BRUM, Eliane. No Brasil, o melhor branco só consegue ser um bom sinhozinho. *El País*, “Opinião”, 2015. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/25/opinion/1432564283_075923.html> Acesso em: 28 maio 2015.

BUTLER, Judith. *Vida precária: el poder del duelo y la violência*. Trad. de Fermin Rodriguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CARNEIRO, Henrique S. Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 42, p. 71-80, 2005. Disponível em: <http://www.fecea.br/download/290_c48845d72c199598a8cf4139e5f8ab87.pdf> Acesso em: 20 jul. 2015.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, I.; BENTO, M.A.S.B. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. El Imaginario Social Instituyente. *Zona Erógena*, n. 35, 1997. Disponível em: <<http://www.educ.ar>> Acesso em: 20 set. 2015.

CASTORIADIS, Cornelius. Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial. In: CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa, 1998a. p. 64-77.

CASTORIADIS, Cornelius. El descubrimiento de la imaginación. In: CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa, Barcelona, 1998b. p. 149-176.

CHAGAS, Reimy Solange. *A união faz a força: expressões do mito familiar em famílias negras das camadas médias*. São Paulo. Século XXI. 2009. Dissertação (Mestrado), Psicologia Social, PUCSP, São Paulo, 2009.

COELHO, E. A. C. et al. O planejamento familiar no Brasil contexto das políticas de saúde: determinantes históricos. *Rev. Esc. Enf. USP*, v. 34, n. 1, p. 37-44, mar. 2000.

COROSACZ, V.R. Racismo e sexismo: reflexões a partir de algumas experiências feministas brasileiras”. In: GARCIA, A. dos S.; GARCIA JR., A. R. *Relações de gênero, raça, classe e identidade social no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Letra Capital e Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, 2013.

CORREIA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6-7, p. 35-50, 1996.

CORREIA, Mariza. A babá de Freud e outras babás. Dossiê: Famílias em Movimento. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 29, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332007000200004>> Acesso em: 12 jun. 2015.

COSTA, Ana Maria; POLI, Maria Cristina. Sexuação na adolescência: um ato performativo. In: GURSKI, Roselene; ROSA, Miriam Debieux; POLI, Maria Cristina (orgs.). *Debates sobre a adolescência contemporânea e o laço social*. Curitiba: Juruá, 2012. p. 73-84.

COSTA, Jurandir Freire. Adultos e crianças. In: *Ordem médica e norma familiar*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989. p. 153-214.

COSTA, Jurandir Freire. Prefácio: Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, N. *Tornar-se negro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 1-16.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do Racismo. In: *Violência e Psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

COSTA, Suely Gomes. Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde transferida e lutas pela saúde reprodutiva. *Estudos Feministas*, p. 301-323, 2º semestre 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n2/14959.pdf>>. Acesso em: set. 2015.

CYTRYNOWICZ, Monica Musatti. Um percurso pela história e pela memória da Psicologia Clínica em São Paulo. *Projeto Memória da Psicologia do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo*. 2013. Disponível em: <<http://www.crpsp.org.br/memoria/clinica/artigo.aspx>> Acesso em: abr. 2014.

DAMASCO, Mariana Santos; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 133-151, jan.-abr. 2012.

DEIAB, Rafaela. *A mãe preta na literatura brasileira: a ambiguidade como construção social*. 2006. Dissertação (Mestrado), Antropologia Social, FFLCH, USP, São Paulo, 2006.

DEL PRIORE, Mary. *Mulheres no Brasil colonial*. São Paulo: Contexto, 2000.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009.

DEREZENSKY, E. Segregación y racismo. *Virtualia, Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, n.17, enero/febrero 2008. Disponível em: www.eol.org.ar/virtualia Acesso em 13 set. 2014.

D'INCAO, Maria Ângela. Mulher e família burguesa. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Ed. Unesp./Contexto, 2007. p. 223-240.

DUMEZIL, Claude. Las razones de un seminario. In: DUMEZIL, Claude et al. *La marca del caso: el psicoanalista por su rastro*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992. p. 15-29.

DUNKER, Christian. Metodologias de pesquisa em psicanálise. In: DUNKER, C. I. L.; JERUSALINSKY, A. N.; VOLTOLINI, R. *Psicanálise com crianças: clínica e pesquisa*. [s/l]: Escuta, 2008. v.1, p. 63-92.

ELIAS, Rodrigo. Feijoada: breve história de uma instituição comestível. *Sabores do Brasil*, Brasília, n. 13, 2007. Disponível em: <<http://dc.itamaraty.gov.br/imagens-e-textos/revista-textos-do-brasil/portugues/revista13-mat6.pdf>> Acesso 20 mai. 2015.

ENDO, Paulo. *Corpo, cidade e violência*. Trabalho apresentado no CEU Butantã em agosto de 2008, no âmbito do Projeto Direitos Humanos nas escolas coordenado pelo Professor José Sergio Fonseca. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/educar/textos/paulo_endo_corpo_cidade_violencia.pdf> Acesso em 12 set. 2015.

ERRE, Jota. *Elas...as donas de casa e Elas... as empregadas*. São Paulo: Três Marias, 1961.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador:Edufba, 2008.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, [1972]-2011.

FERNANDES, Florestan. Do escravo ao cidadão. In: BASTIDE,R.;FERNANDES, F. *Brancos e negros em São Paulo*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971. p.21-81

FINGERMANN, Dominique; DIAS, Mauro. *Por causa do pior*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FREUD, Sigmund.Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I). In: FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, [1910]-1980. v.XI, p.147-157.

FREUD, Sigmund. A dinâmica da transferência.In: FREUD, S. *Obras Completa*. São Paulo: Companhia das Letras, [1912a]-2010.v. 10,p. 133-146.

FREUD, Sigmund. Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1912b]-2010.v. 10, p. 147-162.

FREUD, Sigmund. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II). *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, [1912c]-1980. v.XI, p. 159-173.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1914a]-2010. v. 10, p. 193-209.

FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelângelo. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, [1914b]-1974. v. XIII.

FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1914c]-2010.v. 12, p. 13-50.

FREUD, Sigmund. O instinto e seus destinos. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1915]-2010.v. 12, p.51-81.

FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise nº 24. O estado neurótico comum. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1916-1917]-2014.v. 13, p. 500-518.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1917]-2010.v.12, p. 170-194.

FREUD, Sigmund. O inquietante. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1919]-2014.v. 14, p. 328-376.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1920]-2014.v. 14, p.161-239.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. *Obras Completas*. 3ª reimpressão São Paulo: Companhia das Letras, [1921]-2011.v. 15, p. 13-113.

FREUD, Sigmund. Psicanálise e “teoria da libido” (Dois verbetes para um dicionário de sexologia). *Obras Completas*. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, [1923]-2011.v. 15,p. 273-308.

FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1925]-2011. v. 16, p. 283-299.

FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1926]-2014. v. 17, p. 124-230.

FREUD, Sigmund. Mal-estar na civilização. *Obras Completas de Sigmund Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, [1930]-2010, v. 18, p. 13-122.

FREUD, Sigmund. Sobre a sexualidade feminina. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1931]-2010.v. 18, p. 371-398.

FREUD, Sigmund. A feminilidade. Novas conferências introdutórias à psicanálise. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, [1933]-2010. v. 18, p. 263-293.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global, [1933]-2008.

FONSECA, Claudia. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. Publicado pela primeira vez em francês – La Circulation des Enfants Pauvres au Bresil: Une pratique locale dans un monde globalisé. *Anthropologie et Sociétés*,v.24, n. 3, p.24-43, 2001. [Tradução do inglês: Ethon S. A. da Fonseca]

FONSECA, C. Mãe é uma só? Reflexões em torno de alguns casos brasileiros. *Revista Psicologia USP Família*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 49-68, 2002a.

FONSECA, Claudia. Da família ao parentesco em sociedades complexas. Participação na Mesa Redonda “O lugar da família na ciência contemporânea: desafios e tendências na pesquisa”. Congresso Internacional Pesquisando a Família, Florianópolis 24-26 de abril, 2002. In: ALTHOFF, Coleta Rinaldi; ELSEN, Ingrid; NITSCHKE, Rosane G. (orgs.). *Pesquisando a família: olhares contemporâneos*. Florianópolis: Papa-Livro, 2002b.

FONSECA, Cláudia. Ser mulher, mãe e pobre. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007. p. 510-553.

FRIEIRO, Eduardo. *Feijão, angu e couve*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1982.

FUENTES, Maria Josefina Sota. *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. 2009. Tese (Doutorado), Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O preço de uma reconciliação extorquida. In: TELLES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 177-186.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin. Esquecer o passado? In: DOTTO, Karen Meira; ENDO, Paulo Cesar; SPOSITO, Sandra Elena et al. (orgs.). *Psicologia, violência e direitos humanos*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2011. p. 238-247.

GAS-PA. *O lugar do racismo na luta de classes brasileira*. O dilema do proletariado preto. Publicado originalmente em 09/05/2014 no site <socialismosemfronteiras.net>. Disponível em: <<http://espacosocialista.org/portal/?p=3428>> Acesso em: ago. 2015.

GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e escrava*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GIACOMINI, Sônia Maria. Aprendendo a ser mulata: um estudo sobre a identidade da mulata profissional. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. *Entre a virtude e o pecado*. São Paulo: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 213-245.

GOMES, Janaina Damaceno. *Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. Tese (Doutorado), FFLCH – USP, São Paulo, 2013.

GONÇALVES FILHO, José Moura. Subjetividade, Humilhação Social e Sofrimento II. In: SILVA, M.V. O. (coord.). *Psicologia e direitos humanos: subjetividade e exclusão*. São Paulo: Casa do Psicólogo; Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2004. p. 89-94.

GONÇALVES FILHO, José Moura. Humilhação social: humilhação política. In: SOUZA, Beatriz de Paula (org.). *Orientação à queixa escolar*. São Paulo: Casa Psi, 2007. p. 187-221.

GONÇALVES FILHO, José Moura. A dominação. In: INSTITUTO AMMA PSIQUÊ E NEGRITUDE. *Os efeitos psicossociais do racismo*. São Paulo: Instituto AMMA Psiquê e Negritude, 2008. p. 57-71.

GONZALEZ, L. Mulher Negra: um retrato. *Jornal Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, a. 1, n. 11, abr. 1979. Disponível em: <<http://www.grupodignidade.org.br/blog/cedoc/jornal-lampiao-da-esquina/>> Acesso em: 00 mês ano.

GONZALEZ, L. Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô! *Jornal Mulherio*, São Paulo, a. 2, n. 6, mar.-abr. 1982a.

GONZALEZ, L. E a trabalhadora negra, cumé que fica? *Jornal Mulherio*, São Paulo, a. 2, n. 7, 1982b.

GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: MADEL, T. Luz (org.). *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Graal, 1982c. p. 87-106.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, p. 223-244, 1984. Disponível em: <[file:///C:/Users/ana/Downloads/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/ana/Downloads/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA%20(1).pdf)> Acesso em: maio 2014.

GONZALEZ, L. Cidadania de Segunda Classe. Aula proferida no Curso Cidadania e Racismo, Promoção do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras – IPCN. Rio de Janeiro, 1988a. Disponível em: <http://www.4shared.com/office/TbWZ8O8k/Cidadania-SegundaClasse_Aula-n.html> Acesso em: 00 mês ano.

GONZALEZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. In: Isis Internacional & MUDAR – Mujeres por un Desarrollo Alternativo. *Mujeres. Crisis y movimiento. América Latina y el Caribe. Ediciones de las Mujeres*, n. 9, 1988b.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92-93, 1988.

GONZALEZ, L. *Entrevistas*. Disponível em: <<http://www.eliagonzalez.org.br/historia.html>> Acesso em: 00 mês ano.

GRANON-LAFONT, Jeanne. *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GUERRA, A.M.C.; MARTINS, A.S. Psicanálise e política: contribuições metodológicas. *Revista Borromeo*, n. 4, 2013. Disponível em: <<http://borromeo.kennedy.edu.ar>> Acesso em 20 jul. 2015.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Texto classes, raças e democracia. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Raça e pobreza no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2002. p. 47-77.

HASSOUN, Jacques. *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1996.

HERKENHOFF, A. Racismo: por que se matou a psicanalista negra que fazia sucesso no Rio? *Correio do Brasil*, a. XII, n. 4444, 20/01/2009.

HOFBAUER, Andreas. *Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil*. 2011. Disponível em: <http://andreashofbauer.files.wordpress.com/2011/08/branqueamento-e-democracia-racial_finalc3adssima_2011.pdf> Acesso em: 00 mês ano.

IPEA – DEPEN – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia Aplicação de Penas e Medidas Alternativas. *A Aplicação de Penas e Medidas Alternativas*, Relatório de pesquisa. Novembro de 2014. Disponível em: <<http://apublica.org/wp-content/uploads/2015/02/pesquisa-ipea-provisorios.pdf>> Acesso em: 00 mês ano.

ITTC INSTITUTO TERRA, TRABALHO E CIDADANIA E PASTORAL CARCERÁRIA NACIONAL. *Tecer justiça: presas e presos provisórios do estado de São Paulo*. São Paulo, maio de 2012. São Paulo: ITTC, 2012.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

JULIEN, Philippe. *A feminilidade velada*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

KEHL, M.R. Tortura e sintoma social. In: TELLES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 123-132.

KOFES, Suely. Entre nós mulheres, elas as patroas e elas as empregadas. In: CORRÊA, Mariza et al. (org.). *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. 3. ed. Campinas: Editora Unicamp, 1994. p. 185-193.

KOJÈVE, Alexandre. Introdução à leitura de Hegel. Che vuoi? Tupi or not tupi... *Psicanálise na cultura*, a. 1, n. 1, p. 4-11, out/nov/dez 1984.

KOLTAI, Caterina. *Política e psicanálise*. O estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.

KOLTAI, Caterina. Em pauta – Estrangeiro. Racismo: uma questão cada vez mais delicada. *Ide*, São Paulo, v.31, n.47, dez. 2008.

KOLTAI, Caterina. O inconsciente seria politicamente incorreto?. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 34, n. 63, jun. 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952012000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: mar. out. 2014.

LACAN, J. *O seminário. Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1954]-1986.

LACAN, J. *O seminário. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1954-1955]-1985.

LACAN, J. *O seminário. Livro 3: As psicoses*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1955-1956]-1988a.

LACAN, J. *O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1959-1960]-1988b.

LACAN, J. *O seminário. Livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, [1961-1962]-2003a. Publicação para circulação interna.

LACAN, J. *O seminário. Livro 10: A angústia*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, [1962-1963]-2002. Publicação para circulação interna.

LACAN, J. *O seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1964]-1988c.

LACAN, J. *O seminário. Livro 14: La lógica del fantasma*. Versión Escuela Freudiana de la Argentina. Traducción de Pablo G. Kaina. [s/l]: [s/e], [1966-1967].

LACAN, J. *O seminário. Livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1968-1969]-2008.

LACAN, J. *O seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1969-1970]-1994.

LACAN, J. *O seminário. Livro 20: Mais ainda*. 2ª ed. corrigida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1972-1973]-1985.

LACAN, J. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1945]-1998. p. 197-213.

LACAN, J. A agressividade em psicanálise. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1948]-1998. p. 104-126.

LACAN, J. O estágio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1949]-1998. p. 96-103.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise [Discurso de Roma]. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1953]-1998. p. 238-324.

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1957]-1998. p. 496-533.

LACAN, J. A significação do Falo. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1958-1998. p. 692-703.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1960]-1998. p. 807-842.

LACAN, J. Kant com Sade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1963]-1998. p. 776-803.

LACAN, J. De nossos antecedentes. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1966]-1998. p. 69-76.

LACAN, J. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: LACAN, J. *Novos escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1938]-2003b. p. 28-90.

LACAN, J. O aturdido. In: LACAN, J. *Novos escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1972]-2003b. p. 448-497.

LACAN, J. Televisão. In: LACAN, J. *Novos escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1973]-2003b. p. 508-543.

LACAN, J. Algumas reflexões sobre o eu. *Boletim de Novidade Pulsional*, São Paulo, a. IV, n. 26, [1951]-maio 1991.

LACAN, J. *O saber do psicanalista*. Publicação não comercial. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, [1971-1972]-2000-2001.

LARA, Silvia Hunold. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 273-274, mar.-ago. 1988.

LEME, Adriana Salay. Diálogos sobre o feijão – a construção da imagem da cozinha brasileira dentro do contexto Modernista. XXVII Simpósio Nacional de História ANPUH 22-26 julho 2013, Natal, *Anais*. Disponível em: <RNhttp://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364904391_ARQUIVO_ANPUH_AdrianaLeme.pdf> Acesso em: 00 mês ano.

LOUREIRO, Inês. Sobre algumas disposições metodológicas de inspiração freudiana. In: QUEIROZ, E.F.; SILVA, A.R. R. (org.). *Pesquisa em psicopatologia fundamental*. São Paulo: Escuta, 2002.

LUNA, F.V.; KLEIN, H.S. “Origem da escravidão africana no Brasil”, “Estabelecimento da escravidão africana no Brasil nos séculos XVI e XVII” e “Vida, morte e migração na

sociedade escrava afro-brasileira”. In: LUNA, F.V.;KLEIN, H.S. *Escravidismo no Brasil*. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial, 2010.

MAGALHÃES, Elisabeth K.C. de;GIACOMINI, Sônia Maria. A escrava ama-de-leite: anjo ou demônio? In: BARROSO, Carmen; COSTA, Albertina Oliveira (orgs.). *Mulher, mulheres*. São Paulo: Cortez: Fundação Carlos Chagas, 1983.

MAIO, Marcos Chor. Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu*, n. 35, p. 309-355, jul.-dez. 2010a.

MAIO, Marcos Chor. Introdução: a contribuição de Virgínia Leone Bicudo aos estudos sobre as relações raciais no Brasil. In: BICUDO, V.L. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política, [1945]-2010b.

MANNONI, Maud. Os sobreviventes do genocídio. In: MANNONI, Maud. *Amor, ódio, separação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MASOTTA, Oscar. *Lecciones de introduccion al psicoanálisis*. 2ª ed. Barcelona: Gedisa, 1979.

MASSON, J. M. (ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio*. 3ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

MAUTNER, Ana Verônica. Fui buscar defesas para o íntimo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Folha Ilustrada, p. 6, 2000. Disponível em: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/2000/10/06/21>> Acesso em: 00 mês ano.

MENDES, Carlos Eduardo. *O sentido e o significado de futuro para meninas negras que participam de atividades propostas por instituições de proteção social no bairro do Capão Redondo*. Protocolo de Projeto de Mestrado – Programa de Pós-Graduação Psicologia Social e do Trabalho. IPUSP, São Paulo, 2012.

MENDES, Carlos Eduardo. *Os sentidos de futuro para jovens negras: por caminhos do Capão Redondo e do Jardim Ângela na periferia paulistana*. 2014. Dissertação (Mestrado), Psicologia Social, IPUSP, São Paulo, 2014.

MORETZSOHN, Maria Ângela Gomes. História da psicanálise: uma história brasileira. *Jornal de Psicanálise* versão impressa ISSN 0103-5835 *J. psicanal.*, São Paulo, v. 46, n. 85, jun. 2013.

MOUFFE, Chantal. Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Debate Feminista*, nº 7, IEF (Instituto Federal Electoral), México, 2001, p. 1-14.

MUNANGA, Kabengele. Qual é a explicação dessa ausência e desse silêncio (de nossa Psicologia Social) sobre um tema que toca a vida de mais de 60 milhões de brasileiros de ascendência africana?. Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO. *Psicologia & Sociedade*, v. 12, n. 1-2, janeiro/dezembro 2000. Entrevista com Kabengele Munanga (por Antonio da Costa Ciampa).

MUNANGA, Kabengele. Psicologia e racismo: uma autocrítica necessária. In: SILVA, M.V. O. (coord.). *Psicologia e direitos humanos: subjetividade e exclusão*. São Paulo: Casa do Psicólogo/Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2004. p.89-94.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, São Paulo, p. 46-57, dez/jan/fev. 2005-2006.

MUNANGA, Kabengele. Nosso racismo é um crime perfeito. *Revista Fórum*, n. 77, agosto 2009. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2012/02/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito>> Acesso em: 17 fev. 2014.

MUNANGA, Kabengele. Negritude em cena. II Etapa do Evento “*Racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*”, promovido pelo Depto.de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. 19/05/2012(a).Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=bW6VE4reU3U>>Acesso em: 17 fev. 2014.

MUNANGA, Kabengele. *A educação colabora para perpetuar racismo*, 30 de dezembro de 2012(b). Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/politica/kabengele-munanga-a-educacao-colabora-para-a-perpetuacao-do-racismo.html>>Acesso em: 6 nov. 2014.

NASIO, Juan-David. *Os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

NASIO, Juan-David. *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

NASIO, Juan-David. *O olhar em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NASIO, Juan-David. O psicanalista lacaniano. In: *A alucinação e outros estudos lacanianos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

NASIO, Juan-David. Que é um caso? In NASIO, Juan-David. *Os grandes casos de psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

NASIO, Juan-David. *¿Por qué repetimos siempre los mismos errores?* Buenos Aires: Paidós, 2013.

NOGUCHI, N.F.C. Seguro na Febem-SP: um olhar para as relações de poder em Unidades de Privação de Liberdade” In: *Rev. Bras. Adolescências e Conflitualidade*, n.5, 2001.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. “Viver por si”, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no “Certam de Sima do Sam Fancisco” (1730-1790). Dissertação (Mestrado), História, Universidade do Estado da Bahia *Campus* Santo Antônio de Jesus, 2011. Disponível em: <http://mestradohistoria.com.br/imagens_sys/GABRIELA_NOGUEIRA.pdf> Acesso em 20 fev. 2015.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *Significações do Corpo Negro*. 1998. Tese (Doutorado), Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 1998.

NOGUEIRA, Isildinha B. O corpo da mulher negra. *Pulsional Revista de Psicanálise*, a. XIII, n. 135, p. 40-45, 1999.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Psicologia e racismo: uma autocrítica necessáriaIII. In: SILVA, Marcus Vinícius de Oliveira (coord.). *Psicologia e direitos humanos: subjetividade e exclusão*. São Paulo: Casa do Psicólogo; Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2004. p.89-94.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Ninguém foge da própria história. In: Instituto AMMA Psiquê e Negritude. *Os efeitos psicossociais do racismo*. São Paulo: Instituto AMMA Psiquê e Negritude, 2008. p. 40-44.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. O corpo negro: sentidos e significados. *Nguzu*, Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Estadual de Londrina (UEL), a. 1, n. 1, p. 10-13, mar.-jul. 2011.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Sedes, 22/06/12 III Etapa do Evento “*Racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*” promovido pelo Depto.de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=NdQ1EqFQbnI>> Acesso em: maio2014.

NOGUEIRA, Luiz Carlos. A pesquisa em Psicanálise. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 15, n. 1-2, jan./june 2004. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642004000100013>>

OLIVEIRA, Guacira Cesar: Duas décadas de luta feminista antirracista pelos direitos sexuais e reprodutivos. In: CAMPOS, Carmen Hein de; OLIVEIRA, Guacira Cesar de (orgs). *Saúde Reprodutiva das Mulheres – direitos, políticas públicas e desafios*. CFEMEA: IWHC, Fundação H.Boll, Fundação Ford, 2009. 124p.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os “negros da Guiné?” A origem dos africanos na Bahia. *AfroÁsia*, n.19/20, p. 37-73, 1997. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p37.pdf> Acesso em: fev. 2015.

PARKER, Ian. Teoria Social Lacaniana e Prática Clínica. *Psicologia & Sociedade*, v. 14, n. 2, p. 48-73; jul/dez. 2002.

PIMENTA, Victor Martins. Apresentação (p. 1 e 2). Presidência da República Federativa do Brasil. Secretaria de Assuntos Estratégicos. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia. *Aplicação de penas e medidas alternativas*. Relatório de pesquisa. 2014. Disponível em: <<http://apublica.org/wp-content/uploads/2015/02/pesquisa-ipea-provisorios.pdf>> Acesso em: 00 mês ano.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: Iray CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia Social do Racismo*. Petrópolis: Vozes, 2012. p.59-90.

PNAD/IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. PNAD 2007. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2007/suplementos/jovens/default.shtm>> Acesso em: 00 mês ano.

POLI, Maria Cristina. Pesquisa em psicanálise. *Revista da APPOA*, Porto Alegre, p. 42-47, 2005.

PORGE, E. *Psicanálise e tempo: o tempo lógico de Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

PUJÓ, Mario. Trauma y desamparo. *El Psicoanálisis y el Hospital*, Buenos Aires, n. 17, Junio de 2000. Clínica del desamparo. Ediciones del seminario. Disponível em: <<http://www.vivilibros.com/excesos/06-a-06.htm>> Acesso 13 mar. 2015.

QUINET, Antonio. A heteridade de Lacan. Texto apresentado no colóquio 2001 – *Uma odisseia lacaniana*. Disponível em: <www.antroposmoderno.com/antroposmoderno/articulo.php?id_articulo=728> Acesso em: 00 mês ano.

QUINET, Antonio. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

REIS FILHO, José Tiago dos. *Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica*. 2005. Tese (Doutorado), PUC-SP, São Paulo, 2005.

RICUPERO, R. Cotas e justiça histórica. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mundo, p. A14, edição de 17/09/2012.

ROSA, Miriam Debieux. *Histórias que não se contam: o não-dito e a psicanálise com crianças e adolescentes*. Taubaté: Cabral Editora Universitária, 2000.

ROSA, Miriam Debieux. Uma escuta psicanalítica das Vidas Secas. *Revista de Psicanálise Textura*, n. 2, 2002.

ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos. *Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. IV, n.2, p. 329-348, 2004.

ROSA, Miriam Debieux. *A psicanálise e as instituições: um enlace ético-político*. 2006. Lepsip/FE-USP; São Paulo. Disponível em: <www.proceedings.scielo.br> Acesso em 13 maio 2015.

ROSA, Miriam Debieux. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento*. 2015. Tese (Livre-Docência), Instituto de Psicologia USP, São Paulo, 2015.

ROSA, Miriam Debieux et al. A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Rev. Latinoamericana Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 497-511, set. 2009.

ROSA, Miriam Debieux; DOMINGUES, Eliane. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. *Psicologia & Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 180-188, 2010.

ROSA, Miriam Debieux; POLI, Maria Cristina. Experiência e linguagem como estratégias de resistência. *Psicologia & Sociedade*, v. 21, Edição Especial, p. 5-12, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21nspe/v21nspea03.pdf>> Acesso em: maio 2015.

ROSA, Miriam Debieux; VICENTIN, Maria Cristina Gonçalves; CATROLI, Viviani. Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporâneos. *Psicologia em Revista*, Online, v. 2, p. 51-68, 2009.

SAFATLE, Vladimir. Do uso da violência contra o Estado ilegal. In: TELLES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 237-252.

SAFFIOTI, Heleieth. Gênero e Patriarcado: violência contra mulheres. In: VENTURI, G.; RECAMÁN, M.; OLIVEIRA, S. *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, Heleieth. Posição social da mulher na ordem escravocrata-senhorial e suas sobrevivências na sociedade atual. In: SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, [1969]-2013. p. 230-266.

SAFRA, Gilberto. Investigação em psicanálise na universidade. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 12, n.2, 2001.

SAFRA, Gilberto. *Notas de aula*, de 13/03/2013, proferida na Disciplina Metodologia em Psicologia Clínica, do curso de Pós-Graduação de Psicologia Clínica.

SAMARA, Eni de Mesquita. A família negra no Brasil. *Revista História*, São Paulo, n. 120, p.27-44, jan/jul. 1989.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Sedes 22/06/12. III Etapa do Evento “*Racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise*” promovido pelo Depto.de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. 2012a. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=NdQ1EqFQbnI>> Acesso em: maio2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 64, n. 1, 2012b.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2014.

SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. Palestra na Mesa Redonda “Uma agenda política e temática para a inclusão social: a contribuição das abordagens pós-estruturalistas”, *Seminário Internacional Inclusão Social e as Perspectivas Pós-estruturalistas de Análise Social*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, em 28 e 30 de junho de 2005.

SEGATO, Rita Laura. *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília: UnB, 2006. (Série Antropologia, 400). Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Disponível em: <http://aleph20.letras.up.pt/F/K41YR71U19REF8JS28I1T2QXJFU74XMQ6KKLULBKDX X7AMSIB8-20397?func=find-b&=amp=&=amp=&request=000178118&find_code=SYS&local_base=FLP01&pds_handle=GUEST> Acesso em: 00 mês ano.

SLENES, Robert Wayne. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. 2 ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

SOARES, Luiz Eduardo. *Entrevista em “Jogo de Ideias”*, Itaú Cultural, “MV Bill e Luiz Eduardo Soares. 2005. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=p3ZdSBMedBc>> Acesso em: jul. 2015.

SOUSA, Edson Luiz André de. *(A vida entre parênteses) – O caso clínico como ficção*. Rio de Janeiro: PUC, 2000. p. 11-19.

SOUSA, Edson Luiz André de. Função: Estamira. *Estudos de Psicanálise*, Salvador, n. 30, p. 51-56, ago. 2007.

SOUSA, Edson Luiz André de. Por Uma Cultura da Utopia. *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n. 12, 2011. ISSN 1645-958X. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>> Acesso em: 00 mês ano.

SOUZA, Flávia Fernandes de. Escravas do lar: as mulheres negras e o trabalho doméstico na corte imperial. In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro/Summus Editorial, 2012. p.244-259.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

SOUZA, Neusa Santos. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAI, C. (org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998.

SOUZA, Neusa Santos. Contra o racismo: com muito orgulho e amor. In: HERKENHOFF, Alfredo. Racismo: por que se matou a psicanalista negra que fazia sucesso no Rio? *Correio do Brasil*, a. XII, n. 4444, [2008]-2009.

SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil*. As identificações em busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

SOUZA, Octavio. Reflexões sobre a extensão dos conceitos e da prática psicanalítica. In: GOLDENBERG, R.(org.). *Gozá*. Salvador: Ágalma, 1997.

TEIXEIRA, Jurema. *Memória feminina*: as lembranças de vida de mulheres portuguesas e afro-descentes. 2001. Tese (Doutorado), Ciências Sociais, PUCSP, São Paulo, 2001.

TEIXEIRA, Marcus do Rio. O supereu e o imperativo de gozo. *Correio Appoa*, Porto Alegre, n. 209, jan. 2012.

TEPERMAN, Maria Helena Indig e KNOPF, Sonia. Virgínia Bicudo: uma história da psicanálise brasileira. *J. Psicanal.* São Paulo, v.44, n. 80, jun. 2011.

VALE, F.F. e SALLES, L.M.F. A violência no cotidiano escolar de uma escola de periferia In: *Atos de Pesquisa em Educação*, v. 6, n.3, 2011.

VANNUCHI, Maria Beatriz Costa Carvalho Vannuchi. A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira. *Psicanálise*: invenções e intervenções. Porto Alegre: APPOA, julho 2011/junho 2012. p.183-193.

VASCONCELOS, Beatriz Ávila. O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma antiga ou Brasil contemporâneo. *Revista UFG*, a. XIII, n. 12, jul. 2012. Disponível em: <http://www.proec.ufg.br/revista_ufg/julho2012/arquivos_pdf/15.pdf> Acesso em: 00 mês ano.

WACQUANT, Loïc. Nota aos leitores brasileiros: Rumo a uma ditadura sobre os pobres (p. 3-9). In: WACQUANT, Loïc. 1999. *As prisões da miséria*. Tradução: André Telles. 1999. Coletivo Sabotagem. Disponível em: <www.sabotagem.revolt.org> Acesso 20 mai. 2015.

WASELFISZ, Julio Jacobo. Secretaria-Geral da Presidência da República. Secretaria Nacional de Juventude Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Mapa da violência: os jovens do Brasil 2014. Brasília, 2014. Disponível em: <www.juventude.gov.br/juventudeviva> Acesso em: 00 mês ano.

ZANETTI, C. E.; BORGES, F.; OLIVEIRA, S. L. R. A construção do caso clínico e a psicanálise no contexto da clínica-escola. In: BERGER, Andrea S. S.; TINOCO, Denise H.; CHAHINE, Marien A. (orgs.). *A psicologia e o novo paradigma da ciência*. Londrina: EdUniFil, 2012. p.67-75.

ZYGOURIS, Radmila. De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo. In: KOLTAI, Caterina (org.). *O Estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998. p. 193-210.

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar, como voluntária, em uma pesquisa. Após ser esclarecida sobre 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 da pesquisadora responsável. Em caso de recusa você não será penalizada de forma alguma.

Será realizada uma entrevista como parte da pesquisa de doutorado intitulada “Entre a mulher e a mãe: a sexualidade numa escola pública de São Paulo – um estudo psicanalítico” que tem como objetivo conhecer melhor como pensam as mães de alunos da Escola Municipal de Ensino Fundamental XXXXXXXXXXXXXXXXXX, quanto ao que significa e representa ser mulher atualmente no Brasil.

O objetivo dessa entrevista é estritamente acadêmico e para fins didáticos, não havendo nenhuma outra finalidade. A entrevista deve durar 1 hora, dependendo da sua disponibilidade e não será gravada.

Vale salientar que a participação é voluntária e a entrevista pode ser interrompida a qualquer momento. Além disso, o sigilo será garantido e o seu nome não será revelado sob nenhuma hipótese.

O material coletado da pesquisa poderá ser utilizado em uma futura publicação em livro e/ou revista científica, mas, em nenhum momento o seu nome ou sua identidade será revelado.

A pesquisa não trará nenhuma vantagem financeira. Caso seja necessário um encaminhamento par você, para algum atendimento, ele será feito pela pesquisadora e será oferecido de forma gratuita.

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética desta pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, no endereço Av. Prof. Mello Moraes, 1721, Bloco G, sala 27, Cidade Universitária/São Paulo – SP. CEP: 05508-030. Telefone (11) 3091-4182, e-mail ceph.ip@usp.br

Pesquisador Responsável: Ana Paula Musatti Braga

Doutoranda do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA

Eu, _____, abaixo assinado, concordo participar do estudo “Entre a mulher e a mãe: a sexualidade numa escola pública de São Paulo – um estudo psicanalítico”. Fui devidamente informada e esclarecida pela pesquisadora Ana Paula Musatti Braga sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes da participação nesta.

Local e data: _____

Nome e Assinatura da entrevistada: