

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

JAYNE ORNELAS PEREIRA

**Além dos limites freudianos: uma leitura interseccional da feminilidade a partir do  
feminismo negro**

**SÃO PAULO**

**2023**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**JAYNE ORNELAS PEREIRA**

**Além dos limites freudianos: uma leitura interseccional da feminilidade a partir do  
feminismo negro**

**Versão Corrigida**

Dissertação apresentada ao Instituto de  
Psicologia da Universidade de São Paulo para a  
obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de concentração: Psicologia social

Orientador: Pedro Eduardo Silva Ambra

**SÃO PAULO**

**2023**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL  
DESTETRABALHO, 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  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pereira, Jayne Ornelas

Além dos limites freudianos: uma leitura interseccional da feminilidade a partir  
do feminismo negro / Jayne Ornelas Pereira ; orientador Pedro Eduardo Silva  
Ambra. -- São Paulo, 2023.

154 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) --  
Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2023.

1. Psicanálise . 2. Feminismo negro. 3. Relações racias. 4. Gênero . I. Ambra,  
Pedro Eduardo Silva , orient. II. Título.

PEREIRA, Jayne Ornelas.

**Título**

Além dos limites freudianos: uma leitura interseccional da feminilidade a partir do feminismo negro

Trabalho apresentado para a obtenção do título de Mestre em Ciências pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Área de concentração: Psicologia Social.

Orientador: Pedro Eduardo Silva Ambra

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr.: Pedro Eduardo Silva Ambra

Instituição: Universidade de São Paulo

Assinatura: 

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

Ao longo deste trabalho, segui trilhas anteriores traçadas com dor e afeto por inúmeras mulheres negras que, um dia, sonharam e apostaram num outro horizonte, numa construção que ficaria para as que viessem depois. Por isso, pude vir. Então, as agradeço imensamente.

Dentre elas, agradeço a Conceição Evaristo, pelas palavras que colocam beleza na vivência, nem sempre só poética de pessoas negras. Com isso, aprendi com ela não só a escrever, mas também a olhar minhas experiências enquanto fonte de um trabalho próprio, com sentido. Aprendi a escrever.

Agradeço a Paulo Bueno, pela parceria de trabalho, sempre disposto a me transmitir seu conhecimento vasto através de seus comentários generosos. Agradeço a Isildinha Baptista Nogueira, pelo ensino afetivo, que consegue demonstrar a transmissão do saber enquanto um processo construtivo, nutritivo e cativante.

A Deivinson Faustino, pela riqueza e generosidade da didática.

Ao meu incansável orientador Pedro Ambra, pelo incentivo a não ter medo de escrever em nome próprio, ser inventiva e sustentar minha curiosidade. Mas também, por promover o suporte necessário para isso, entrando junto nas encruzilhadas teóricas e políticas dessas temáticas espinhosas. Sinto-me privilegiada de ter contado com um processo de orientação gentil, que nos levou em conta enquanto seres humanos, com nossas complexidades. Fizemos o melhor que poderíamos ter feito!

Ao meu grupo de orientação: Caio, Camila, Gabriela, Giovanna, Gustavo, Lucas, Marília, Renata, pelos dedicados comentários. E, em especial, à Aline Nakamura e Giovanna Maiuri, pela parceria e pela possibilidade da troca de afetos, sem a qual, nenhum trabalho se sustenta.

As minhas amigas queridas: Carolina Gomes, Isabel Alvarenga, Marina Munis, Tatiane Nasser, Letícia Guilhem e Letícia Navarro: companheiras de dores e amores, que sustentaram minhas ausências, verborragias e sensações de insuficiências em todo esse processo.

A Gustavo, companheiro obstinado, pela leveza e doçura que me trouxe.

A meus pais, Ana e Antonio, “que costuraram a vida com fios de ferro” e, mesmo assim, me deixaram fios mais gentis para costurar a minha.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*[...] Era uma cena bonita e triste. Talvez só bonita, triste aos olhos de Maria-Nova que divagava em um pensamento longínquo e próximo ao mesmo tempo. Duas ideias, duas realidades, imagens coladas machucavam-lhe o peito. Senzala-favela. Nesta época, ela iniciava seus estudos do ginásio. Lera e aprendera também o que era a casa-grande. Sentiu vontade de falar à professora. Queria citar, como exemplo de casa-grande, o bairro nobre vizinho e como senzala, a favela onde morava. Ia abrir a boca, olhou a turma e a professora. Procurou mais alguém que pudesse sustentar a ideia, viu a única colega negra que tinha na classe. Olhou a menina, porém ela escutava a lição tão alheia como se o tema da escravidão nada tivesse a ver com ela. Sentiu um mal-estar. Numa turma de quarenta e cinco alunos, duas alunas negras, e, mesmo assim, tão distantes uma da outra. Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava. Senzala-favela, senzala-favela!*  
(EVARISTO, 2017, p. 72-73)

## RESUMO

PEREIRA, Jayne Ornelas. **Além dos limites freudianos**: uma leitura interseccional da feminilidade a partir do feminismo negro. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta pesquisa inscreve-se no debate entre gênero e relações étnico-raciais, e tem por objetivo realizar uma revisão crítica da noção de feminilidade, considerando as dimensões de maternidade, sexualidade e família na psicanálise freudiana a partir das teorizações do campo do feminismo negro. Busca-se investigar os impactos do recorte racial na compreensão do conceito de feminilidade; e se este fixa-se em vivências particulares de mulheres brancas, assim como em referenciais morais, éticos, históricos e raciais da branquitude. Pretende-se compreender de que maneira essa noção foi construída e quais contribuições o feminismo negro traria ao modo como a psicanálise freudiana lida com essa temática, pensando os impactos possíveis na clínica e na teoria.

**Palavras-chave:** psicanálise, feminismo negro, feminilidade, interseccionalidade.

## **ABSTRACT**

**PEREIRA, Jayne Ornelas.** Beyond Freudian limits: an intersectional reading of femininity from black feminism. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This research is part of the debate between gender and ethnic-racial relations, and aims to carry out a critical review of the notion of femininity, considering the dimensions of motherhood, sexuality and family in Freudian psychoanalysis, based on theories from the field of black feminism. The aim is to investigate the impacts of the racial perspective on the understanding of the concept of femininity; and if it focuses on particular experiences of white women, as well as on moral, ethical, historical and racial references of whiteness. It is intended to understand how this notion was constructed and what contributions black feminism would bring to the way in which Freudian psychoanalysis deals with this theme, thinking about the possible impacts on clinical practice and theory.

**Keywords: psychoanalysis, black feminism, femininity, intersectionality.**



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: um defeito de cor</b> .....	10
<b>2 OBJETIVOS</b> .....	19
2.1 OBJETIVOS GERAIS.....	19
2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS .....	19
<b>3 ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS</b> .....	20
3.1 PRIMEIROS PASSOS .....	20
3.2 A ABORDAGEM METODOLÓGICA DO FEMINISMO NEGRO: a interseccionalidade em foco.....	21
3.3 TECENDO O CLÍNICO- POLÍTICO .....	24
3.4 ESCREVENDO EM NOME PRÓPRIO: O conceito de <i>outsider within</i> .....	26
<b>4 ERGUER A VOZ: as críticas feministas a Freud</b> .....	30
4.1 MULHERES, RAÇA E CLASSE: os tropeços do feminismo branco com o racismo e o classismo. ....	55
4.2 E ISSO NÃO É UMA FAMÍLIA? .....	61
<b>5 E EU NÃO SOU UMA MULHER?: feminismo negro</b> .....	68
5.1 ESTATUTO DA RAÇA NA PASSAGEM DO SÉCULO XVIII PARA XIX....	71
5.2 A INVENÇÃO DA SEXUALIDADE NEGRA: desenhando a eugenia.....	73
5.3 PENSANDO O BRASIL: MÃE PRETA, PAI PRETO, MESTIÇAGEM E O PERIGO DA RAÇA .....	81
<b>5.3.1 Da ama de leite à ama seca, a babá</b> .....	81
<b>5.3.2 Mãe preta</b> .....	95
<b>5.3.3 Pai preto</b> .....	100
<b>6 ENSINANDO A TRANSGREDIR: racializando a sexualidade, sexualizando a racialidade</b> .....	112
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	133
<b>8 REFERÊNCIAS</b> .....	137

## 1 INTRODUÇÃO: um defeito de cor<sup>1</sup>

*[...] O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos [...] (GONZALEZ, 1984, p. 225).*

*O cerne da subversão psicanalítica está em não desenraizar o sujeito de seu tempo (ROSA, 2015, p. 8)*

- 1530** Inicia-se o tráfico de pessoas negras para o Brasil
- 1597** Primeiro registro escrito referente ao Quilombo dos Palmares
- 1654** Nascimento de Dandara dos Palmares
- 1655** Nascimento de Zumbi dos Palmares
- 1694** Portugueses invadem e destroem o Quilombo dos Palmares, mesmo ano de morte de Dandara dos Palmares
- 1695** Morte de Zumbi dos Palmares
- 1791** Revolução Haitiana
- 1807** A Inglaterra proíbe o tráfico de pessoas negras – *Abolition Act*
- 1876-1877** Os Estados Unidos da América criam e aprovam uma série de leis que instauram a segregação racial no país, nomeadas *Jim Crown*
- 1810** Sarah Baartman é levada à Londres e inicia-se uma série de apresentações de seu corpo na Europa
- 1815** Falece Baartman e seu corpo é levado ao museu de Paris
- 1850** No Brasil, entra em vigor a Lei Eusébio de Queirós, que dispõe sobre a proibição do tráfico de pessoas negras no Brasil
- 1865** É decretada a abolição nos EUA
- 1871** Lei do Ventre Livre no Brasil
- 1885** Lei dos Sexagenários no Brasil
- 1888** É decretada a abolição no Brasil
- 1893 – 1895** Freud escreve *Estudos sobre a histeria* com Josef Breuer

---

<sup>1</sup> Referência ao livro de Ana Maria Gonçalves (2006).

- 1900** Freud lança *A interpretação dos sonhos*
- 1905** Freud lança *Três ensaios de uma teoria da sexualidade*
- 1909** Freud viaja aos EUA
- 1931** A África do Sul consegue independência política da Inglaterra
- 1939** Falece Sigmund Freud, ano de publicação de *Moisés e o Monoteísmo*
- 1948** Início do Apartheid na África do Sul
- 1962** Nelson Mandela é preso
- 1965** Fim das leis Jim Crow, mesma década em que o país aprova algumas medidas de ação afirmativa, como as cotas raciais
- 1974** Os restos mortais de Sarah Baartman são levados à África do Sul à pedido de Nelson Mandela
- 1990** Nelson Mandela consegue sua liberdade
- 1994** Fim do Apartheid na África do Sul
- 2023** A Suprema Corte dos EUA julga improcedente o critério da raça para admissão em universidades, derrubando as cotas raciais

Já pararam para pensar que quando Freud faz sua conhecida viagem aos Estados Unidos, estamos falando de um país que estava sob o regime de segregação racial? Eu não. Me dei conta escrevendo esse texto de dissertação. Mas, eu conhecia uma suposta anedota de que Freud teria dito a Jung que “mal sabiam os estadunidenses que eles estavam levando a peste”.

Para início de conversa, essa pesquisa nasce de um incômodo. E nada mais difícil de representar e alçar à palavra do que um incômodo. Mais difícil ainda torná-lo científico, verificável, com referências que o justifiquem. Mas, tendo já apostado que isso seria, sim, possível e tendo colhidos bons frutos dessa aposta, decidi apostar de novo. Então, vou tentar levá-los a um passeio pelos meus incômodos.

Imaginem-se em uma universidade privada cuja mensalidade custa, em média, de três a quatro salários mínimos, na qual os funcionários negros estão majoritariamente na limpeza, contratados por empresas terceirizadas. No corpo docente... Preciso dizer? Não estão. No discente, é um por sala, com sorte.

Agora imaginem que vocês estão indo a um evento dessa universidade, em que se propõe a discutir temas da psicanálise e da decolonialidade. A mesa é diversa, mas um dos participantes é um professor de psicanálise da universidade. Outro membro da mesa é um outro professor universitário, que falará de Frantz Fanon. O psicanalista não conhece

Fanon, mas ao ouvir a fala do estudioso de Fanon, o que tem a dizer é, apenas, “ele precisa estudar mais Lacan”.

Imaginem também, que você é um jovem ou uma jovem estudante entusiasta da psicanálise e decide participar de um grupo de estudos em Lacan. Você vai, e as discussões são interessantes. O problema é que a todo momento, a pessoa dirigindo, uma psicanalista, não cansa de te pedir que fale sobre sua pesquisa sobre essa coisa de questões raciais, e, ainda, te pergunta se se diz “preto ou negro?” para se referir a você, mesmo sabendo seu nome.

Seguindo no exercício imaginativo, idealizem uma aula de testes projetivos, básica na graduação. E que você tenha tido a curiosidade de saber se falam sobre o fato de possíveis diferenças nos conteúdos projetivos, frente a um teste que só retrata pessoas brancas. O professor nem quer entender aonde você vai com esse raciocínio, mas despeja um “projeção não tem cor”. Discussão encerrada.

Se não estiverem cansados a esse ponto, entremos em uma aula cujo professor psicanalista te adora! Ele pede que os alunos se apresentem, e recorda do conteúdo que você apresentou. Toda aula é um “nos ensine Angela Davis” daqui, “traga Fanon” para lá, “quem é essa tal de Lélia Gonzalez?” acolá. Anos mais tarde, você o encontra em outra disciplina, e ele ainda lembra do tanto que você o ensinou! Você não aprendeu muita coisa, mas...

Uma situação bem marcante, pois nos faz pensar sobre os impactos no âmbito da clínica. Último ano de graduação! O corpo discente está nos equipamentos públicos e uma das alunas tem uma dúvida relativa a um usuário do CAPS, negro, que traz as questões relativas à negritude. O que sua professora diz? “Se a pessoa é negra, indígena, amarela... isso não faz diferença ao inconsciente. Quando alguém deita no meu divã, não é a isso que estou atenta”. Talvez a professora tenha esquecido de que, para deitar-se no divã dela, custa meio salário mínimo *por sessão*. Que ela cobre quanto queira, mas que não escamoteie que a classe é um limitante de acesso a ela, diferente do CAPS. E sabemos que, no Brasil, classe acompanha cor.

Para arrematar, uma situação ainda mais cômica. Vamos a uma escola de psicanálise; os entusiastas da psicanálise são diversos e estão trazendo questões de seus campos. Trabalham em equipamentos públicos, com a população LGBTQIAPN+, com populações vulneráveis socialmente, enfim. Estão preparados? A ministrante da aula diz que “é muito interessante que essa ‘coisa do trans’ já estava presente no Freud, nos *Três Ensaios Sobre a Sexualidade*”, portanto, o que falta a todo esse “pessoal” que criticava Freud era uma leitura mais atenta. Um outro participante diz que gosta bastante da

abordagem de Judith Butler frente a essas questões. A ministrante emenda que “ela pegou muito do Freud”.

O que autoriza hoje uma psicanalista, como essa do curso, que sequer se propôs a ler qualquer coisa sobre os estudos de gênero, a praticamente acusar Judith Butler de plagiar o Freud? como se Freud pudesse solucionar todo e qualquer problema, mesmo colocado posterior ao tempo em que viveu. Coisa que ele mesmo não se propôs. Mas se ele não o fez, por que faríamos nós? Se existem questões alheias ao tempo de Freud, seja pelo racismo científico da época, seja pela insuficiência de dados, podemos transpor suas conclusões irrestritamente? Devemos tomá-lo acriticamente?

Questões como essa fizeram com que o feminismo e a psicanálise entrassem em embate. Nos dias atuais, o caminho entre feminismo (branco) e psicanálise está um pouco trilhado. Entre o feminismo negro e a psicanálise... Nem tanto. Na psicanálise, essa conversa ainda é bem delicada, em escolas de formação, isso é muito novo. É difícil até fazer com que a psicanálise se debruce sobre o racismo enquanto questão clínica e científica, com literatura embasada teórica e eticamente. Geralmente, é escamoteada enquanto uma questão que autores específicos tratam, mas não os psicanalistas. Psicanalista trata de inconsciente, correto? E inconsciente não tem cor.

As desigualdades presentes no sistema de ensino não desaparecem quando pegamos nossos diplomas (única exigência que Freud deixou para que se inicie uma formação em psicanálise), e aí entra o montante salgado em supervisão, livros (vocês viram o preço de um seminário do Lacan?), análise pessoal, grupos de estudos, mensalidade das instituições de psicanálise. *Bancar* o desejo, expressão corriqueira difundida por uma certa parcela de pessoas ligadas à psicanálise, significa dizer, também, que o desejo tem um preço, literal. E é preciso reiterar: se você escamoteia essa dimensão é porque você *pode*. Tornar uma questão secundária significa que ela não é primordial *para você*, mas ela continua existindo.

Prosseguindo com o contorno desta pesquisa, juntar as feministas negras e Freud é um processo que não necessariamente buscará uma conciliação, já que partem de epistemologias, momentos históricos e compromissos diferentes. Contudo, se até o marxismo deixou suas marcas na psicanálise, por que não o feminismo negro?

Muito se caminhou e muito se complicou em relação ao que se tratava na psicanálise sobre gênero, a categoria mulher e o feminino. Tradicionalmente, o debate sobre sexualidade feminina abre precedentes para as discussões entre psicanálise e feminismo, em especial, a partir da década de 1920. Esse diálogo é compreendido historicamente, a partir dos momentos em que as reivindicações feministas tomaram o

debate público (COSSI, 2020). O “feminismo” é didaticamente dividido em ondas correspondentes ao conglomerado de manifestações teóricas, culturais e políticas de ativistas e teóricas que se propuseram a pensar as desigualdades produzidas pelo que hoje compreendemos como relações de gênero.

Nessa divisão, que não só é temporal, mas também geográfica, comportando países europeus e, principalmente, os Estados Unidos, o primeiro momento, na passagem do século XIX para o XX, teve como foco a inserção das mulheres nos direitos civis, a formulação de políticas de inserção no mundo do trabalho e a busca pela igualdade política. Já a segunda onda ficou marcada nos anos 1980, a qual houve uma busca pelo reconhecimento de especificidades, como a relação com a maternidade e o trabalho doméstico. Na década de 1990, a terceira onda foca em modelos de identidades, em repensar práticas sexuais e as relações familiares (COSSI, 2020).

As primeiras tensões entre psicanálise e escritoras mulheres são contemporâneas a Freud, descritas por autoras como Melanie Klein (1882 – 1960), Helene Deutsch (1884 – 1982) e Jeanne Lampl-de Groot (1895 – 1987) – algumas até citadas e respondidas pelo autor. Tais autoras, também psicanalistas, teorizaram sobre pontos de discordância da teoria freudiana, em especial, sobre o complexo de castração, o teor masculino da libido e a inveja do pênis. Esses pontos foram retomados por teóricas feministas posteriormente, destacando-se as implicações políticas e até clínicas dessas noções. Esse grupo de autoras são consideradas como precursoras das críticas feministas que se tornariam mais robustas nas próximas décadas e seriam acrescidas das críticas direcionadas à releitura de Lacan (COSSI, 2020).

Releitura essa que, por um lado, é atribuída ao mérito de ter tornado a teoria freudiana utilizável pelo feminismo, por outro, de ter elevado a teoria a uma instância patriarcal transcendental, menos material, mais simbólica, ainda assim, patriarcal e heteronormativa (COSSI, 2020). Contemporâneas à Lacan, autoras como Luce Irigaray (1930–), frequentadora de seus seminários e posteriormente expulsa da École Freudienne de Paris, Julia Kristeva (1941 –), Monique Wittig (1935 – 2003) e Hélène Cixous (1937 –) se opuseram a algumas noções de Lacan e da psicanálise, mas também se apropriaram das contribuições psicanalíticas que possibilitaram avançar no debate com relação à sexualidade, e à condição feminina.

O feminismo anglo-saxão e francês permeou vastamente a psicanálise, inclusive tendo diversas psicanalistas que estudavam gênero e muitas estudiosas de gênero utilizando-se da psicanálise. Contudo, historicamente, o feminismo foi marcado pela, contraditoriamente, exclusão de mulheres que não correspondessem a um padrão

específico de mulher. Butler (2021) problematiza que o feminismo, ao buscar um sujeito representativo do movimento feminista, uma suposta Mulher, também acabaria por buscar uma realidade anterior, pré-discursiva, e fundamentalmente heteronormativa, que preconizariam uma essência de mulher. Isso cria processos excludentes aos sujeitos, já que essa suposta mulher seria impossível de ser alcançada, pelo fato de que gênero não pode ser pensado como uma base fixa.

Ademais, hooks (2020) explicita que a construção de uma supremacia branca permitiu que a nomeação “mulher branca” fosse condensada simplesmente em “mulher”, alçando ambas as formulações a sinônimos. hooks (2020), além disso, ressalta que a omissão do adjetivo “branca” frente a “mulher” também mascarou alianças raciais de mulheres brancas com homens brancos quando era conveniente, mesmo que isso significasse alguma desvantagem para outras mulheres. E disso, depreende-se um fator importante: alianças de raça podem superar as de gênero, como explicitado por Bento (2014) no conceito de pacto narcísico da branquitude.

Assim, certos horizontes do feminismo são brancos sem sabê-los – ou sem querer sabê-los, mas também não sem ter sido avisados. Sendo, justamente, o feminismo branco o que mais dialogou com a psicanálise, as possíveis alianças que o feminismo branco mantém também não teriam sido deixadas de serem criticadas na psicanálise? Portanto, ao falar de feminilidade, seja ela como universal, seja ela não-toda, manteríamos compromissos inconfessos com ideais da branquitude?

Não que a psicanálise tenha sido sempre boazinha com as mulheres, mesmo as brancas. Lidamos com as prerrogativas de um uso acrítico da letra freudiana (e lacaniana). Vejamos um exemplo disso:

[...] é possível pensar que a violência dentro de um relacionamento amoroso preenche a falta nessa mulher? Será que a mulher é capaz de gozar dessa posição obtendo assim uma satisfação inconsciente? [...]. É provável que a mulher encontre na violência uma forma de gozar, levando em conta que o gozo do qual tem acesso, encontra-se na ordem do não dito, daquilo que não lhe cabem as palavras. Sendo assim, quando uma mulher afirma que o que as mantém numa relação é o amor que elas sentem, ou a esperança de mudança do parceiro, mesmo após episódios de violências, são justificativas das quais ela tem acesso conscientemente. No entanto, ao considerar o que há por trás dos seus discursos, isso se refere a esta forma de gozo singular que as possui. [...] Isto é, a mulher encontra satisfação ao se relacionar com um homem que possa dar a ela aquilo que lhe falta, falta esta identificada como resquícios da relação primordial que a inscreve na posição de ser faltante, colocando-a nessa busca constante do objeto perdido, e do retorno à satisfação primitiva. A mulher goza desse lugar, mesmo que seja através da violência, ou seja, mesmo que a dor cause um certo grau de desprazer, isso não impede que se possa gozar dela (Ferreira, 2004) (XAVIER; FERRANTE, 2019, p.64-65).

E mais, dizem as autoras, a partir de, principalmente, Freud e Lacan:

A mulher então vai em direção à homens que lhe cometem maus tratos e passa a possuir uma paixão intensa a esse tipo de relação, que a coloca numa posição de humilhação, subjugação e inferioridade. Diante disso, compreende-se que a mulher se dispõe a esse sacrifício, pois representa a ela que é preciso perder algo para conseguir um gozo a mais. Portanto, a mulher perde algo de si ao ser violentada, mas, em contrapartida, ganha um gozo a mais ao se satisfazer dessa posição (XAVIER; FERRANTE, 2019, p.66).

Talvez fosse necessário pensar se essa mulher consegue nomear isso enquanto violência, ou se ela foi criada em um ciclo geracional de naturalização de agressões das mais diversas ordens, se ela tem condições materiais de saída de uma relação na qual, muitas vezes, o marido é quem tem controle do dinheiro, se há filhos e uma rede de apoio no cuidado dessas crianças, quais políticas públicas elas poderiam acessar, antes de relegar tudo isso a uma categoria de modo de gozo, que pouco nos respalda para a atuação nesses casos. Se é assim que ela goza, assim seguirá gozando. É o ganho secundário do sintoma. Interpretações desse tipo não são isoladas e aparecem em dezenas de publicações psicanalíticas. O que Freud fez com Dora, seguimos fazendo com nossas analisantes.

Contemporaneamente, esse debate seguiu desafiando os limites, tanto da psicanálise, quanto do feminismo. Não só essas duas vertentes teóricas, mas a partir da década de 1990 e da construção da compreensão de fenômenos sociais enquanto interseccionais, feminismo passou a ser discutido na junção com demais categorias sociais de análise, como raça, classe, identidade de gênero e orientação sexual. Assim, não só o feminismo, mas também teóricos desses movimentos passaram a tensionar a psicanálise e seus limites na compreensão do sofrimento produzido socialmente em decorrência dos chamados marcadores sociais da diferença.

Uma problemática, contudo, que se mostrou custosa a essa pesquisa, foi um certo horizonte de comunicabilidade. Por vezes, parece que a psicanálise se regozija em ser incompreensível aos demais campos, exigindo que esses se atentem mais aos seus escritos. “Isso não é psicanálise!” repetem nossos transmissores quando fechamos um seminário e ousamos ler um Fanon, por exemplo. Podemos retomar Gallop (2001) aqui em sua crítica, muito bem balizada, de que insistir que “o falo não é o pênis” evidencia uma primorosa negação freudiana. Assim, talvez seja psicanálise, mas quem nega, está apegado a uma visão, talvez, muito colonizada de que se faz psicanálise imitando Freud e Lacan. “Isso é militância”, também nos dizem, como se militar fosse algo abaixo da psicanálise, e não o que constituiu e garantiu a existência de mais da metade da população. Ninguém está negando a particularidade do trabalho clínico, mas é preciso reconhecer que o sujeito que chega à clínica não está embalado à vácuo.



Almeida (2019) critica o quanto a ciência se fecha em si, permitindo que só um grupo seletivo possa opinar. Na psicanálise, isso se evidencia na medida em que uma passagem de algum seminário de Lacan, por vezes, aparece enquanto um salvo conduto que escancara o despreparo de quem faz a crítica e salvaguarda a integridade e coerência dos nossos cânones. Mas quando pisam no nosso calo com algo escabroso e indefensável, rapidamente corremos ao “mas veja bem, ele era um homem de seu tempo”.

Há também o argumento de uma leitura incorreta das “feministas” da teoria, ou muito particular, pouco aplicável, uma incompreensão um tanto quanto preguiçosa em não se debruçar atentamente aos 25 seminários de Jacques Lacan, Escritos e Outros escritos, e aos 24 tomos escritos de Freud, que quiçá promoveriam um apaziguamento quanto à angústia frente aos termos “falo”, “pênis”, “inveja do pênis”, etc, que obviamente *sabe-se* não quererem de fato dizer o que é corriqueiramente compreendido.

Ao responder às críticas, por vezes, parte da psicanálise também faz um conglomerado em “feministas”, superficializando a discussão em uma certa reivindicação descabida por serem consideradas nos mesmos termos que os homens, almejando o aniquilamento de diferenças. Compreende-se, contudo, que as reivindicações de feministas radicais, interseccionais, transfeministas, feministas decoloniais, feministas negras, são diversas e até contrastantes entre si. Para a porção mais conservadora da psicanálise, no entanto, o que parecem ter em comum é uma incapacidade em compreender a psicanálise.

A leitura que as autoras depreendem de Freud e Lacan, não são leituras produzidas no vácuo, ou seja, há aberturas nos escritos desses autores que permitem diversas interpretações. Ainda há trechos que, palavra por palavra, limitam os horizontes de interpretação, e causam incômodo ao fixar o sujeito em determinados aspectos da sexualidade, como a genitalidade. Porém, isso não significa que não possamos produzir a partir disso, mas parece um tanto desrazoável não levar em conta suas críticas, porque não vão de acordo com nossa própria compreensão.

[...] Que a psicanálise tenha se originado em uma posição periférica com relação à produção de normas [...], isso realmente nos desobriga a tomar posição sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo ou do mesmo gênero? Quando essa convocatória é feita para o campo psicanalítico, as declarações que surgem são desastrosas e vexatórias (DUNKER, 2020, p.16).

O nascimento da psicanálise enquanto subversiva parece ter bastado para que se passasse a pensar uma indissociação entre essa ciência e o que há de mais contra-hegemônico. Isso significaria que a psicanálise não seria subversiva? De maneira nenhuma. Entretanto, a questão aqui colocada seria a maneira a qual nos

responsabilizamos pelas omissões frente a questões pertinentes do nosso tempo e incongruências que nós mesmos produzimos trabalhando a partir da psicanálise.

Exemplo disso é a fixidez com que Lacan (2009 [1971]) tratou a temática da transexualidade, colando-a a uma expressão sintomática de uma estrutura psicótica. Mesmo após o trato com as identidades trans terem sido levadas a debate público, e marcos importantes como a criação da Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – Política Nacional de Saúde Integral LGBT (BRASIL, 2011), a firmação do Pacto Nacional de Enfrentamento à violência LGBTfóbica (2018), além da sua retirada da Classificação Internacional de Doenças (CID-10), em 2018, ainda vemos psicanalistas completamente fora desse debate, insistindo em caracterizar essa identidade enquanto uma epidemia (JORGE; TRAVASSOS, 2017) ou como um surto ou crise (MILLER, 2021).

Portanto, algumas questões não permeiam largamente a psicanálise, não por falta de material ou de incipiência dos questionamentos. Parecem dizer mais das problemáticas que a formação dos analistas carrega e de uma resistência tanto de pensar a própria posição, quanto a de repensar a teoria.

Nesse sentido, a teoria desenvolvida pelas feministas negras traz mais questionamentos pertinentes ao modo como a psicanálise incorpora ou desdenha de formulações. Por exemplo, como pensamos a noção de mulher quando o racismo é um instrumento de brutalização de corpos negros, não de uma “feminilização” deles? Onde se encaixa uma prerrogativa social de uma sexualidade negra afluada, devassa? Isso cabe nos Três Ensaio sobre a sexualidade ou precisaríamos de um Quarto, Quinto? Nascimento (2016) relembra um antigo dito brasileiro: “Branca para casar, negra pra trabalhar, mulata para fornicar” (NASCIMENTO, 2016, p.75). E, sendo assim, a feminilidade é tripartite? Isso impactaria a noção de feminilidade?

Retomando a afirmação de Rosa (2015), que abre o capítulo, a psicanálise não poderia, portanto, desenraizar o sujeito de sua história. Mas a história de pessoas negras é bem diferente da história de pessoas brancas. E essa relação racial produz consequências para ambos os lados. Desse modo, a partir das leituras e questões mencionadas, esta pesquisa busca investigar se, na temática da feminilidade, a tendência em cimentar referências da branquitude é mantida. Para tal, intende-se utilizar do referencial teórico do feminismo negro para pensar pontos da feminilidade em Freud.

## **2 OBJETIVOS**

### **2.1 OBJETIVOS GERAIS**

O objetivo desta pesquisa é negritar perspectivas oriundas de autoras do feminismo negro que possam problematizar algumas noções de feminilidade na psicanálise de Freud. Com isso, pretende-se discutir os limites em utilizar a feminilidade, tal qual formulada por esse autor, sem a devida reflexão do contexto e intersecções que atuam no entendimento dessa noção, tendo em vista os tensionamentos apresentados à psicanálise na contemporaneidade. Em especial, daremos foco no que se refere à confluência da feminilidade à maternidade e, conseqüentemente, à organização familiar e à sexualidade.

### **2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

1) Trazer para a psicanálise considerações pertinentes do feminismo negro; 2) Pensar os limites da noção de feminilidade em Freud; 3) Explicitar que o debate acerca da sexualidade se dá de maneira racializada, mesmo que de uma forma não dita, e pretensiosamente universalizante, o que já evidencia um tipo de racialização; 4) Tensionar os efeitos de uma feminilidade que carrega marcas da branquitude no que se entende por maternidade e organização familiar.

### 3 ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS

#### 3.1 PRIMEIROS PASSOS

Pretendeu-se fazer uma revisão dos principais pontos da noção de feminilidade presente na obra de Sigmund Freud, (1856 - 1939) e suas comentadoras de maior impacto e divulgação, das quais foram eleitas Luce Irigaray (1930 –), Gayle Rubin (1949 –), e Judith Butler (1956 –). Essas autoras foram escolhidas pois debateram a feminilidade a partir da compreensão da categoria de gênero e seus efeitos na obra do autor. Como a psicanálise e o feminismo negro são correntes teóricas distintas, cujos objetos de estudo não necessariamente coincidem, buscou-se dar enfoque a três pilares similares em ambas as abordagens: sexualidade, a maternidade e estrutura familiar.

A partir disso, buscou-se responder: a noção de feminilidade carrega signos particulares referentes à branquitude? Aqui, adotando branquitude enquanto uma identificação racial caracterizada pelo contínuo exercício de poder sobre demais grupos racializados, resultando no apagamento material e simbólico destes. Nisso

[...] é importante perceber que branca difere de branquitude. A branca diz respeito às características fenotípicas que se referem à cor da pele clara, traços finos e cabelos lisos de sujeitos que, na maioria dos casos, são europeus ou eurodescendentes. Posto isso, é importante pensar que os sujeitos brancos não têm em sua essência uma identificação com a branquitude, mas sim processos psicossociais de identificação (SCHUCMAN, 2020, p. 185).

Nesse sentido,

A branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade (SCHUCMAN, 2020, p.60-61).

Piza (2014) retomando Frankenberg (1995), ressalta três características para a definição da branquitude, sendo eles: “1) uma situação de vantagem estrutural de privilégios raciais; 2) uma posição ou lugar do qual as pessoas brancas se observam, aos outros e à sociedade; 3) um conjunto de práticas culturais que são frequentemente não demarcadas e não nomeadas” (FRANKENBERG, 1995, p. 1 citado por PIZA, 2014, p. 84).

Aqui, portanto, buscamos analisar os processos pelos quais determinados aspectos na psicanálise, foram racializados ou, intencionalmente, deixou-se de racializá-los, já que “[...] há algo característico da identidade racial branca, esta característica é a *invisibilidade, que se concretiza diariamente através da falta de percepção do indivíduo*

*como ser racializado* (SCHUCMAN, 2020, p. 62, grifo nosso)”. Dessa maneira, pretendeu-se retomar os escritos para investigar essa invisibilidade, pensando justamente nos processos que a permitiram se constituir.

Para tanto, um segundo ponto foi a retomada de críticas feministas aos escritos do psicanalista e prescreveu-se possíveis concepções de sujeito que remontem exclusivamente à história e vivências específicas de mulheres brancas, alçadas a um caráter universal. Procurou-se entender se tais autoras pensavam uma crítica tangível à questão racial ou uma abertura ao deslocamento da vivência de mulheres brancas.

Parte-se dessa hipótese tendo como pano de fundo o fato de que nem tudo que se depreende da relação entre homem-mulher branca, valeria da mesma maneira para a relação de homem-mulher negra (GONZALEZ, 2020; COLLINS, 2019; HOOKS, 2020), além de parecer haver uma compreensão chapada de que: o que é levado em conta para o sujeito branco seria completamente universalizável para os demais grupos.

Para tal, intendeu-se retomar os textos que Freud discute a feminilidade, os escritos de Luce Irigaray, Gayle Rubin, Judith Butler, e o arcabouço teórico produzido por autoras negras que discutem a genderificação da raça, em especial, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Angela Davis, bell hooks e Patricia Hill Collins – autoras de relevância no estudo dos efeitos da diáspora negra nessa população.

### 3.2 A ABORDAGEM METODOLÓGICA DO FEMINISMO NEGRO: a interseccionalidade em foco

Não é novidade que não racializar os debates científicos e acadêmicos causam importantes prejuízos e perdas na compreensão de infinitas articulações sociais. No contexto atual, seguindo uma já duradoura tradição, a psicanálise tem sido massivamente convocada a pensar suas bases e alianças, tanto pelos movimentos sociais, quanto por teorias como a *queer* e a decolonial. Por conseguinte, esta pesquisa se insere em um momento oportuno de questionamento quanto ao que a psicanálise carrega, referente à intersecção de gênero e raça.

Kilomba (2019) ressalta que o lócus de sujeito negro produz uma postura na academia de encarar o conhecimento por ele, enquanto uma especificidade, tornando-o a-científico e extremamente pessoal quando, ainda, o/a pesquisador/a negro/a se propõe a discutir ou estudar gênero e raça. Assim, há um delineamento anterior que localiza esse conhecimento como descartável, na medida em que não corresponderia ao mito da objetividade e neutralidade científica. Contudo, a postura de ser mulher e negra, defende

a autora, possibilita ainda mais a explicitação desses pactos acerca do que pode ser nomeado enquanto um conhecimento válido e o que não.

Um conceito elucidante a esse debate é trabalhado por Collins (2019), ao caracterizar o que chama de *outsider within*, traduzido como forasteira de dentro. A posição – ser negra e mulher em espaços embranquecidos – promove uma visão rica do cenário, na medida em que essa posição está atenta justamente ao que escapa às vivências de quem não é marcado por essas condições: ser branco, de classe média ou alta, por exemplo. Em outras palavras, uma pessoa branca, que sequer se pensa como branca e que a raça não se coloca enquanto um entrave, pouco teria de pensar sobre raça em sua vida cotidiana.

Em consonância, Kilomba (2019) concorda que ao trazer à tona essas posições, é possível escancarar o mito de um conhecimento neutro, denunciando que o pesquisador parte, sim, de uma posição, e que defender tão ferrenhamente não falar dela pode ser, justamente, uma forma de mascarar os acordos tácitos implícitos referentes aos compromissos de classe, gênero, raça, nacionalidade, religião, e por aí vai.

Para que não se relegue a uma pessoalidade, Collins (2019), defende que se nomeie “conhecedoras situadas” a abordagem metodológica de partir dos referenciais epistemológicos do feminismo negro, tendo em vista que essa epistemologia diz respeito a um grupo que vive situações semelhantes, portanto, abre espaço para que a singularidade de cada uma dessas conhecedoras situadas seja colocada na própria produção.

Quando pensamos em como esse processo se traduz e é lidado na realidade brasileira, não podemos deixar de mencionar Sueli Carneiro e o conceito de “Epistemicídio”. Epistemicídio consiste em uma das expressões da dominação étnico-racial, caracterizada por minar a legitimidade e confiabilidade dos processos de produção de conhecimento do grupo colonizado e, conseqüentemente, retira-o da possibilidade de autoria do conhecimento, além do concomitante extermínio de suas referências. Nisso, toda uma episteme – parâmetros e referências através das quais o conhecimento se estrutura e se produz – morre, sendo aos poucos suplantada pela do colonizador (CARNEIRO, 2005).

Frente a isso, surgem os movimentos de resistência a esse processo. Conceição Evaristo (1946 –) tece a noção de *Escrevivência*. Escrevivência seria um estilo de escrita marcado pela possibilidade de promoção de identificação através dos relatos cotidianos da vivência do racismo e sexismo, além de um compromisso com a contação dessas histórias e a instauração da possibilidade de que essas histórias sejam contadas em

primeira pessoa, em detrimento de uma visão estereotipada ou que amenize as problemáticas sócio-políticas retratadas nos relatos (OLIVEIRA, 2009).

Dessa forma, a escrevivência consiste na escrita de histórias marcadas pela singularidade, ao mesmo tempo em que remetem a situações coletivizadas, na qual o autor ou autora também é protagonista e compartilha dos marcadores sociais e as decorrentes situações advindas deles (BARTHOLOMEU, 2021). Nessa toada, pensar sobre si é indissociável de pensar o coletivo, e os fragmentos decorrentes de sua ótica de mundo, inserida em sua comunidade, auxiliam a promover uma montagem da cena social (OLIVEIRA, 2009). Com isso, entendemos que a escolha das autoras utilizadas as localizam como “conhecedoras situadas”, e os relatos resgatados por elas são de extrema validade no resgate de uma vivência que pouco aparece no escopo do material bibliográfico psicanalítico.

A categoria de análise da interseccionalidade é pensada por feministas negras cujas experiências foram escamoteadas tanto pelo feminismo quanto pelo movimento negro. Kimberlé Crenshaw cunha esse conceito em 1989, mas Akotirene (2020) ressalta que é após a Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, em 2001, na África do Sul, que o conceito se dissemina academicamente. O cerne da interseccionalidade “[...] visa das instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (AKOTIRENE, 2020, p. 19). A ideia, portanto, é pensar eixos identitários, raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, etc., como avenidas, que se cruzam. Assim, opressões multiplamente determinadas requerem um olhar múltiplo ao que as determina e como pensá-las analiticamente, impedindo que se concentre em apenas uma de suas facetas.

Aqui, concordamos com Collins e Bilge (2021) ao conceitualizar a interseccionalidade enquanto uma forma de investigar

[...] como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (COLLINS E BILGE, 2021, pp. 15-16).

Partindo dessas concepções teóricas, buscou-se colher os principais pontos do feminismo negro quanto à temática da maternidade e família, da sexualidade e do que constituiria um sujeito mulher para essa abordagem, de modo a construir a análise

posterior, pensando se esses aspectos seriam negados ou ignorados na psicanálise – entendendo que a psicanálise faz parte dessa história de produção de conhecimento discutida acima.

O feminismo negro, portanto, parte de uma abordagem metodológica interseccional que considera a experiência do grupo denominado “negro” enquanto fonte para pensar como as implicações sociais, mas também singulares e subjetivas dessa experiência. Ao que nos interessa, o feminismo negro não parte de uma noção única de mulher ou de feminilidade, entendendo de os intercruzamentos sociais, históricos e particulares que atuariam na produção desse sujeito. Portanto, o feminismo negro de antemão coloca a raça enquanto uma categoria incontornável de análise – o que nos é útil ao pensar se a psicanálise deixaria a raça de lado.

### 3.3 TECENDO O CLÍNICO- POLÍTICO

Uma dicotomia sujeito-social só serve à psicologização de problemas sociais. Desampara o sujeito ao rasgá-lo de sua costura num espaço histórico e político. Esse é um primeiro pressuposto do qual vamos partir, tendo em vista o trabalho de Rosa (2015). Assim, o trabalho clínico não toma por objeto um sujeito abstrato, mas portador de uma historicidade, cujo sintoma se inscreve nas possibilidades de subjetivação ofertadas pelo seu tempo. Portanto, “[...] a invisibilidade dos conflitos gerados no e pelo laço social, vamos demonstrar, recai sobre o sujeito, individualizando seus impasses, patologizando ou criminalizando suas saídas” (ROSA, 2015, p. 5). Na clínica, “O sofrimento assim como seus efeitos são administrados politicamente com incidência sobre o narcisismo, as identificações, o luto e os afetos tais como o amor, o ódio, a ignorância e a culpa” (ROSA, 2015, p.9).

O fazer clínico psicanalítico se sustenta na escuta do sujeito, de suas fantasias e desejos, a partir da escuta e atenção flutuante, como aprendido e ensinado por Freud. Contudo, desde Freud, diversos aspectos do pensar clínico são pensados a partir do enquadre desse *setting*, por exemplo, a atuação de psicanalistas na saúde pública, no Sistema Único de Saúde – SUS. Essa nova possibilidade fez com que os arranjos teóricos e clínicos fossem repensados para compreender e abranger essa prática. O estudo da teoria, a supervisão, muitas vezes, são perpassados pela instituição e um horizonte de comunicabilidade da atuação se faz presente frente a uma equipe interdisciplinar. Não se pode dizer que esses profissionais são menos psicanalistas que os atuantes do consultório



particular; eles, justamente, demonstram que a psicanálise não se contamina e deixa de ser o que se pretendia ao se abrir ao diálogo com outras áreas do saber.

Não é de hoje que diversos movimentos, em especial os feministas e o queer, tensionam as teorizações psicanalíticas pelos efeitos de normatização que assolam os sujeitos na prática clínica. As respostas por parte de psicanalistas nem sempre foram das mais acolhedoras ou reflexivas, como, por exemplo: “Mulher enquanto objeto, porque, graças a Deus, as mulheres são também objetos. As feministas não querem assim, mas as mulheres ficam muito felizes com serem objetos. Para elas, nada mais importante do que ser um objeto de desejo” (MAGNO, 2008, p.304).

Não é incomum um tom de infantilização ou o argumento de que, quem critica, não está apropriado de fato do que a psicanálise diz. Porém, os efeitos na clínica denunciam o custo de não repensar a própria prática:

“Uma vez atendi uma criança negra que queria ter o cabelo liso. Levei esse caso para a minha professora e ela sugeriu que criássemos estratégias para sugerir um alisante para a menina. Isso foi um olhar racista sobre o sofrimento da pessoa negra” (BERNARDO, 2020).

Não questionar de onde parte essa afirmação de uma criança negra supostamente desejando um cabelo liso, em um país escancaradamente racista, reitera um lugar de sujeição, onde para ela ser vista, teria de se embranquecer, retraumatizando a pessoa que já passou pelas experiências de racismo.

Nessa medida em que a naturalização do desamparo social apaga a força discursiva dos que estão submetidos, aliado ao desamparo social deparamo-nos com o desamparo discursivo que lança o sujeito ao silenciamento que, muitas vezes, acomete alguns segmentos da população e que pode ser orientador na análise de vários fenômenos. Desse modo, faz-se necessário abordar os fenômenos socioculturais e políticos da contemporaneidade e a problematização de sua incidência no sujeito (ROSA, 2015, p. 6)

Assim, não seria função do analista estar apartado da dimensão política que incide sobre o sujeito, uma vez que uma pretensa neutralidade apenas reiteraria os lugares comuns de violência já naturalizados e não-ditos.

[...] Dito de outro modo, o trabalho analítico vai permitir ao sujeito deparar-se com o desejo que o causa, desejo esse inserido e significado no campo do jogo relacional e suas determinantes históricas, culturais e políticas. O sujeito não é o indivíduo justamente no ponto em que o singular de seu desejo escapa de uma conjuntura que busca determiná-lo e exercer seu poder no escuro das relações. Nesse ponto do laço social comparece a política da psicanálise. (ROSA, 2015, p. 7).

Nesta pesquisa, portanto, visamos recuperar a dimensão histórica (e consequentemente política) e os efeitos na historização do sujeito, inserido numa rede de

possibilidades de subjetivação ofertadas pelo momento em que vivem. Mas mais do que isso, as violências na escuta ao se orientar por uma suposta neutralidade, que desconsidera essa rede na qual o sujeito, evidentemente, estará envolto.

### 3.4 ESCREVENDO EM NOME PRÓPRIO: O conceito de *outsider within*

A formulação desse conceito parte da experiência de mulheres negras ao serem, nas palavras de hooks (2019), constantemente empurradas às margens, não sendo entendidas propriamente como centro das formulações teóricas, que hora as expulsam pelo racismo dentro do movimento, ora pelo sexismo. Nessa experiência, elas seriam impelidas às margens, por exemplo, pelo racismo dentro do movimento feminista, ou do sexismo dentro do movimento negro.

Mas não só no ambiente acadêmico isso aconteceria; anteriormente à inserção de mulheres negras nesses espaços, já se pensava em algo símile na prática de exercer serviços domésticos – empregadas domésticas, babás, lavadeiras – em meio a famílias brancas. Mesmo participando da dinâmica da família e passando períodos longos inseridas na casa, não era incomum que fossem tratadas como invisíveis, ou terem regras de convívio segregadas – como a entrada, o banheiro, os talheres, que poderiam utilizar (COLLINS, 2016; PRETA-RARA, 2017). Descrito na experiência de uma cientista econômica, cuja primeira ocupação foi a de empregada doméstica no Brasil,

[...] Cuidava de uma casa para uma senhora de 80 anos, onde a mesma deixava a porta do quarto dela fechada, onde depois eu ouvi ela falando para uma das filhas dela, que deixava a porta fechada para eu não roubar. Ela sempre me chamava para sentar a mesa e almoçar junto com ela e os netos dela, até sua filha mais nova entrar na cozinha e me ver sentada a mesa, onde a mesma usou a seguinte expressão “É um absurdo a empregada sentar na mesa para comer com vocês, ela tem que comer depois!”, e no mesmo dia pedi demissão [...] (PRETA-RARA, 2019, p. 137).

Ou seja, a proximidade física não determinaria qualquer outra proximidade, e isso é estabelecido pela constante afirmação de um lugar de inferioridade e de negação da humanidade das mulheres pelo tipo de atividade que exercem, numa combinação de preconceito de classe em assimilação com o de raça. Hooks (2019) descreve esse processo como poder olhar a situação de dentro para fora, e de fora para dentro, sem pertencer propriamente a nenhum dos lados.

Esse conceito parte da compreensão de que a produção de conhecimento gera consensos compartilhados entre os membros do meio, aqueles que fazem parte da construção e validação dos conceitos circulantes, os de dentro – *insiders*. Desse modo, da

mesma maneira se formam os que validam e constroem conhecimentos em outras áreas, ou estão fora do debate acadêmico – *outsiders* (os de fora) desse corpo epistêmico e político da formação de tal arcabouço teórico. Ao analisar a sociologia enquanto a ciência, e as mulheres negras enquanto grupo participante desta, Collins traz:

[...] a disciplina da sociologia é em si mesma um paradigma – consiste de um sistema de conhecimento compartilhado por sociólogos – e simultaneamente consiste de uma pluralidade de paradigmas (por exemplo, funcionalismo, sociologia marxista, sociologia feminista, sociologia existencialista), cada um produzido por seus próprios praticantes [...]

[...] Em primeiro lugar, insiders do grupo têm visões de mundo similares, adquiridas por uma educação e um treinamento profissional similares, que os separam de todas as demais pessoas. A visão de mundo dos insiders pode ser especialmente parecida se os membros do grupo compartilharem padrões de classe social, gênero e background racial similares (COLLINS, 2016, p. 116).

Os de dentro, portanto, partem de uma socialização ampla no grupo, tendo as ideias produzidas introjadas e todo um modo cultural difundido. No exemplo de Collins, embora haja diversas sociólogas negras, esse grupo em contraposição ao de homens brancos, sequer é comparável. Assim, embora estejam adentrando a sociologia, ainda se encontram do lado de fora, de alguma forma.

No caso das mulheres negras, Collins (2016) traz que, ao adentrar uma teoria, muitas vezes essas mulheres já partem de bagagens teóricas que refletem as estruturas de opressão que as atingem, como as discussões promovidas dentro dos movimentos negros. Logo, há toda uma bagagem teórica e prática que pode ir contra os pressupostos do grupo de dentro da teoria que está se inserindo, não havendo a assimilação completa como um *insider*.

Daí a formulação de *outsider whithin* (o de fora dentro), dada a posição das mulheres negras. A assimilação como *insider* é impedida, tanto porque o conjunto de saberes pode ir contra suas próprias concepções, quanto pelo compromisso dessas com outras áreas do saber, como os movimentos negros.

Nesse sentido, tomando a psicanálise enquanto esse corpo fechado de conhecimento, com a construção de seus próprios paradigmas, o campo produz quem são os de dentro – os psicanalistas, que estudam e utilizam a teoria em suas práticas teóricas, clínicas, de pesquisa – e os que são de fora. Há um movimento recente de resgate de psicanalistas e autores que trabalharam a psicanálise em seus escritos, como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza e Frantz Fanon. Contudo, esses autores raramente se encontram na bibliografia obrigatória dos cursos de psicologia ou de formação em psicanálise. Raramente os transmissores da teoria os conhecem e dedicaram a mesma validade ao que estavam discutindo como distribuem a outros psicanalistas.

Ao mesmo tempo, Gonzalez se utiliza da teoria com fins sociais: usa o conceito de neurose para pensar a cultura brasileira, o conceito de objeto a para pensar o papel da racialidade negra no Brasil, assim como todo o arcabouço do que a linguagem significa para desenvolver a noção de pretuguês. Dessa forma, ela subverte o uso do conceito com o objetivo de colocar a teoria a serviço da população que está pensando.

Ponto crucial colocado por Collins (2019) é que essa posição possibilita ver onde o campo não está atento/interessado justamente por partir de bases próprias já fechadas e compartilhadas. Portanto, a aposta que estamos fazendo aqui é a de que a posição dessas autoras negras, por definição, não compactuará com os eventuais silêncios tácitos da psicanálise sobre determinadas temáticas.

A categoria de *outsider within*, dessa maneira, foi pensada na escolha das autoras negras que compõem o material bibliográfico. Entendendo que outros marcadores poderiam compor essa função, como autores latino-americanos e brasileiros se propondo a pensar a brasilidade. Via de regra, Angela Davis, bell hooks, Sueli Carneiro, Patricia Hill Collins e Lélia Gonzalez foram as autoras compondo o repertório das autoras feministas negras. Munidos de suas contribuições sobre as relações raciais e os impactos disso na constituição da identidade de gênero racializada, propusemos um retorno a Freud.

A primeira parte, o capítulo 4 Erguer a Voz, conta com um Freud já em diálogo com autoras feministas: Luce Irigaray, Gayle Rubin e Judith Butler, uma vez compreendido que, hoje, seja indissociável pensar a psicanálise de seus movimentos de tensão. A escolha delas se deu por serem autoras clássicas e consolidadas no campo dos estudos de gênero e do feminismo. Buscamos, também, nessas autoras indícios de uma crítica que aponte às implicações da racialidade.

Nos capítulos seguintes, é feita uma retomada histórica da construção de uma suposta sexualidade negra, pensando os aspectos sócio-político e como isso apontava para o que se queria instaurar de uma sexualidade branca, evidenciando a racialização desse processo.

Num primeiro momento, retomamos os textos freudianos acerca do desenvolvimento sexual e psíquico da criança bissexual em homem ou mulher. Num segundo, analisamos um conjunto de textos do Freud, “Contribuições para a psicologia da vida amorosa”, em que Freud pensa como se dão as escolhas afetivo-romântico-sexuais a partir da posição que se ocupa enquanto homem ou mulher, já adultos, baseando-se que já foi constituído em suas sexualidades. O objetivo foi, apoiando-se numa análise

interseccional, evidenciar como as concepções de gênero da época de Freud estavam presentes em sua obra e quais implicações dessa noção de gênero se relaciona com a raça.

Partindo dessa construção, voltamos ao Freud e suas explicações calcadas na morfologia e no psiquismo de sujeitos homens e mulheres, perscrutamos suas justificativas para pensarmos nas possíveis implicações não nomeadas de uma racialidade.

#### 4 ERGUER A VOZ<sup>2</sup>: as críticas feministas a Freud

Este capítulo tem como objetivo resgatar as principais passagens na obra freudiana acerca da feminilidade e suas implicações na constituição psíquica desses seres nomeados mulheres. Obviamente, trechos importantes ficaram de fora desse recorte e, mais óbvio ainda, que essa explanação cobre uma porcentagem pequena da teoria. Ainda assim, tentamos construir um diálogo entre as colocações de Freud e ao que a ele foi respondido, destacando as principais críticas de autoras basilares na intersecção da psicanálise com os movimentos feministas e os estudos de gênero. Críticas estas que podem apontar um horizonte, mas não se debruçavam sobre um desdobramento racial da teoria.

Dentre toda a obra de Freud, alguns textos se sobressaem na tentativa do autor em dar contorno ao que seria a feminilidade. Em especial, nos textos em que se aprofunda sobre o desenvolvimento sexual infantil e as diferenças observadas, e como dá sentido a essas marcas. A feminilidade aparece, em Freud, como o destino saudável do desfecho edípico feminino. A feminilidade seria a explicação de como a criança bissexual se torna, digamos, uma mulher *heterozinha*, sendo, portanto, uma teoria da aquisição do gênero (Rubin, 2017 [1975]).

Começando por *A organização genital infantil* (1923), Freud inicia advertindo o leitor de que está fazendo um reparo em suas considerações em um texto anterior, *Três ensaios de uma teoria da sexualidade* (1905). O autor refaz a colocação de que o primado dos genitais não se realizaria na primeira infância, embora ainda diferente da sexualidade adulta, instaurar-se-ia na infância a primazia de um dos genitais, o masculino, ao que denomina primazia do falo. Freud descreve, então, o caminho clínico que o levou à tal acepção, em especial, as voltas que o menino daria para dar conta de responder ao enigma de porque não são todos os seres humanos que são dotados de um pênis.

A ausência do pênis para o pequenino menino freudiano seria incompreensível. Dessa forma, a primeira formulação seria, frente à ausência desse genital, de que o órgão pelo menos esteve lá, mas foi tirado da pessoa, o que também instaura a possibilidade da perda do próprio pênis, ao que Freud atribui a significação plena do complexo de castração. Entretanto, para perder o pênis, a mulher logicamente teria de ter feito algo que o justificasse, que o menino atribuiria a “mulheres indignas [...]. Mulheres respeitadas, como sua mãe, conservam o pênis por muito tempo” (FREUD, 2011[1923], p. 174). O

---

<sup>2</sup> **Erguer a voz**: pensar como feminista pensar como negra (2019), é uma obra de bell hooks.

problema se complexificaria mais tarde, quando do descobrimento do surgimento dos bebês, em que o menino criaria suas teorias para explicar a troca do pênis por uma criança. Freud ressalta que a oposição masculino e feminino se daria após o desenvolvimento sexual pleno, na puberdade, ao que antecederia a oposição masculino e castrado na fase genital, e ativo e passivo na fase pré-genital.

Vale ressaltar que, nesse momento, quando Freud descreve a primazia do falo, este corresponde ao pênis. “O masculino reúne o sujeito, a atividade e a posse do pênis, o feminino assume o objeto e a passividade. A vagina é então estimada como abrigo do pênis, torna-se herdeira do ventre materno (FREUD, 2011[1923], p. 175)”.

Embora Freud gaste tinta na tentativa de sustentar sua explicação, essa justificativa não *cola* muito para Luce Irigaray. Para Irigaray (1985), Freud estaria em consonância com o modelo isomórfico da Antiguidade, no qual só existia um corpo: o masculino. O corpo feminino seria uma versão diferente do corpo do homem, sua genitália seria apenas a inversão do pênis, um pênis encavernado. Embora, para Freud, psiquicamente, a incidência de uma distinção só fosse possível a partir da inscrição edípica, Irigaray (1985) aponta na teoria do autor a insuficiência de uma proposição que se debateria a partir de um único referencial para explicar o diferente. Nesse sentido, Freud sempre estabeleceria uma relação comparativa, que acabaria por estabelecer o masculino enquanto padrão. “O feminino é sempre descrito como defeito, atrofia, inverso do púnico sexo que monopoliza o valor: o masculino. Daí a demasiado célebre ‘inveja do pênis’” (IRIGARAY, 2017, p.82). Do mesmo raciocínio que fabricaria a inveja do pênis, decorreriam as afirmações acerca de uma menor aptidão para questões sociais, um superego mais brando para mulheres, falta de possibilidade sublimatória...

Desse modo, a anatomia não seria apenas um signo da diferença, mas uma evidência corporal da deficiência presente na economia psíquica. Por conseguinte, a psicanálise estaria aliada a tradições de pensamento falocêntricas, cuja edificação do pensamento se dá não só a partir do binarismo, mas também por exclusão. “Essa forma de pensamento estaria na base do patriarcado, no interior do qual o homem é identificado como significante fálico e a mulher não é passível de representação por conta própria, impugnando ao feminino qualquer protagonismo ontológico” (COSSI, 2020, p.44).

Essa limitação não se constituiria enquanto unicamente teórica. Para a autora, a concepção falocêntrica atravessaria diretamente a prática clínica, na qual a escuta do analista estaria limitada aos limites do patriarcado, sendo, portanto, uma escuta normativa em relação às pacientes mulheres. Da mesma forma, a transmissão da psicanálise não passaria ileso a essa estrutura. Para Irigaray (1985), haveria em parte da comunidade

psicanalítica a adoção de um método de formação que se sujeitaria ao discurso dominante do poder, não propondo uma reflexão sobre a teoria. Assim, a transmissão consistia em manter o lugar de mestria dos mestres. Para a autora, portanto, a escuta dos analistas homens não estaria isenta das próprias concepções misóginas, que seriam retroalimentadas em suas práticas clínicas.

Irigaray (1985) se dedica em demonstrar como a psicanálise não esteve isenta de incorporar pouco criticamente aspectos falocêntricos, de maneira que a compreensão da sociedade se daria a partir de um sacrifício primeiro das mulheres enquanto fundante. A autora parte da desconstrução do argumento de uma impossibilidade de representação do feminino na época de Freud. Para ela, isso não estaria dado a priori, mas seria uma construção.

Consequentemente, a compreensão de que a menina seria entendida enquanto um pequeno menino no constante embate de não poder sê-lo – o que, se não superado, poderia se configurar no complexo de masculinidade, como diz Freud – para a autora, se configura enquanto uma leitura de poder. Partir do pressuposto de que só existiria esse 1, masculino, portador do pênis, e algo outro que não é isso e que sequer seria propriamente um órgão, a vagina, para Irigaray, seria uma estratégia de perpetuação do poder masculino que poderia, inclusive, minar possibilidades de mulheres adentrarem modelos outros de representação de si.

Mas, voltando ao nosso querido pai da psicanálise, é no conceito edípico que ele ancora uma grande pedra angular de todo o pensamento psicanalítico a posteriori. A *dissolução do complexo de Édipo* (1924) inicia duas possíveis hipóteses para o fim do fenômeno: decepções dolorosas sofridas pela criança ou uma certa predisposição inata, um evento que está fadado ao seu fim pelo próprio ciclo de crescimento da vida humana. Nos termos do desenvolvimento sexual, a criança passando pelo Édipo teria alcançado a fase fálica, segundo o autor, na qual o genital masculino toma protagonismo. No entanto, essa organização seria pausada no período de latência e finalizada apenas no período da adolescência.

Freud pontua que, embora as crianças já tivessem passado pela perda do material do intestino e do seio materno, o genital instaura o efeito da castração a posteriori. O menino, ao ver um corpo tão parecido com o seu, mas sem o pênis, passa à materialidade da possibilidade de não ter mais o órgão. Na dialética edípica, para Freud, a criança se veria frente à possibilidade de adotar uma posição passiva, materna, e ser amada pelo pai, ou ativa, paterna, e relacionar-se com a mãe. A depender de sua escolha, ou o pai, ou a mãe, encarnariam um obstáculo.



Todavia, a partir da instauração da castração, um dilema se imporia à criança: a satisfação decorrente da posição de escolha do pai ou da mãe enquanto objeto resultaria na inevitável perda do pênis. Tanto da menina, para qual a constatação do destino da posição feminina enquanto castrada, tanto do menino, como forma de punição pelo desejo frente à mãe.

Se a satisfação amorosa, no terreno do complexo de Édipo, deve custar o pênis, então vai haver um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito, vence normalmente a primeira força; o Eu da criança se afasta do complexo de Édipo (FREUD, 2011 [1924], p. 262).

Face a esse desinvestimento, os objetos seriam incorporados enquanto fonte de identificação. Freud argumenta que se herda a autoridade paterna enquanto um núcleo, o Super-Eu, cuja severidade seria replicada, interditando o incesto. Assim, tendo o genital sido poupado e os impulsos contidos, inicia-se a fase de latência. Essa teoria, para Freud, responde prontamente ao processo do menino. Porém, produz questões quanto ao processo na menina. Freud caracteriza o material que daria amparo a uma resposta enquanto “obscuro e lacunar” (FREUD, 2011 [1924], p. 264).

O autor sustenta também que, no sexo feminino, valeria o desenvolvimento do Complexo de Édipo, do Super-Eu e do período de latência. Já a organização fálica e o complexo de castração, embora presentes, se dariam de forma diferenciada: “A exigência feminista por igualdade entre os sexos não nos leva muito longe, pois a diferença morfológica vai se expressar em distinções no desenvolvimento psíquico. A anatomia é o destino [...] (FREUD, 2011 [1924], p. 264)”. O autor descreve que a menina se ludibriaria quanto ao próprio órgão, apostando na compensação, em algum momento, que a daria um órgão à imagem e semelhança do masculino.

Trazendo sentido a essa experiência, a menina interpretaria possuir um órgão masculino, mas que o foi tirado, enquanto as mulheres adultas ainda o teriam. A menina tomaria a castração enquanto consumada, já o menino se amedrontaria frente a sua possibilidade. Freud atribui a virada referente à menina no Édipo mais a um fator externo, “resultado da educação, da intimidação do mundo externo, que ameaçam com a perda do amor” (FREUD, 2011 [1924], p. 265). Porém, haveria um deslocamento compensatório, uma equação simbólica na qual o pênis passaria a equivaler ao desejo de ter um bebê: “seu complexo de Édipo culmina no desejo, mantido por muito tempo, de receber um filho do pai como presente, de lhe dar um filho” (FREUD, 2011 [1924], p. 265). A não realização desse desejo, para Freud, é o que faria a menina lentamente abandonar o complexo de Édipo.

*Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925) é iniciado com a exposição de descobertas da clínica psicanalítica ainda necessárias de serem postas à prova, mas sendo levadas a público por diversos fatores do contexto do autor. Uma primeira problematização trazida por ele é a de que, embora o Édipo seja mais entendível no menino pela dedução das “circunstâncias objetivas” (FREUD, 2011 [1924], p.286), há uma complexidade na situação, uma vez que também o menino adotaria uma posição feminina, ao querer ser objeto de amor do pai. Sendo assim, mesmo o menino disporia de uma inclinação bissexual em seus destinos pulsionais.

Quanto ao que vem antes do Édipo, Freud explicita saber pouco, mas alguns objetos seriam passíveis de suposição. O primeiro deles é que o início da atividade masturbatória e as conseqüentes repreensões dos cuidadores que acabam por suprimi-la, ativaría o complexo de castração. Disso, o autor deduz que o hábito contínuo de urinar na cama deriva da atividade masturbatória e que a educação corretiva frente a esse hábito seria encarada pelo menino como uma inibição de sua atividade sexual. Freud ainda deixa em aberto a questão das fantasias originais, ou seja, o modo como as crianças criam sentido para interpretar a organização das relações sexuais e das diferenças corpóreas<sup>3</sup>.

Freud se debruça sobre outra questão até então sem resposta: se inicialmente, no complexo de Édipo, a mãe seria o objeto de investimento tanto do menino, quanto da menina, e o menino se manteria nessa escolha, o que faria com que a menina abandonasse esse objeto e elegeesse o pai? O autor aponta para possíveis hipóteses na pré-história edípica feminina. A primeira constatação de Freud é a de que o achado clínico da expressão de uma ligação feminina com o pai e do desejo de ter um filho com ele talvez seria a força motriz da masturbação infantil. Freud pontua que, de alguma maneira, menino e menina descobrem a zona genital e esta se torna um ponto de atenção. A marca da passagem da fase genital, Freud caracteriza enquanto

[...] uma descoberta rica de consequências, que cabe à menina fazer. Ela nota o pênis de um irmão ou companheiro de jogos, flagrantemente visível e de tamanho notável, reconhece-o de imediato como a superior contrapartida de seu próprio órgão pequeno e oculto, e passa a ter inveja do pênis (FREUD, 2011 [1925], p. 290).

---

<sup>3</sup> Laplanche e Pontalis definem as fantasias originárias enquanto: “Estruturas típicas (vida intrauterina, cena originária, castração, sedução) que a psicanálise descobre como organizando a vida fantasística sejam quais forem as experiências pessoais dos sujeitos; a universalidade destas fantasias explica-se, segundo Freud, pelo fato de constituírem um patrimônio transmitido filogeneticamente” (LAPLANCHE E PONTALIS, 2016, p.174).

Freud pontua que há nesse encontro da diferença dos genitais uma postura diferente do menino em relação à menina. Para os meninos, segundo o autor, haveria uma postura de desinteresse ou até de recusa, abrandando essa diferença, o que só seria ressignificado após a incidência de uma ameaça de castração, levando-o a um novo olhar sobre esse fato, ganhando concretude a possibilidade de castração. Freud argumenta que esse cenário encadearia duas posturas dos meninos frente às mulheres, sendo elas “aversão à criatura mutilada ou triunfante menosprezo dela” (FREUD, 2011 [1925], p.290). Já na menina, “num instante ela faz seu julgamento e toma sua decisão. Ela viu, sabe que não tem e quer ter” (FREUD, 2011 [1925], p.291).

É nesse ponto que Freud localiza a possibilidade do surgimento do *complexo de masculinidade da mulher*, ou de uma *recusa da castração*. O primeiro definido enquanto a esperança de em algum momento possuir o pênis, “igualando-se” ao homem. Freud pontua que esse complexo pode durar demasiadamente, tornando-se um empecilho no caminho à feminilidade. Já a recusa acarretaria assumir a existência de um pênis próprio e passar a agir “como se fosse um homem” (FREUD, 2011 [1925], p. 292). O autor elenca as principais possíveis consequências psíquicas da inveja do pênis, sendo a principal a produção de uma ferida narcísica, que levaria a mulher ao sentimento de inferioridade. Freud pontua que, mesmo quando há uma elaboração da inexistência do pênis em si, após deixar a hipótese de que a perda do pênis lhe ocorreu individualmente e compreender enquanto uma distinção universal dos sexos, traços dessa postura ainda permaneceriam, sendo a inveja do pênis, portanto, intransponível.

Freud atribui o papel do ciúme na vida psíquica feminina enquanto um deslocamento da inveja do pênis, caracterizando-se essa como a segunda possível consequência. E no texto “*Batem numa criança*”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais (1919). (1919), explora a ideia de que a menina freudiana criaria fantasias de que uma criança rival, fonte de ciúme, seria espancada. Freud relaciona essa fantasia à atividade masturbatória, na medida em que essa criança tocada pelo outro corresponderia ao clitóris. A inveja do pênis também teria como consequência “um afrouxamento da relação terna com o objeto materno. O conjunto não é muito claro, mas estamos convencidos de que quase sempre, afinal, a menina vê a mãe como responsável pela falta de pênis, por tê-la posto no mundo tão insuficientemente aparelhada” (FREUD, 2011 [1925], p. 293). De acordo com Freud, ao descobrir que não tem o pênis, a criança veria isso como um sinal de que a mãe não a ama, invejando outra criança supostamente mais amada pela mãe e, por fim, desprendendo-se do vínculo com a mãe.

No mais,

Um outro efeito surpreendente da inveja do pênis – ou da descoberta da inferioridade do clitóris – é sem dúvida o mais importante. Eu já tive frequentemente a impressão de que em geral a mulher tolera menos que o homem a masturbação, opõe-se a ela com mais frequência e não é capaz de servir-se dela em circunstâncias em que o homem recorreria a tal expediente sem hesitação (FREUD, 2011, p.294).

Freud não assume essa colocação enquanto regra, destaca que as reações de ambos os sexos seriam mescladas de traços femininos e masculinos. Contudo, infere que “a natureza da mulher se acha mais distante da masturbação” (FREUD, 2011, p. 294). Dessa maneira, Freud atribui que a masturbação, pelo menos do clitóris, seria uma atividade masculina e mais, que para o desenvolvimento da sexualidade feminina seria necessário o abandono da sexualidade clitoridiana<sup>4</sup>. Freud nomeia enquanto *onda repressiva* da atividade masturbatória feminina esse período que se iniciaria na fase fálica da garota, começando com a aversão à masturbação e removendo traços de *sexualidade masculina*, dando espaço ao afloramento da feminilidade.

Não posso explicar essa revolta da menina contra a masturbação fálica senão pela hipótese de que essa atividade prazerosa é estragada por um fator paralelo. Esse fator não precisa ser buscado longe; teria de ser a humilhação narcísica relacionada à inveja do pênis, a lembrança de que neste ponto não é possível estar à altura dos garotos, sendo melhor deixar de lado a concorrência com eles. Dessa maneira, o reconhecimento da diferença sexual anatômica impele a menina a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina, em direção a novas trilhas que leva, ao desenvolvimento da feminilidade (FREUD, 2011 [1925], p.295).

Nesse processo, Freud argumenta que a menina abandonaria o desejo pelo pênis ao formular a equação simbólica de que o pênis equivaleria a um bebê. Assim, para alcançar o desejo de ter uma criança, o pai seria tomado enquanto objeto de investimento, tornando a mãe, objeto de ciúme. Assim, no processo edípico, a castração seria a chave de saída para o menino, e a de entrada para a menina, sendo o complexo de castração inibidor da masculinidade e promotor da feminilidade. Com isso, para o autor, “a

---

<sup>4</sup> Nos Três Ensaio Sobre a Sexualidade (1905) Freud escreve “[...] se pudéssemos dar um conteúdo mais definido aos conceitos ‘masculino’ e ‘feminino’, também se poderia afirmar que a libido é, por necessidade e por regra, de natureza masculina, apareça ela no homem ou na mulher, e independente de o seu objeto ser homem ou mulher” (FREUD, 1905, p. 139). Em nota de 1915, Freud acrescenta que nem psicologicamente, nem biologicamente, se encontraria uma pura masculinidade ou feminilidade, cada pessoa apresentaria uma combinação, assim como de passividade e de atividade.

Em 1933, o psicanalista parece ter outra concepção: “À força motriz da vida sexual nós chamamos de “libido”. A vida sexual é dominada pela polaridade masculino-feminino; cabe então examinar a relação da libido com essa polaridade. Não surpreenderia se a cada sexualidade correspondesse a sua libido especial, de modo que um tipo de libido perseguiria as metas da vida sexual masculina, e o outro, as da feminina. Mas isso não ocorre. Há apenas uma libido, que é posta a serviço tanto da função sexual masculina como da feminina. A ela mesma não podemos atribuir um sexo; se, seguindo a equiparação convencional de atividade e masculinidade, quisermos denominá-la ‘masculina’, não podemos esquecer que ela também representa impulsos com metas passivas” (FREUD, 1933, pp.288-289).

diferença neste trecho do desenvolvimento sexual do homem e da mulher, é uma consequência compreensível da diversidade anatômica dos genitais e da situação psíquica a ela relacionada; correspondente à diferença entre a castração realizada e a aquela apenas ameaçada” (FREUD, 2011 [1925], p. 296).

Freud ressalta a centralidade do complexo de Édipo, sublinhando que o modo como a entrada e a saída acontecem cravam as marcas psíquicas posteriores. No complexo de Édipo masculino, Freud argumenta que não seriam deixados traços, ele seria completamente aniquilado pelo choque da castração. Como resultado, os investimentos libidinais seriam desinvestidos, dessexualizados e sublimados, e os objetos parcialmente incorporados ao Eu, cujos traços seriam emprestados ao herdeiro do complexo, o Super-Eu.

Como o pênis – seguindo Ferenczi – deve seu investimento narcísico excepcionalmente elevado à sua importância para a propagação da espécie, a catástrofe do complexo de Édipo – o abandono do incesto, a instauração de consciência e moralidade – pode ser vista como um triunfo da geração sobre o indivíduo. [...]. Na garota falta o motivo para a destruição do complexo de Édipo. A castração já produziu antes o seu efeito, que consistiu em impelir a criança para a situação do complexo de Édipo. Por isso este escapa ao destino que o aguarda no menino [...] (FREUD, 2011 [1925], p. 297).

Em virtude disso, Freud argumenta que o Édipo feminino poderia ser lentamente abandonado, sucumbir frente à repressão ou os efeitos poderiam perdurar na vida psíquica feminina. O autor pontua que “o nível do que é eticamente normal vem a ser outro para a mulher” (FREUD, 2011 [1925], p.298). Para Freud, o Super-Eu feminino seria brando comparado ao do homem, dessa maneira atribuindo determinados traços de caráter às mulheres, tais como: senso de justiça falho, menor tendência em seguir exigências da vida, uma maior facilidade em basear-se em sentimentos e afetos, seriam justificáveis pela formação de seu Super-eu suave.

O autor finaliza o texto com uma ressalva; para ele, a reivindicação de igualdade dos sexos não se justificaria. Apesar disso, coloca que os ideais de masculinidade tampouco seriam alcançados pelos homens, e que todos sujeitos seriam dotados de uma predisposição bissexual, o que somado a uma herança genética de cruzamento, reuniria em todos ambos os traços masculinos e femininos, tornando incerta a colocação de uma masculinidade ou feminilidade pura.

Cinco décadas a frente, Freud encontraria uma crítica robusta vinda de Gayle Rubin. Para Rubin (2017[1975]), entender onde Freud escorrega requer voltar ao que Freud está em consonância: a tradição de pensamento acerca do parentesco e das estruturas familiares no século XX. E, principalmente, no autor que parece sedimentar tais compreensões na tradição do pensamento antropológico: Lévi-Strauss.

Freud e Lévi-Strauss [...] não percebem as implicações do que dizem, nem a crítica implícita que sua obra pode suscitar quando submetida a um olhar feminista. Ainda assim, eles trazem ferramentas conceituais com as quais é possível descrever a parte da vida social em que reside a opressão das mulheres, das minorias sexuais, e de certos aspectos da personalidade humana presente nos indivíduos. Na falta de um termo mais elegante, chamo a essa parte da vida social de “sistema de sexo / gênero”<sup>5</sup>. Como definição preliminar, podemos dizer que um “sistema de sexo / gênero” consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas. (RUBIN, 2017 [1975], pp. 10-11).

Para ela, Lévi-Strauss idealiza o parentesco como a subordinação das organizações sociais a um apelo supostamente biológico, partindo de um sujeito homem que troca mulheres de acordo com os ditames interditanes do incesto, esboçando, assim, uma teoria da opressão sexual.

A troca de mulheres é um conceito problemático. Se, como argumenta Lévi-Strauss, o tabu do incesto e as consequências de sua aplicação estão na origem da cultura, podemos deduzir que a derrota das mulheres, ao longo da história e em âmbito mundial, ocorreu com a origem da cultura, e é um pré-requisito da cultura (RUBIN, 2017[1975], p. 28).

Rubin defenderá, portanto, que a troca de mulheres não é uma definição de cultura, sequer um sistema, mas uma compreensão compacta das relações de sexo e de gênero. Ao esmiuçar essas trocas, se chega à conclusão de que elas refletem direitos garantidos aos homens sobre si e sobre suas familiares mulheres, que não são garantidos a elas. Para a antropóloga, a troca de mulheres não pode ser colocada num lugar de inevitabilidade cultural, ou parâmetro único para pensar as relações de parentesco, como fez Lévi-Strauss.

Rubin analisará, além do *As estruturas elementares de parentesco*, outro texto de Lévi-Strauss, o ensaio *A família*, no qual ele investiga a divisão do trabalho dentro das relações de parentesco. Como conclusão, tem-se uma enorme variabilidade entre o tipo de trabalho que se exerce e o sexo de quem realiza a atividade e, por consequência, a divisão do trabalho em função do sexo serviria unicamente à união entre homens e mulheres, fazendo com que “a menor unidade econômica viável inclua pelo menos um homem e uma mulher” (RUBIN, 2017[1975], p. 30).

Nesse sentido, a divisão sexual do trabalho seria uma forma de exacerbar diferenças biológicas pouco significativas para a tarefa em si, mas que criaria uma

---

<sup>5</sup> Rubin em texto posterior, *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade* (1982), faz a ressalva de que em *O Tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo* (2017 [1975]), ela não fazia uma distinção clara entre sexualidade e gênero. Contudo, pensa que gênero e sexualidade carecem de análises distintas, e que o feminismo não conseguiu comportar todas as questões referentes à sexualidade, sendo necessário se pensar uma política própria da sexualidade.

diferença entre homens e mulheres, fundando a categoria de gênero. E, dessa maneira, também buscaria interditar outras formas de organização familiar, incutindo como uma suposta regra o casamento heterossexual. Isso abre precedentes para calcar a discussão de que nenhum aspecto da sexualidade é meramente um dado da natureza.

Aí que convergiriam psicanálise e antropologia: a antropologia não consegue explicar:

[...]os mecanismos que inscrevem as convenções de sexo e gênero nas crianças. Já a psicanálise é uma teoria que trata da reprodução do parentesco. Ela descreve os vestígios deixados nos indivíduos pelo seu confronto com as regras e os regulamentos ligados à sexualidade nas sociedades em que nascem (RUBIN, 2017[1975], p. 35).

Contudo, Freud cometeria o mesmo erro que Lévi-Strauss, para Rubin. Eles fariam uma descrição do fenômeno, acrítica e a-histórica, tomando-o como “natural” e, portanto, prescrevendo a violência de gênero como uma pílula desagradável a ser engolida à força.

Os efeitos que os sistemas sociais dominados por homens produzem sobre as mulheres estão muito bem documentados na literatura clínica, mais do que em qualquer outro lugar. De acordo com a ortodoxia freudiana, a conquista da feminilidade “normal” custa caro para as mulheres.

A teoria da aquisição do gênero poderia ter sido o ponto de partida de uma crítica dos papéis sexuais. Em vez disso, as implicações radicais da teoria freudiana foram radicalmente suprimidas. [...] A psicanálise é uma teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal (RUBIN, 2017[1975], p. 35).

Retomando as teorizações freudianas, Rubin afirma: num primeiro momento, para o autor, as crianças seriam bissexuais, ativas e passivas, tendo como objeto de desejo a mãe. O que explicaria suas transformações a meninos e meninas e posteriormente, a homens e mulheres, seria a passagem edípica. Entretanto, se antes do Édipo a menina se dirigia a mãe, inclusive ativamente, uma heterossexualidade requeria uma explicação. Como ela se transformaria numa menina hétero? Se ela se transforma em uma menina hétero, logo, não é um dado biológico – ela não é a princípio.

O desfecho dado por Freud que seria problemático: para tal explicação, ele lança mão da inveja do pênis, e do conceito de castração. A menina veria que seu pequeno clitóris não é páreo ao pênis; desolada, sente a inveja do pênis, e do consequente sentimento de inferioridade. A mãe está fora de seu campo, ela precisa abandonar a luta, e se torna passiva diante do pai, quem de fato poderia satisfazer a mãe. A imposição da heterossexualidade faria com que a menina se voltasse, portanto, ao pai, se afastando da mãe, dada a ausência do falo para lhe oferecer.

Rubin retoma que a menina, conformada com seu destino, passa por outro processo que Freud destaca: tem seus impulsos sexuais ativos diminuídos e os passivos aumentados. Freud localiza o desejo ativo no clítoris, e o passivo na vagina, sem dar grandes explicações do porquê disso – mas ilustra-se um grande clichê social.

Se a fase edípica acontece normalmente e a menina “aceita sua castração”, sua estrutura libidinal e a escolha de seu objeto passam a ser congruentes com seu papel de gênero feminino. Ela se torna uma mulherzinha – feminina, passiva, heterossexual. [...] Os ensaios de Freud sobre a feminilidade podem ser lidos como descrições de como um grupo é preparado psicologicamente, desde a infância, para viver com a própria opressão (RUBIN, 2017[1975], p.46)

Esse ponto é incontornável para Rubin: toda a teoria da feminilidade – seja ela ao pé da letra freudiana ou lacaniana, se calcam no desenvolvimento feminino com base na dor, sendo difícil perceber qualquer ponto positivo, de fato, em ser mulher. E parece que os psicanalistas mais racionalizam esse processo do que o questionam. Para a autora: “Se às mulheres, quando ocupam um lugar em um sistema sexual, é negada a libido e imposto um erotismo masoquista, por que os analistas não defendem novas posições, em vez de racionalizar as antigas?” (RUBIN, 2017[1975], p. 49).

Portanto, para Rubin, careceria uma leitura crítica de Freud aos processos sociais aos quais ele e os sujeitos que ele escutava estavam implicados:

O sexo é o sexo, mas o que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido. Toda sociedade também tem um sistema de sexo / gênero – um conjunto de disposições pelas quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana, social, e satisfeita de uma maneira convencional, por mais bizarras que sejam algumas dessas convenções.

O domínio do sexo, do gênero e da procriação humanos tem sido há milênios submetido e transformado por um conjunto incessante de atividades sociais. O sexo, tal como o conhecemos – a identidade de gênero, o desejo e a fantasia sexuais, as concepções de infância – é em si um produto social (RUBIN, 2021, pp.17-18).

Mas restariam ainda a Sigmund muitas inquietações e considerações sobre o feminino. Parte das quais explora em *Sobre a sexualidade feminina* (1931), que inicia retomando o quanto, em sua visão, era difícil conceber o Édipo feminino, em especial pela tarefa de trocar a zona erógena e o objeto de investimento no processo<sup>6</sup>, ao que Freud diz ainda não saber como se vinculam. O autor retoma o fato de muitas mulheres apresentarem uma intensa relação com o pai, ao que foi sobreposta a descoberta de que a

---

<sup>6</sup> Esses processos são mais detalhados nas páginas a seguir, uma vez que Freud os retoma no texto *Feminilidade* (1933).



essa relação precedeu uma relação intensa com a mãe. Essa fase, o autor julga subestimada, uma vez que poderia durar até os quatro ou cinco anos de idade. Ele considera a possibilidade de, então, uma parcela das mulheres não trocar de objeto, se voltando para o pai. Freud hipotetiza que uma parte das fixações e repressões que constituem a neurose estariam nessa fase pré-edípica.

[...] Parece necessário abandonar a universalidade da tese de que o complexo de Édipo seria o núcleo da neurose [...] Por outro lado, pode-se dar ao complexo de Édipo um conteúdo mais amplo, de modo a abranger todas as relações da criança com os dois genitores [...] Há muito tempo renunciamos à expectativa de um perfeito paralelismo entre o desenvolvimento sexual masculino e feminino (FREUD, 2010, [1931], p. 373).

Freud diz que sua percepção sobre essa fase de pré-ligação com a mãe teve pouca possibilidade de desenvolvimento em seus casos clínicos, atribuindo a isso a transferência estabelecida por suas pacientes em relação a ele, ao colocá-lo em uma posição de substituto paterno. Diz que as analistas mulheres, como Helene Deutsch e Jeanne Lampl-de Groot tiveram maior possibilidade de perceber esse fenômeno mais rapidamente, justamente por oferecerem uma substituição à figura materna na transferência.

Ele também acrescenta que a fase pré-edípica da garota pode estar ligada à etiologia da histeria, o que considera particularmente plausível devido a creditar especial papel tanto da fase pré-edípica quanto do papel da neurose central na feminilidade. Além disso, considera que a dependência da mãe está atrelada ao desenvolvimento posterior da paranoia na mulher, uma vez que um medo comum encontrado nesses casos seria o de ser morta ou devorada pela mãe. Freud supõe que esse medo seja fruto de uma hostilidade da criança para com a mãe, dado às restrições educativas que a mãe infringiria, convertidas em projeções nessa idade, frente a um não amadurecimento psíquico completo.

O autor, então, passa as suas inquietações teóricas referentes ao desenvolvimento sexual de meninos, diferente do processo feminino. Em primeiro lugar, Freud diz sobre a centralidade da sexualidade masculina em um órgão, o pênis. Por outro lado, a mulher teria de passar por um deslocamento do clitóris, correspondente à fase masculina de seu desenvolvimento sexual, – em especial na fase fálica –, à vagina, tomando lugar no rumo ao desenvolvimento da feminilidade e, conseqüentemente, a fase feminina de seu desenvolvimento.

A diferença da mudança no sexo do objeto da menina (da mãe para o pai) pressupõe, para Freud, uma mudança concomitante no seu órgão (do clitóris à vagina). Como esse processo ocorreria, completamente ou não, Freud deixa à cargo do trabalho

da pesquisa a resposta. Ele retoma que outras diferenças já vinham sendo levantadas no escrutínio da trajetória edípica:

[...] Temos a impressão de que o que afirmamos sobre o complexo de Édipo se aplica, a rigor, apenas ao menino, e que se estamos certos em rejeitar o nome de “complexo de Electra”, que busca enfatizar a analogia no comportamento dos dois sexos. A fatal conjugação de amor a um genitor e ódio simultâneo ao outro, como rival, existe apenas no garoto. Nele, é a descoberta da possibilidade da castração, demonstrada pela visão dos genitais femininos, que impõe a transformação do complexo de Édipo e leva à criação do Super-Eu, assim dando início aos processos que visam inscrever o indivíduo na comunidade civilizada (FREUD, 2010, [1931], p. 377)

Freud pontua que os efeitos da castração seriam diferentes no homem e na mulher. No homem, segundo ele, se produziria um certo desprezo pela figura feminina, castrada. Em casos limites, restringiria a escolha de objeto, o que somado a fatores orgânicos poderia levar à homossexualidade. Já na mulher, “Ela admite o fato de sua castração e, com isso, a superioridade do homem e sua própria inferioridade, mas também se revolta com esse desagradável estado de coisas” (FREUD, 2010, [1931], p. 378).

O autor ressalta, ainda, que a inibição da atividade masturbatória executada pela mãe culmina em um rancor na filha, fortemente responsável pelo afastamento da menina de sua mãe. Para Freud, na puberdade esse processo será reatualizado, quando a mãe se apercebe de seu *dever* em proteger a virgindade da filha.

A relação com a mãe, seria da mais complexa natureza. Freud lança a pergunta de o que seria isso que a menina, em contraposição, solicitaria da mãe e quais seriam suas metas sexuais dirigidas à mãe nessa fase de ligação exclusiva a ela. A resposta não frustra o autor; ao observar clinicamente que os endereçamentos sexuais à mãe ocorrem de maneira tanto passiva, quanto ativa, e correspondem às fases de desenvolvimento da libido. Freud destaca o papel da passividade e da atividade na criança, uma vez que, para ele, o que é recebido passivamente por ela tende a ser reproduzido de forma ativa. Ele dá o exemplo de uma criança que passa por um exame médico invasivo e que, em seguida, o reproduz com a mesma brutalidade em seu irmão mais novo. Freud pontua que, embora não seja uma característica universal nas crianças, há um certo levante frente à passividade, no qual Freud vê um indício sobre a força com que a feminilidade ou a masculinidade desempenhará na sexualidade.

O autor aponta que as primeiras experiências de ordem sexual com a mãe são vividas passivamente, em ser cuidada, alimentada, vestida. “Uma parte da libido da criança continua apegada a essas experiências e desfruta as satisfações a elas relacionadas, outra parte procura convertê-las em atividade” (FREUD, 2010, [1931], p. 388). Freud

sinaliza que as meninas realizariam esses desejos ativos indiretamente, na brincadeira com bonecas, na qual ela se representaria como a mãe, e a boneca, a filha. O autor marca que a brincadeira de meninas com bonecas, frequentemente, é encarada enquanto uma faceta da feminilidade se expressando de maneira precoce, creditado como veracidade pelo autor, mas ressalta que seria o caráter ativo da feminilidade, além da preferência pela relação com a mãe, ainda excluindo o pai como objeto.

*Feminilidade* (1933) é o texto que fecha esse conjunto de escritos em que Freud se debruça mais atentamente sobre o *mistério* do feminino. Ele inicia seu escrito dando luz a uma certa tendência acadêmica e científica em se perguntar sobre esse enigma: as mulheres. Freud admoesta que a ciência tende a fazer uma redução biológica, na qual atividade corresponde aos homens e passividade às mulheres, contudo, “[...] aconselho que não o façam. Parece-me inapropriado e nada acrescenta ao que sabemos.” (FREUD, 2010 [1933], p. 267). Ele faz uma distinção, na qual considera a feminilidade, psicologicamente, tendenciosa a *metas passivas*, o que distingue de passividade em si.

Talvez ocorra que na mulher, derivando de seu papel na função sexual, uma preferência pela conduta passiva e metas passivas se estenda em maior ou menor grau na sua vida, conforme se restrinja ou se amplie esse caráter modelar da vida sexual. *Mas nisso temos que atentar para não subestimar a influência da organização social, que igualmente empurra a mulher para situações passivas* (FREUD, 2010 [1933], p. 268, grifo nosso)

Freud continua o texto argumentando que a sociedade imporia às mulheres a supressão da agressividade, a qual, segundo o autor, na impossibilidade de ser exprimida, se voltaria para dentro em tendências destrutivas, em impulsos masoquistas. Assim, o autor caracteriza o masoquismo enquanto um traço intrinsecamente feminino, o que não seria impeditivo da manifestação em homens, mas aqueles homens dotados de traços femininos.

Ele argumenta que o dilema da feminilidade não seria facilmente respondido nem pela psicologia, e que deveria ser levado em conta as causas orgânicas pelas quais a espécie foi dividida em dois sexos. Entretanto, caberia à psicanálise, segundo Freud, não uma descrição do ser feminino, mas pensar seu desenvolvimento a partir da criança bissexual.

[...] Também a psicologia não soluciona o enigma da feminilidade. Esse esclarecimento terá que vir de outra parte, e não poderá vir até que saibamos como ocorreria a diferenciação dos seres vivos em dois sexos [...] achamos algo para estudar nos indivíduos que, possuindo genitais femininos, são caracterizados como evidentemente ou predominantemente femininos. É próprio da peculiaridade da psicanálise, então, que ela não se ponha a descrever o que é a mulher – uma tarefa quase impossível para ela –, mas investigue como a mulher vem a ser, como se desenvolve a partir da criança inatamente bissexual (FREUD, 2010 [1933], pp. 268 - 269).

Freud ressalta que a diferença sexual produziria discussões no campo da teoria e da clínica, ao dizer que conforme comparações aparentemente desfavoráveis ao sexo feminino apareciam, havia queixas que apontavam uma posição de não superação de preconceitos por parte dos analistas homens, resultando em parcialidades no trabalho de pesquisa. Freud, contudo, recusa essa lógica, pontuando que a psicanálise, ao preconizar a bissexualidade, poderia responder à crítica infundada: “isso não vale para vocês. Vocês são uma exceção, mais masculinas do que femininas nesse ponto” (FREUD, 2010 [1933], p. 269).

Aqui, temos espaço para as contribuições de Butler (2021), que elucidam significativa parte dos enodos freudianos com a feminilidade. Trocando em miúdos as afirmações de Freud, ele estaria levando à cabo as consequências biológicas e psíquicas de um processo de assunção de um gênero a partir de seu sexo – a criança bissexual se tornaria mais mulher ou mais homem, a partir do complexo de Édipo, sendo esse processo diferente para o menino e para a menina. Para o Freud, portanto, o sexo teria consequências diretas. Não definitivas, como ele mesmo ressalta, mas incontornáveis. A menina tem de se a ver com sua castração, o menino tem de se proteger da eminência de castração. A mulher, por sua função sexual, somada às expectativas sociais, teria uma tendência a metas passivas – exemplos esses depreendidos do pensamento do autor.

Nesse sentido, Butler (2021) retoma a distinção operante, mesmo inadvertidamente, entre sexo e gênero:

[...] Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo parece intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo.

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos (BUTLER, 2021, pp. 25-26).

Nisso, cairia por terra tanto uma noção de uma estabilidade binária de correspondência entre sexo e gênero, já que, não haveria razão para crer em apenas duas expressões de gênero, quanto uma continuidade entre corpos femininos correspondem a mulheres, e corpos masculinos correspondem a homens (BUTLER, 2021). E mais, para Butler, é imprescindível analisar, então, como essas consonâncias se solidificaram:

Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável? Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio constructo chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula”. (BUTLER, 2021, p. 27).

Seguindo o raciocínio brilhante de Butler (2021), a interpretação de tomar o gênero como a tradução cultural do sexo não faria sentido, uma vez que eles estão intimamente ligados, sendo o gênero o que, também, inscreve o sexo. Dessa forma, não há uma paridade entre natureza – sexo, cultura – gênero, uma vez que o sexo não é pré-discursivo, o sexo aparece como uma arapuca do gênero para se fazer natural, sendo o sexo “biológico” uma derivação lógica do gênero.

É explicitando não haver essa confluência implícita entre sexo-gênero e expressão da sexualidade, que Freud chega à formulação de uma sexualidade perversa polimorfa. Ao mesmo tempo em que não se desloca completamente das normativas sociais, e pouco as olha criticamente no que se refere ao sexo/gênero. Quando Freud afirma, por exemplo, que: 1. Há uma função sexual ocupada por uma mulher e que 2. Isso tem como resultado uma preferência por metas passivas, ele está exacerbando uma suposta diferença na constituição biológica que impactaria psiquicamente sua relação com o mundo, porém essa não é uma diferença calcada na biologia, mas sim nos modelos existenciais disponibilizados naquele tempo. O que se esperaria do gênero-mulher sendo alimentado por uma ideia de sexo-mulher – e esse é um pensamento que se repete em diferentes momentos de sua obra, deixando Freud mesmo sem uma resposta a essas questões.

Mas retornando de nossa digressão butleriana – um pouco mais avisados, talvez – ainda no texto *Feminilidade* (1933), o psicanalista continua sua exposição levantando duas suposições sobre o desenvolvimento sexual feminino: haveria relutância, nas palavras do autor, em se ajustar a sua função, além de que mudanças decisivas seriam iniciadas ou concretizadas antes da puberdade. Para o autor, o caminho do desenvolvimento da criança em mulher seria mais complicado, justamente por haver mais trabalho, duas etapas não existentes no desenvolvimento masculino: a troca de zona erógena e de objeto de amor. Freud argumenta que determinados investimentos pulsionais já na criança dão indícios de uma feminilidade posterior como, por exemplo, as meninas serem menos agressivas, teimosas e pouco autossuficientes, sendo mais dóceis e dependentes. O autor atribui a esses fatores o fato de a menina adquirir controle

esfincteriano antes, pois os excrementos seriam os primeiros presentes concedidos pela criança aos cuidadores. Neste momento, munidos das contribuições das autoras até então, poderíamos nos perguntar o que pesaria mais: o controle dos esfíncteres ou uma educação rígida nos moldes vitorianos que, com certeza, não escondiam os dois pesos e duas medidas entre o que sujeitinhos menino e sujeitinhas menina poderiam ou não fazer.

Freud aponta que talvez haja um desenvolvimento mais avançado nas meninas em comparação aos meninos, ao demonstrarem mais inteligência e contato com o mundo externo. Após elencar essas supostas diferenças, faz a ressalva de que “[...] Mas essas diferenças entre os sexos não devem receber muita consideração, elas podem ser contrabalançadas por variações individuais.” (FREUD, 2010 [1933], p. 270). Quanto ao desenvolvimento das fases libidinais, as primeiras são parecidas em ambos os sexos, para o autor. Contudo, na fase sádico-anal, Freud argumenta que a agressividade na menina não arrefece tal qual se esperaria, “[...] os impulsos agressivos da garota não deixam a desejar quanto à abundância e veemência” (FREUD, 2010 [1933], p. 271).

A fase fálica equivaleria essas diferenças, segundo o autor, em que a menina seria *um pequeno homem*. Na fase fálica, os meninos buscariam obter sensações prazerosas oriundas de seu pênis, e da relação da sensação com suas ideias acerca do ato sexual. Isso valeria para a menina com seu clitóris. Freud alega que o clitóris assume o lugar de principal zona erógena, equivalente ao pênis para o menino na fase fálica, no entanto, o órgão que define enquanto *propriamente feminino*, a vagina, não teria sido descoberto por nenhum dos sexos ainda. O clitóris, entretanto, *naturalmente* cederia lugar para a vagina no desenvolvimento da feminilidade, segundo o autor. Assim, sua importância seria parcial ou totalmente substituída – tarefa que apenas a menina teria em seu desenvolvimento, já que os meninos continuariam com o investimento no mesmo órgão após o período de latência.

Do mesmo modo, a menina também teria de fazer uma troca de objeto de investimento, uma vez que o autor considera que a mãe tome lugar de primeiro objeto de investimento para meninos e meninas, já que os primeiros investimentos objetivos decorreriam das primeiras etapas de satisfação, ou seja, a amamentação e os toques envolvendo os cuidados básicos em áreas correspondentes às zonas erógenas. No desenvolvimento normal, para o autor, a menina teria de eleger o pai na passagem edípica enquanto objeto, de modo a traçar a escolha objetal definitiva. “Surge então a pergunta de como sucede isso, em especial como ela passa da mãe à ligação com o pai, ou, em outras palavras: da sua fase masculina para a que lhe é biologicamente destinada, a feminina?” (FREUD, 2010 [1933], p. 272).

A primeira hipótese levantada por Freud é também por ele destituída por sua simplicidade e ineficiência, que seria o levante de um imperativo de atração heterossexual a partir de determinada idade, ou também, os filhos seguirem o mesmo caminho dos pais em termos de *preferência sexual*. Freud diz que uma hipótese mais contundente veio, justamente, de mulheres cuja *dependência afetiva do objeto paterno* é prolongada, podendo ser até mesmo o pai real. O primeiro ponto para entender a questão colocada pelo autor é, segundo ele, a consideração pela *ligação pré-edípica com a mãe*; nesta, seriam gestados os investimentos que seriam logo após transferidos ao pai.

O autor pontua que as relações libidinais da menina com a mãe são de diferentes tipos, envolvendo todas as fases da sexualidade infantil, cujo fenômeno principal é a manifestação em desejo oral, sádico-anal e fálico, tanto passivamente, quanto ativamente, ao que o autor adverte para não equivaler à feminino e masculino, respectivamente. Além disso, Freud pontua o caráter ambivalente desses desejos, carinhosos e hostis. Como tais desejos se constituem é um terreno nublado para Freud, contudo, a expressão mais explícita corresponde ao período fálico, de fazer na mãe um filho ou dar-lhe um.

Freud localiza nesse período a origem de determinadas fantasias cujas manifestações clínicas são expressas posteriormente, dentre as quais, destaca-se a origem das expressões dos traumas sexuais infantis. Para o autor, é do período edípico com o pai que derivariam as fantasias das meninas de terem sido seduzidas por ele. Assim, o autor aprofunda a causa motiva do desenvolvimento dos sintomas relativos a esse período às fantasias edípicas. Todavia, antes desse processo tomar lugar, Freud aponta um cruzamento da fantasia com a realidade, já que algo similar se desdobraria com a mãe, primeiro objeto de investimento da criança, ao ser ela que “cuidando da higiene corporal do bebê, suscitou-lhe (ou talvez despertou mesmo) sensações prazerosas nos genitais” (FREUD, 2010 [1933], p. 274). O autor coloca, portanto, que o papel dessa sedução seria invariavelmente da mãe.

Em seguida, Freud pontua que o fim dessa ligação com a mãe, uma vez destinada a ceder lugar à relação com o pai, tem de acabar. E esse desligamento não ocorre de maneira sutil, mas envolvendo hostilidade e ódio. Para ele, das queixas que se manifestam tardiamente sobre a mãe, se destaca a falta de amor demonstrada em um abandono precoce do ato da amamentação ou da figura correspondente, a ama de leite e sua retirada. Apesar disso, Freud argumenta que mesmo que a mãe amamentasse por mais tempo, a queixa incide em outro ponto, o de uma fome insaciável. Outra queixa tomaria lugar com a chegada de um segundo bebê, o qual tomaria o lugar prioritário na amamentação, e que para a criança estaria localizado na frustração oral. Como efeito, Freud sinaliza que há efeitos no comportamento da criança, ao se tornar desobediente, irritada e até regredir

no controle das fezes. “As exigências de amor da criança são desmedidas, ela quer exclusividade, não admite a partilha” (FREUD, 2010 [1933], p. 278).

Freud localiza a fonte dessa hostilidade para com a mãe na impossibilidade da realização de seus desejos sexuais, que se alteram conforme a fase da libido, cuja mãe seria a representante desse impedimento. Em especial, o autor destaca a fase fálica, na qual haveria o interdito por parte da mãe à satisfação obtida através dos genitais. Freud atribui à própria natureza das primeiras escolhas objetais a intensidade de sua derrocada, uma vez que haveria um intenso investimento de amor, misturado a sentimentos ambíguos, que tornariam o sujeito mais vulnerável às frustrações vindas desse objeto. Outra possibilidade levantada pelo autor seria mais intrínseca ao laço da mãe com a criança, na medida em que a atividade de educar a criança preveria sanções e limitações colocadas a ela, o que tenderia à criação de uma postura de revolta na criança, inevitavelmente. Essa experiência de ambiguidade na relação com a mãe e de uma eventual revolta, Freud localiza tanto em meninas, quanto em meninos.

O que Freud argumenta se dar de maneira diferente são, justamente, as consequências psíquicas da distinção anatômica. A menina culparia a mãe pela falta de pênis e se ressentiria disso. Desse modo, a menina também teria um complexo de castração, mas que, para o autor, seria diferente em termos de conteúdo. Para a menina, a visão do genital masculino e sua constatação acerca de não ter o órgão não seria determinante para que ela aceitasse essa diferença. Quanto a esse desejo de ter o pênis, Freud pontua que

O desejo de obter enfim o pênis ansiado pode contribuir para os motivos que levam a mulher adulta à análise, e o que ela pode razoavelmente esperar da análise – digamos, a capacidade de exercer uma profissão intelectual – muitas vezes se percebe como uma modificação sublimada desse desejo reprimido (FREUD, 2010 [1933], p. 280).

Freud adverte para que a inveja do pênis não seja subestimada em seu papel na vida psíquica das mulheres, pois inveja e ciúme teriam uma contribuição mais valorosa na vida dessas, embora também se manifestasse em homens e com outras causas subjacentes. Freud critica a posição de analistas que subestimam a intensidade da inveja do pênis durante a fase fálica, diz que “O elemento infantil determina a direção em todos os casos; nem sempre, mas com frequência, determina o desfecho” (FREUD, 2010 [1933], p. 281).



O autor justifica a importância desse período pelo desenvolvimento posterior da menina. A descoberta da castração seria o motor que a impulsionaria a três possibilidades em seu desenvolvimento: inibição sexual ou neurose, complexo de masculinidade ou a feminilidade *normal*. No caminho neurótico, a menina (Freud ressalta que, até então, a menina tinha obtido satisfação por uma via masculina, utilizando do clitóris enquanto substituto do pênis) sucumbiria à inveja do pênis, abandonando a satisfação clitoriana e se revoltando com a mãe, a quem atribui a causa de não ter o pênis. O autor pontua que esse processo frequentemente é acompanhado da repressão dos impulsos sexuais. Contudo, esse abandono da mãe, segundo o autor, não ocorreria de uma vez, mas paulatinamente, uma vez que sua castração, inicialmente, seria vista enquanto pessoal, não compreendendo os seres femininos no geral. A partir do descobrimento de que a mãe também seria castrada é que esse amor à mãe fálica é retirado.

O papel da masturbação, Freud ressalta, é crucial na vida psíquica do neurótico. Haveria uma “violenta luta de libertação” (FREUD, 2010 [1933], p. 283), que não seria vencida simplesmente pela entrada no período de latência. De acordo com Freud, persistiria um interesse em se defender dessa constante tentação. Em virtude disso, até as escolhas amorosas do sujeito, exemplo que o autor ressalta, poderiam ser determinadas por essa tendência. Na garota, a renúncia da atividade masturbatória corresponderia à passividade, ao inibir uma atividade fálica. A garota se voltaria ao pai, buscando ganhar aquilo que lhe foi negado pela mãe, o pênis. “Mas a situação feminina se estabelece apenas quando o desejo pela criança substitui o desejo pelo pênis” (FREUD, 2010 [1933], p. 284)”.

O autor localiza que essa operação simbólica, pênis = bebê, remete ao sentido das brincadeiras com bonecas, outrora correspondente à identificação com a mãe, e ao imitar os cuidados que lhes eram oferecidos. O desejo do pênis é que alteraria a configuração para o bebê simbolizar um bebê de seu pai, “[...] especialmente quando o bebê é um menino, que traz consigo o pênis ansiado” (FREUD, 2010 [1933], p. 285). Essa transferência do desejo do bebê do pai, portador de pênis, marcaria a entrada da menina no completo de Édipo. O caráter peculiar da situação edípica feminina, entrar pelo complexo de castração (não sair, como no menino), e a falta de um motivo evidente que o desmonte, faz Freud concluir que a formação superegógica feminina seria comprometida. “[...] e as feministas não gostam quando apontamos os efeitos desse fator para o caráter feminino mediado.” (FREUD, 2010 [1933], p. 286).

Retornando a sua argumentação inicial, Freud destaca a segunda possibilidade do desenvolvimento feminino: o complexo de masculinidade. A descoberta da castração

também poderia produzir uma recusa ao fato de não ter pênis, exacerbando uma postura masculina, mantendo o clitóris enquanto objeto de satisfação e produzindo uma identificação fálica com a mãe ou pai. Freud pontua que isso representaria uma evitação a *onda de passividade* característica da entrada na feminilidade. A exacerbação do complexo de masculinidade, aos olhos de Freud, corresponderia à manifestação da escolha do objeto enquanto reflexo de uma homossexualidade manifesta. O autor pontua que a homossexualidade feminina não segue a masculinidade infantil, mas que as garotas tomariam o pai como objeto, entrando no Édipo por algum tempo, até se descolarem por sucessivas decepções com o pai. Além disso, Freud aponta que as práticas homossexuais femininas reproduzem os papéis de mãe e filha, remetendo aos papéis de homem e mulher.

Encaminhando-se para a conclusão de seu texto, Freud destaca que sendo o tema em pauta a mulher, sente-se impelido a nomear mulheres que contribuíram para o trabalho psicanalítico da época e cita Ruth Mack Brunswick, Jeanne Lampl-de Groot e Helene Deutsch. Salienta que seu objetivo com o texto não foi investigar a *conduta* feminina após a puberdade e até a idade adulta, mas resgatar o que chama de *pré-história* do desenvolvimento da feminilidade. Destaca as descobertas sobre esse período são importantes na medida em que regressões ou fixações a essa fase pré-edípica podem ocorrer ao longo da vida de determinadas mulheres, em que a feminilidade e a masculinidade oscilam. Pontua que esse interesse masculino acerca do que seria a mulher talvez derive da expressão da bissexualidade no desenvolvimento feminino.

Freud sinaliza uma questão resolvida com essas revelações; a sexualidade, ao ser “dominada pela polaridade masculino-feminino” (FREUD, 2010 [1933], p. 288), não teria uma libido especialmente feminina e outra masculina, sem que um sexo possa ser atribuído a ela. Contudo,

Temos a impressão de que maior coação é aplicada à libido, quando ela é pressionada para o serviço da função feminina, e que – falando teleologicamente – a natureza considera menos cuidadosamente as solicitações desta do que no caso da masculinidade. E a razão para isso – de novo teleologicamente – pode estar em que a realização da meta biológica foi confiada à agressividade do homem e tornada independente, em alguma medida, da aquiescência da mulher (FREUD, 2010 [1933], p. 289).

Freud segue sublinhando aspectos que considera relevante na vida psíquica feminina adulta, aparentes nas manifestações clínicas, ressaltando que “não reivindicamos mais que uma validade mediana para estas afirmações, e nem sempre é fácil distinguir o que atribuir à influência da função sexual ou à disciplina social”

(FREUD, 2010 [1933], p. 289). Freud diz observar, portanto, um elevado grau de narcisismo, afetando sua escolha de objeto, no qual a necessidade de ser amada se configuraria enquanto primordial, em detrimento de amar. Fisicamente, a mulher precisaria “apreciar ainda mais seus encantos” (FREUD, 2010 [1933], p. 290) como atitude compensatória à inveja do pênis. A expressão de um pudor seria efeito de “cobrir o defeito dos genitais” (FREUD, 2010 [1933], p. 290). O autor também afirma “se vocês rejeitarem isso como algo fantástico e acharem que a influência da falta do pênis na configuração da feminilidade não passa de uma minha ideia fixa, naturalmente não terei como me defender” (FREUD, 2010 [1933], p. 290).

Para Irigaray (1985), de fato, é indefensável. Ela considera uma arbitrariedade eleger o pênis enquanto órgão privilegiado, na medida em que não aparecem estágios correspondentes a outras partes da anatomia humana, como da vulva ou da vagina, dos lábios ou dos seios. Para a autora, seria um contrassenso excluir outras zonas erógenas, na medida em que esse seria exatamente o pressuposto de Freud, de um corpo cuja excitabilidade é definida pelo caráter polimorfo da pulsão. Ela se pergunta sobre essa amputação de zonas erógenas que Freud promoveria e diz que, as que elege, tem diretamente a ver com as representações do desejo e do prazer masculino.

E colocações do autor como “[...] A vagina é estimada como abrigo do pênis [...]” (FREUD, 2010[1923], p.174), oferecem suporte à hipótese de Irigaray, que revê o conceito de inveja do pênis. Para a autora, a dinâmica que se estabeleceria seria a de que o valor dado ao pênis só poderia se dar a partir do olhar da menina, operando no menino a noção de que se alguém inveja o que ele tem, então, isso é invejável. O olhar seria também uma das marcas do complexo de Édipo, que se desdobraria ao ver a ausência do pênis na menina. Esse olhar, para a autora, se desdobraria em uma resistência em corroborar uma falta ou falha em si. Porém, a menina prescindiria de alguém ou de símbolos que significassem alguma coisa outra que não a falta, sobre sua genitália.

A principal problemática depreendida por Irigaray nessa leitura é a de que, para Freud, a inveja do pênis seria condição *sine qua non* para a entrada no simbólico e no discurso. Se não se tem a percepção ressentida de uma falta de pênis, não se entraria na dialética edípica. A abdicação de sua feminilidade seria, então, o que se paga para o acesso ao inteligível universal – o masculino. A autora acha difícil aceitar que o processo de castração equivalha entre os meninos e meninas, lançando mão da hipótese de que talvez a castração feminina corresponda à falta de simbolização do período pré-edípico com a mãe, dada a impossibilidade de simbolizar o desejo contido na relação mãe-filha.

Irigaray também se deterá na polaridade masculino sinônimo de ativo e feminino, passivo. Acompanhando as fases pré-edípicas freudianas, na sádico-anal, Irigaray aponta não haver diferença entre homem e mulher, nem em passividade e atividade, só haveria a masculinidade. O clitóris seria fálico e ativo e se iniciaria a abdicação do investimento nesse órgão rumo ao desenvolvimento da feminilidade normal, cuja erotização da vagina seria a via para a conclusão do processo. Uma vez não feita, o complexo de masculinização tomaria conta, ou a neurose.

Irigaray (1985) não deixa de negritar a importância de valores sociais na construção dessa passividade. Ela aponta uma tradição binarista que imputaria a passividade feminina ao óvulo à espera do espermatozoide; e à atividade ao movimento do espermatozoide em direção ao óvulo. A autora denuncia que isso funcionaria enquanto uma justificativa para que a figura masculina fosse tida enquanto provedora e a feminina, um receptáculo inerte. Entretanto, essa explicação pseudocientífica, novamente, denuncia a autora, cairia em uma forma de dominação. E seria vexatório a psicanálise tê-la elegido acriticamente. “Ora, Freud descreve um estado de fato, Ele não inventa uma sexualidade feminina, e nem masculina, aliás. Como um ‘homem da ciência’, ele apenas parte delas. O problema é que ele não questiona as determinações históricas dos dados que trata” (IRIGARAY, 2017, p. 83). Assim, Freud imputaria o sofrimento das analisantes a uma individualidade de suas histórias, não em um estado patológico de uma relação social.

Freud (2010 [1933]) dá o braço a torcer pontuando que os determinantes da escolha objetal feminina se mesclam com as circunstâncias sociais. Diz que frente à liberdade de escolha, contudo, ocorre uma conformidade com o ideal narcísico de homem, o qual a menina outrora desejara ser. Freud argumenta que se a menina permaneceu em sua ligação com o pai no Édipo, ela escolheria conforme o *tipo* do pai. A passagem da mãe ao pai na trajetória edípica garantiria que os sentimentos ambivalentes dirigidos à mãe permanecessem dirigidos a ela e, assim, a menina poderia garantir um matrimônio feliz. Outra possibilidade seria um resultado edípico falho ao resolver o conflito ambivalente, ou seja, a hostilidade dirigida à mãe permanece e se lança a um novo objeto, o marido. Este, representando a figura do pai, passa a receber também os afetos dispendidos à mãe. Desse modo, a relação com o marido seria conflituosa tal qual fora com a mãe.

Freud destaca uma outra variável para qual os cônjuges talvez não estivessem preparados; o nascimento do primeiro filho. A confrontação com a própria maternidade poderia produzir, de acordo com o autor, uma identificação com a mãe, que represaria a libido, ficando a cargo da compulsão à repetição espelhar o casamento infeliz dos pais.

O fato de que o velho fator da inveja do pênis ainda não perdeu sua força mostra-se nas diferentes reações de uma mãe ao nascimento de um filho ou filha. *Apenas a relação com o filho produz satisfação ilimitada na mãe, é a mais perfeita, mais livre de ambivalência de todas as relações humanas.* A mãe pode transferir para o filho a ambição que teve de suprimir em si, pode esperar dele a satisfação de tudo o que lhe ficou do seu complexo de castração de masculinidade. *Mesmo o casamento não está assegurado, até que a mulher tenha conseguido fazer de seu marido também seu filho, agindo como uma mãe para com ele* (FREUD, 2010 [1933], p. 292, grifos nossos).

A identificação materna feminina, para o autor, teria duas dimensões. A primeira, a fase pré-edípica, na qual há uma ligação afetuosa com a mãe; a segunda, oriunda do complexo de Édipo, na qual a menina buscaria eliminar a mãe e tomar seu lugar junto ao pai. Contudo, Freud argumenta que ambas não seriam adequadamente superadas e se prolongariam no desenvolvimento. “Mas a fase de terna ligação pré-edípica é aquela decisiva para o futuro da mulher; nela se prepara a aquisição dos atributos com que depois ela cumprirá seu papel na função sexual e desempenhará suas inestimáveis tarefas sociais” (FREUD, 2010 [1933], p. 292).

Freud tece mais algumas considerações antes de encerrar suas considerações sobre a feminilidade:

O fato de termos que admitir pouco sendo de justiça nas mulheres provavelmente se liga à preponderância da inveja na sua vida psíquica, pois a reivindicação de justiça é uma elaboração da inveja, fornece a condição sob a qual podemos renunciar a ela. Também afirmamos que os interesses sociais das mulheres são mais fracos e sua capacidade de sublimação é menor que nos homens. [...] Não posso deixar de mencionar uma impressão que é frequente na atividade analítica. Um homem de seus trinta anos aparece como um indivíduo juvenil, não inteiramente formado, do qual esperamos que venha a explorar vigorosamente as possibilidades de desenvolvimento que a psicanálise lhe oferece. Mas não é raro uma mulher da mesma idade nos assustar com sua fixidez e imutabilidade psíquica [...] é como se a difícil evolução até a feminilidade tivesse esgotado as possibilidades da pessoa. Como terapeutas, lamentamos esse estado de coisas [...] (FREUD, 2010 [1933], p. 293).

O autor arremata sua exposição caracterizando suas considerações como incompletas e fragmentárias, de um caráter pouco amigável, às vezes. Ressalta que deu ênfase à mulher em sua *função sexual*, sendo reservados à mulher outros aspectos enquanto ser humano – aspectos estes que não se demoram.

Irigaray (1985) novamente contra-ataca ao criticar uma leitura chapada da mulher enquanto mãe, apontando que esse não seria um caminho de emancipação feminina, mas, justamente, uma outra forma de se inscrever pela lógica fálica masculina, já que o bebê seria o representante substituto do pênis. Na impossibilidade de uma representação autônoma de si, Irigaray pontua que o que sobra à mulher seriam os sintomas, na

impossibilidade de falar por seu sofrimento ou por seu prazer. Os sintomas seriam tratados enquanto enigmas a serem decifrados altamente vinculados à corporeidade e à formulação de um objeto de pesquisa para um homem.

Nesse cenário, Irigaray arremata sua crítica considerando aquilo que Freud apontou como universal; uma leitura a-histórica, que não levou em conta os processos de subordinação aos quais as mulheres de seu período estavam reféns. A tendência em assumir a anatomia enquanto dado por si só teria sido um dos maiores equívocos freudianos, que teria sedimentado suas argumentações em um terreno ilusório, facilmente esburacado por uma análise histórica e cultural.

Ponto incontornável a nós é justamente o tratamento dado às interlocutoras, as psicanalistas e teóricas que liam a obra de Freud e propunham um debate, que Freud, por vezes, tratou com desdém:

A diferença entre os sexos deu a discussão um estímulo extra, pois a cada vez parecia resultar desfavorável ao seu sexo, as damas podiam externar a suspeita de que nós, os analistas homens, não havíamos superado alguns preconceitos muito arraigados em relação à feminilidade, e estávamos pagando isso com a parcialidade da nossa pesquisa. De nosso lado, situando-nos no terreno da bissexualidade, não foi difícil evitar qualquer indelicadeza. Precisamos apenas dizer: “isso não vale para vocês. Vocês são uma exceção, mais masculinas do que femininas nesse ponto” (FREUD 2010 [1933], p.269).

Essa resposta de Freud às críticas que recebeu nesse ponto, além de um tom de infantilização as suas interlocutoras, contradiz parte de sua obra ao postular que mulheres, para escaparem das características desfavoráveis, teriam de ser mais masculinas, havendo, portanto, uma confluência entre: mulher-feminino-inferioridade. Vale a pena refletir que as críticas colocadas à psicanálise, facilmente, entram nesse lugar de menosprezo, o que parece ser repetido na história da psicanálise. Esse trabalho, também, é uma tentativa de evidenciar as dimensões de poder envolvidas nesse trato, que tem efeitos teóricos por vezes ignorados pelo corpo psicanalítico.

4.1 MULHERES, RAÇA E CLASSE<sup>7</sup>: os tropeços do feminismo branco com o racismo e o classismo.



Figura 1 –Sem título, de Manuela Navas, 2022. Fonte: <https://www.instagram.com/p/CdDgr3NOunI/>.

Acessado em 24 ago. 2022.

<sup>7</sup> Mulheres, raça e classe é o título do livro da Angela Davis (2016), em que a autora discute a intersecção de raça, classe e gênero.

Pretendemos com esse capítulo explicitar como a tríade de gênero, raça e classe se entrelaçam de maneira indissociável no mundo em que vivemos, tendo esse nó sido criado há séculos, com repercussões em diferentes formas,

Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são “diferenças que fazem diferença” na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres (CRENSHAW, 2002, p.173)

E é justamente dessa desproporcionalidade que nasce o feminismo negro. A opressão sobre mulheres não ocorre unicamente por homens. E não igualmente por qualquer homem. Mas, a partir do colonialismo, e da escravização de pessoas negras, a raça passa a operar como um parâmetro de humanidade, determinando acessos aos recursos básicos da vida. Também cria um fator operante no que se refere ao gênero, pois altera o que se entende por homem e por mulher. Fanon (2008) discute tal ideia ao trazer que “[...] Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem” (FANON, 2008, p. 26). Com isso, Fanon explicita que tendo sua humanidade retirada pelo racismo, o homem de cor não se enquadra na categoria homem, pois teria de ser entendido enquanto humano para tal.

Historicamente, em determinadas configurações que vamos discorrer, é quase como se existissem homens, mulheres e pessoas negras, agêneras, havendo uma negação discursiva da dimensão do gênero na formação daquela grupalidade. Em outras configurações, há a explicitação do gênero e da raça, evidenciando essas duas vias de opressão.

Hooks (2020) retoma o relato de pessoas que foram desumanizadas pela escravização e as cruéis implicações disso:

[...] a coisa mais chocante que eu vi foi nas terras do Sr. Farrarby, na linha do trem. Fui até a casa dele, certa manhã, do trabalho para beber água e ouvi uma mulher gritando demais. Quando fui para a cerca, e olhei por cima dela, vi uma mulher esticada, com o rosto para baixo, suas mãos e seus pés estavam amarrados a estacas no chão. O Sr. Farrarby estava em pé, por cima dela, batendo com uma tira de couro do arreio da carruagem dele. Quando ele batia nela, a pele de suas costas e pernas levantava em vergões e sulcos pela força dos golpes. Algumas vezes, quando a pobre mulher gritava muito alto de dor, Farrarby a chutava na boca. Depois que ele se exauriu açoitando ela, ele mandou que viesse, da casa dele, cera para lacre e uma vela acesa, derreteu a cera e derrubou sobre as costas laceradas da mulher. Ele então pegou um chicote de equitação e, montado na mulher, tirou a cera endurecida chicoteando-a. As filhas mais velhas do Sr. Farrarby estavam assistindo a isso de uma janela da casa, através das persianas. Esse castigo foi tão terrível que



me levou a perguntar qual ofensa a mulher havia cometido, e os criados colegas dela me contaram que seu único crime foi queimar as beiradas dos waffles que ela fez para o café da manhã [depoimento de Solomon Bradley, ex-escravizado].

É preciso pouca imaginação para compreender o significado de uma mulher negra oprimida sendo brutalmente torturada enquanto as mulheres brancas mais privilegiadas assistem passivamente ao seu sofrimento. Episódios dessa natureza revelaram às mulheres brancas a crueldade do marido, do pai e dos irmãos, além de servir como aviso do que poderia ser o destino delas, caso não mantivessem uma postura passiva. Certamente, deve ter ocorrido às mulheres brancas que, se as mulheres negras escravizadas não estivessem disponíveis para suportar a violência das intensas agressões dos homens contra as mulheres, elas mesmas poderiam ter sido as vítimas. Na maioria das casas onde havia escravizados, mulheres brancas eram tão ativas no papel de agressoras físicas de mulheres negras quanto os homens brancos. Enquanto mulheres brancas raramente agrediam fisicamente homens negros escravizados, elas torturavam e atormentavam mulheres negras. Sua aliança com homens brancos no interesse comum, o racismo, fez com que ignorassem o impulso anti-mulher que também motivava ataques às mulheres negras (HOOKS, 2020, pp. 72-73).

A brutalidade da escravização ganha novos contornos na violência nos dias de hoje: no dia 02 de junho de 2020, Mirtes Renata de Souza foi ao trabalho na casa de Sari Corte Real, ex-primeira-dama de Tamandaré, município no litoral sul de Pernambuco, com seu filho de 5 anos, Miguel. Ao passear com o cachorro da família, Miguel ficou aos cuidados de Sari, que o deixa sair do apartamento e entrar no elevador. Miguel chega ao nono andar do prédio, e cai, falecendo. Sari foi condenada por abandono de incapaz com resultado em morte, e segue recorrendo em liberdade.

Esse episódio de violência extrema permeada pelo racismo parece encenar perfeitamente a colocação de hooks: “[...] o imperialismo racial branco garantiu a todas as mulheres brancas, independentemente do quão vitimadas eram pela opressão sexista, o direito de assumir o papel de opressora em relacionamentos com mulheres negras e homens negros” (HOOKS 2020, p. 198). Isso não significa dizer que mulheres brancas não sejam oprimidas, uma vez que o heterossexismo, a desigualdade econômica, a LGBTfobia, dentre outras possibilidades, obviamente as atingem. Mas significa traçar as encruzilhadas da opressão e olhar com maior complexidade para o que chamamos de “mulher”, que muitas vezes nada mais é que um recorte abstrato (BUTLER, 2021).

O relato resgato por hooks (2020) e a violência sofrida por Mirtes são ilustrações de inúmeras e incontáveis violências cotidianas sofridas por pessoas negras na relação com pessoas brancas. Aqui, daremos destaque a uma faceta que diz respeito diretamente às reivindicações do movimento feminista; o trabalho doméstico, e o entrelaçamento com as questões de raça e gênero. Nas palavras de Davis (2016),

As mulheres brancas – incluindo as feministas – demonstraram uma relutância histórica em reconhecer as lutas das trabalhadoras domésticas. Elas raramente se envolveram no trabalho de Sísifo que consiste em melhorar as condições do serviço doméstico. Nos programas das feministas “de classe média” do passado e do presente, a conveniente omissão dos problemas dessas trabalhadoras em geral se mostrava uma justificativa velada – ao menos por parte das mulheres mais abastadas – para a exploração de suas próprias empregadas (DAVIS, 2016, p.104).

Isso é melhor entendido ao ter como pano de fundo a herança deixada pelo processo de escravização. Gonzalez (2020[1984]) pontua que na mulher negra estariam atribuídas três funções: realizar o trabalho doméstico, ser a ama de leite, e ser entendida enquanto prestadora de serviços sexuais. O fim da escravização não terminou com a opressão de raça, mas criou novas formas de manutenção dessa hierarquia:

A exploração da mulher negra enquanto objeto sexual é algo que está muito além do que pensam ou dizem os movimentos feministas brasileiros, geralmente, liderados por mulheres da classe média branca. Por exemplo, ainda existem “senhoras” que procuram contratar jovens negras belas para trabalharem em suas casas como domésticas; mas o objetivo principal é o de que seus jovens filhos possam “iniciar-se” sexualmente com elas. (Desnecessário dizer que o salário de uma doméstica é extremamente baixo.) Com isso temos um exemplo a mais da superexploração/perpetuação de um dos mitos divulgados a partir de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra. Para finalizar, gostaríamos de chamar atenção para a maneira como a mulher negra é praticamente excluída dos textos e do discurso do movimento feminino em nosso país (GONZALEZ, 2018 [1979], p.47).

Assim, embora “mulheres” estejam marcadas por um signo comum do gênero, outros marcadores sociais alteram completamente a dinâmica da relação, inclusive pode-se tentar mascarar as relações de dominação sob o signo de uma suposta paridade dentro do grupo. Lorde (2019) traz um questionamento que evidencia como a conquista de determinados direitos ocorrem de maneira diferentes para diferentes mulheres: “[...] então como vocês lidam com o fato de que as mulheres que limpam suas casas e cuidam dos seus filhos enquanto vocês vão a conferências sobre teoria feminista são, em sua maioria, mulheres pobres e de cor? Qual é a teoria por trás do feminismo racista?” (LORDE, 2019, p.138). Com isso, a autora aponta a contradição em que para que mulheres brancas ricas estejam presentes nos eventos de discussão sobre o feminismo, outras mulheres têm de estar realizando as tarefas, as quais as primeiras podem pagar para não fazer, enquanto muitas mulheres continuam sem acesso ao estudo formal.

Esta postura da ultrafeminização da mulher das classes dominantes só é possível porque, na sociedade de classes, ela pode transferir “suas” tarefas braçais (ligadas as funções domésticas na sociedade patriarcal) às mulheres das classes subalternizadas. Nesse processo, a mulher da elite absorve usurpadoramente a feminilidade das mulheres das classes subalternizadas, que por sua vez passam a ter a sua feminilidade proporcionalmente diminuída.

Assim, a mulher da elite torna-se ultrafeminina enquanto a mulher abaixo dela – brutalizada pelo trabalho braçal do espaço doméstico –, subfeminina (ou masculinizada) (FAUSTINO, 2014, pp. 79 - 80).

No cenário brasileiro, isso se faz de extrema importância, uma vez que duas figuras rondam as formações sociais: a figura da ama de leite e a de babá. Isso se complexifica dada a tradição brasileira (continuação do período escravocrata) em não reconhecer as trabalhadoras domésticas como trabalhadoras, empurrando-as para uma suposta afetividade, como se fossem “da família”, impedindo-as de reivindicar seus direitos trabalhistas. Vamos discutir mais detidamente essas figuras nos capítulos seguintes, mas aqui faz-se a pontuação de que na presença dessas figuras há uma quebra na função materna, desdobradas em quem exerce os cuidados afetivos com a criança e quem tem o nome no documento reconhecido por lei.

Mas a própria noção de mãe e de maternidade não são dados apriorísticos. Vamos com hooks (2020), Davis (2016), Collins (2020) e Gonzalez (2020) ressaltar o caráter econômico, social e político da formação dessa categoria – mãe enquanto dócil, devota e desejante da maternidade.

Pensando nos impactos desses aspectos da teoria psicanalítica, algumas considerações são importantes. Em primeiro lugar, parece haver, em nome de dar lugar e fazer ouvir a subjetividade, uma despolitização da compreensão de determinadas categorias e identidade. Assim, no que tange às reconfigurações político-sociais, é comum encontrar argumentos como:

Com as mudanças no campo social, as mulheres passam a pleitear o seu lugar social no campo do trabalho e, com o advento dos métodos contraceptivos, a maternidade passa a ser uma opção. Novas possibilidades são inscritas no campo do desejo e permitidos à mulher, contrapondo a equivalência descrita por Freud entre maternidade e feminilidade, permitindo que esta seja exercida de maneira livre (COELHO;VOLLMANN, 2017, p. 10).

Na minha graduação de psicologia, em uma das poucas aulas de psicanálise que se propuseram a debater “desigualdade social”, a psicanalista que lecionava iniciou uma retomada histórica, chegando à década de 1960 e dizendo: “os anticoncepcionais permitiram as mulheres entrarem no mercado de trabalho”; continuou dizendo sobre como as mulheres viviam reclusas ao âmbito familiar, tendo como atividade principal o cuidado dos filhos. Até que os anticoncepcionais são criados, e aí as mulheres passam a poder trabalhar fora de casa, além do trabalho doméstico, (não, não houve uma discussão sobre dupla ou tripla jornada), podem não se subordinar ao casamento e a realidade muda completamente.

Perguntas derivam disso: o que produziu as mudanças no social? Não foram justamente reivindicações e a organização de movimentos políticos? Os métodos contraceptivos correspondem a uma solução a todo o campo reprodutivo? Novas possibilidades são inscritas no campo do desejo ou esses desejos não eram reconhecidos? A contraposição entre maternidade e feminilidade existe apenas após os contraceptivos existirem, ou já estava lá, mas entendida como problemática?

E mais: a maternidade enquanto opção que seria a expressão de alguma liberdade. Contudo, mães trabalham, e sempre trabalharam. A retórica de uma mãe que fica em casa cuidando dos filhos é muito particular a um tempo e população muito específica. Além disso, o exercício livre de uma maternidade parece um tanto quanto utópico, dado que sequer são assegurados os direitos reprodutivos no Brasil – há diversos entraves ao uso de contraceptivos, o aborto é extremamente restrito e, mesmo em casos legais, de difícil acesso.

Mesmo com um discurso, teoricamente, progressista, a categoria mulher aparece apassivada e as mudanças sociais parecem alheias, como trazidas por algo transcendental. Butler (2021) critica, justamente, uma “ontologia pré-social”, ou seja, um sujeito comum, uno, que prevê uma identidade comum para o feminismo. Isso

[...] porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2021, p. 21).

Walker (1972) resgata o livro *Um teto todo seu* (1929) de Virginia Woolf, no qual a autora traça que, para uma mulher escrever precisaria de apenas duas coisas: um quarto seu, com chaves, e os meios para se sustentar. Walker (1972) então problematiza do que seriam as mulheres antes da abolição da escravatura, que sequer eram donas de si mesmas. Por esses mesmos parâmetros, Carolina Maria de Jesus não seria escritora, tampouco tantas outras autoras negras. Quando Walker (1972) problematiza essas bases, ela ressalta um aspecto fundamental: até mesmo o feminismo não estaria isento de ser permeado pelo classismo e pelo racismo.

Convergem as afirmações das psicanalistas com as diretrizes de Woolf: fenômenos discursivos que não só partem, mas também buscam estabelecer os parâmetros normativos do que seria uma mulher, bem de qual seria sua história. A tentativa de promover uma história única, como apontado por Davis (1981/2016), mitigam os conflitos internos produzidos dentro do próprio movimento feminista. E, novamente,

produzem uma noção de universal que, na realidade, diz de um específico, do qual parece ser o ponto de partida da psicanálise frente à feminilidade.

Assim, como vamos aprofundar, a psicanálise parece estar permeada por uma noção de família e de maternidade que não abarca a complexidade da intersecção de raça, classe e gênero. Para início desta conversa, vamos ao tensionamento da noção de família.

#### 4.2 E ISSO NÃO É UMA FAMÍLIA?



Figura 3: Garden of Eve, Harmonia Rosales, 2022 Fonte:

<https://www.harmoniarosales.art/collections?lightbox=dataItem-la8p4mo83>

Do século XVIII para o XIX, há o aumento de concentração de poder nas mãos da burguesia, culminando numa nova formação familiar; a família nuclear, moderna, em oposição à família extensa (pré-moderna), que exclui membros estendidos de família, primos, tios, tias, avós, avôs. Desse modo, passaram a coabitar o casal progenitor e os descendentes dessa união, unicamente. Nessa configuração, o homem é sinônimo de autoridade, provisão, ficando à cargo da mulher a reprodução e os cuidados derivados desta (BIRMAN, 2007).

Precisamos, portanto, definir que a base da qual Freud parte em sua clínica, que se desdobra em sua teoria, diz respeito a uma composição familiar burguesa, majoritariamente branca, cujo casamento religioso centralizava de maneira intensa a vida social, econômica e psíquica dos sujeitos. E, nesse arranjo, uma experiência específica de

maternidade – ser praticamente obrigada a se dedicar exclusivamente aos filhos – estava tomada enquanto horizonte nessa configuração. Ao mesmo tempo em que, logicamente, uma masculinidade par era entendida enquanto complementar, o lógico a se esperar de um homem.

O que vamos discutir a seguir é como essa noção de família e de maternidade apresenta outras configurações históricas para pessoas racializadas enquanto negras, cujos efeitos se atualizaram conforme localidade e tempo histórico. Mas ainda assim o racismo antinegro, que se infiltrou de maneira inegável nas mais diferentes esferas da vida humana, a partir do empreendimento colonial.

Collins (2019) argumenta que a noção tradicionalmente difundida de família encontra fundamentação em dois principais aspectos: uma separação de um âmbito público e uma divisão genderificada do trabalho do âmbito privado. Assim, existiria um mundo do trabalho, geralmente exercido por homens e um mundo particular, no qual as crianças e casa são cuidadas pelas mães. Rubin (2017 [1985]) concorda com Lévi-Strauss no ensaio *A família*, ao explicitar que a divisão sexual do trabalho seria uma forma de exacerbar diferenças biológicas, inventando assim a categoria de gênero e, a partir disso, se sustentaria a noção de que o casamento heterossexual seria o que viabilizaria uma organização econômica familiar.

Desde partida, haveria, portanto, um interdito às famílias negras em se enquadrar nesses padrões: “ao negar às mulheres africanas escravizadas o casamento, a cidadania e até mesmo a humanidade, a escravidão impediu o reconhecimento social da maternidade como ocupação exercida no lar de forma privada” (COLLINS, 2019, p.108). A maternidade de mulheres negras era, justamente, um dos pilares da engrenagem do sistema escravagista: novas pessoas escravizadas precisavam sair desses ventres negros.

Esse ideal de família é discutido por Collins (2019) ao pensar que tais bases são, por excelência, problemáticas para famílias negras,

[...] Se partíssemos do princípio de que homens de verdade trabalham e mulheres de verdade cuidam da família, então, os afro-americanos sofreriam de ideias deficientes em relação a gênero. Em particular, as mulheres negras se tornaram menos “femininas” porque trabalham fora de casa, são remuneradas – e, portanto, competem com os homens – e porque seu trabalho as obriga a ficar longe dos filhos (COLLINS, 2019, p.103).

E o principal aspecto é de que mulheres que não se enquadram nessas expectativas são consideradas incapazes. A socióloga também ressalta que, ao longo do tempo, sociólogos e intelectuais buscaram justificativas para que as famílias negras não conseguissem se encaixar nesses parâmetros – ao invés de pensar o que os parâmetros em

si significavam. Além de terem sido criadas explicações culturais e diretamente ligadas a uma suposta moralidade inferior da população negra, que a culpabilizava pela desigualdade em que estava inserida.

Um primeiro ponto é o de que negros recebiam pouca distinção quanto ao trabalho que efetuavam, “[...] em algumas plantações, mulheres negras trabalhavam mais horas no campo do que homens negros [...]” (HOOKS, 2020, p. 49), mesmo crianças recebiam extenuantes jornadas de trabalho forçado.

Tampouco as torturas eram mais brandas em função do gênero ou idade. E era um ponto de atenção aos captores que sua hierarquia fosse respeitada,

[...] As exigências dessa exploração levavam os proprietários da mão de obra escrava a deixar de lado suas atitudes sexistas ortodoxas, exceto quanto seu objetivo era a repressão. Assim como mulheres negras dificilmente eram “mulheres” no sentido corrente do termo, o sistema escravista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros. Uma vez que maridos e esposas, pais e filhas eram igualmente submetidos à autoridade absoluta dos feitores, o fortalecimento da supremacia masculina poderia levar a uma perigosa ruptura na cadeia de comando. Além disso, uma vez que as mulheres negras, enquanto trabalhadoras, não podiam ser tratadas enquanto “sexo frágil” ou “donas de casa”, os homens negros não podiam aspirar às funções de “chefes de família”, muito menos à de “provedores da família”. Afinal, homens, mulheres e crianças eram igualmente “provedores” para a classe proprietária de mão de obra escrava (DAVIS, 2016, p. 20)

Aqui, vamos fazer uma pequena digressão para retornar a uma colocação freudiana:

Talvez ocorra que na mulher, derivando de seu *papel na função sexual*, uma preferência pela conduta passiva e metas passivas se estenda em maior ou menor grau na sua vida, conforme se restrinja ou se amplie esse caráter modelar da vida sexual. *Mas nisso temos que atentar para não subestimar a influência da organização social, que igualmente empurra a mulher para situações passivas* (FREUD, 2010 [1933], p. 268, grifo nosso)

Em vista disso, nos perguntaremos a partir de: que organização social Freud está tomando como a que empurra mulheres para situações passivas? Que papel seria esse passivo nessa função sexual? Quais mulheres são “empurradas” para funções passivas? Temos esses questionamentos, pois parecem contrastar com o que é trazido por Davis (2016) ao longo da história de mulheres negras. Mas, retornemos à retomada histórica para maiores condições de fazer essa discussão.

No que tange a essa estruturação de organização familiar, a não estruturação de um patriarcado negro seria uma das justificativas que fundamentariam o argumento de uma inferioridade cultural negra, atrelada a diferenças biológicas e culturais. Collins (2019) ao retomar autores que seguiram essa linha, cita o Relatório Moynihan (1965), realizado pelo sociólogo Daniel Patrick Moynihan sobre a “pobreza negra” nos Estados Unidos, no qual o seu realizador afirma que a escravidão teria destruído as famílias negras

ao inverter papéis de homens e mulheres. “Ainda que homens negros escravizados pudessem ter mantido completamente o status patriarcal no relacionamento com mulheres negras escravizadas, isso não teria tornado a realidade da vida escravizada menos sofrível, menos brutal ou menos desumana” (HOOKS, 2020, pp. 46-47).

Um dos principais mitos gerados decorrentes da falta de um patriarcado negro é o da matriarca negra (HOOKS, 2020), o qual sustenta que uma natureza mais dura da mulher negra, mais masculinizada, faria com que ela assumisse a função de chefia de família, emasculando homens negros. E, tendo os homens negros sido podados em sua masculinidade, esse era o principal fator de desmembramento da família negra. Um tipo de vitória teria sido concedido ao homem branco ao efetivamente ter reduzido o homem negro a um estado afeminado. Como resultado, tem-se a ideia de que o domínio sobre mulheres negras era necessário para a constituição de humanidade dos homens negros e o ajustamento da família, o que serviu de apoio a diversas violências sexistas, inclusive nos movimentos negros, uma vez que, por não ter existido esse patriarcado negro, espelho do patriarcado branco, isso não impediu a ideia de que se deveria agir de forma patriarcal tivesse sido aceita e reproduzida por homens negros ao longo do tempo (HOOKS, 2020).

Longe de se enquadrarem nesse constructo social de provedores a seus lares, no período pós-abolição, homens negros foram sistematicamente excluídos da ordem econômica que se construía, uma vez que o trabalho realizado antes pelos homens negros escravizados se tornou o trabalho assalariado dos imigrantes, com incentivo do governo brasileiro. Assim, homens negros eram encarados enquanto preguiçosos, avessos ao trabalho, nos dizeres populares brasileiros, enquanto “vagabundos”. Além disso, o fenótipo de homem negro foi, e ainda é altamente associado a uma pessoa transgressora da lei e violenta, devido a suas origens raciais (CARNEIRO, 2018). A figura do homem negro representa uma figura excluída do processo de formação racial brasileira; vamos aprofundar essa discussão a seguir ao falar sobre o projeto embranquecedor brasileiro. Portanto, esses pontos são relevantes para entender que “as masculinidades e feminilidades brancas e negras não são construídas como simples pares binários” (WARE, 2004, p. 285).

Collins (2019) também ressalta que outras formações discursivas acerca de mulheres negras se infiltram no imaginário social, dentre as quais, a de dependente de políticas sociais<sup>8</sup> – relacionado diretamente à realidade brasileira. Se, por um lado,

---

<sup>8</sup> Collins (2019) nomeia enquanto imagem de controle a constante representação de mulheres negras dentro de padrões estereotipados. Ela destaca quatro principais: *mammy*, (que, aqui, entenderíamos como o esteriótipo da Tia Anastácia, ou da mãe preta), matriarca negra, aquela que vence todas as adversidades sociais em prol da família, a mãe dependente de políticas públicas, geralmente representada enquanto uma



existiriam as mulheres negras dedicadas ao trabalho doméstico das famílias brancas, e aos filhos dessas famílias, por outro, haveria as mulheres negras avessas ao trabalho, dependentes de políticas do governo, e que veem em ter filhos uma forma de se manter ao conseguir os requisitos para solicitar o benefício – o que, obviamente, as caracterizaria enquanto mães ruins,

[...] Contando com os subsídios públicos, as rainhas negras do bem-estar aceitam dinheiro suado de cidadãos que pagam impostos e são casadas com o Estado. Assim, a imagem da rainha da assistência aponta para esforços de utilizar a situação das mulheres negras da classe trabalhadora como sinal de deterioração do Estado (COLLINS, 2019, p. 153).

Dessa forma, essas mulheres seriam uma representação de uma moralidade corrompida e um risco às contas públicas, além de um fracasso em manter a ordem familiar com um marido que se responsabilizasse financeiramente, ou seja, ainda mais distante do ideal de família. E este é um ponto nodal no que se refere ao desenvolvimento de laços nas comunidades negras: “[...] Como consequência do fato de as famílias negras terem sido tão patologizadas pelo ideal tradicional de família, as mulheres negras relutavam em analisar em público a culpa potencial das famílias na opressão das mulheres negras (COLLINS, 2019, p. 164)”.

A própria ideia de constituição de família, quando a raça é colocada em questão, esbarra nos efeitos das próprias dinâmicas raciais: em 2010, dados recortados do Censo realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), apontavam que mulheres pretas compunham o grupo de pessoas que menos se casavam; mais de 52% delas não viviam em qualquer união. A raça, sendo assim, é um componente de negociação no mercado das relações afetivas, “[...] se a discriminação racial é uma relação de poder que se impõe à revelia da vontade consciente dos indivíduos, o amor familiar também se manifesta como uma relação de poder em que a raça é um elemento organizador” (SCHUCMAN, 2018, p. 14).

Schucman (2018) ao analisar o vínculo de famílias interraciais se depara com o fato de que tanto a negritude, quanto a branquitude podem qualificar a modulação desses vínculos intrafamiliares. Uma das entrevistadas do trabalho da autora, filha de um casal interracial – pai negro e mãe branca – aponta ver como padrão o fato de a mãe sempre se relacionar com homens negros e a isso atribui uma forma da mãe se sentir superior a eles, tanto pela dinâmica de agressões raciais que a mãe estabelece com o pai, quanto com a própria filha.

---

mãe cheia de filhos para usufruir dos programas de benefícios que eles trariam, e da jezebel ou prostituta, que se aproximaria ao que Gonzalez (2020) nomeia como “mulata exportação”.

É possível perceber [...] que há nestas escolhas de Ivone [a mãe] uma possibilidade de exercer um poder que ela não encontra fora das relações intrafamiliares, ou seja, o discurso da branquitude aparece como um dos únicos dispositivos de poder para uma mulher muito vulnerável a situação de pobreza e a discriminação de gênero apontada anteriormente, acerca da condição de ser expulsa de casa por ser "mãe solteira"(SCHUCMAN, 2018, p. 95).

Assim, um atributo socialmente entendido enquanto negativo, ser mãe solteira, seria “compensado” pela raça do pai. Outros atributos, como a classe social, também entrariam nesse jogo. Em *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude e, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*, a autora traz a fala de uma entrevistada branca, que se diz fora dos padrões por conta de seu peso: “Vanessa: [...] Quando saio à noite, se vejo um branco muito bonito, tenho certeza de que não tenho chances com ele. Mas sei, e tenho quase certeza, de que tenho chances com um cara negro muito bonito...” (SCHUCMAN, 2020, p. 165). A entrevistada ainda menciona ser de senso comum homens negros gostarem de mulheres loiras, como ela.

Além disso, outro dado obtido por Schucman (2018) é a negação da identidade racial negra por membros da família que não se consideram negros. Nas entrevistas, Valéria (mãe, autoidentificada como branca) e Maria (filha, autoidentificada como branca) comentam sobre João (filho, autoidentificado como negro): “ele começou com isto depois de ir para a universidade, mas ele não é negro” (Valéria); “[...] eu tenho desconfiança que tenha alguma ascendência árabe [na família do pai] ou alguma coisa assim, porque são muito escuros” (Maria), e “o João é o árabe da família, a gente vive chamando ele de terrorista [risos] (Valéria)” (SCHUCMAN, 2018, pp.52-53).

Quando perguntado a João se o pai dele é negro, Maria responde “a nossa origem é meio estranha, não dá pra saber. Porque da família dela [da mãe], por parte do meu avô, tem italianos e tal. Da parte da minha avó, não dá pra saber muito”; e João interpõe: “do meu pai sim, também tem negros. Tanto que minha irmã, por parte de pai, ela é negra” (SCHUCMAN, 2018, p. 53).

Para a autora, Valéria e Maria identificam a não brancura de João, o colocando como potencial descendente de árabe, mas negam a uma origem negra dessa cor, embora o próprio João evidencie a presença de pessoas negras na família. A pesquisadora, assim, levanta como possibilidade a dispersão de representações ligadas ao grupo negro, fruto de uma socialização numa sociedade racista. Dessa forma, João é deslocado do grupo negro, que segue entendido enquanto repleto de representações nocivas, e com isso, “Valéria mantém e legitima os significados negativos construídos sobre o negro, sem precisar rever, ressignificar ou desconstruir o racismo em que foi socializada”

(SCHUCMAN, 2018, p. 55). A pesquisadora ressalta que a branquitude constrói a própria identidade de maneira ensimesmada, sem que a alteridade penetre, buscando eliminar os traços da identidade racial não quista, projetando aquilo que não identifica enquanto seu – nota-se que, mesmo classificado como árabe, João não passaria por branco, e a ele é atribuído o apelido de terrorista.

A percepção das diferenças raciais raramente chega a uma elaboração discursiva passada pelo letramento racial. São evidenciadas no trato familiar, via de regra, como violência, muitas vezes encobertas de cuidado e de sugestões bem intencionadas, como aparece na entrevista de Juliana

*Minha mãe falava que eu era quase branca, mas que meu nariz não era de branco, ela falava rindo. Quando eu era pequena, sempre tinha esta sensação de tentar ser algo que não sou, uma sensação corporalmente inadequada. E quando eu tive filho, ela disse que se eu passasse bastante a mão no nariz dele enquanto ele era bebê, afinando a forma, o nariz podia melhorar porque ainda era só cartilagem (grifo da autora).*

Juliana nos mostra que o racismo velado dentro de uma família é caracterizado pela negação violenta do outro e, precisamente, do membro negro. Suas consequências podem ser brutais para o psiquismo de quem nasce e cresce com a ambiguidade de ser uma mãe que ama seu filho e mesmo assim o violenta. Não à toa, Juliana diz que se sentia fisicamente inadequada. Pois, parece-nos, este é um amor narcísico, que acha feio o que não é espelho (SHUCMAN, 2018, p. 57)

A partir da experiência racializada descortinada e, com isso, digo, sem estar escondido atrás da suposta identidade universal a-racial da branquitude, a raça se apresenta enquanto fator na negociação afetiva do seio familiar, determinando posições dos sujeitos nesse núcleo, podendo acontecer de maneira não nomeada, sem que se fale sobre, ou ainda a violência racial pode ser apresentada como forma de zelo, pode ser negada ou atribuída a outros fatores alheios à raça, na forma de racismo velado.

## 5 E EU NÃO SOU UMA MULHER?<sup>9</sup>: feminismo negro

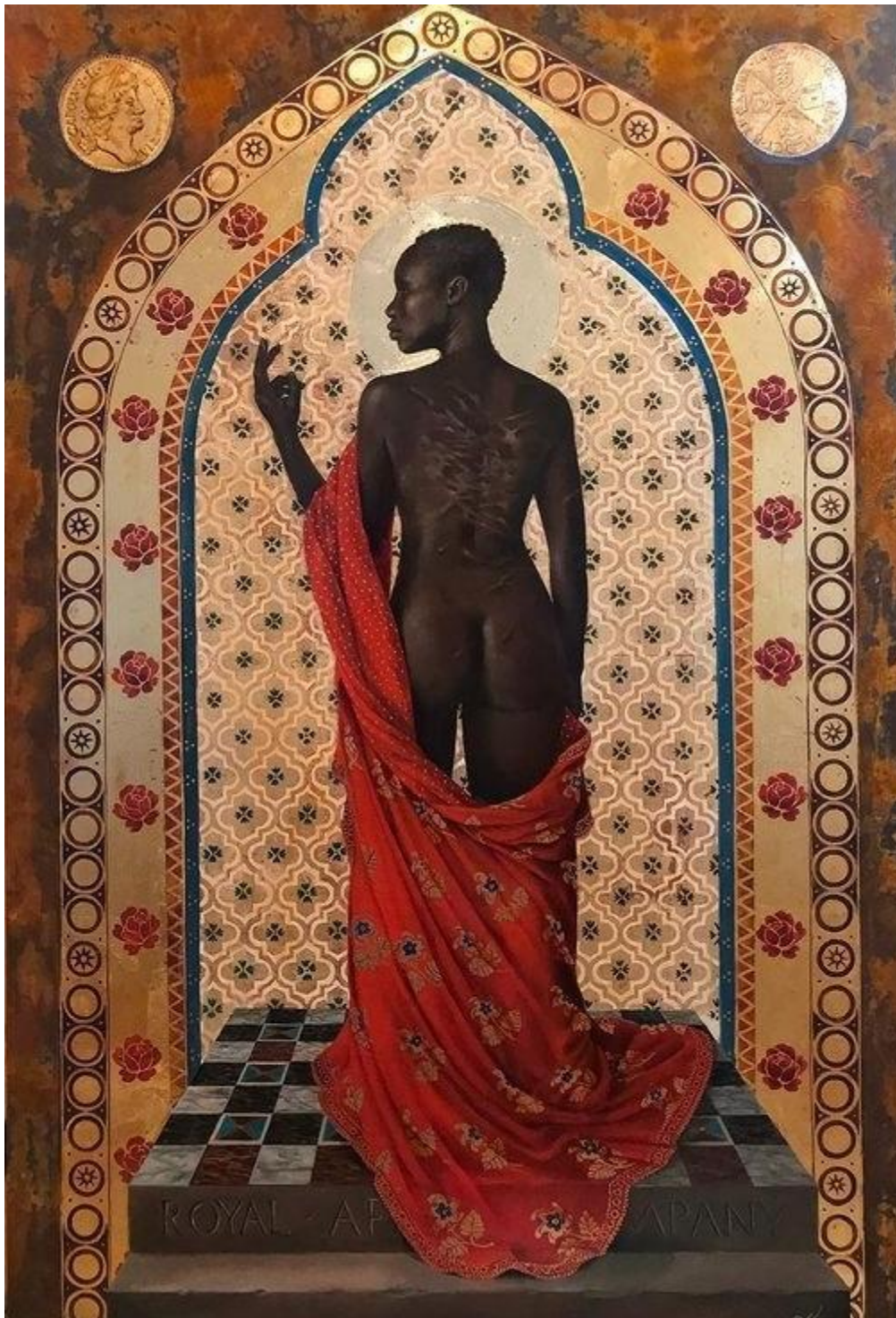


Figura 4 – Stigmata, Harmonia Rosales, 2020. Fonte: <https://www.harmoniarosales.art/collections>. Acessado em 14 nov. 2022.

<sup>9</sup> E eu não sou uma mulher? É título do primeiro livro de maior divulgação de bell hooks (2020).

*Aquele homem ali diz que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e ser carregadas quando há valas na passagem, e ter o melhor lugar onde quer que estejam. A mim, porém, ninguém nunca ajuda a subir em carruagens, a pular poças de lama, nem sede o melhor lugar! E por acaso não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem meu braço! Já arei, plantei, trabalhei em estábulos, e homem nenhum se saía melhor do que eu! E por acaso não sou mulher? Eu era capaz de trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando havia comida –, além de aguentar chicotada! E por acaso não sou uma mulher? Pari treze filhos, e um por um foram vendidos como escravos. Quando chorei minha dor de mãe, ninguém me ouviu, só Jesus! E por acaso não sou mulher? (TRUTH, 1851).*

*Foi assim que aprendi que, se eu mesma não me definisse, eu seria abocanhada e engolida viva pelas fantasias dos outros a meu respeito (LORDE, 2019, p. 173).*

É comum que a literatura se refira ao nascimento do feminismo negro por volta da década de 1970 e 1980 enquanto uma resposta às brechas deixadas pela Segunda Onda do movimento feminista. Contudo, as próprias feministas negras fazem o exercício de pensar que o feminismo negro antecede a formalização acadêmica e até a comunicação escrita, haja vista que a dominação racial perpetuada por séculos impediu a população negra de adentrar os espaços formais de educação. Um dos marcos da história do feminismo negro é o discurso de Sojourner Truth, proferido na convenção dos direitos da mulher de 1851, em Akron, Ohio (COLLINS, 2019). A própria Sojourner Truth não sabia ler nem escrever e, ainda assim, em seus discursos proferia análises precisas das condições do que hoje entendemos por configurações de raça e gênero, e é até hoje considerada uma das maiores ativistas negras e referência no pensamento negro.

Retomando o discurso de Sojourner Truth (1851), Collins (2019) coloca que o caráter do trabalho executado por mulheres como Sojourner Truth passava a caracterizá-las não só como uma espécie de cidadãs de segunda classe, como também instaurava uma oposição ao ideal de feminilidade. Ao que Sojourner Truth recorreu – expor sua condição de mãe, de trabalhadora, fora de algo ancorado na relação com um homem, como seu marido ou como alguém que a reconhecia enquanto mulher – acabou por também questionar o próprio conceito de “mulher”, mostrando o que estava envolvido na construção ideológica e cultura, de que nada tinha de “natural” (COLLINS, 2019).

Além dos pontos ressaltados por Collins, dois se fazem importantes: o de que, desde o princípio, o feminismo negro não pôde contar com a intelectualidade acadêmica

enquanto forma única de reivindicação de direitos, e o de que a própria produção de conhecimento justificava as contradições e produções de barbárie de seu tempo. Na época de Truth, o que se tinha de mais intelectualizado também defendia a escravização, também defendia que mulher era uma categoria reflexo de uma mulher branca rica. A ciência é uma das participantes no processo de estruturação do racismo (ALMEIDA, 2019), e tais intelectuais marcaram a história com a produção de tal barbárie. Caberia a nós, portanto, questionar quais barbáries nós estamos produzindo em nosso tempo.

Usar o termo “feminismo negro” desestabiliza o racismo inerente ao apresentar o feminismo como uma ideologia e um movimento político somente para brancos. Inserindo o adjetivo “negro” desafia a brancura presumida do feminismo e interrompe o falso universal desse termo para mulheres brancas e negras. Uma vez que muitas mulheres brancas pensam que as negras não têm consciência feminista, o termo “feminista negra” destaca as contradições subjacentes à brancura presumida do feminismo e serve para lembrar às mulheres brancas que elas não são nem as únicas nem a norma “feministas” (COLLINS, 2017, p. 13)

O feminismo negro é um movimento teórico e político, logo, se propõe a resistir a opressões interseccionais que atingem mulheres afrodiaspóricas, dada a condição de opressão estabelecida e mantida ao longo do tempo. Com isso, delimita-se pessoas oriundas da diáspora negra, que em função da escravização foram retiradas forçadamente de suas terras, como principais destinos as Américas e a Europa. Nesse contexto, a população negra na América Latina, Central, do Norte, e na Europa, vivem processos semelhantes deixados e mantidos pelo processo de colonização.

Contudo, a caracterização de um grupo oprimido não significa não haver diferentes formas de opressão que os atinge, nem que umas não estejam em condição de oprimir outras. Assim, a procura pela aliança e compromisso com outros grupos oprimidos se faz imprescindível na construção do pensamento feminista negro (COLLINS, 2019).

É importante ressaltar que não existe um ponto de vista homogêneo da mulher negra. Não existe uma mulher negra essencial ou arquetípica cujas experiências sejam típicas, normativas e, portanto, autênticas. Um entendimento essencialista do ponto de vista da mulher negra suprime as diferenças entre as mulheres negras em busca de uma unidade de grupo enganosa (COLLINS, 2019, p. 73).

Collins (2019) ao formalizar como se caracterizaria o pensamento feminista negro, destaca como fundamentos principais: o objetivo enquanto a resistência à opressão, o vínculo entre vivências e as ideias que as formalizam, a conexão da grupalidade heterogênea que as mulheres negras formam com outros grupos oprimidos,

a formação do movimento a partir das contribuições de mulheres negras, além de um compromisso com diferentes formas de ativismo e o compromisso com a justiça social.

### 5.1 ESTATUTO DA RAÇA NA PASSAGEM DO SÉCULO XVIII PARA XIX

Antes de pensarmos o estatuto das imagens e representações de mulheres negras propriamente ditas, precisamos fazer uma retomada do que a raça passou a significar e qual lugar passou a ocupar no século XIX. Fruto da Revolução Francesa (1789 – 1799), a ideia de uma certa igualdade entre os seres humanos estava posta, dada a caída do Absolutismo e os princípios do Iluminismo, fundadores das bases de pensamento dessa nova configuração de mundo.

Herdeira de uma tradição humanista, a reflexão sobre a diversidade se torna, portanto, central quando, no século XVIII, a partir dos legados políticos da Revolução Francesa e dos ensinamentos da Ilustração, estabelecem-se as bases filosóficas para se pensar a humanidade enquanto totalidade. Pressupor a igualdade e a liberdade como naturais levava à determinação da unidade do gênero humano e a certa universalização da igualdade, entendida como um modelo imposto pela natureza. A igualdade de princípios era inscrita na constituição das nações modernas, delegando-se às “diferenças” um espaço “moralmente neutro” (Dumont, 1966:322). Afinal, os homens nascem iguais, apenas sem uma definição completa da natureza (SCHWARCZ, 1993, p. 44-45).

Pilar desse pensamento, tem-se *Jean-Jacques Rousseau* (1712 –1778), cujas ideias apontavam para uma corrupção da evolução social, não algo inerente ao ser humano que o tornaria vil, assim como para o apontamento das contradições que o próprio progresso comportava. Não é surpresa que, concomitantemente com a expansão da colonização, em especial a partir da segunda metade do século XVIII com o aumento do domínio sobre as Américas, “[...] é o momento em que se passa da projeção da inocência à inata maldade do selvagem [...]” (SCHWARCZ, 1993, p. 46).

É atribuída ao naturalista francês, Buffon (1707 – 1788), uma primeira cisão com Rousseau, ao passar a caracterizar as Américas como continentes escassos, carentes, débeis e imaturos. A gênese una da humanidade permanecia, mas as hierarquias começam a se delinear, chegando a cabo com o conceito de “degeneração”, cunhado por Cornelis de Pauw (1739 – 1799), esse conceito,

[...] partia do pressuposto de que, em tempos passados, a humanidade possuía características perfeitas, porém, as pessoas sofreram sucessivas mutações, levando à degeneração. Degeneração significava a degradação de uma linhagem racial. Essa anormalidade seria produzida por fatores dos mais variados, como clima, alcoolismo, tabagismo, condições de higiene e de habitação [...] (PIETTA, 2020, p. 30-31).

Enraizadas no século XVII, as perspectivas humanistas advindas da Revolução Francesa que pressupunham a igualdade humana foram, aos poucos, suplantadas pelas ideias de diferenças inerentes aos seres humanos, que desembocaram ao estabelecimento de ligações rígidas entre a genética e as características morfológicas e morais do sujeito.

“Esse tipo de viés foi encorajado sobretudo pelo nascimento simultâneo da frenologia e da antropometria, teorias que passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta o tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos” (SCHWARCZ, 1993, p. 48-49). A partir de então, os modelos humanistas de pensar o ser humano foram cada vez mais substituídos por explicações baseadas na interdependência entre as características corpóreas e as aptidões intelectuais e morais.

Rastreia-se o início dessas correlações à introdução do termo “raça” na literatura por Georges Cuvier (1769 —1832), no início do século XIX, que defendia a permanência ao longo do tempo das características herdadas dos diferentes grupos humanos. Competindo com a visão iluminista de igualdade entre os grupos, essa perspectiva cada vez mais aproximava “raça” de “povo”. É nesse momento em que a origem da humanidade passa a ser colocada em pauta; de um lado a tradição herdeira do conhecimento bíblico, na qual todos os seres humanos descenderiam do mesmo ponto, sendo a humanidade resultado da degeneração da criação divina. Por outro lado, cresce a noção, em oposição à primeira, de que as diferenças raciais observadas seriam oriundas de diferentes fontes de criação. Entrou em questão, portanto, a hipótese monogenista — uma origem comum a todos os seres humanos — versus a poligenista — os humanos descenderiam de origens distintas (SCHWARCZ, 1993). Entretanto, as interpretações biológicas do processo evolutivo humano foram levadas à cabo quanto à esfera social,

Um outro tipo de determinismo, um determinismo de cunho racial, toma força nesse contexto. Denominada “darwinismo social” ou “teoria das raças”, essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que “não se transmitiriam caracteres adquiridos”, nem mesmo por meio de um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos, puros” — e portanto não sujeitos a processos de miscigenação — e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social (SCHWARCZ, 1993, p. 58).

Um dos principais defensores de tal abordagem foi Francis Galton (1822 – 1911), criador da eugenia, cuja defesa era da hereditariedade como arcabouço da índole e moral humana, verificável através dos traços físicos a comprovação de comportamentos abjetos socialmente. Assim, seria necessária a intervenção em função do aprimoramento racial humano, tendo como via



[...] as proibições aos casamentos inter-raciais, as restrições que incidiam sobre “alcoólatras, epiléticos e alienados”, visavam, segundo essa ótica, a um maior equilíbrio genético, “um aprimoramento das populações”, ou a identificação precisa “das características físicas que apresentavam grupos sociais indesejáveis” (Galton, 1869/1979 citado por SCHWARCZ, 1993, p. 60).

Essa concepção-também passou a ser utilizada para encaminhar as problemáticas que eram tidas enquanto foco de intervenção estatal e social. Nesse cenário nasce a antropologia criminal, defendendo que o comportamento criminoso teria como fonte as próprias características do indivíduo, sendo herdadas e passadas adiante geneticamente. Lombroso (1835 – 1909), o criador da criminologia, defendia que o tipo criminoso era facilmente identificado a partir de elementos anatômicos, como a assimetria do crânio, características psicológicas, insensibilidade e outros elementos que nomeou sociológicos, como tatuagens pelo corpo (SCHWARCZ, 1993).

Por conseguinte, nessas abordagens, a intervenção sobre esses grupos garantiria um maior controle social e um maior direcionamento ao aperfeiçoamento da raça humana. Não foram poucos os estudos dos campos da raciologia, da antropologia criminal e de teorias eugênicas que buscavam uma forma de extermínio racial, em benefício de um triunfo branco que viria com a promoção da civilização da humanidade. Controle de natalidade, esterilização forçada, práticas de segregação racial, foram apenas algumas das consequências dessa corrente de pensamento nos séculos seguintes. A seguir, vamos passar pela construção desse processo.

## 5.2 A INVENÇÃO DA SEXUALIDADE NEGRA: desenhando a eugenia

Gilman (1985) traz à tona que as representações gráficas da realidade trazem embutidas como enxergamos o mundo, além de carregar a visão de mundo de quem a constrói, especificamente se quem a construiu parte de uma posição de poder.

O poder da medicina, pelo menos no século XIX, reside na ascensão do estatuto de ciência. As convenções da medicina infiltram outros sistemas iconográficos aparentemente fechados precisamente por causa desse status. Ao examinar as convenções da medicina em outras áreas, não podemos esquecer de seu poder (GILMAN, 1985, p. 205 – 206, tradução nossa).

O modo como as imagens são formadas carregam em si mais do que a representação que imite a realidade. Traz também o que é considerado válido de ser retratado ou o que tem como lugar a ausência de representação, ou uma representação

reiteradamente estereotipada. Gilman (1985) refaz a história de duas categorias estudadas no século XIX: a figura da prostituta e a figura da mulher Hottentot<sup>10</sup>.

Um excelente exemplo das convenções acerca da diversidade humana capturada na iconografia do século XIX é a conexão de duas figuras aparentemente sem relação – a da Hottentot e a da prostituta. No curso do século, a Hottentot passa a representar a mulher negra em síntese, e a prostituta representa a mulher sexualizada. Ambas as categorias representando a criação de classes que correspondem a qualidades muito específicas (GILMAN, 1985, p. 206, tradução nossa).

O que ligava essas figuras era, de acordo com teóricos como Lombroso, uma degenerescência gradativa, na qual a gradação terminava, no pior grau, com as mulheres africanas. É nas representações gráficas desse período que se evidencia um determinado lugar destinado a essas figuras, que embora raramente retratadas, quando apareciam, “[...] as figuras de empregados negros marcam a presença de atividade sexual ilícita” (GILMAN, 1985, p. 209).

O plano – seja em destaque, como um corpo nu, com uma plateia em volta, seja num canto interagindo com uma pessoa branca de longe –, a retratação com pouca definição, quase borrada, além das feições retratadas como caricatas, expressando gestos malévolos, compõem um cenário de concupiscência que Gilman (1985) defende partir de uma tradição desde à Idade Média na retratação de pessoas negras. Contudo, no contexto do século XIX, é que

A relação entre a sexualidade da mulher negra e da mulher branca sexualizada entra numa nova dimensão quando o discurso científico corrente acerca da natureza da sexualidade da mulher negra é examinado. Buffon comentou sobre a lascividade, do apetite sexual comparado ao dos macacos dos negros, introduzindo um lugar comum entre a literatura de viagem e o “contexto científico”. Ele afirmou que o esse apetite sexual animalesco ia tão longe que levava mulheres negras a copular com macacos. A mulher negra, então, vira uma representação da sexualidade negra em geral [...]. A antítese da moral sexual e beleza europeia é incorporada no negro, e na essência do negro, no mais baixo degrau da grande cadeia do ser, teria-se a Hottentot. A aparência física da Hottentot é, de fato, a representação do século dezenove pra a diferença sexual entre o europeu e o negro [...] (GILMAN, 1985, p.212).

De outro lado as prostitutas, então, formariam uma grupalidade que se diferia das mulheres normais – europeias. Elas seriam identificadas pela linha da mandíbula forte, os ossos angulosos da face, uma aparência viril, às vezes, escondida por tecido adiposo. Rugas e cicatrizes também compunham essa classificação. Os estudos eram sustentados por inferências morfológicas, das feições, dos órgãos genitais e de comportamentos.

---

<sup>10</sup> Etimologicamente, de acordo com o Collins Dictionary, hottentot é uma palavra ofensiva usada para designar o povo Khoikhoi, originalmente localizado no Cabo da Boa Esperança, na África do Sul.

Gilman (1985) cita Pauline e V.M. Tarnowsky, cujos escritos objetivavam fazer um levantamento da etiologia da prostituição na Rússia e Alemanha, ambos com uma numerosa publicação sobre o tema da prostituição no século XIX, que se tornou referência nesse período. Pauline Tarnowsky focou seus estudos na fisionomia das prostitutas,

Ela descreve o excesso de peso das prostitutas, a cor dos olhos e cabelo; oferece medidas antropométricas do tamanho do crânio, um catálogo do histórico familiar, [...], e o nível de fecundidade (extremamente baixo) assim como descreve os sinais de sua degeneração. Esses sinais como anomalias faciais: assimetria da feição, nariz disforme, super desenvolvimento da região parietal do crânio, e a aparência da chamava “orelha de Darwin” [...]. Todos esses sinais seriam sinônimo da mais baixa escala de beleza, o fim dessa escala dominado pela Hottentot (GILMAN, 1985, p. 224).

Para Tarnowsky, portanto, a aparência da prostituta bem como a identidade sexual (o autor provavelmente se refere a uma sexualidade saudável para os moldes da época ou devassa e adoecida, como seriam, para ele, as das prostitutas) seriam predefinidas por hereditariedade. Sua fisionomia seria afetada ao longo do tempo, ficando cada vez mais masculinizada; assim como sua genitália, que ficaria cada vez mais adoecida. Lombroso dialoga com Tarnowsky ao acatar toda sua proposição sobre a prostituição, e com seu genro, Guillaume Ferrero, publicou *The Prostitute and the Normal Woman* (1893) [A prostituta e a mulher normal, tradução nossa]. Lombroso focou nas anomalias dos lábios vaginais das prostitutas que, para ele, seriam um retrocesso atávico<sup>11</sup> à mulher Hottentot, se não, aos chimpanzés (GILMAN, 1985).

---

<sup>11</sup> Algo que se adquire hereditariamente ou que se reaparece após estar desaparecido nas gerações anteriores.

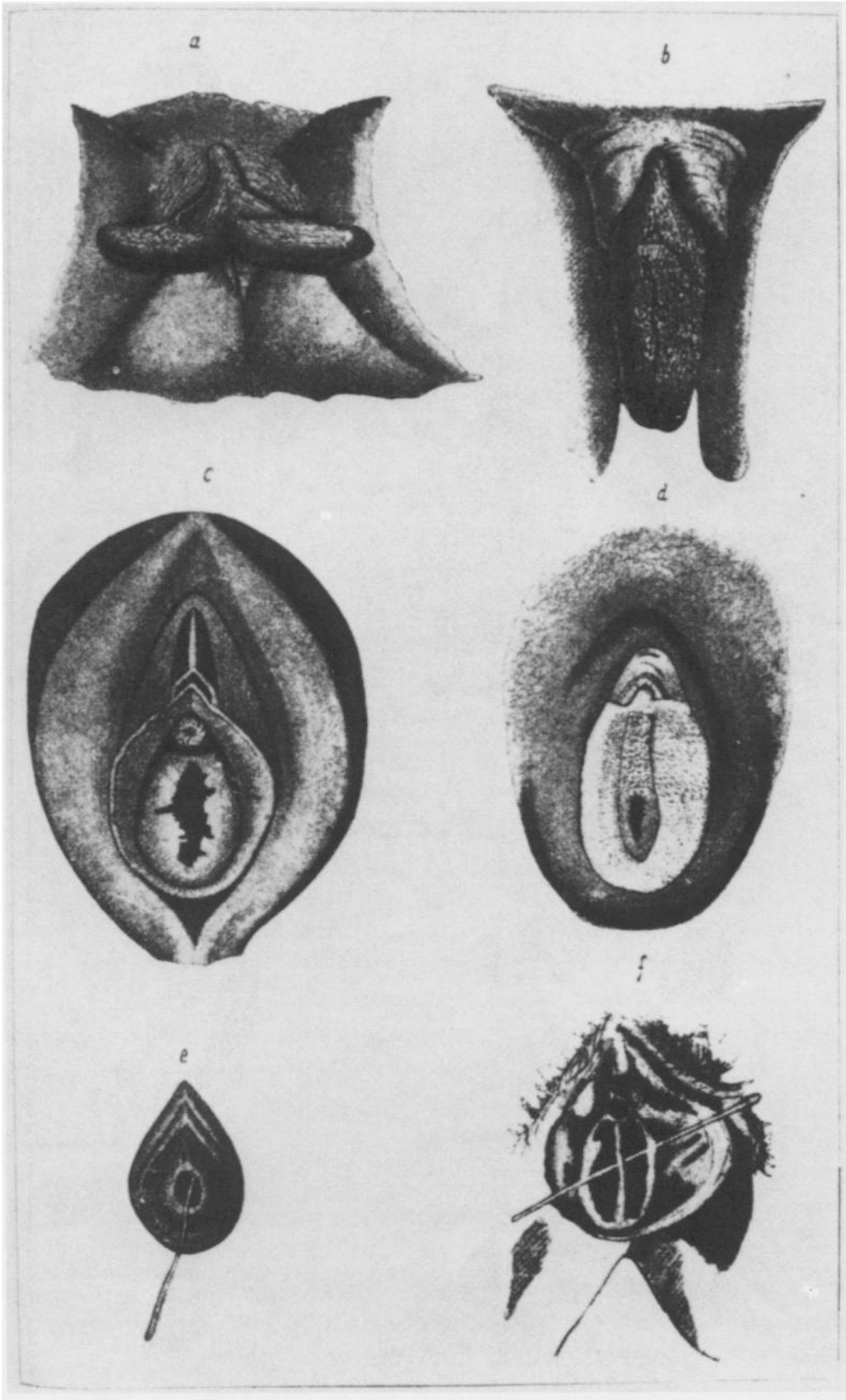


Figura 5. The "Hottentot apron" ( figs.a and b) and other genital anomalies. Cesare Lombroso and Guillaume Ferrero, *La donna delinquente: La prostituta e la donna normale*, pl. 1, 1893, (citado por Gilman, 1985, p. 227).

Talvez o maior símbolo dos estudos dessa época, que colocavam a sexualidade e a população negra como a antítese da sexualidade branca, foi o caso de Sarah Baartman, conhecida como Vênus Hottentot, cuja história foi retratada no filme *Vênus Negra*, de 2010, dirigido por Abdellatif Kechiche. Baartman, pelo que se sabe, nasceu na África do Sul em 1789, tendo perdido a mãe na primeira infância e o pai na adolescência. Ela teria começado a trabalhar como empregada doméstica na Cidade do Cabo, até que seu companheiro e filho foram assassinados por um colono holandês.


Em 1810, recebeu a promessa de um cirurgião inglês, William Dunlope de Hendriks, seu patrão, para participar de espetáculos na Inglaterra. Em Londres, Baartman foi exibida na praça Piccadilly Circus, nomeada como Vênus Hottentot, pois eram assim que os europeus se referiam aos povos da África do Sul. A abolição do tráfico de pessoas negras na Inglaterra, *Abolition Act*, foi aprovada pelo parlamento inglês em 1807, mas a escravização era uma realidade em grande parte do mundo.

As apresentações de Baartman envolviam a exposição de seu corpo em roupas justas, com penas, plumas – remetendo a algo animalesco e pitoresco. De acordo com os relatos da época, os clientes mais endinheirados podiam requerer sessões privadas com direito a toques e uma melhor visualização.

NOW EXHIBITING

AT

**Nº 225, Piccadilly,**



THE TOP OF THE HAY-MARKET,

From TWELVE 'till FOUR o'Clock.

---

**Admittance, 2s. each.**

---

THE

***Hottentot Venus,***

JUST ARRIVED FROM THE

**INTERIOR OF AFRICA;**

THE GREATEST

**PHENOMENON**

*Ever exhibited in this Country;*

Whose Stay in the Metropolis will be but short.

Figura 6: Anúncio de apresentação de Sarah Baartman. Fonte:  
Qureshi (2004, p.237)

Lê-se na imagem: Em exibição no Piccadilly nº 225, das doze até quatro horas, a Vênus Hottentot, recém-chegada do interior da África, o maior fenômeno já exibido nesse país, cuja passagem pela metrópole será curta.



Figura 7: Charge crítica à exploração de Sarah Baartman. Autor desconhecido. Fonte: Citado por MÜLLER, Vinícius. **Estadão**, 2018, s./p. Fonte: <https://estadodaarte.estadao.com.br/o-mau-uso-das-ciencias-humanas-da-arrogancia-a-censura/>



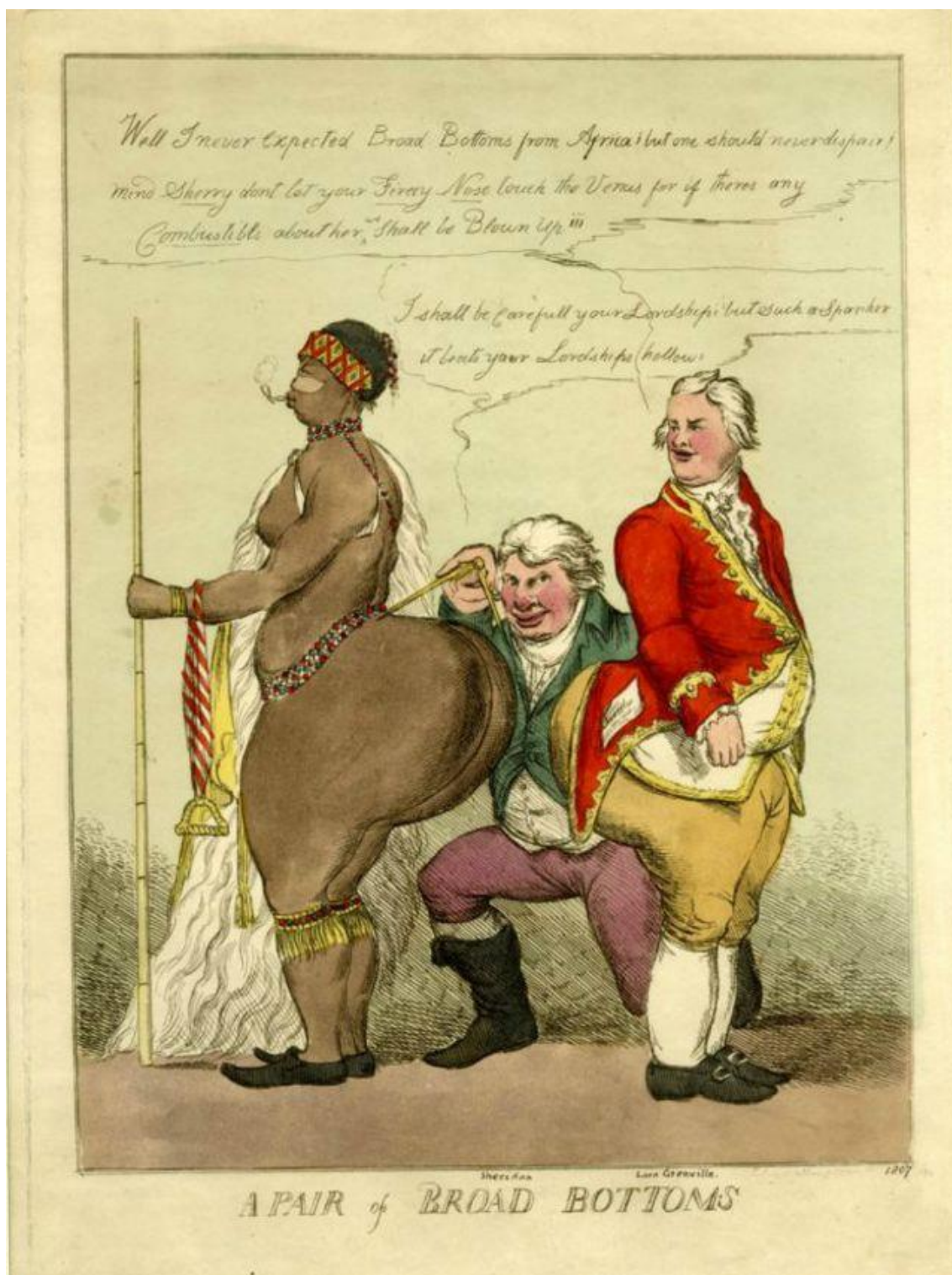


Figura 8: Charge feita por William Heath (1810). Disponível em:  
[https://www.britishmuseum.org/collection/object/P\\_1868-0808-7599](https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1868-0808-7599)

Baartman faleceu em 1815, e após sua morte, seu corpo foi dissecado, moldado, dividido em partes, e seu cérebro, esqueleto e órgãos sexuais foram mantidos no museu de Paris até 1974, quando Nelson Mandela pede que os restos mortais retornem à África do Sul.



Todo um cenário de exotização sobre o corpo de Baartman era encenado, mas não era só seu corpo que recebia esse escrutínio, os olhares incessantes também visavam apreender algo de sua sexualidade – remetendo ao “estudo” de Lombroso e Ferrero (1893) sobre as genitálias. De fundo, o que estava presente era uma noção endossada de racismo: do que esse corpo *tão diferente*, é capaz? Ela transaria como um europeu ou como um chimpanzé africano?

Ligar povos africanos e animais era crucial para as visões ocidentais da promiscuidade negra [...] Os animais são promíscuos, porque carecem de intelecto, cultura e civilização. Os animais não têm vidas eróticas; eles meramente “fodem” e reproduzem. Certamente os animais podiam ser abatidos, vendidos e domesticados como animais de estimação, porque, nas economias políticas capitalistas, os animais eram commodities de propriedade privada (COLLINS, 2022, p. 155)

Collins (2022) ressalta o quanto a sexualidade negra, atualmente, é entendida com vestígios do imaginário branco sobre o que seria essa sexualidade – animalesca, imparável, extrapolando os limites imagináveis. E mais, foi um corpo utilizado como instrumento pedagógico do racismo científico (SCHONS *et al.*, 2017). Embora Baartman tenha falecido há mais de 200 anos, sua história ilustra a fundação do modo de percepção da sexualidade negra, cuja espetacularização e exotização do corpo negro aparecem enquanto chave para o que adviria do imaginário acerca da população negra.

### 5.3 PENSANDO O BRASIL: MÃE PRETA, PAI PRETO, MESTIÇAGEM E O PERIGO DA RAÇA

#### 5.3.1 Da ama de leite à ama seca, a babá



Figura 9 – Augusto Gomes Leal com a Ama-de-Leite Mônica, 1860, de João Ferreira Villela, Coleção Francisco Rodrigues, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, PE. Fonte: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra19781/augusto-gomes-leal-com-a-ama-de-leite-monica>. Acesso em: 04 de janeiro de 2023.



Figura 10: “Retrato de Ama com Criança”, de João Goston, 1870, Fonte: Acervo do Instituto Moreira Salles



Figura 11: “Mucama com criança de colo”, autor desconhecido, data desconhecida. Fonte: Museu Imperial de Petrópolis.

O Brasil importou e adaptou uma figura particular em seu regime escravocrata: a ama de leite. As amas de leite eram mulheres negras escravizadas no pós-parto; eram alugadas, vendidas ou usufruídas pelo seu captor como meio para nutrir os bebês brancos da casa grande (DEIAB, 2006).

Para ter condições de aleitar um filho branco, era necessário que a escrava tivesse engravidado tendo, portanto, também um filho natural. Este último muitas vezes morria, era vendido, dado a criar mediante aluguel, ou levado para a Roda<sup>12</sup>. Quando permanecia junto de sua mãe, era na maioria das vezes preterido na alimentação, diante do filho branco do senhor (DEIAB, 2006, pp. 7-8).

<sup>12</sup> Roda dos Expostos é o nome de um mecanismo desenvolvido por instituições de caridade, como a Santa Casa de Misericórdia, que consistia numa espécie de cilindro rotatório, em que, poderia ser depositado o bebê que estivesse sendo deixado, e ao girar, ele adentrava a instituição. Esses mecanismos operaram no Brasil de meados de 1820 até 1960.

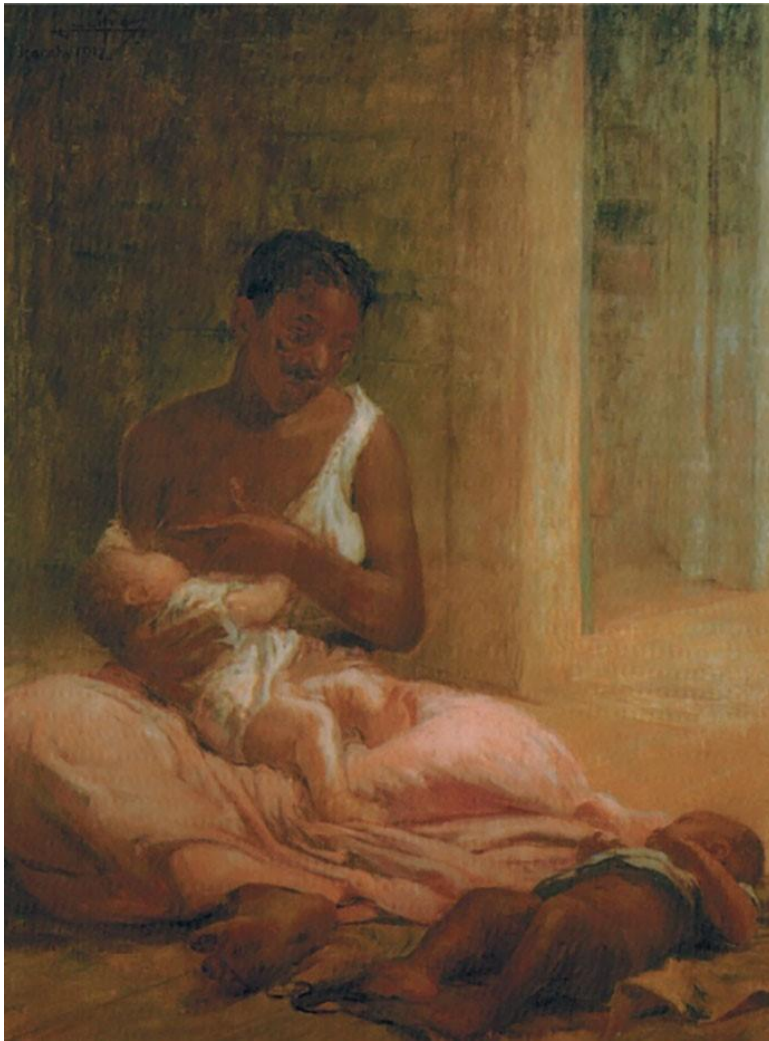


Figura 12: “Mãe Preta”, de Lucílio de Albuquerque, 1912. Fonte: Museu de Belas Artes de Salvador.

Não era incomum, portanto, se deparar com anúncios em jornais de oferta e de procura de mulheres que estivessem nessa condição. Características comportamentais dessa mulher eram ressaltadas, e assim como na venda de um produto, seus atributos eram destacados de forma a aumentar o interesse do público-alvo, como nos exemplos a seguir:



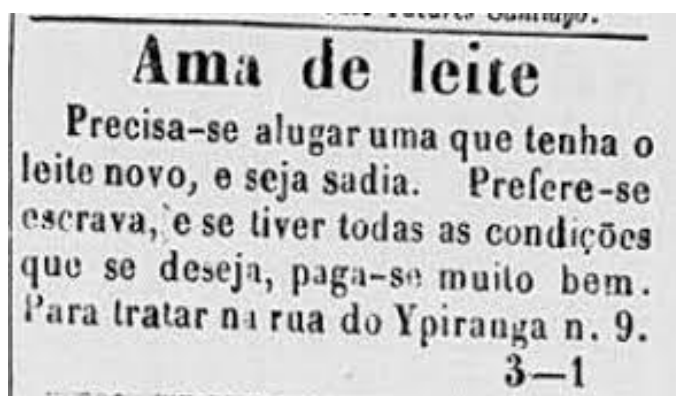


Figura 13: Anúncio de aluguel de ama de leite. Correio Paulistano, 1871, ed.4514. Fonte: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>



Figura 14: Anúncio de procura de aluguel de ama de leite. Correio Paulistano, 1874, ed.6212. Fonte: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

Lê-se: Vantagens do ventre livre. Paga-se 40\$000 rs de aluguel mensal para uma escrava boa ama de leite, sem filho, ou 30\$000 rs com o filho que se manda criar, de modo que em um ano, o senhor da escrava recebe quasi metade do valor dela, e isso sem despeza alguma. A rua Direita, 27, (sobrado).

**V**ENDE-SE, por precisão, uma preta moça, com um filho de um mez, optima para ama; na rua do Lavradio n. 6.

Figura 15: Anúncio de venda de ama de leite. Jornal do Commercio, 1874, ed. 168. Fonte: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

**V**ENDE-SE ou aluga-se uma ama, com superior e abundante leite de 15 dias, sendo uma bonita e elegante crioula de 18 annos, que cozinha, lava, engomma e cose bem; na rua da Conceição n. 16.

Figura 16: Anúncio de venda de ama de leite. Jornal do Commercio, 1874, ed. 168. Fonte: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

Além da descrição física, também era comum que se fizesse menção ao carinho, e ao “jeito” que teriam para lidar com as crianças e com a casa. Também era de *bom tom*, e com isso, diz-se que era desejável pela parte que procurava o serviço, que não apresentassem comportamentos reprováveis – ingerir álcool ou estar deprimida pelo filho perdido, por exemplo (DEIAB, 2006). Sob o signo de “carinho”, “jeito”, ou seja, com uma apelação linguística afetiva, os anúncios, bem como os registros históricos e as citações a esse período, tentam promover uma naturalização e apagamento da violência desse processo.

Junto a esse apagamento, Deiab (2006) nota a transcrição imagética das representações das amas de leite. Do início do processo de colonização, até meados de 1870, a exibição de pessoas escravizadas estava atrelada ao status social e à evidenciação de poder aquisitivo. Nessa época, como as imagens que abrem este capítulo, as amas de leite são retratadas junto às crianças brancas, às vezes de corpo inteiro e até mesmo com o rosto colado às crianças brancas. A justificativa para tal se dá no fato de que eram elas as que ficavam aos cuidados básicos das crianças, sendo, portanto, com quem as crianças

acabavam tendo mais contato no dia a dia e com quem as crianças contavam para se acalmar, para dormir. Logicamente, eram elas as designadas para segurar as crianças e mantê-las calmas, com o mínimo de movimentação possível para que a foto fosse tirada no tempo de exposição necessário das máquinas fotográficas daquelas décadas.

Contudo, a partir da abolição formal do tráfico de pessoas negras, com a Lei Eusébio de Queiroz (1850) e as sanções internacionais aos traficantes, um novo discurso tomou forma socialmente: o de afastamento progressivo da vinculação à escravização – não necessariamente das práticas escravocratas. Aqui, tivemos a importação do discurso de modernização, que estaria ligada ao branqueamento do país, a tornar a população espelho das nações europeias. Dessa maneira, se tornou costumeiro que as elites deixassem de exibir seus costumes no trato com a escravização. Paralelamente, nas fotos, as ama de leite começam a aparecer recortadas, apenas com as mãos visíveis, até chegar ao que aparece na última foto; a criança sozinha, em frente a um tecido, com o fundo desfocado.

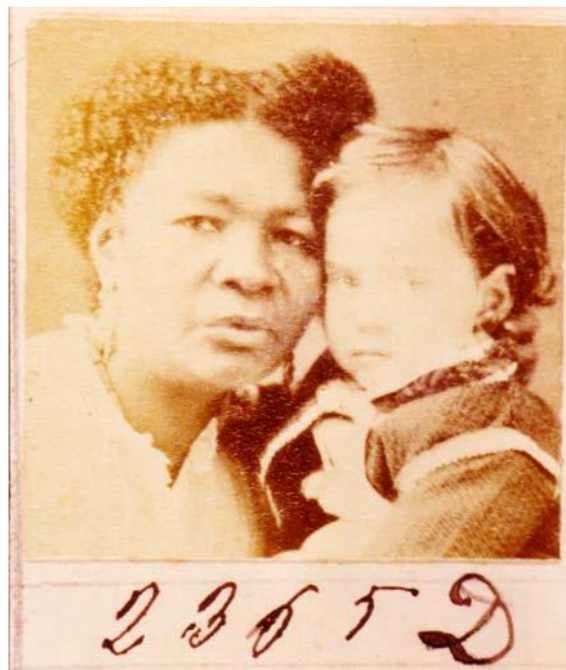


Figura 17: Fotografia de Militão, 1870, citado por  
Deiab (2006)



Figura 18: Fotografia de Militão, 1870, citado por Deiab (2006)



Figura 19: Fotografia de Militão, 1870, citado por Deiab (2006)





Figura 20: Fotografia de Militão, 1870, citado por Deiab (2006)

Ainda numa mescla de saúde e moral, as preocupações sociais também se mostram com as epidemias que assolaram, em especial o Rio de Janeiro, a partir de 1850. Sendo os mais afetados, as pessoas em situação de vulnerabilidade, moradores de cortiços, pessoas escravizadas, escravizados recém-libertos.

[...] Febre amarela, cólera, varíola, escarlatina, tuberculose, malária e sífilis ceifaram a vida de milhares de pessoas. Diante desse quadro alarmante de doenças, os moradores dos cortiços, entre os quais se encontravam as criadas domésticas, passaram progressivamente a ser identificados com as enfermidades, tornando-se um “foco de contágio ambulante”, temido pela casa patriarcal [...] (DEIAB, 2006, p. 9).

Com isso, o discurso médico pautou as amas de leite enquanto um dos maiores vetores de transmissão, recomendando fortemente a interrupção da prática. O discurso higienista, adicionado das pressões pela abolição da escravatura, não bastou para a elite abdicar da ama, mas, aos poucos, se introduziu uma nova figura: a ama seca, a qual não traria contato direto com uma secreção de seu corpo, a babá. Esta, preferencialmente, cada vez mais branca. Nos anúncios correspondentes à época, Deiab (2006) pontua que

novas categorias aparecem, como “estrangeira”, “ama se oferece”, “preferência por estrangeira ou branca”.

“(A Província de São Paulo, 11/01/1883) Ama de leite. Precisa-se de uma que seja sadia, preferindo-se a côr branca. Para tratar rua da Imperatriz n.2, 2o andar.”

“(A Província de São Paulo, 03/03/1883) Ama. Precisa-se de uma preferindo estrangeira.”

“(A Província de São Paulo, 04/10/1880) Criada. Precisa-se de uma para carregar criança. Prefere-se branca e estrangeira. Tratar na r. Direita n. 8.” (citado por DEIAB, 2006, p. 10-11).

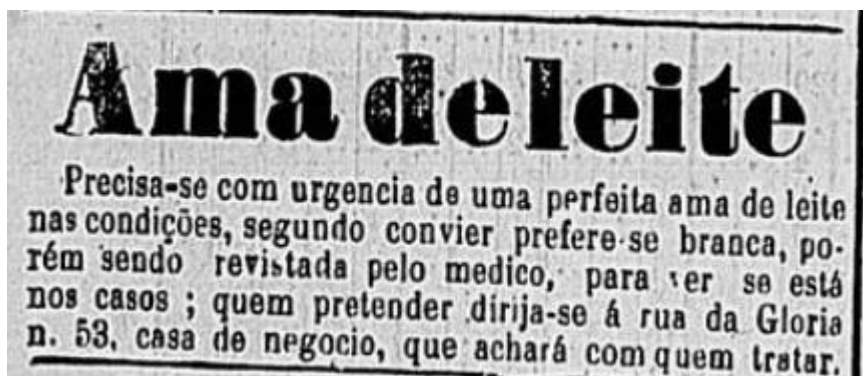


Figura 21: Anúncio de procura de aluguel de ama de leite. Correio Paulistano – 1877, ed. 6234. Fonte: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

Segato (2006) evidencia a dificuldade em achar material literário e artigos sobre o tema dessa mãe preta brasileira, relegada ao apagamento. Segato alega que, porém, é possível ver a continuidade do não pagamento do trabalho da mulher escravizada à modernidade do trabalho mal remunerado de mulheres e meninas na esfera doméstica. Não raro, inclusive, encontrar meninas negras entregues a “casas de família”, para trabalhar em regimes análogos à escravidão durante décadas de suas vidas (PRETARRARA, 2015).

O campo do trabalho seria, portanto, estruturado e estruturante das relações em que há a promoção do apagamento da mulher negra no lugar de mãe, esta entendida enquanto uma posição legítima. Segato (2021) parte da reflexão de antropólogos sobre a cisão fora da esfera ocidental da paternidade. A função biológica de fecundar um óvulo não necessariamente confere, em diferentes culturas, como a assunção imediata de um direito de paternidade sobre a prole. Sendo o aspecto formal, muitas vezes, reservado a outros membros da comunidade, como o irmão da mãe (SEGATO, 2021)<sup>13</sup>. Segato, ao

<sup>13</sup> Para se aprofundar nessa temática, consultar os materiais dos quais a autora parte: SPIRO, Melford E.: Virgin birth, parthenogenesis and physiological paternity: na essay in cultural interpretation. *Man* (N.S.) 3: 242-61, 1968;

analisar a composição social brasileira, na qual uma classe dominante indispensa uma babá, ressalta a semelhança de uma maternagem exercida, mas não reconhecida.

A diferença entre essa mãe legítima e a mãe de criação também é explorada por Gonzalez (2020 [1984]), que afirma estar na função cotidiana dos cuidados com a criança a possibilidade de auxiliá-la a construir um repertório imaginário de mundo para si, fundado pelas marcas dessa mãe preta,

[...] coube à “Mãe Preta”, enquanto sujeito-suposto-saber, a africanização do português falado no Brasil (o pretuguês, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como fator de humanização, ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por esta razão que a cultura brasileira é eminentemente negra. É isto, apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra, enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira (2020 [1984], p. 40-41)

O que essa criança aprenderia a falar, portanto, não seria a língua da casa grande, mas o pretuguês, ou seja, o português marcado pela influência das línguas africanas trazidas pelos negros. Nossa língua estaria marcada por um estilo linguístico no qual a pronúncia de palavras como “Flamengo”, tem o L substituído por R, “Framengo”, já que em uma dessas línguas-mãe africanas não existe o L. Usar o verbo no infinitivo sem o “R” e condensar palavras como “você” em “ocê”, seriam outras marcas dessa influência. Não só o estilo da fala, mas também os mitos que acompanharam a população negra teriam sido transmitidos.

Foi em função de sua atuação como mucama, que a mulher negra deu origem à figura da “Mãe Preta”, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes estórias sobre o *quimbungo*, a “mula sem cabeça” e outras figuras do imaginário popular (o Zumbi, por exemplo) (GONZALEZ, 2018 [1979], p.39-40).

Nesses resquícios, seja na fala, seja nas mãos negras atrás do tecido que segura a criança branca, se atualiza e se evidencia a impossibilidade de apagar a história que funda a cultura brasileira. “Com cheiro de quitutes, a imagem negra de mulher mãe figura no palco minado pelos conflitos de classe e derrama afetividade no imaginário, tornando mais leve e mais suave o peso e o jugo da escravidão na memória social (RIBEIRO, 2001, pp. 44-45 citado por SEGATO 2021 p. 230)”.

---

\_\_\_\_\_: *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982;  
 LEACH, Edmund: “Nascimento virgem” In da Matta, Roberto (org.) *Edmund Leach*. São Paulo: Ática, 1983 (1966). (Virgin birth. *Proc. Royal Anthropol. Inst.* 1966, pp. 39-49);  
 ——— (1968). Virgin birth. *Man* (N.S.) 3: 655-56.

Porém, ao longo dos anos, viu-se diversas tentativas de colocar essas amas de leite e mães pretas como figuras apassivadas que autojustificam a dominação que sofreram. Há uma particularidade em como a maternidade de uma mulher preta é encarada, o que é discutido por Collins (2019), hooks (2020) e Gonzalez (2020): a mulher negra é tida enquanto uma ótima mãe – dos filhos alheios, não de seus próprios. É o que traduz o estereótipo de *mammy* (COLLINS, 2019), ou de mãe preta, no Brasil (GONZALEZ, 2020).

De acordo com o culto da verdadeira condição de mulher, associado ao ideal tradicional de família, as mulheres "de verdade" tinham quatro virtudes fundamentais: piedade, pureza, submissão e domesticidade. As mulheres brancas das classes abastadas e da classe média emergente eram encorajadas a aspirar essas virtudes. As afro-americanas depararam com um conjunto diferente de imagens de controle (COLLINS, 2019, p.140)

Imagem de controle, conceito trabalhado por Collins (2019), pode ser definido enquanto:

As imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada. São utilizadas pelos grupos dominantes com o intuito de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são constituídos para que permaneçam no poder. As imagens de controle aplicadas às mulheres negras são baseadas centralmente em estereótipos articulados a partir das categorias de raça e sexualidade, sendo manipulados para conferirem às inequidades sociorraciais a aparência de naturalidade e inevitabilidade. Isso se dá porque as imagens de controle estão articuladas no interior da histórica matriz de dominação que caracteriza a dinâmica interseccionada na qual as opressões se manifestam. [...] a definição dada por Patricia Hill Collins para este conceito indica uma representação específica de gênero para pessoas negras, que se articula a partir de padrões estabelecidos no interior da cultura ocidental branca eurocêntrica. O conceito de imagens de controle se diferencia das noções de representação e estereótipo a partir da forma com que as mesmas são manipuladas dentro dos sistemas de poder articulados por raça, classe, gênero e sexualidade.

As imagens de controle atribuem significados às vidas de mulheres negras que solidificam a matriz de dominação (BUENO, 2019, p.69)

As imagens de controle foram essenciais para mascarar a exploração de classe entre mulheres. Assim, se faria de conta que não existiria uma estratificação e precarização do trabalho de mulheres negras, mas elas que seriam dóceis, fiéis e realizaram de bom grado esse trabalho penoso. As *mammies* seriam retratadas como mulheres negras de pele escura, geralmente gordas, e sem aspectos atribuídos normalmente a uma feminilidade, realizando sempre tarefas braçais, seria aquela que aceita seu lugar de subordinação.

Para Collins (2019), a figura de *mammy* seria o desejado pelos brancos que as mulheres negras performassem diante deles, a personificação de uma aquiescência sem limites. Além disso, seria a representação do expurgo da sexualidade, tal qual esperado das supostas boas mães brancas, as *mammies* seriam as substitutas negras, já que pagas (embora mal) para tal função, completamente entregues ao trabalho.

Lembram de Tia Nastácia? Personagem criada por Monteiro Lobato, aparecia nas histórias do Sítio do Pica Pau Amarelo, na casa de Dona Benta, Pedrinho e Narizinho, além da boneca Emília, do Visconde de Sabugosa, do porco Rabicó, dentre outras personagens que permearam a infância das crianças brasileiras desde o começo do século passado. Quando interpelado sobre a criação de Tia Nastácia, Lobato (1959) respondeu: “– Tive em casa uma Anastacia, ama do meu filho Edgard. Uma preta alta, muito boa, muito resmunguenta, hábil quituteira... Tal qual a Anastacia, ou a tia Nastacia dos livros (LOBATO, 1959, p. 196)”.<sup>14</sup> Resta-nos a interrogação: o que seria uma preta muito boa? Uma preta que não excede os limites de *mammy*?

Vale ressaltar que Tia Nastácia também aparece como uma *segunda* avó, uma vó de *consideração*, sendo a legítima, Dona Benta. Tia Nastácia, como inúmeras trabalhadoras domésticas, é “quase da família”, expressão muito conhecida por empregadores na tentativa de diluir o caráter empregatício dos serviços prestados por essas mulheres, afastando-as de seus direitos trabalhistas<sup>15</sup> e as constringindo a encarar o trabalho como um favor, como fruto de um afeto. Não há nada afetuoso em ter seu trabalho desgastante roubado de você. Esta é uma evidente herança do período colonial e dos espaços ocupados por mulheres negras durante o período de escravização.

Chaves (2012) analisa os seguintes trechos de Lobato:

– Uma ideia que tive. Tia Nastácia é o povo. Tudo que o povo sabe vai contando de um para o outro, ela deve saber. Estou com o plano de espremer tia Nastácia para tirar o leite do folclore que há nela. As negras velhas – disse Pedrinho – são sempre muito sabidas. Mamãe conta de uma que era um verdadeiro dicionário de histórias folclóricas, uma de nome Esméria, que foi escrava de meu avô. (LOBATO, 2005, p.7).

(...) – disse Emília. (...) E o castigo que o pássaro preto inventou? Então dar uma vara mágica a uma pessoa é castigar? Quem me dera ser castigada assim! Tudo bobagens de negra velha. Nessa história vejo bobagens de negra velha. Nessa história vejo uma fieira de negras velhas, cada qual mais boba que a outra – que vão passando a história diante, cada vez mais atrapalhada. – E os pássaros de pluma? – disse Narizinho. – Que é que entende você por pássaros de pluma, Nastácia? Não sei, menina – respondeu a preta. – A história eu ouvi assim e por isso conto assim. Pássaro de pluma é pássaro de pena, parece. – E já viu pássaro que não seja de pena, sua tola? – disse Emília. – O que vale é que você mesma confessa não ter culpa das idiotices da história, senão eu cortava um pedaço desse beijo... (...) Bem se vê que a preta e beijuda! Não tem a maior filosofia, esta diaba (LOBATO. *Histórias de Tia Nastácia*. p.

<sup>14</sup> Escapa aos objetivos dessa dissertação uma problematização mais aprofundada da obra de Monteiro Lobato, mas esse tema pode ser adentrado pelo leitor pelos seguintes autores: BODÊ DE MORAES (1997); SILVA MENDES, NUNES MAIA, (2022).

<sup>15</sup> Vale ressaltar que só em 2015, a LEI COMPLEMENTAR Nº 150, conhecida popularmente como PEC das domésticas foi aprovada, dispondo sobre a contratualidade de trabalhadores domésticos, dentre as determinações, a rotina de oito horas diárias, não excedendo 44 horas semanais, descanso remunerado, pagamento de horas extras (BRASIL, 2015) – realidade essa ainda distante da maioria de trabalhadores em postos precarizados no Brasil.

21-52.) [...] instaura-se uma situação destoante envolvendo tia Nastácia, símbolo da cultura popular, negra e oral, e seus ouvintes, apreciadores da cultura erudita, branca e literária. (CHAVES, 2012, p. 8).

Quem trataria a avó legítima de tal maneira? Nesses recortes das histórias, é escancarado que o discurso tenta promover um apagamento das práticas violentas, porém o lugar destinado à Anastácia na história é evidente: ela tem de estar na cozinha, na lida dos afazeres domésticos, de preferência, quieta.

Não à toa, a insistência de diversos autores em forçarem uma leitura dessas imagens como imbuídas de amor e afetividade. A imagem que abre esse capítulo é descrita da seguinte forma pelo historiador Luiz Felipe de Alencastro (1988):

O menino veio com a sua mucama. [...], inclinou-se e apoiou-se na ama. Segurou-a com as duas mãozinhas. Conhecia bem o cheiro dela, sua pele, seu calor. Fora no vulto da ama, ao lado do berço ou colado a ele nas horas diurnas e noturnas da amamentação, que seus olhos de bebê haviam se fixado e começado a enxergar o mundo. Por isso ele invadiu o espaço dela: ela era coisa sua, por amor e por direito de propriedade. [...] O mistério dessa foto feita há 130 anos chega até nós. A imagem de uma união paradoxal mas admitida. *Uma união fundada no amor presente e na violência pregressa. Na violência que fendeu a alma da escrava, abrindo o espaço afetivo que está sendo invadido pelo filho de seu senhor.* Quase todo o Brasil cabe nessa foto (ALENCASTRO, 1998, pp.: 439-440, grifo nosso).

A citação desse historiador ilustra como, com palavras poéticas, dóceis, se tenta mascarar a impetuosidade do processo de desumanização da escravização. Não há nada na expressão da mulher na foto que se possa assumir amor. Toda a sua narrativa se dá do ponto de vista da criança branca e, para ela, é criado um cenário de afetividade em meio a fenda na alma de outro ser humano. Como isso é possível? A instrumentalização do corpo negro à nutrição da branquitude se desdobra da mais vulgar materialidade ao relato com tentativa de afetivar a desumanização. Não ao acaso, diz Conceição Evaristo “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2007, p. 21).

Com o passar das décadas, a figura dessa ama negra foi sendo varrida, apagada. Importante ressaltar isso, pois a figura de mãe devota é uma construção posterior. Houve um tempo, portanto, no qual o trato com as crianças era função da ama, não da mãe, o que contradiz, à vista disso, a ideia de uma mãe “naturalmente” devota à maternidade.



### 5.3.2 Mãe preta



Figura 22 – Fé nas crianças III, de Emerson Rocha, 2021. Fonte:

<https://www.instagram.com/p/CgHVIZnO4sQ/>. Acessado em 27 ago. 2022.

*[...] 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, 2010 [1933], p. 292).

*Nossas crianças não podem sonhar a menos que vivam, não podem viver a menos que sejam cuidadas, e quem mais daria a elas o verdadeiro alimento sem o qual seus sonhos seriam não seriam diferentes dos nossos? “Se vocês querem que mudemos o mundo um dia, precisamos pelo menos viver o suficiente para crescer”, grita a criança.* (LORDE, 2019, p. 48).

Historicamente, um ponto crucial de como a sexualidade de mulheres negras era entendida, recai sobre o controle reprodutivo. A principal especificidade atrelada às mulheres negras escravizadas era sua capacidade de reprodução – não que isso implicasse o reconhecimento enquanto mulher tal qual uma mulher branca. O exercício do controle da sexualidade de mulheres negras era diretamente proporcional ao empreendimento em aumentar o número de crianças nascidas destas – futuras escravizadas. Desde cedo na vida das mulheres escravizadas, diferentes técnicas de controle quanto a essa reprodução eram impostas pelos captores, desde a disponibilização de mais comida para aquelas que se mostravam mais férteis, a punições às que não engravidavam, como ser constantemente vendidas (COLLINS, 2019).

Assim, para uma mulher escravizada, ter filhos poderia significar maior tempo em um lugar e a possibilidade de ter laços com filhos, companheiros/as e amigos/as mais permanentes. Contudo, ter filhos na posição de escravizada também significava estar sujeita às mais cruéis violências enquanto grávida e até aos próprios bebês, além da possibilidade de serem vendidos. Dado o contexto, não era incomum que abortos e infanticídios ocorressem corriqueiramente, frente a recusa em criar um filho ou filha em meio a punições desumanas, abuso sexual e a falta de qualquer condição digna de manutenção da vida (DAVIS, 2016).

Davis (2016) retoma serem recorrentes as reclamações dos proprietários de terra quanto a não continuidade das gravidezes e, junto de médicos da época, concordavam acerca de uma inclinação intrínseca da mulher africana em aniquilar seus descendentes. A autora também ressalta que a única coisa antinatural, criar os filhos naquela situação, era justamente o que não era questionado.

[...] Margaret Garner, uma escrava fugitiva que matou a própria filha e tentou suicídio quando foi encontrada por captores de escravos, é um bom exemplo: ela se comprazia porque a menina estava morta – “assim ela nunca saberá o que é uma mulher sofre como escrava” – e implorava para ser julgada por assassinato “irei cantando para a forca em vez de voltar para a escravidão” (DAVIS, 2016, p.209).

Entretanto, após a abolição da escravização e com a gradual inserção da população negra, antes cativa, no convívio social, o que se viu foi o aumento das tentativas de controle reprodutivo e de exterminação dessa população através de medidas eugênicas em diferentes graus e âmbitos.



Carneiro (2011 [2007]) resgata que em 2007, o então governador do estado do Rio de Janeiro defendia a legalização do aborto. Não como uma forma de firmar um direito reprodutivo para pessoas que gestam, mas “por considerar que a fertilidade das mulheres negras das favelas cariocas as torna ‘fábricas de produzir marginais’” (CARNEIRO, 2011, p. 131). O Estado de São Paulo formula um documento sobre o Censo de 1980 e conclui:

A população branca corresponde a 55%, a parda a 38%, a negra a 6% e a amarela a 1%. De 1970 para 1980 a população branca reduziu-se de 61% para 55% e a parda aumentou de 29% para 38% [...]. Enquanto a população branca praticamente já se conscientizou da necessidade de controlar a natalidade, principalmente nas classes médias e altas, a negra e a parda elevaram seus índices de expansão em 10 anos, de 29 para 38%. Assim temos, 65 milhões de brancos, 45 milhões de pardos e um milhão de negros. A manter essa tendência no ano 2000 a população parda e negra será de ordem de 60%, portanto muito superior à branca, e eleitoralmente poderá mandar na política e dominar postos-chaves. A não ser que façamos como em Washington, capital dos Estados Unidos, que devido ao fato da população negra ser da ordem de 63% não há eleições. (SÃO PAULO, 1982, citado por CARNEIRO, 2011).

Esse não foi um caso isolado, mas um entre incontáveis casos ocorridos no Brasil durante as décadas de 1970 e 1990, especialmente após o lançamento do que ficou conhecido como Relatório Kissinger<sup>16</sup>. Tão frequente e de caráter altamente eugênico os procedimentos de esterilização da época, em 1993, foi divulgada a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito – CPMI – intitulada “incidência de esterilização em massa em mulheres no Brasil”, tendo como presidente a Deputada Benedita da Silva. A partir das conclusões de violações de direitos das mulheres, foram definidas as medidas para se instaurar a lei nº 9.263, que dispõe sobre o planejamento familiar e veda enfaticamente o uso de esterilização para fins de controle demográfico.

Contudo, isso não coibiu o estado de atuar contrariamente às normativas constitucionais, intervindo de maneira arbitrária e violenta frente a mulheres em situação de vulnerabilidade. Um dos casos mais conhecidos é o de Janaína Aparecida Quirino, que em 2017, aos 27 anos, foi requerida pelo Ministério Público de Mococa a realização de esterilização compulsória (laqueadura tubária), mesmo sem seu consentimento, durante o parto, sob o argumento de que: “[...] somente a realização de laqueadura tubária na requerida será eficaz para salvaguardar a sua vida, a sua integridade física e a de eventuais rebentos que poderiam vir a nascer e ser colocados em sério risco pelo comportamento

---

<sup>16</sup> Documento em que estavam reunidas diretrizes oficiais do presidente Gerald Ford frente o aumento demográfico de países considerados subdesenvolvidos, dentre os quais, Brasil, México e Colômbia eram alguns dos exemplos. O relatório argumentava que esse crescimento era uma ameaça à segurança dos Estados Unidos, uma vez que poderia-se gerar instabilidade política e econômica. Assim, práticas de contracepção eram fortemente recomendadas (STURZA; NIELSSON; ANDRADE, 2020).

destrutivo da mãe” (MINISTÉRIO PÚBLICO DE SÃO PAULO, 2017, citado por STURZA; NIELSSON; ANDRADE, 2020, p. 16).

O desenrolar do caso prosseguiu da seguinte maneira:

Em novembro de 2017, grávida, Janaína acabou sendo presa preventivamente, por crime relacionado ao tráfico de drogas. Desta forma, o Ministério Público requereu que fosse realizada a laqueadura tubária quando do momento do parto. No dia em que Janaína deu a luz ao seu filho, em 14 de fevereiro de 2018, foi realizada, mesmo contra a lei e contra a sua vontade, a cesárea e a laqueadura tubária, violando o § 2º do art. 10 da Lei 9.263/96 (TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE SÃO PAULO: 2018).

Após apelação interposta pelo Município, o pedido foi rejeitado pelo voto unânime de três desembargadores do Tribunal de Justiça de São Paulo, sob o argumento, em suma, de que nem a pobreza, a dependência química ou então o entendimento pessoal do Promotor de Justiça, são capazes de legitimar a laqueadura forçada, sem expressa e válida manifestação da mulher, sem que nunca antes o juízo a tenha ouvido (TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE SÃO PAULO: 2018). No entanto, a decisão proferida neste ano de 2019, pelo Tribunal de Justiça paulista, fora tarde demais, já que agora Janaína Aparecido Aquino já fora submetida a laqueadura forçada, por ingerência indevida do Estado sobre seu corpo, violando seus direitos sexuais e reprodutivos e lhe retirando a capacidade de gerar uma vida, aos 27 anos de idade (STURZA; NIELSSON; ANDRADE, 2020, p. 16-17).

Não só o espaço jurídico-legislativo (com participação da assistência social) assume o controle de corpos, de quem deixar nascer e fazer viver e quem não, mas também, a saúde. Em 2020, pesquisadores da *George Mason University's School of Business* publicaram o estudo *Physician–patient racial concordance and disparities in birthing mortality for newborns*<sup>17</sup>. Na amostra, a taxa de mortalidade era sempre pior para bebês negros, independente de quem os cuidava, sendo a amostra bruta composta por uma taxa de mortalidade para bebês brancos de 289 mortes a cada 100.000 nascimentos, já para negros, 784/100.000. Os resultados do estudo apontam não haver discrepâncias significativas no que se refere a médicos negros cuidando de recém-nascidos negros e brancos.

[...] Em contraste, observamos uma robusta concordância racial benéfica para recém-nascidos negros [...] [eles] experienciaram 430 fatalidades a mais por 100.000 nascimentos do que recém-nascidos brancos [...] Sob o cuidado de médicos negros, a taxa de mortalidade para recém-nascidos negros é apenas 173 fatalidades a mais por 100.000 nascimentos do que a taxa de recém-nascidos brancos, uma diferença de 257 mortes por 100.000 nascimentos, e uma redução de 58% na diferença de mortalidade racial. [...] Nestas estimativas, a taxa de mortalidade para recém-nascidos negros é 39% menor sob o cuidado de médicos negros do que de médicos brancos (GREENWOOD *et al*, 2020, p. 21195, tradução nossa).

---

<sup>17</sup> Concordância racial médico-paciente e disparidades na mortalidade de recém-nascidos (tradução nossa).

Em hospitais nos quais ocorriam predominantemente nascimento de bebês negros, mas a equipe médica era majoritariamente branca, a mortalidade desses bebês era 56% maior do que em hospitais com mais médicos negros na equipe. O racismo de médicos brancos para com os bebês e as mães era um dos motivos apontados que poderia influenciar nesse resultado (GREENWOOD et al, 2020). Se antes uma classe médica agia tentando imputar a reponsabilidade às mulheres negras pela impossibilidade do exercício da maternidade<sup>18</sup>, atualmente, além de não estar tão diferente, ainda há meios para que exerçam diretamente esse extermínio. E, falando em extermínio, imprescindível ressaltar o papel do estado: de 2017 a 2019, em levantamento feito pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ao menos 2215 crianças e adolescentes – de 0 a 19 anos – foram assassinadas por intervenção policial em 15 estados brasileiros, sendo 69% delas negras, números que crescem desde 2013 (PAULUZE, 2020).

Em 2019, Kettellen Umbelino de Oliveira morreu baleada enquanto passeava de bicicleta com a mãe no Rio de Janeiro. A menina tinha cinco anos de idade. Duas semanas depois, morreu Ágatha Félix, de oito anos, atingida por uma bala enquanto andava de carro com a família também na capital carioca. Não foram as únicas. Na região metropolitana do Rio ao menos 25 crianças foram baleadas em 2019: quatro foram atingidas dentro de suas casas, oito enquanto caminhavam para a escola. Ao todo, sete morreram.

Em 2020, a morte violenta de crianças e adolescentes segue ocorrendo nas periferias de todo o Brasil. Em maio, um tiro de fuzil atingiu João Pedro Mattos Pinto nas costas e matou o menino de 14 anos, logo depois de ele mandar uma mensagem para a mãe dizendo "estou dentro de casa, calma". O assassinato causou comoção em todo o País, mas pouca gente soube que, oito dias antes uma outra criança morreu depois de ser baleada enquanto brincava na calçada de sua casa, em Fortaleza. Maria Vitória Sousa da Silva tinha três anos de idade (LEVY, UOL, 2020).

Vamos pegar a afirmação inicial desse capítulo de Freud e nos permitir um pequeno jogo de palavras: “[...] Apenas a relação com o filho [negro] produz satisfação ilimitada na mãe [negra], é a mais perfeita, mais livre de ambivalência de todas as relações humanas [...]” (FREUD, 2010 [1933], p. 292). Contrastando, temos as colocações de Nogueira (1998), nas quais a partir da intrarracialidade da mãe negra e seu bebê, também negro, pontua que “a criança do projeto e do desejo da mãe não está representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura” (p. 108). O ideal de brancura da mãe não é só da mãe, criado e mantido por ela, mas emprestado da sociedade na qual ela está inserida e que busca tal ideal.

---

<sup>18</sup> Argumento de médicos no período de escravização de que as mortes de bebês e crianças por suas mães escravizadas eram provenientes de uma tendência antinatural da mulher negra em matar seus filhos (DAVIS, 2016).

Para Nogueira (1998), a passagem edípica da criança negra se desenvolveria com a marca de que a criança negra se reconheceria naquela imagem, mas não reconheceria a imagem do desejo da mãe. A partir disso, a criança negra seria mobilizada a procurar nessa imagem o que a reconciliaria com o desejo materno, introjetando um ideal de eu branco; e “é este corpo negro que, para atingir o ideal branco, sofre querendo tomar banho de cândida, desfazendo as tranças e afinando o nariz” (SCHUCMAN, 2018, p.57).

E todo um histórico de produção de hierarquias raciais, tem implicações na constituição da maternidade de mulheres negras, ainda mais na realidade brasileira. A angústia dessas mulheres não é infundada. Levy traz que,

Todos os dias, ao menos 32 crianças ou adolescentes brasileiros são assassinados, segundo dados do Unicef (Fundo das Nações Unidas para a Infância) Crianças são baleadas dentro de suas casas. Em escolas enquanto assistem às aulas. Ou no caminho de uma padaria onde comprariam um lanche (LEVY, UOL, 2020).

As entrevistadas de Levy (2020) relatam o medo de ter um filho e perdê-lo para a violência policial, o medo de não saber o que fazer se o filho for alvo de uma violência racial, medo de violência obstétrica na hora do parto e, também, da falta de suporte de companheiros e de uma rede. Isso posto para pensar que, com esse fator, o desejo de maternidade não responde apenas a uma implicação intrafamiliar e intrapsíquica, mas resulta, também, de “uma rede de unidades significativas que constituem a cultura como estrutura significante” (NOGUEIRA, 1998, p. 46), ou seja, do que pode ser pactuado socialmente.

### **5.3.3 Pai preto**

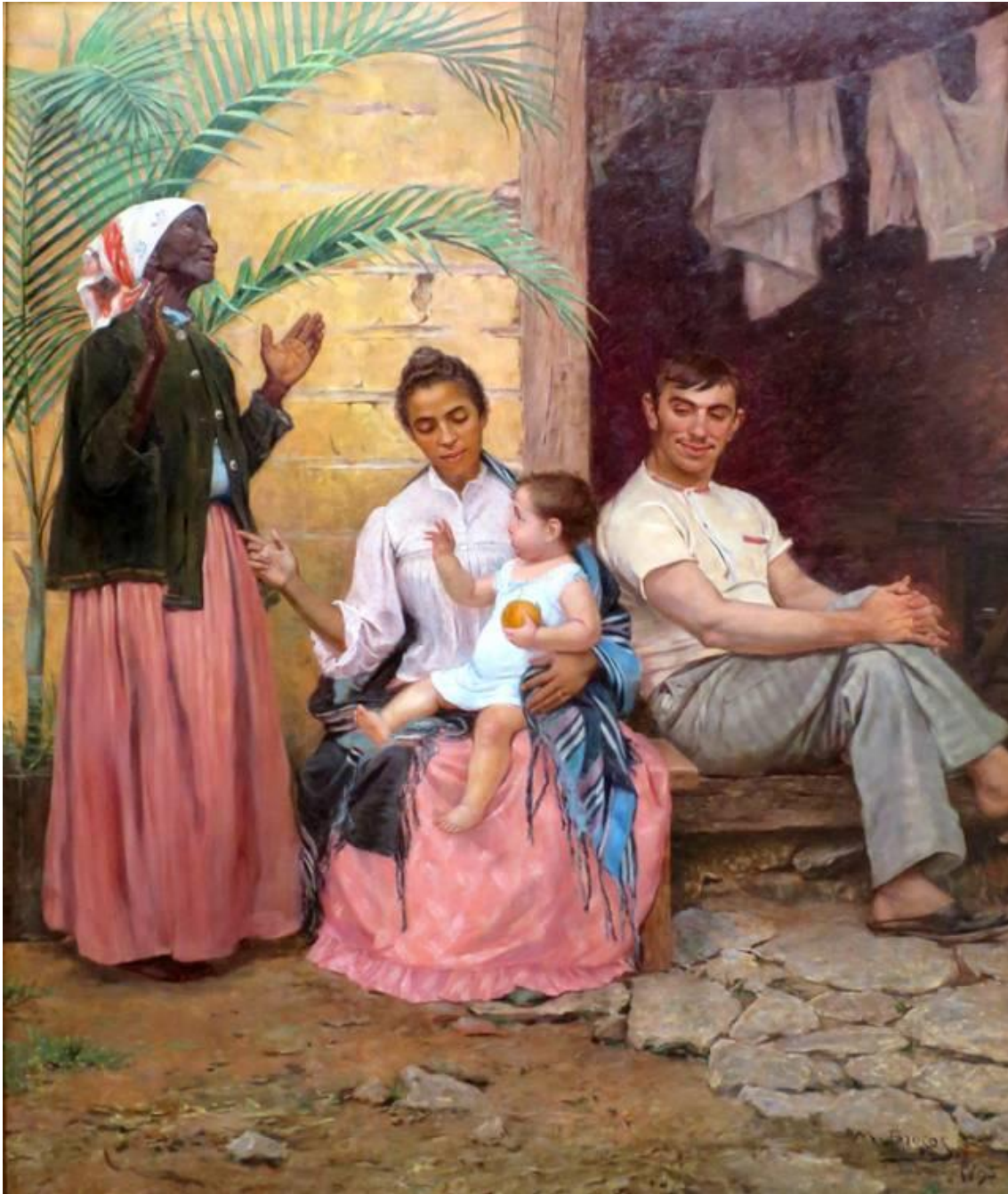


Figura 23 – A Redenção de Cam, de Modesto Brocos, 1895. Fonte: <https://www.edusp.com.br/mais/atela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/>. Acessado em 02 jan. 2023.

O quadro “A redenção de Cam” faz referência ao argumento religioso utilizado para justificar a escravização de pessoas negras, a partir de uma passagem bíblica se referindo a um trecho do livro Gênesis. Pouco esclarecedora do que teria acontecido e muito conflituosa, do que se tem concordância é que o filho de Noé, Cam, e seu próprio filho, Canaã, foram respectivamente punidos e amaldiçoados. Contudo, Cam estaria

vinculado aos povos africanos e, com isso, os que viessem a partir dele, teriam também, de ser amaldiçoados<sup>19</sup>.

O quadro foi utilizado como ilustração do que seria essa redenção da maldição atrelada à pele negra: embranquecer. Vê-se uma mulher idosa negra, ao lado do que se supõe ser sua filha, e seu neto. Seu neto, de pele branca como o pai, e a isso, ela leva as mãos aos céus, agradecendo. O pai de sua filha está ausente, mas supõe-se ter a pele mais clara que a sua, dado o fenótipo da filha. Essa imagem é paradigmática no que corresponde ao projeto embranquecedor brasileiro. Para essa discussão, precisaremos contornar a figura da mulher negra na sociedade brasileira, do homem negro e de uma performance de virilidade.

Restier (2019) ressalta que a virilidade tem um papel fundamental na manutenção das relações sociais nas quais convivem homens de raças diferentes, em contextos socioeconômicos diferentes, nos quais a distribuição do poder é desigual. Isso porque a masculinidade seria uma experiência coletiva através da qual o homem buscaria atributos socialmente desejáveis, como visibilidade e status social frente a seu grupo.

Resgatando as contribuições de Carlos Moore (2012 [2007]) e Oracy Nogueira (2006), Restier (2019) aponta que diversas sociedades colonizadoras da América Latina, e em especial o Brasil, partem de uma organização social cujo elemento organizador central é o fenótipo do sujeito, sendo o branco o almejado, e quanto mais próximo a isso, maiores acessos e benesses sociais. “Dentro de uma ordem hierárquica fenotípica, é grande a pressão social para a alteração de determinados traços para se conformar ao padrão estético do grupo hegemônico” (RESTIER, 2019, p. 26).

Essa pressão responderia a um dos grandes objetivos das elites brasileiras no projeto de construção nacional do Brasil, que aproveitando-se das noções do darwinismo social, buscava fagocitar os sujeitos não-brancos, transformando o Brasil em um país cada vez mais branco. A ferramenta construída para alcançar tal objetivo foi a *ideologia de branqueamento*, introduzindo psíquica e socialmente o objetivo das relações afetivo-sexuais em produzir indivíduos cada vez mais claros. Restier (2019), referenciando à Paixão (2013), define esse método de assimilação enquanto uma espécie de ritual antropofágico das classes dominantes, que, aos poucos, idealizava construir uma nação aos moldes europeus, eliminando os vestígios das populações negra e indígenas.

---

<sup>19</sup> “A filiação dos negros a Cam teve notoriedade nos manuais religiosos cristãos até pelo menos o século XIX, abrindo um campo muito fértil aos defensores da inferioridade das populações negras” (MACEDO, 2001, pp. 13-14).

Assim, “mestiçagem, antropofagia e branqueamento seriam aspectos das escolhas políticas e ideológicas das elites nacionais” (RESTIER, 2019, p.31). Portanto, essas políticas de controle das relações sociais impactam a construção de masculinidades, tanto ao postular projetos identificatórios que remetam à branquitude, quanto na incorporação de um papel de gênero correspondente à expectativas socialmente difundidas, que podem ser até mesmo contrárias a própria existência do sujeito.

Um dos pontos levantados pelo autor em sua argumentação, na qual relaciona a miscigenação ao colonialismo e ao ideal de virilidade, é o de que nem sempre a população brasileira foi composta por uma maioria feminina. Restier (2019) resgata que a maioria das pessoas trazidas pelo tráfico atlântico eram homens de 15 a 40 anos, sendo que, em algumas localidades, mulheres eram a exceção, o que acirrava a disputa por contato sexual heterossexual. O autor aponta que o empreendimento da colonização foi majoritariamente “[...] um acontecimento bélico que valorizava um determinado tipo de virilidade: agressiva, heroica e dominadora” (RESTIER, 2019, p.32). Conseqüentemente, o objetivo de habitar o Brasil e fundar um povo brasileiro foi calcado também em políticas sexuais, não raro, agressivas e violentas.

É comum nas guerras as mulheres dos grupos dominados serem alvos da afirmação masculina do conquistador e, assim, a posse do novo território e sua demarcação seria feita simbolicamente com a penetração do corpo feminino. Em outras palavras, o imaginário viril da penetração como conquista e a produção de uma extensa prole (mestiça) representariam o domínio e a submissão sexual das mulheres não brancas, estabelecendo o homem branco como modelo de virilidade dominadora. O triunfo sexual sobre a mulher do outro é uma forma não só de degradação dela como uma forma de desvirilizar os homens não brancos, vistos como incapazes de proteger as mulheres de seu grupo étnico-racial (RESTIER, 2019, p. 32).

Dessa forma, historicamente, o homem hétero, ao performar uma masculinidade viril, está completamente inserido no projeto de uma mestiçagem compulsória, do qual mulheres indígenas e negras foram largamente o alvo, em que a estratégia principal foi o estupro. Moore (2007) ressalta que machos de todas as espécies podem usar a capacidade de fecundar inúmeras fêmeas em um período curto como uma “arma eficaz de destruição da coesão étnica ou racial de qualquer população-alvo conquistada” (MOORE, 2007, p. 264). Freud, parece concordar com tal proposição ao colocar que,

Temos a impressão de que maior coação é aplicada à libido, quando ela é pressionada para o serviço da função feminina, e que – falando teleologicamente – a natureza considera menos cuidadosamente as solicitações desta do que no caso da masculinidade. E a razão para isso – de novo teleologicamente – pode estar em que a realização da meta biológica foi

confiada à agressividade do homem e tornada independente, em alguma medida, da aquiescência da mulher (FREUD, 2010 [1933], p. 289).

Contudo, Freud atribui a uma suposta natureza feminina a subjugação, biologizando a questão. Moore (2007), todavia, ressalta o caráter político desse uso da sexualidade.

Assim, a mestiçagem possui como pressuposto a relação sexual interracial, que se soma às características pilares da virilidade, convertida em “uma arena discursiva e prática de provocações viris, servindo de alegoria colonial e nacional para homens e mulheres” (RESTIER, 2019, p. 33). Desempenhar vigorosa, viril e publicamente a figura de homem sexualmente ativo confere status à medida em que não só se responde ao papel de masculinidade hegemônica, como também é condizente com o projeto-nação brasileiro que se funda a partir da premissa de um futuro frutífero, desde que miscigenado, embranquecido.

Davis (2016) retoma o mito do estuprador negro, surgido após o período escravocrata, como mais uma justificativa de controle e exercício de violência contra a população negra. Mulheres de minorias étnicas foram e ainda são alvo persistente de violência sexual por parte de culturas hegemônicas brancas – a autora cita como exemplo a guerra do Vietnã, na qual o estupro de mulheres vietnamitas passou a ser considerado praticamente um protocolo das abordagens militares, o que exemplifica o aspecto de que o racismo é um dos motores de promoção de violência sexual. Outro fator, também explorado por hooks (2020), é o de que a violência depreendida por homens sobre mulheres negras e de outras raças também se expande, em algum momento, às mulheres brancas.

Entretanto, a sexualidade de homens negros, ainda assim, foi considerada o marco promotor de atos ofensivos contra mulheres, em especial, as brancas. Os linchamentos promovidos durante o período de segregação racial nos Estados Unidos são um exemplo vívido desse aspecto. No Brasil, não muito diferente, a população negra como um todo era entendida como fonte de comportamentos degenerados e doenças tóxico-infecciosas, como a sífilis (SANTOS et al, 2012).

Doença das casas-grandes e senzalas, a sífilis, como mostra Gilberto Freyre, não parecia alarmar os "homens de bem" da sociedade colonial brasileira. Contraída pelo filho do senhor de engenho em suas precoces brincadeiras sexuais com negras e mulatas, era o atestado de entrada no mundo masculino adulto. Desvirginando-se por volta dos 12 anos, o menino exibia com orgulho as marcas deixadas pela sífilis em seu corpo. Mostrava, assim, que deixara de ser "donzelão".

Estranho ritual de passagem que, fazendo da doença uma espécie de tatuagem, sinal irrefutável daqueles que já "conheciam mulher", assegurava aos brancos a sua condição de homens feitos. Adquirida a



sífilis, eles dispunham, no entanto, de um antídoto singular para escapar ou ao menos minimizar os seus efeitos: reincidir nos pecados da carne. Desta vez com a certeza de usufruírem as mulheres certas, isto é, virgens. "Mulecas de doze a treze anos" entregues a rapazes "podres de sífilis" corroboravam a crença "de que para o sífilítico não havia melhor depurativo que uma negrinha virgem" (PONTES, 1997, s/p).

Para hooks (2020), um primeiro ponto incontornável é o de que a sexualidade de pessoas negras foi compreendida a partir de um expurgo de tudo condenável em relação à sexualidade, criando-se uma fantasia em torno dessa sexualidade supostamente “outra”. Contudo, a partilha dessa sexualidade a fim de concretizar o projeto embranquecedor teria de ser desigual, na medida em que haveria uma raça a ser expandida – a branca – e raças a serem *diluídas* – negra e indígena – ao longo das gerações. Nesse sentido, homens negros não poderiam exercer sua sexualidade da mesma maneira que homens brancos, tampouco pessoas negras poderiam procriar irrestritamente. Restier (2019), se referindo à Moutinho (2004), ressalta que às mulheres negras e indígenas era concebida a função de gerar essa nova combinação racial e, fecundadas pelo homem branco, seriam uma espécie de “casal mítico povoador do Brasil” (RESTIER, 2019, p. 34).

Restringir as mulheres negras e indígenas a um papel reprodutivo deixa profundas marcas nas relações sociais, porém, numa sociedade *pigmentocrática*, como apontado por Moore (2007), também se cria uma divisão no interior deste grupo, como colocado por Nascimento (2016): “Branca para casar, negra pra trabalhar, mulata para fornicar” (p. 75). Nesse dito popular, o autor evidencia que há tanto uma hipersexualização das mulheres negras de pele mais clara, quanto uma *dessexualização* das mulheres negras de pele mais escura. Além disso, a mulher branca, embora no lugar de esposa, desde o período colonial, aparece enquanto casta, afastada dos aspectos sexuais.

No entendimento de Nascimento, além da violência e das assimetrias de poder, o lugar social ocupado pela mulher negra e mestiça nessa relação seria a de trabalhadora, concubina e amancebada, isto é, mero objeto de deleite e lucro para o homem branco, e portanto, ausente das relações formais, caminho contrário ao da mulher branca (deserotizada e assexuada) dentro do casamento (RESTIER, 2019, p. 36).

A mulher branca, portanto, aparece enquanto aquela que reflete e mantém os valores associados à brancura. No entanto, tendo o homem branco e mulher não branca seus papéis estabelecidos na cena mestiça brasileira, o que caberia ao homem negro? Restier (2019) ressalta que enquanto “[...] o homem branco se configura ideologicamente como o agente branqueador da nação, o homem negro seria sua ‘antítese-viril’, o agente *enegrecedor*” (p. 39, grifo do autor). Aqui, conflui-se a afirmação da virilidade, na

medida em que há a noção de que o pai seria aquele transmissor da raça aos descendentes. Moutinho (2004) afirma que a relação homem negro-mulher branca se configuraria enquanto uma relação tabu, visto que a raça seria um atributo considerado herdado do pai: “[...] o homem negro ao penetrar sexualmente a mulher branca deslocaria o imaginário de domínio viril do homem branco para si.” (RESTIER, 2019, p. 40).

Homens brancos, desse modo, atuariam de maneira a agir na manutenção de seu grupo racial. Schucman (2020) transcreve uma conversa corriqueira em uma situação informal na cidade de São Paulo, na qual é dito “[...] agora tá na moda essas branquinhas [...] gostarem de homens negros, já viu? [...] Mas nem é concorrência, na hora de casar elas não têm coragem [...]” (p. 164). Por outro lado, ao se pensar em homens negros, “uma série de representações negativas se vincula ao homem negro desde o período escravocrata como: libidinoso, violento, indolente, hipererótico, emotivo, grotesco, degenerado, etc” (RESTIER, de SOUZA; 2019, p. 10). Restier (2019) ressalta que grande parte dos homens brancos acreditam que mulheres brancas se interessariam por homens negros devido ao tamanho de seu pênis e seu suposto desempenho sexual superior, porém, creditam a si outros atributos, como dinheiro, estabilidade e status social, o que permitiria ganhar a competição viril. Essa supervalorização do suposto desempenho sexual superior do homem negro, contudo, representaria uma impossibilidade de reconhecer a sua humanidade em outros aspectos da vida (FAUSTINO, 2014).

Esses apontamentos são fundamentais porque outro estratagema importante desse duelo é a *hipervirilização*, na qual uma série de estereótipos são vinculados aos corpos dos homens negros distorcendo seu porte físico (ultrarresistente), força (sobre-humana), moralidade (degenerada) e sexualidade (desenfreada), aproximando-o do reino animal, tornando-o um perigo que precisaria ser domesticado. O tamanho do seu pênis seria o ápice desta fetichização. Este último seria um atributo tido como tendo um perigoso potencial para atrair as mulheres (principalmente as brancas) curiosas pelos prováveis prazeres que estes poderiam proporcionar a elas. Em certo sentido, e a despeito das armadilhas ideológicas, essas representações surgem como uma ambivalente vantagem competitiva no mercado afetivo, podendo ser manipuladas pelos homens negros para conquistas amorosas de mulheres negras e brancas (RESTIER, 2019, p. 42).

A relação entre homens negros e mulheres brancas se mostra um tabu, tanto que durante diversos momentos históricos, e em territorialidades diferentes, esse vínculo já foi legalmente proibido ou punido com ações como linchamentos, tal qual nos Estados Unidos no período pós-abolição (DAVIS, 2016). Ao passo em que essa relação parece uma fonte de desejo, ao se mostrar enquanto a superação de um interdito, assim como ressaltado por Fanon (2008) ao descrever o anseio de antilhanos ao chegar à França por irem a prostíbulos, enquanto uma espécie de ritual de iniciação viril. O acesso ao corpo

de mulheres brancas significaria uma mensagem para o grupo branco, ao violar a expectativa social sobre os homens negros. Restier (2019), entretanto, questiona: “que virilidade é essa?” (p.35), pois, embora em algum nível haja uma perturbação no que se espera do homem negro, ainda se configura enquanto uma afirmação da lógica viril colonizadora.

Para Custódio (2019), um primeiro ponto inegável é que a humanidade não é dada a priori ao sujeito negro, e ao homem negro se apresentaria a encruzilhada do patriarcado, através dos ditames de rivalidade e controle, e da branquitude como ideal humanizador, que o autor defende enquanto uma “subjetividade desse ser-negado-de-si” (CUSTÓDIO, 2019, p.134). O autor sublinha que, em contrapartida, a mulher negra ocuparia um lugar de vulnerabilidade Zero, ou seja, o lugar de confluência das opressões a que está submetida, ou o outro do outro (KILOMBA, 2019). Por outro lado, o homem negro “possui, na sua sujeição, a promessa ou a crença (estado latente de desejo) pela outra ponta [de privilégios], que não se realiza. [...] Uma performance” (CUSTÓDIO, 2019, p.135).

Custódio (2019) salienta que a performance da masculinidade por parte de homens negros aos moldes da branquitude, não corresponde à própria historicidade. Para Faustino (2014), o racismo determina a masculinidade, permitindo que homens negros consigam exercer poder sobre mulheres negras, por exemplo. Contudo, pagam por esse exercício com uma parte de sua humanidade e empobrecem sua socialização. Para o autor, o homem negro padeceria de um sentimento de *emasculação*, que poderia só ser tratado através de respostas violentas à organização. Todavia, a questão que se coloca é que “esta contestação subversiva tende a ser reacionária no que tange às relações de gênero” (FAUSTINO, 2014, p. 97).

Essa emasculação e a conseqüente resposta criada pelos homens negros, criou o que Davis (2016) nomeia masculinismo no movimento por direitos civis, crítica também endossada por hooks (2020). De acordo com as autoras, a afirmação acríica do homem negro enquanto viril como forma de contestação do poder branco acabou por reforçar o modelo patriarcal burguês de família, além de retirar o papel de mulheres negras enquanto ativas na luta política e mascarar as violências domésticas que elas sofriam.

Outro ponto levantado por Faustino (2014) é o de que, ao longo da história, mulheres brancas passaram por um processo de *hiperfeminilização* ao transferir tarefas braçais e consideradas inferiorizantes às mulheres de classes subalternizadas. Em contraponto, as mulheres de classes mais baixas, nas quais se localizam a maioria das mulheres negras, teriam tido sua feminilidade diluída pela brutalidade do trabalho, além

da brutalização imposta pelo racismo. Dessa forma, as mulheres negras não performariam o ideal de feminilidade, calcado no modo de viver de mulheres brancas. O autor sublinha que assim seriam vistas as mulheres negras pelos homens negros, enquanto um produto brutalizado do racismo e do trabalho, longe do ideal de performance da branquitude, símile a própria figura, mas que gostariam de se afastar.

Custódio (2019) elenca uma série de questionamentos que seriam fundamentais ao interrogar criticamente o lugar da masculinidade, tais como a reprodução do racismo contra mulheres negras; práticas de abandono paterno e de responsabilização afetiva, formas de conscientizar outros homens sobre posturas machistas, comportamento sexual e afetivo, dentre outros. Contudo, seria de crucial importância adicionar a esses questionamentos as práticas frente a população LGBTQIAPN+, uma vez que aqui focou-se em grande parte nas relações heterossexuais pela intersecção entre a masculinidade e a feminilidade. Lorde (2019), desde os anos 1980, aponta um comportamento reacionário do próprio movimento negro como um todo para com essa população. Além disso, considerando as masculinidades como múltiplas, sabe-se que nem todos os homens negros encaixam-se na performance cisheteronormativa. De acordo com Veiga (2019),

A descoberta da homossexualidade pelos garotos negros, que a partir deste momento do texto chamarei de “bixas pretas”, os faz experimentar uma segunda diáspora porque os retira novamente da possibilidade de serem integrados e acolhidos, mas de forma ainda mais nociva, posto que essa segunda barreira à aceitação acontece em seus próprios quilombos, ou seja, em sua família, em sua comunidade, e até mesmo nos movimentos negros. Assim, um impasse é colocado às bixas pretas: negar a própria sexualidade e aderir à masculinidade heteronormativa para se proteger e preservar o amor de seus pares ou afirmar a própria sexualidade e ficar desprotegido, correndo o risco de não ser aceito em seu próprio espaço familiar de pertencimento (p. 83).

Assim, os próprios laços afetivos, sobre os quais já incidem as brutalidades propiciadas pelo racismo, podem também ser um espaço de criação de novas formas de sofrimento para esses sujeitos. Dessa maneira, a LGBTfobia também se mostra enquanto um projeto de extermínio<sup>20</sup>, tal qual o racismo<sup>21</sup> e o machismo<sup>22</sup>, e, contraditoriamente, produz reproduções ilógicas dentro da própria comunidade negra. E, muito embora, não sejam só homens capazes de produzir violência, em momentos oportunos, esses são

<sup>20</sup> De acordo com o Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020 emitido pela Antra – Associação Nacional de Travestis e Transexuais – o Brasil, no ano de 2020, nos dois primeiros meses, apresentou um aumento de 90% nos casos de homicídios de travestis e transexuais, encabeçando a liderança mundial enquanto país que mais mata trans e travestis.

<sup>21</sup> De acordo com o Atlas da Violência 2019, 75,5% das vítimas de homicídio eram negras.

<sup>22</sup> Em nota técnica emitida pelo Fórum de Segurança Pública, violência letal contra mulheres e meninas aumentou 22,2% de 2019 a 2020, dados agravados pela pandemia de COVID-19 e o isolamento social, com o conseqüente convívio intenso com o agressor.

capazes de incorporar os ideais de masculinidade hegemônica em benefício próprio, mesmo que ocasional e momentâneo. Para César (2019),

[...] Há, para nós, homens, a possibilidade de escolhermos ser assim, ainda que seja nocivo. Acho importante frisar isso porque são contradições do racismo mesmo, e falar sobre isso nos ajuda a entender porque alguns homens negros se sentem até mesmo confortáveis nestas posições, gostam de ser os machos alfa, agressivos, muito viris e violentos sexualmente. A dominação sexual forçada é vista como algo positivo dentro do patriarcado, e é exercida por homens sempre que possível. Embora esse sistema não tenha sido criado e pensado por ou para homens negros, nós nos beneficiamos de certas situações (CÉSAR, 2019, p.59-60).

Ainda, para o autor, refletir sobre masculinidades seria um exercício de autocrítica e de auto-observação de comportamentos para consigo e com os outros. Em seu entendimento, isso não exclui a dimensão de uma discussão coletiva, na qual o laço entre homens negros se mostra um valioso instrumento de análise:

[...] o mundo é muito ruim para nós, nos exige força e heroísmo todos os dias para sobreviver. Somos o grupo social que mais morre neste país, os que menos estão nas universidades públicas. E, por vezes, nos revestimos de dureza e brutalidade, nos magoamos e não conversamos, guardando para si angústias e revertendo isso em dor para nós mesmos e para as nossas companheiras. Acredito na nossa força e capacidade intelectual de realizar mudanças neste país, tornando-o mais justo para nós e para os nossos (CÉSAR, 2019, P.74).

Faustino (2014), citando Saffioti (1987), diz que “à medida em que o homem é aprisionado no ‘mundinho do macho’, paga muito caro pelo ‘poderzinho que tem’” (p. 77). Essa perspectiva se mostra interessante na medida em que desnaturaliza o lugar de masculinidade enquanto um poder dado, absoluto. Além disso, ao questionar a masculinidade, as articulações entre opressões que incidem sobre o sujeito e as quais ele reproduz se tornam mais evidentes, sendo possível, inclusive, testemunhar as contradições dessas práticas. Dessa forma, perguntas como: “por quê homens negros atenderiam a um ideal intrinsecamente de poder branco?”, elucidam a dimensão performativa dessa masculinidade.

Tanto Davis (2016), quanto hooks (2020), ressaltam que durante muitos anos sequer era considerado crime estuprar uma mulher negra. Nos EUA, era visto como condenável o próprio ato de se misturar à raça negra, mas era entendido que essas mulheres eram as culpadas pela sedução e pela decadência dos homens brancos – o que depois se propuseram a resolver com a segregação racial pós-abolição. Já no Brasil, é crucial ressaltar uma diferença estabelecida pelo modo de colonização: a Inglaterra previa uma colonização por separação, tal como na África do Sul e a posterior implementação do *apartheid*. Portugal e Espanha dispunham do mecanismo de assimilação. Assim, era

muito importante que mulheres negras tivessem filhos – desde que brancos. Ou o mais próximo disso (GONZALEZ, 2020).

Vale ressaltar que as elites brasileiras e o governo sempre monitoraram e olharam combativamente as organizações que se propusessem a fazer o debate acerca das relações de raça no país. Um marco disso é a Revolução Haitiana (1791 – 1804), primeira república governada por afrodescendentes – uma perspectiva amedrontadora para os brancos no poder. Deste modo, havia uma preocupação com o aumento numérico da população negra, que poderia suplantar a população branca e tomar o poder – de alguma forma. Em frente a isso, diversas estratégias foram lançadas e implementadas com o objetivo de impedir o crescimento progressivo da população negra brasileira, incluindo projeções de seu total extermínio:

A população branca tende a aumentar em proporções crescentes, por levas sucessivas de imigrantes que entram anualmente nos portos do Brasil e ficam pela mór parte estabelecidos no nosso paiz; e visto que a mais forte corrente immigratoria procede dos paizes latinos, sendo constituída por Portuguezes, Hespanhoes, Italianos, razão ha para se suppôr que daqui a um seculo a população branca no Brasil será na sua maioria formada de individuos de raça latina.

Tomando por base do calculo os algarismos correspondentes aos diagrammas, daqui a um seculo, [2011], a população do Brasil será composta de:

Branco – 80:100.

Mestiços negroides – 3: 100.

Indigenas: 17:100.

Negros – 0 (LACERDA, 1911, pp. 98- 99)

E, assim, estupros sucessivos de mulheres negras e indígenas e sua exploração sexual eram justificados por essa ideia de uma sexualidade exacerbada e sem precedentes, enquanto servia ao que o Restier (2019) denomina o “casal mítico povoador brasileiro”, composto por um homem branco e uma mulher negra – aqueles que seriam agentes embranquecedores do Brasil. Ou seja, em completa contraposição a uma sexualidade recatada, de uma mãe cuidadora, difundiu-se essa fantasia acerca da sexualidade de mulheres negras que constitui um dos mitos fundantes da cultura brasileira. Para que o Brasil concluísse seu projeto embranquecedor, ele precisava parar de se enegrecer, o que seria facilitado pela sexualidade lasciva de mulheres negras, prontas a desvirtuar um homem branco.

Há também de se levar em conta que, tendo o racismo se estruturado em torno do fenótipo, as relações e o modo como a expressão da sexualidade é, inclusive,

pigmentocrático<sup>23</sup>: “Branca para casar, negra pra trabalhar, mulata para fornicar” (NASCIMENTO, 2016, p.75).

De acordo com Moore (2007),

Em uma ordem pigmentocrática, são as diferenciações da cor da pele, da textura do cabelo, da forma dos lábios e da configuração do nariz que determinam o *status* coletivo e individual das pessoas na sociedade. Mudar o fenótipo do segmento subalternizado, sempre no sentido de uma maior concordância com as feições e a cor do segmento dominante, é um objetivo obsessivamente compulsivo nesse tipo de sociedade.

Nesse tipo de formação, as diferenciações de fenótipo e de cor são obtidas mediante uma política deliberada de cruzamentos incessantes, de *caráter eugênico*, entre o segmento dominado e o segmento dominante. Trata-se sempre de uma miscigenação vertical e unilateral, imposta ideologicamente e culturalmente pelo segmento dominador. Nesse contexto de "compulsividade eugênica", a miscigenação desempenha uma função normativa central (MOORE, 2007, p. 260).

Gonzalez (2020) argumenta que como consequência final dessa noção, uma vez que era de interesse brasileiro que brancos se atraíssem e fecundassem com sua branca mulheres negras, o Brasil criou uma commodity para isso: a *mulata exportação*. E vamos adentrar essa ideia no capítulo seguinte.

---

<sup>23</sup> Pigmentocracia é um termo que se refere às diferentes formas de racismo que incidem nas sociedades nas quais o racismo é determinado pelo fenótipo do sujeito. A depender do tom da pele da pessoa, as manifestações do racismo seriam diferentes. Assim, quanto mais escura, mais sujeita a situações de violência racial a pessoa estaria, e quando menos escura, mais circulação social seria possível (MOORE, 2007).

## 6 ENSINANDO A TRANSGREDIR<sup>24</sup>: racializando a sexualidade, sexualizando a racialidade

*Lá onde o primitivo estabeleceu um tabu [o tabu da virgindade], é onde ele teme um perigo, e não se pode negar que em todas essas regras de evitação está expresso um horror fundamental à mulher. Talvez esse horror esteja justificado pelo fato de a mulher ser diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa, estranha e por isso parecer hostil (FREUD, 2021 [1918], p. 163).*

Embora Freud dificilmente seja categórico em seus escritos e deixe sempre a prerrogativa da confirmação via trabalho clínico, ele fez algumas afirmações a respeito da feminilidade, diante das quais não recuou, mesmo tendo acesso às críticas postas. A feminilidade, ao longo da obra, correspondeu a mais que um sinônimo de mulher. Para o autor, homens também poderiam possuir posturas marcadamente designadas pela feminilidade. Contudo, por vezes, mulher e feminilidade se confundem. Vale lembrar que a feminilidade é colocada como a saída mais saudável possível do Édipo feminino (Freud 2010 [1933]). Freud também ressalta que a maioria de sua exposição sobre a feminilidade recai sobre a função sexual, “dominada pela polaridade masculino-feminino” (FREUD, 2010 [1933], p. 288), existindo outros campos possíveis nos quais a mulher poderia se inserir – dos quais ele não fala.

Destaca-se que na visão freudiana, a mulher padeceria de uma sexualidade fixada na impossibilidade de ter um pênis, marcada por esse fracasso biológico, com menos recursos criativos que os homens, e lançada à tentativa sujeita a falhas de ter um filho como substituto do pênis. Mais do que isso, para Freud, haveria uma passividade e internalização da ordem masculina que produziria um ressentimento, cujo destino seria a formação de sintomas rechaçando esse corpo.

Essa passividade seria reflexo de sua sexualidade, em que Freud constata que até mesmo a masturbação seria algo averso para as mulheres, configurando-se enquanto um lembrete da inferioridade de seu órgão genital. Freud tampouco explica sua constatação do abandono do clitóris na sexualidade feminina, e sua substituição pela vagina como canal principal da atividade sexual. Irigaray (1985) parece apontar acertadamente que a razão mais plausível seria a expectativa masculina de autossatisfação por essa via. Além

---

<sup>24</sup> Referência ao livro *Ensinando a transgredir*, de bell hooks (1994)



do fato de que esse seria o esperado socialmente: a sexualidade com fins reprodutivos, fazendo a sexualidade feminina atingir seu fim ao fazer equivaler um bebê como objeto simbólico substituto do falo<sup>25</sup>.

Anteriormente a discussão da feminilidade propriamente dita, Freud percebe que as imposições à sexualidade à época que vivia pareciam ser demasiadas e custosas aos sujeitos. No texto *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno* (1908): “[...] há, para a maioria das pessoas, um limite, além do qual sua constituição não pode acompanhar as exigências da civilização. Todas as que querem ser mais nobres do que sua constituição lhes permite sucumbem à neurose; elas estariam melhores, se lhes fosse possível ser piores” (FREUD, 2015 [1908], pp.373-374). Freud reconhece que o tratamento dado a homens e mulheres não era igual, “a moral sexual ‘dupla’, vigente em nossa sociedade no tocante aos homens, é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita na viabilidade das normas que estabeleceu” (FREUD, 2015 [1908], p. 378).

Embora aponte um problema social da repressão da sexualidade, que acomete homens e mulheres, ele também coloca:

Nas atuais condições culturais, há muito o casamento deixou de ser a panaceia para as doenças nervosas da mulher; e se nós, médicos, ainda o recomendamos nesses casos, sabemos que, na verdade, uma garota precisa ser muito sadia para “aguentar” o casamento, e *desaconselhamos vivamente nossos clientes homens de tomar por esposa uma garota com problemas nervosos antes do casamento* (FREUD, 2015 [1908], p. 378, grifo nosso).

Aos homens que atende, portanto, poderiam usufruir da dupla moral. Às mulheres caberia apenas um tratamento adequado para que se portassem de acordo com o esperado de uma mulher prestes a casar. Freud não poupa suas opiniões em relação às exigências do casamento. Em 1918, escreve o ensaio *O Tabu da virgindade*, no qual inicia expondo ser quase inquestionável socialmente a exigência da virgindade da mulher, aparentando estar intrinsecamente relacionada às exigências monogâmicas. Ele inicia esboçando uma crítica:

[...] A nós, a valorização da virgindade, por parte do homem pretendente, parece tão estabelecida e óbvia que quase caímos no embaraço se tivermos de justificar essa avaliação. A exigência de que a moça esteja proibida de levar, no casamento com um homem, a lembrança de uma relação sexual com outro homem não é mais do que a persistente continuação do direito à posse exclusiva de uma mulher, o que constitui a essência da monogamia, a extensão desse monopólio ao passado (FREUD, 2021 [1918], p. 155).

<sup>25</sup> Rubin (2017) retoma o argumento lacanianiano de que, alguns textos de Freud, não faria sentido encarar o pênis enquanto unicamente um órgão biológico encarnado, mas que se trataria do que simbolicamente o pênis carregaria, e para efeitos de distinção, se nomearia falo. Nesse sentido, se reconheceria que o próprio pênis não tem sucesso em arcar com o que lhe fora atribuído.

Mas não é só isso, dirá Freud:

[...] não nos parece difícil justificar o que antes parecia um preconceito com as nossas opiniões sobre a vida amorosa da mulher. Aquele que primeiro satisfaz o anseio amoroso de uma virgem, durante muito tempo contido com dificuldade, superando, assim, as resistências que nela foram construídas pelas influências do meio e da educação, este será conduzido por ela a um relacionamento duradouro, cuja possibilidade não se abrirá para nenhum outro. Por causa dessa vivência, estabelece-se na mulher um estado de sujeição que garante a continuação imperturbada de sua posse e a torna resistente contra impressões e tentações desconhecidas (FREUD, 2021 [1918], pp. 155-156).

Para Freud, então, o primeiro ato sexual resulta, na mulher, além de violência, em um complexo de sujeição, no qual se vê ligada a esse homem, o que não ocorreria no homem – ele não explica o porquê. Freud estende sua explanação sobre o tabu da virgindade trazendo outro motivo de sua validade: o ato da defloração seria doloroso, o que causaria reações hostis frente ao homem que o realizou, sendo, dessa maneira, outra fonte de preocupação desses homens. Ou seja, o tabu da virgindade seria justificado e os homens estariam corretos em exigir tal. “[...] o tabu da virgindade é bastante razoável, e compreendemos o preceito de quem precisa evitar esses perigos é justamente o homem que vai ingressar numa convivência duradoura com essa mulher” (FREUD, 2021 [1918], p. 172).

Aqui, a virgindade aparece inscrita num contexto de perpetuação de um casamento, bem como a criação de uma unidade familiar. Embora Freud coloque a virgindade como um requisito para o casamento, temos que a virgindade de mulheres negras era inscrita em um outro horizonte:

E a iniciação sexual do brasileiro? Acho que só muito recentemente ela deixou de ser feita por crioulos. A mãe-de-leite era crioula, nossas primeiras sacanagens eram com as crioulas e com crioulos; mais recentemente é que a tecnologia (com o nome de “educação sexual”) inventou separação (MAGNO, 2008 [1980], p. 164).

Vale ressaltar que esse processo banalizado na fala de Magno (2008) não foi isento de violência e do estupro de incontáveis crianças e mulheres negras. Esse corpo negro, que, aos olhos da casa grande, pouco importava se era adulto ou não, inclusive era entendido enquanto um depositário de doenças, ora transmissores, ora depurativos:

Foram os senhores das casas grandes que contaminaram de lues [sinônimo de sífilis] as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres da sífilis das

idades. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não, há melhor depurativo que uma negrinha virgem (FREYRE, 2003, p.399-340).

Depois de Sarah Baartman, Collins (2022) ressalta a figura de Josephine Baker (1906 – 1975), dançarina e cantora norte-americana, que faz sua carreira na europa, sendo conhecida como “Vênus Negra”, mesma nomeação dada à Baartman, à época. Uma marca importante de suas apresentações era a nudez a qual seu corpo era exposto. Esse parece ser o caso mais próximo da época de Freud de uma representação na europa de uma mulher negra.

Mas, retornando a Freud, outro perigo que diz decorrer da desvirginação da mulher é a frigidez<sup>26</sup>, causada por uma frustração frente à experiência do casamento, sem ser preparada para possíveis incômodos e frustrações, não tolerando-os, tornar-se-ia frígida e com isso:

Não sei se esse tipo de mulher “anestésica” também acontece fora da educação civilizada, mas considero provável. De toda forma, ele é praticamente cultivado pela educação, e as mulheres que concebem sem prazer não se mostram muito dispostas a frequentemente parir com dores. Assim, a preparação para o casamento contraria os objetivos do próprio casamento. Quando depois, o adiamento da evolução da mulher se encontra superado e, no auge de sua existência feminina, a plena capacidade amorosa é nela despertada, sua relação com o marido deteriorou há muito tempo; resta-lhe, como paga pela docilidade anterior, a escolha entre desejo insaciado, infidelidade e neurose (FREUD, 2021 [1918], p. 382).

Outro destino trágico, para Freud, às mulheres. Que, se escaparam bem da tragédia edípica destinada a elas, caem em outra cilada. Em outras palavras, na teoria freudiana, as mulheres estariam sempre entre a cruz e a espada. Aqui é imprescindível destacar os dados de violência obstétrica contra mulheres negras no Brasil. Sob o argumento de que sentiriam menos dores, por serem naturalmente mais fortes, às mulheres negras, frequentemente, é diminuída ou não ofertada a anestesia durante procedimentos no trabalho de parto:

---

<sup>26</sup> Irigaray (2017) descreve enquanto inquietante o que Freud traz sobre a frigidez. “Mas, se Freud confessa que esse é ainda um fenômeno pouco explicado, parece querer encontrar nele uma confirmação da desvantagem sexual natural que seria da mulher. De fato ‘parece que a libido sofre uma repressão maior quando ela é constrangida a se colocar a serviço da função feminina e que a natureza leva menos em conta as suas exigências do que no caso da virilidade. A causa disso pode ser procurada no fato de que a realização do objetivo biológico, a agressão, se encontra confiada no homem e que permaneça, até certo ponto, independente do consentimento da mulher’. A ideia de que a frigidez possa ser o efeito de tal concepção – violenta, violadora – das relações sexuais não aparece nas análises de Freud; ele atribui a frigidez à inferioridade sexual de toda mulher ou a ‘algum fator constitucional, isto é, anatômico’ capaz de perturbar a sexualidade de certas mulheres, a não ser quando reconhece a sua própria ignorância quanto ao que pode determinar a frigidez (IRIGARAY, 2017, p.56).

“Mulheres pretas têm quadris mais largos e, por isso, são parideiras por excelência”, “negras são fortes e mais resistentes à dor”. Percepções falsas como essas, sem base científica, foram ouvidas em salas de maternidades brasileiras e chamaram atenção da pesquisadora Maria do Carmo Leal, da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) [...].

[A pesquisadora] examinou, também, a aplicação da anestesia local para a realização da episiotomia [...]. Os resultados mostraram que, apesar de sofrerem menos episiotomias em comparação às brancas, mulheres negras tinham chances menores de receber anestesia durante o procedimento. “O que a gente encontrou foi que, durante a episiotomia, que por sinal não é mais uma prática que se recomende que seja feita, a chance de a mulher negra não receber anestesia é 50% maior. Isso [o corte] é algo que realmente dói bastante”, pontua a pesquisadora [...].

O estudo da Fiocruz escancarou também outras disparidades raciais no atendimento de mulheres grávidas. Segundo a pesquisa, mulheres negras possuem maior risco de ter um pré-natal inadequado, realizando menos consultas do que o indicado pelo Ministério da Saúde; têm maior peregrinação entre maternidades, buscando mais de um hospital no momento de internação para o parto; e frequentemente estão sozinhas, com ausência de acompanhante durante o parto (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA, ABRASCO, 2020, s./p.).

Este último fato, a falta de um acompanhante, se relaciona também com a questão dos laços matrimoniais: como mencionamos acima, mulheres pretas são o grupo racial e de gênero com menor índice de casamento. Parece haver uma correlação entre o abandono paterno e o estabelecimento de laço jurídico. A virgindade – que estabelece o valor da jovem mulher ao casamento – parece não ter exercido a mesma função para mulheres negras, o que não significa ser uma função aceitável e menos violenta para mulheres brancas, ou que esse deva ser um parâmetro para qualquer mulher ou pessoa com vagina. esse mercado afetivo muitas vezes não foi acessado por essas mulheres negras. Melhor dizendo, para exercer esse papel dentro do casamento, a mulher negra teria de estar inscrita nessa lógica, o que não parece ser o caso. Curioso é que a cisão entre uma mulher-mãe, com quem se casa, e uma mulher com quem só se deveria transar aparece em Freud. Pelo menos o fenômeno é levado e relatado a ele.

No texto *Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens* (1910), Freud narra “condições amorosas”, em suas palavras, que os homens apresentavam e o levavam. A primeira delas sendo um homem que sempre escolhe um par amoroso indisponível. A segunda: “[...] coloca que a mulher casta e acima de qualquer suspeita nunca exerce o atrativo que pode elevá-la a objeto amoroso, só aquela que tem, de certa maneira, má reputação sexual [...]” (FREUD, 2021 [1910], p. 123).

Dois anos mais tarde, em *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa* (1912). Freud, retoma essas peculiaridades desses homens. Inicia discutindo a impotência psíquica de alguns homens, que não conseguem realizar o ato sexual, e há um forte caráter psíquico para tal. Esses homens procuraram Freud relatando não saberem ao certo o que

os impedia de alcançar a satisfação, e Freud hipotetiza ser algo do caráter do objeto escolhido para esse encontro sexual. Freud explica que, como em grande parte das perturbações neuróticas, o que está em jogo aí seria uma “inibição na história do desenvolvimento da libido até sua configuração final” (FREUD, 2021 [1912], p.139). Nesse caso, ocorreria o desencontro da corrente libidinal terna e amorosa.

A corrente terna surgiria na primeira infância, e com a chegada da puberdade e da corrente sensual, as metas da sexualidade são colocadas, contudo, advertidos da barreira do incesto. Seria necessário o desvio dos primeiros objetos escolhidos – pais, cuidadores – para objetos possíveis de se viver a sexualidade.

Esses objetos estranhos serão sempre escolhidos a partir do modelo (da imago) dos objetos infantis, mas, com o tempo, atrairão para si a ternura que estava encadeada aos mais antigos. O homem abandonará seu pai e sua mãe – segundo o preceito bíblico – para seguir sua esposa; ternura e sensualidade estão, então, reunidas. Os mais altos graus de enamoramento sensual trarão consigo a mais alta valorização psíquica (a supervalorização normal do objeto sexual por parte do homem) (FREUD, 2021 [1912], p.140).

Dois fatores para Freud são importantes nesse processo: um impedimento real à escolha do novo objeto, já que, para o autor, não faria sentido se voltar para escolher onde não há possibilidade de escolha, e a atração aos objetos infantis ainda exercem para o sujeito. Sendo esses fatores muito fortes: “A libido se afasta da realidade, é tomada pela atividade da fantasia (introversão), fortalece a imagem dos primeiros objetos sexuais e se fixa neles. No entanto, o obstáculo do incesto força a libido voltada para esses objetos a permanecer no inconsciente” (FREUD, 2021 [1912], pp. 140-141).

Como resultado disso, a sensualidade ficaria ligada aos objetos incestuosos, reiterando as fantasias inconscientes incestuosas. Disto, adviria uma impotência absoluta. A impotência psíquica, para Freud, resultaria de condições mais atenuadas; a corrente sensual apenas não poderia coincidir com a corrente terna, produzindo o que Freud chama de uma limitação de objeto, disponibilizando apenas os objetos que não lembrem as figuras incestuosas.

A vida amorosa desses seres humanos permanece cindida nas duas direções que são personificadas pela arte como amor celestial e terreno (ou animal). Quando amam, não desejam [*begehren*], e quando desejam, não podem amar. Eles procuram objetos que não precisam amar, para manter afastada a sua sensualidade dos objetos amados [...] Assim que a condição de degradação se realiza, a sensualidade pode se expressar livremente, desenvolver operações sexuais significativas e elevado prazer (FREUD, 2021 [1912], pp. 142, grifo do autor).

Ou seja, há um interdito a essas moças castas, que remetem à própria mãe. Essas moças são desprovidas de atributo sexual atrativo para esses homens. Embora Freud deixe

apenas uma justificativa edípica metapsicológicas para tal, vamos buscar aqui prescrutar o que estava ocorrendo concomitantemente para que pudesse ter sido criado esse objeto sexual degradado. Quem seriam essas mulheres que entrariam no lugar de um objeto a ser o que possibilitaria, pelo menos, na fantasia de tais homens: “Um gozo sexual pleno [...], o que ele não se atreve a fazer por exemplo, com sua bem-comportada esposa. A isso se deve sua necessidade de um objeto sexual degradado, de uma mulher eticamente inferior, a quem não precise conceder considerações estéticas [...]” (FREUD, 2021 [1912], p. 145).

Existe, portanto, na teoria freudiana um pano de fundo no qual uma família requer essa mãe quase que santificada, cuja sexualidade desaparece enquanto possibilidade de realização de um desejo seu. A sexualidade dela tem um fim reprodutivo reparador de narcisismo, causado pelo dano frente ao homem portador do pênis. Um primeiro ponto que precisamos nos debruçar, conseqüentemente, é como essa imagem de mulher foi construída.

Hooks (2020), muito perspicazmente, retoma existir um tempo no qual “mulher” estava associada à pecado, não à santidade:

Milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda nos primórdios da Modernidade. Dadas as suas qualidades de autoridade e liderança, os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também destruía formas autônomas e comunitárias de relação com a terra. A Inquisição foi a vanguarda dos ataques. A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia.

Silvia Federici (2004) defende que esta caça às bruxas se intensificou entre 1550 e 1660. A tese da autora é de que a caça às mulheres, em território europeu, relacionava-se à acumulação primitiva durante o início da expansão capitalista na formação de reserva de trabalho para o capitalismo global (GROSFUGUEL, 2016, p. 42).

O cristianismo carregava ainda a marca de relacionar mulher ao pecado inicial de Eva, ao descobrir a ordem divina de não comer o fruto proibido. Como ela vira santa? Para hooks (2020):

A mudança da imagem da mulher branca como pecadora e sexual para a mulher branca como senhora virtuosa ocorreu concomitantemente a massiva exploração sexual das mulheres negras escravizadas – assim como a rígida moral sexual da Inglaterra vitoriana criou uma sociedade na qual a exaltação da mulher como mãe e cuidadora ocorreu concomitantemente a formação de um massivo submundo de prostituição. *Enquanto os homens brancos idealizavam a mulheridade branca, eles assediavam e brutalizaram sexualmente as mulheres negras [e indígenas]* (hooks, 2020, p. 63-64, grifo nosso).

Ou seja, enquanto essa imagem de mãe-santa-casta era construída, as vaginas, os pênis e bundas de pessoas africanas eram incansavelmente perseguidos por colonizadores europeus. Medidas eram expostas, catalogadas. Enquanto isso, Sarah Baartman era exibida nua na europa, e nem mesmo após sua morte seu corpo deixou de ser violentado. Nisso, a violência da colonização abre precedentes para que haja um corpo-superfície sobre o qual recaia tudo o que não se quer entender enquanto parte de uma sexualidade branca. O racismo científico coloca a sexualidade negra num lugar animalesco e, portanto, desumanizante.

Desumanizados, por conseguinte, são passíveis de serem explorados. A partir da colonização, a sexualidade negra passa a representar, num primeiro momento, o que retroalimentaria o sistema de escravização, produzindo novos corpos a serem explorados. Num segundo momento, uma ameaça à ordem do branqueamento e do próprio sistema, em especial, após a Revolução do Haiti (1791 – 1804) (AZEVEDO, 2004), que colocou em xeque a dominação colonial e racial dos territórios ocupados.

Para Gonzalez, a relação imposta entre colonizador e colonizado pressupõe uma invenção da sexualidade a partir da raça negra. Gonzalez (2020) estranha o fato de os mesmos sujeitos que são os mais encarcerados sejam também os que passam a estampar as capas de revista e de jornal durante o Carnaval. Também vai estranhar o fato de a mulher negra passar o ano inteiro ocupando posições de subordinação social e ser exaltada no mesmo evento. Desse lugar ambíguo, de desejo e de despejo, ela conclui: “[...] o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto a [...]” (GONZALEZ, 2020(1984), p. 92).

Embora a conceituação de *objeto a* seja uma formulação posterior de Lacan, adentremos brevemente nessa noção, uma vez que é central ao pensamento de Gonzalez (2020). A autora não explicita sobre qual noção de *objeto a* se apoia, contudo, ao pensar no contexto das relações raciais e no que é trabalhado por Gonzalez (2020), se consegue pensar em duas possibilidades: o caráter também ambíguo do *objeto a* e sua função organizativa na neurose. Já com Freud (1915), temos que a pulsão se satisfaz sempre parcialmente, a partir da relação com os objetos pulsionais – o seio é destacado por Freud como um desses primeiros objetos, depois perdido ao desmame. Sabemos também que uma vez impossibilitada de ser completamente satisfeita, a pulsão se desloca para outros objetos incessantemente. Lacan (2008 [1964]) acrescentará, portanto, que o objeto da pulsão tem de ser vazio, como um cavo.

Em todo caso o que força a distinguir essa satisfação do puro e simples autoerotismo da zona erógena, é esse objeto que confundimos muito frequentemente com aquilo sobre o que a pulsão se refecha – este objeto, que

de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instâncias Só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo. O objeto *a* minúsculo não é a origem da posição oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se objeto eternamente faltante (LACAN, 2008 [1964], pp.176-177, grifo do autor).

Que o autor representará da seguinte forma:

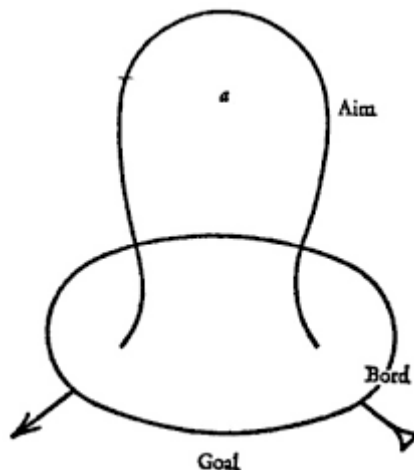


Figura 24. Diagrama do objeto a, (LACAN, 2008 [1964], p. 175).

Com esse vazio, o sujeito só se relacionaria dando voltas, tentando miticamente preenchê-lo, e dessas tentativas de nomear o que é isso carente ao cavo, endereçaria uma demanda de preenchimento, parcialmente suprida por algum objeto temporariamente. Esse ponto é central na teoria lacaniana, pois é o que permite entender como o neurótico se relaciona com o desejo: a demanda, desse modo, faria borda a esse vazio, e a partir dela se teria notícia do desejo.

Apesar de não se inscrever no significante, o desejo só pode ser inferido a partir da demanda, que se manifesta em cada fala. A demanda, na medida em que é constituída pelos significantes emitidos pelo sujeito, tem apenas um significado: o desejo, que é causado pelo objeto a. Trata-se do desejo como vetor, que se presente fica articulado através dos significantes da demanda (QUINET, 2000, p. 90).

E é nesse sentido que o *objeto a* é entendido enquanto objeto causa de desejo, na medida em que só se tem notícias suas pelo deslizamento da demanda em outra demanda. Assim, seu caráter incompleto denota que o desejo não poderia se ancorar em objeto específico, mas tem de deslizar pelas cadeias associativas da demanda, e nos intervalos desses significantes, consegue-se algo do sujeito e do próprio desejo. O caráter ambíguo



do *objeto a* é que ele não é apenas promotor do desejo, mas também o que *sobra* dessa operação<sup>27</sup>.

É dessa ambiguidade que Gonzalez (2020) parece se apropriar para falar da neurose cultural brasileira. Com isso, ela diz que a cultura brasileira se inscreve numa chave de, como o neurótico, recalcar aquilo que não quer se ver, no Brasil, sendo o negro. Contudo, ele acaba retornando sintomaticamente. E, embora, pouco tradicional utilizar o conceito dessa forma, retomamos o argumento de Dunker (2020), que é do uso inventivo dos conceitos psicanalíticos que conseguiríamos fazê-la avançar e se ater às problemáticas impostas no presente, não simplesmente com um uso dogmático de seus termos.

Partindo da articulação de Gonzalez (2020), de que a raça negra teria sido instituída como *objeto a* da cultura neurótica brasileira, e do papel que Gonzalez (2020) atribui à mulher negra na sociedade brasileira, nessa noção, Gonzalez (2020[1984]), explica a contradição em colocar corpos negros em lugar de subordinação e exaltá-los no Carnaval. O Carnaval seria esse momento privilegiado da formulação de um outro lugar aceitável para a população negra, e da exibição e exaltação de uma outra faceta da mulher negra, a de *mulata*.

Do latim, *Carna vale* (adeus à carne), o carnaval, foi aderido pelo cristianismo enquanto uma comemoração precedente à Quaresma, período simbólico da religião, que dentre outros fatos, representa a peregrinação de Jesus Cristo pelo deserto por quarenta dias e quarenta noites sem comer. Após isso, nas religiões cristãs, se dá o período de Páscoa, comemoração da ressurreição de Cristo. Assim, o Carnaval representa o que antecede a penitência, é a despedida dos apegos mundanos, do sexo, da carne e, até, para alguns grupos que jejuam, da comida. O Carnaval é, portanto, um expurgo precedente às etapas de purificação. Nos últimos anos, o Carnaval de Rua no Brasil tomou proporções

---

<sup>27</sup> Para Kauffman (1996), há três principais aspectos pelos quais o objeto *a* é tomado, em primeiro seu caráter fragmentário, ou seja, não se resume a um objeto pulsional específico, só é possível se aproximar do objeto *a* pelos preenchimentos evanescentes: “[...] A lista dos objetos, especificados por zonas corporais, culmina então nos quatro objetos da sucção, da excreção, do olhar e da voz. Será essa lista a dos objetos *a* (como é dito eventualmente, até pelo próprio Lacan)? Ela é mais precisamente a lista dos "estilhaços" do objeto *a*. Que dizer então do objeto *a* "ele mesmo" (se esta expressão é possível)? O problema é que não há "idéia" do objeto *a*, a não ser seus estilhaços - aos quais o objeto *a* não se reduz. (KAUFFMAN, 1996, p. 377)”.  
O segundo aspecto é seu caráter vazio, é onde se supõe que algo fora perdido – retomando o *Das Ding* freudiano –, mas não se sabe exatamente o que, uma vez que essa perda é meramente mítica. “O que é das Ding? A Coisa – objeto da pulsão de morte, objeto que propiciaria o gozo absoluto, caso fosse passível de ser atingido – é precisamente o nome de uma das faces do objeto *a*, sua face real, impossível, para a qual faltam palavras e imagens (JORGE, 2010, p. 142)”. O terceiro aspecto é, justamente, o de resto, ele seria o que sobraria dessas dinâmicas pulsionais, um resíduo que demonstra a impossibilidade da retomada de um momento no qual não teria havido falta, em que os objetos pulsionais cessariam.

gigantescas. Em 2023, A Prefeitura de São Paulo estimou 15 milhões de foliões apenas na capital paulista.

Muito embora o Carnaval tenha sido incorporado enquanto uma festa cristã, Gonzalez (2020[1984]) coloca que o Carnaval brasileiro se caracterizaria justamente por uma ultrapassagem dos limites impostos pelo discurso dominante e pela ordem consciente. O agente dessa subversão seria o negro, para a autora, na medida em que a Gonzalez coloca que nessa época o negro deixaria de ser retratado exclusivamente nas manchetes policiais para encapar as revistas, ser assunto na TV, sendo colocado enquanto símbolo de alegria e de uma descontração típica do Brasil.

Portanto, ela denuncia o caráter ambíguo da mulher negra na sociedade brasileira, no qual a raça opera enquanto promotora, causa de desejo ao passo que produziria angústia, já que o *objeto a* denota a não existência do falo, a impossibilidade de fazer calar a falta, o caráter vazio do desejo. Desse lugar-denúncia, a autora depreende: “Por que será que dizem que preto correndo é ladrão? Ladrão de quê? Talvez de uma onipotência fálica” (Gonzalez (2020 [1984]), p. 90).

Embora de função primordial na cultura brasileira, Gonzalez ressalta o ambíguo caráter que a mulher negra ocupa na sociedade brasileira. A autora salienta que, além do constante apagamento de mulheres negras dos espaços de representação, há também um esforço no apagamento de sua dignidade, ao ser reduzida às atividades laborais de menor prestígio social: “[...] mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (GONZALEZ, 2020 [1984], p.78).

A exploração da mulher negra enquanto objeto sexual é algo que está muito além do que pensam ou dizem os movimentos feministas brasileiros, geralmente, liderados por mulheres da classe média branca. Por exemplo, ainda existem “senhoras” que procuram contratar jovens negras belas para trabalharem em suas casas como domésticas; mas o objetivo principal é o de que seus jovens filhos possam “iniciar-se” sexualmente com elas. (Desnecessário dizer que o salário de uma doméstica é extremamente baixo.) Com isso temos um exemplo a mais da superexploração/perpetuação de um dos mitos divulgados a partir de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra. Para finalizar, gostaríamos de chamar atenção para a maneira como a mulher negra é praticamente excluída dos textos e do discurso do movimento feminino em nosso país (GONZALEZ, 2018 [1979], p.47).

Gonzalez (2020[1984]) articula que recairia sobre as mulheres negras a herança do período escravocrata da permanência e solidificação de seus corpos ao signo da mucama. Esta que, no período escravocrata, era a mulher escravizada responsável pelos trabalhos domésticos, dos filhos do senhor e dos seus, além de também ter a função de ama de leite. Gonzalez (2020[1984]) articula que haveria uma continuidade temporal em que a mulher negra só seria admitida exercendo tais funções, ou similares, com a exceção

do carnaval. A autora ressalta, entretanto, a prestação de serviços no sistema produtivo (tanto no antigo escravocrata, quanto no atual capitalista), não estaria desassociada da prestação de *serviços sexuais*.

A sexualidade negra fica, dessa maneira, num lugar ambíguo, como pontua Gonzalez (2020[1984]). Ora apresentada como um terreno devasso, com homens cujos pênis representam potências inabaláveis e mulheres cujo “fogo” jamais se apaga, ora, como algo abjeto, sujo, reprodutora de doenças infectocontagiosas e acaba com a moral e os bons costumes. O que se estabeleceu sobre a sexualidade negra parece anteceder qualquer sujeito com a cor de pele negra; parece pairar como uma áurea acerca desses sujeitos, reiterada por diversas construções discursivas político-científicas e imagens de controle. Adentremos uma que figurou o repertório brasileiro por quase 30 anos: a imagem da globeleza. Sobre a espetacularização da sexualidade da mulher negra, Gonzalez (2018 [1981]) pensa:

A profissão “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo de especial de “mercado de trabalho”. Atualmente, o significante aceito (filha de mestiça de preto/a com branca/o), mas a um outro, mais moderno: “produto de exportação”. A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupas possíveis), através do “rebolado” para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional (GONZALEZ, 2018 [1981] p. 45).

Portanto, Gonzalez traz à tona não só a invenção dessa sexualidade, como também a forma com a qual é utilizada enquanto afirmação do mito da democracia racial, “[...] afinal, são tão bonitas e tão admiradas!” (GONZALEZ, 2018 [1981] p. 46). Da exibição voyeurista de Baartman no século XIX, aos exemplos que Gonzalez traz da década de 70/80, chegando à atualidade, a figura da Globeleza, com um pouco de glitter, consolidada e reitera essa noção.

Em 1990, a modelo Valéria Valenssa protagonizou a vinheta de Carnaval da TV Globo (Figura 26) e, três anos mais tarde, Valenssa apareceu sozinha na vinheta e recebeu o título de globeleza. A modelo participou da chamada global por 15 anos e, em 2005, em um dos programas de domingo da emissora, Giane Carvalho (Figura 27) foi selecionada a nova globeleza. Já no ano seguinte, Aline Prado (Figura 28) assumiu o título, permanecendo até 2013, ano em que foi aberta uma votação pública para a eleição de uma nova globeleza, Nayara Justino (Figura 29). Quando Nayara Justino assume o cargo de globeleza, a recepção do público foi bem diferente às anteriores. Ela, a primeira mulher de pele retinta a representar a globeleza.

[...] Justino foi alvo de ataques racistas. Leu nas redes sociais que era macaca e parecia o Zé Pequeno, personagem do filme “Cidade de Deus”. “Estava ganhando uma proporção muito grande. Vinha de todas as pessoas, de todos os lados, da galera da televisão, dos apresentadores de TV. Até conhecidos meus. É uma coisa que sinto até hoje”, diz.

Justino afirma que sentiu um balde de água fria quando descobriu por um amigo da imprensa que a Globo estava buscando uma outra mulher para ocupar o cargo de Globeleza. Ela conta que não teve apoio da emissora durante os ataques. “Foi um choque para mim. Continuei até o final do ciclo contratual e disseram “tchau, obrigado”, afirma. Sua saída pode ter sido motivada por pressão dos patrocinadores e do público, diz. (FOLHA DE SÃO PAULO, 2023, s./p.).

A próxima selecionada foi Erika Moura (Figura 30), em 2015. A fúria dos internautas se apaziguou. Aparentemente, desafiar o imaginário do que a globeleza simbolizava, também mexia com um dos mitos fundantes do Brasil: o papel da mulher negra. A de pele mais clara, hipersexualizada. A de pele retinta, escondida das câmeras. Vale ressaltar que, ao longo dos séculos, isso parece ser mantido. Quando analisamos as figuras das amas de leite, invariavelmente, são mulheres de pele escura. Quando é incômodo que elas apareçam, pelo que isso significaria das famílias escravocratas, elas são colocadas debaixo de um pano. Já a globeleza representa, além de tudo, uma tentativa de comprovação do mito da democracia racial; é a protagonista, rege o carnaval – mas alguém igual a ela aparecer, por exemplo, em uma telenovela, carro chefe da emissora... Aí levaria mais alguns anos.



Figura 26: Valéria Valença. Foto: Acervo/Globo. Fonte: <https://memoriaglobo.globo.com/exclusivo-memoria-globo/projetos-especiais/carnaval-na-globo/noticia/globeleza.ghtml>. Acesso: 08 out 2022.



Figura 27 – Giane Carvalho. Fonte: <https://memoriaglobo.globo.com/exclusivo-memoria-globo/projetos-especiais/carnaval-na-globo/noticia/globeleza.ghtml>. Acessado em 15 ago. 2022.



Figura 28 – Aline Prado. Fonte: <https://memoriaglobo.globo.com/exclusivo-memoria-globo/projetos-especiais/carnaval-na-globo/noticia/globeleza.ghtml>. Acessado em 15 ago. 2022

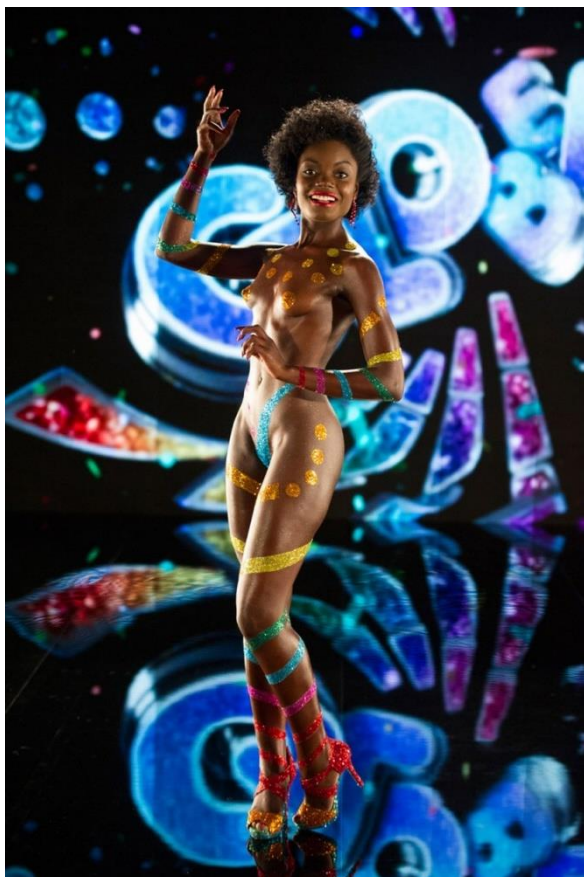


Figura 29 – Nayara Justino. Fonte: <https://memoriaglobo.globo.com/exclusivo-memoria-globo/projetos-especiais/carnaval-na-globo/noticia/globeleza.ghtml>. Acessado em 15 ago. 2022.



Figura 30 – Erika Moura. Fonte: <https://memoriaglobo.globo.com/exclusivo-memoria-globo/projetos-especiais/carnaval-na-globo/noticia/globeleza.ghtml>. Acessado em 15 ago. 2022.

No ano de 2017, a Globo deixou a figura da globeleza para retratar elementos do frevo, maracatu, axé e do bumba meu boi nas vinhetas, proferindo uma visão de “diversidade” do carnaval brasileiro, após quase três décadas. A globeleza entra numa tradição de reserva de papéis específicos reservados às mulheres negras na mídia, que comporta a dualidade de serem apresentadas como objetos de desejo ao passo que, coisificadas, controladas socialmente, dentro de antolhos<sup>28</sup> representativos, construindo “[...] uma forma discursiva e descritiva do povo que confundia e atravessava imaginários, dando forma e conteúdo concretos a relações de poder, assim como a criação de sujeitos, objetos e normas e regras que ditam o convívio entre estes [agentes do processo colonizatório e colonizados]” (FAUSTINO, 2018, p. 3).

<sup>28</sup> Acessório utilizado comumente em cavalos, que os impedem de olhar para os lados.

As desconstruções da imagem da mulher negra nos espaços midiáticos no Brasil se dão nas mais variadas maneiras em que possa se ampliar o racismo sem explicitar ódio. Num país construído sob diferenças socioeconômicas gritantes, onde o reconhecimento de si mesmo e dos bens da cultura são restritos apenas para uma parcela da população, a mídia brasileira, ao longo do tempo, tem se especializado em divulgar essa mulher nos papéis sociais mais estereotipados existentes, um dos principais é o da figura da mulata nua rebolando (FAUSTINO, 2018, p. 3).

Imprescindível ressaltar que nos furtamos de uma crítica moralista à exposição de nudez ou de uma evocação à sexualidade. O que nos interessa, no entanto, é negritar como a exibição contínua de corpos negros exclusivamente na posição de hipersexualização construiu e constrói um conjunto de práticas que retroalimentam a violência racial sobre esses corpos.

[...] as imagens construídas historicamente sobre as mulheres negras, continuam produzindo formas particulares de violências vividas por elas, dentre as quais destaca-se o turismo sexual e o tráfico de mulheres, temas que apresentam o corte racial como um marcador fundamental particularmente nas regiões Norte e Nordeste do país composta majoritariamente por populações afrodescendentes ou mesclas de indígenas (CARNEIRO, 2018, p. 164).

Esse imaginário racista sobre a sexualidade negra produz um efeito desastroso em termos de exploração sexual de pessoas, assédios, estupros, turismo sexual, além da vulnerabilização de crianças e adolescentes. Em 2019, o então presidente da República, Jair Bolsonaro, em conferência com jornalistas na manhã de 25 de abril diz que, “O Brasil não pode ser o país do turismo gay. Quem quiser vir aqui fazer sexo com mulher, fique à vontade. Agora, [o Brasil] não pode ficar conhecido como paraíso do mundo gay” (RANGEL, GADELHA, UOL, 2019). Num misto de misoginia e homofobia, o então presidente deixava explícito que a prática de turismo sexual, desde que hétero, estava liberada.

Outro episódio envolvendo o ex-presidente também ganhou notoriedade, ao participar de um *podcast* e afirmar:

“Eu estava em Brasília, na comunidade de São Sebastião, se eu não me engano, em um sábado de moto [...] parei a moto em uma esquina, tirei o capacete, e olhei umas meninhas... Três, quatro, bonitas, de 14, 15 anos, arrumadinhas, num sábado, em uma comunidade, e vi que eram meio parecidas. Pintou um clima, voltei. ‘Posso entrar na sua casa?’ Entrei. Tinha umas 15, 20 meninas, sábado de manhã, se arrumando, todas venezuelanas. E eu pergunto: meninas bonitinhas de 14, 15 anos, se arrumando no sábado para quê? Ganhar a vida” (SADI, G1, 2022).

Não é novidade que, em contextos de vulnerabilidade, as proteções legislativas e sociais estejam poucas ou nulas, criando um cenário possível de alargamento de práticas



de exploração sexual. Em 2022, em meio à invasão russa em território ucraniano, o deputado Arthur do Val, numa suposta viagem humanitária, postou em suas redes sociais o fato de ser fácil conseguir sexo com mulheres ucranianas por elas serem pobres: “vou te dizer, são fáceis, porque elas são pobres. E aqui minha carta do Instagram, cheia de inscritos, funciona demais. Não peguei ninguém, mas eu coleí em duas ‘minas’, em dois grupos de ‘mina’, e é inacreditável a facilidade” (O ANTAGONISTA, UOL, 2022).

Em março de 2023, o portal jornalístico *The Intercept*, postou a matéria intitulada “Coaches ensinam homens a conseguir sexo com técnicas inspiradas pelo traficante sexual de crianças e adolescentes”, destrinchando nichos da internet que através de canais no *Youtube*, páginas no *Instagram* e canais de comunicação no *Telegram*, vendem e consomem cursos, “dicas” e conteúdos diversos acerca de como conseguir sexo com mulheres fazendo uso de suas condições de vulnerabilidade. Um dos autores dos grupos faz sua propaganda da seguinte maneira “[...]conheça as mulheres brasileiras, que são conhecidas ao redor do mundo por serem divertidas, curvilíneas e fogosas”. A autora da matéria, Fabiana Moraes, ainda ressalta que “mulheres negras, indígenas e asiáticas são as mais procuradas” (2023, s./p.).

A partir disso, percebemos como a mesma ideologia que produziu a exibição grotesca de Sarah Baartman no século XIX, se reinventa, cola glitter e purpurina, dá um título: globeleza; e passa a dominar e oprimir como se estivesse exaltando. Porém, os efeitos são o de reiterar um lugar de subordinação discursiva e social. Assim, concordamos com Almeida (2019) quando coloca que o racismo é, também, uma tecnologia de dominação, a qual está em processo de constantes *upgrades*.

E, dessa forma, a raça passa a ser um fator de sexualização ou de dessexualização. A mulher branca passa a ser essa figura dessexualizada, cuja sexualidade corresponde ao desejo de maternidade. De acordo com o racismo científico, as mulheres negras e indígenas seriam hipersexuais, já que carregariam a marca de uma animalização, estariam próximas ao mundo animal, guiadas apenas por *instintos primitivos*. Seriam elas, com sua lascividade e incontrolabilidade, que seduziriam homens brancos (hooks, 2020). O homem negro estaria nesse lugar de quem tem o pênis, não o falo – já que seu corpo carrega os signos infames construídos acerca da negritude (FAUSTINO, 2014). Nesse sentido, corporeamente, teria aquilo que é necessário ao seu trânsito enquanto fálico, simbolicamente, não pelo interdito promovido pela raça. Nesse sentido, homem negro + mulher negra, produziria uma criança negra – não desejada após o final da escravização. Homem negro + mulher branca = arrisco do domínio de uma fatia da masculinidade branca. O homem negro, portanto, teria de ser ainda mais contido sexualmente. Disso,

resultam práticas de controle da sexualidade, sejam as de esterilização forçada às mulheres negras (CARNEIRO, 2011), sejam os linchamentos de homens negros<sup>29</sup> nos Estados Unidos (DAVIS, 2016).

Freud reconhece uma dupla moral sexual, na qual, ao homem, é possível “passar” sexualmente, experimentando diversas parcerias sexuais fora da ordem do casamento. A sustentação dessa moral, porém, só ocorre com a criação de um depósito das próprias fantasias sexuais:

Essa fantasia que faria valer o negro ao animal expressa a racialização da subjetividade tanto de brancos como de negros, exaltando qualidades que seriam predominantemente corporais. O negro aparece como se fosse uma máquina de sexo e são destacadas suas capacidades de dançar, suas habilidades manuais, desempenho nos esportes, força física descomunal e a fantasia de que nunca recuariam diante de uma ameaça ainda que isso pudesse implicar o dilaceramento do seu próprio corpo (Faustino, 2015). Ou seja, enquanto entre as mulheres brancas e negras a partilha se daria entre a mulher santa mãezinha e a mulher da vida, entre os homens brancos e negros poderíamos dizer que a partilha se daria entre o corpo racional-intelectual e o corpo-animal (MUSATTI-BRAGA; SOUZA, 2018, p. 142).

Assim, essa moral sexual só se sustenta expulsando os atributos não reconhecidos em si para um outro – do branco para o que não é branco. Tanto que Freud percebe a insustentabilidade da moral sexual que se desdobra nos adoecimentos e queixas encontradas na clínica. No que Freud peca, todavia, é em não se comprometer com um horizonte de dissolução dessa opressão. O horizonte clínico não pode ser o de conformar o sujeito com sua própria opressão. Ele naturaliza diversos aspectos, muitas vezes contraditórios ao restante de sua obra. Afirma que a natureza deixou a mulher à cargo do desejo sexual masculino; ele reitera que seria na maternidade a possível satisfação feminina.

Entretanto, essa construção de mãe tem uma memória-denunciante: as amas de leite. O que temos de registro hoje das amas de leite denunciam a incompletude e impossibilidade desse ideal de maternidade. Houve, historicamente, uma função deixada à cargo do cuidado com as crianças, que não era a mãe. Se “[...] o pênis não poderia desempenhar e não desempenha o papel que lhe foi atribuído na terminologia clássica [...]” (RUBIN, 2017, p.41), tampouco a definição de mãe poderia.

Podemos pensar que Freud estaria dando uma carga simbólica à maternidade, no sentido de restaurar uma fissura narcísica de não ter o pênis em ter algo que o corpo desse homem não dispunha: o útero, a possibilidade de gestar. Esse desejo iria de encontro ou seria instaurado a partir de uma expectativa também social numa rede de significações na

---

<sup>29</sup> Ver Davis (2016) em “Estupro, racismo e o mito do estuprador negro”.

qual essa mulher está inserida. Nos casamentos ao seu redor, nas mães com quem convive, na própria experiência familiar. Nesse sentido, o bebê ocuparia o lugar de um objeto fálico gerado por ela. Ela teria o falo. Precisamos pensar, então, em qual bebê ocuparia esse lugar. Existe uma dialética que, mesmo essa mãe investindo nesse bebê, ela pode receber como retorno, no social, que esse bebê não corresponde ao que se entende na lógica de significados positivos.

Retomando a pesquisa de Greenwood (2020), na qual bebês negros tem até três vezes mais chances de morrer quando tratados por médicos brancos, conclui-se, portanto, que esses bebês não entram na lógica de serem tomados enquanto objetos simbólicos de completude; eles carregam a marca de uma desumanização. A expectativa de uma maternidade não é distribuída igualmente entre as mulheres. Do mesmo modo em que se pode existir um reforço a uma ideia de maternidade compulsória, pode existir a expectativa de que determinados sujeitos nunca exerçam a maternidade ou a paternidade. Ou, que se exercerem, os bebês dessa relação, nunca vivam. E se viverem, que vivam marcados pela experiência de racismo. Parece que disso se trata a experiência de racismo colonial. A mãe desejável parece ser aquela que pode atribuir brancura, quando Collins (2020) discute o estereótipo de “rainha da assistência social”, vê-se que destas, esperam que não tenham filhos, que parem de sugar os recursos do Estado.

E se, argumentarmos que, talvez, não tenhamos mais as mesmas bases de Freud para pensar o complexo de Édipo na atualidade, também podemos recorrer ao trabalho de Nogueira (2021):

Partindo das proposições lacanianas, e entendendo o “falo<sup>30</sup>” como o que representa o poder (a plenitude, a felicidade), ao transpor essas proposições para a situação da mãe negra cuja “falta” se expressa enquanto desejo de ser “branca” – portanto, do desejo desse poder que ela não detém, que lhe falta –, vemos que a criança negra sofreria na relação original sua *primeira avaria*, pois o que a constitui como sujeito nesse momento original – o desejo da mãe – já está impregnado de um significado que é negado no discurso da própria mãe. [...] Ao tomar-se [a criança] pela imagem, ela conclui que “aquela imagem é ela”, mas, não reconhecendo ali a imagem do desejo da mãe, a criança se vê, desde então, inconscientemente mobilizada a procurar, nessa imagem, o que a reconciliaria com o desejo materno (NOGUEIRA, 2021, pp. 121-123).

A essa mãe, portanto, também caberia uma escolha: ela pode abrir mão do objeto fálico, se conformar com a castração, e ficar com o bebê negro, ou perseguir o falo e

---

<sup>30</sup> Para Rubin (2017), o falo “é a encarnação do status masculino [...] É uma expressão da transmissão do domínio masculino. Ele é transmitido através das mulheres e se estabelece entre os homens.” (p. 43) na medida em que não haveria uma grande distinção entre o domínio do que o pênis representaria e o falo, ainda seria uma ordem “fálica”.

buscar um bebê branco ou embranquecido. Poderia, também, negar a raça enquanto um elemento da relação. Num cenário ideal, também seria possível construir caminhos para o questionamento desse lugar da branquitude, enquanto norma e horizonte de normalidade, o que depende de condições sociais construídas coletivamente. Esse é um caminho trilhado pela população negra há séculos, traçando rotas de resistência e de reinvenção das possibilidades de sua existência. Nosso intuito não é o de esgotar as possibilidades dos efeitos da raça na subjetivação, mas de evidenciar que *existem*, e que para operar com eles precisamos, antes de tudo, deixar de negá-los, e buscar as referências que há séculos continuam sendo ignoradas.

Muitas vezes, vemos eventos nomeados “o que a psicanálise tem a dizer sobre [racismo, feminismo, gênero, ascensão da direita, política brasileira, sus, etc.]”, mas temos que nos perguntar se construímos um repertório suficiente para nos colocarmos nesse lugar, se nossa formação esteve atenta a essas temáticas. Talvez, também, tenhamos de pensar o que mais a psicanálise precisa escutar. A psicanálise não precisa ter medo da política, da sociologia e da história. Ela já está inserida, quer se nomeie ou não.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo de uma breve retomada do que produziu esta questão de pesquisa, saliento o processo histórico de denúncia exercido pelo feminismo negro ao longo dos anos, de evidenciar as contradições e incongruências de um discurso que visava a universalidade, às custas do apagamento dos eventos de violência racial e de gênero. Davis (2016) coloca que, enquanto uma conceituação de mulher frágil, dócil e maternal era construída acerca de mulheres brancas – criticada pelo feminismo branco e endossada, por vezes, pela psicanálise – tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, a população negra vivia em meio à escravização, ao sequestro massivo de pessoas negras do continente africano para servirem de mão de obra nas Américas. Assim, homens, mulheres e crianças negras não tinham o status de ser humano, mas de mercadoria ao serem comprados e vendidos, a despeito de laços sanguíneos.

Davis (2016) ressalta como, em contraposição, na história das pessoas negras, a formação de família burguesa não se encaixava. Na raiz disso, a autora argumenta que está o modo como as relações de gênero, raça e classe se organizaram desde o período de escravização de sujeitos negros. A diferença na leitura social produzida acerca dos corpos de mulheres negras e brancas é expressa na leitura de Gonzalez (2020) pelo fato de, no imaginário social brasileiro, a mulher negra corresponder ao local ambíguo de dejetos, mas de objeto de desejo, nas figuras de “mulata, doméstica e mãe preta” (GONZALEZ, 2020, p.224), posição esta que Gonzalez (2020) articula à função de *objeto a* na neurose brasileira<sup>31</sup>. A autora define que a mulher negra teria uma dupla identidade, vista na figura da “mucama”, a mulher escravizada que realizava os serviços domésticos e ora era ama de leite e, também, na exaltação da mulher negra durante o carnaval. Assim, “mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (GONZALEZ, 2020, p.226).

Musatti-Braga e Souza (2018) apontam que no imaginário social é sustentada uma ideia de desumanização do corpo negro, assimilando-o à animalidade, enquanto a branquitude se colocaria em um polo oposto, o da racionalidade e intelectualização e, portanto, da potência de civilidade e superioridade. A construção de uma sexualidade branca “civilizada”, e de uma sexualidade negra “animal” se inicia com o período colonial e é reiteradamente reforçada por parâmetros sociológicos, médicos e políticos.

Disso, a construção de uma feminilidade pretensamente desracializada é questionável, na medida em que as questões postas para uma assunção de um gênero, para

---

<sup>31</sup> A afirmação de Gonzalez é minuciada nos capítulos anteriores dessa dissertação.

a relação com o próprio corpo, com a sexualidade, com a possível maternidade são diversas, e operaram a partir de determinadas condições permeadas pelas formações raciais, o que promove incontáveis desfechos psíquicos. A raça age como um fator externo que altera como o sujeito pode vivenciar o mundo, inclusive, como vivencia sua sexualidade. A raça coloca, muitas vezes, um paradoxo entre o aceite do próprio corpo e o que é esperado socialmente. Não à toa, ainda vemos as mutilações que a ideologia do branqueamento infiltra na sociabilidade de pessoas negras.

O que ainda pouco vemos é uma disponibilidade para que essas temáticas sejam abordadas e trabalhadas na psicologia e na psicanálise. Existem tentativas, claramente, mas ainda assim pouco expressivas e, via de regra, a cargo das pessoas negras que compõem as instituições. Vemos poucos psicanalistas brancos letrados racialmente. Poucos psicanalistas avisados dos dilemas que a raça coloca aos sujeitos

Em suma, quando as relações raciais são colocadas em pauta, este parece ser um dos grandes não-ditos e desconfortos produzidos. Frente a uma ignorância, um tanto quanto pernicioso, sobre o que seria possível ao psicanalista diante desse debate, o que se parece produzir é uma desimplicação com o tema, o desconforto e a inação.

Qual seria a justificativa para que ainda hoje [...] continuem sendo produzidos estudos que abordem os homens e mulheres brancos com uma condição financeira confortável tratados sob a rubrica genérica de ‘sujeitos’, ‘as mulheres’, ou ‘os homens’, e isso não sendo explicitamente mencionado explicitamente nos artigos e muitas vezes nem sendo mesmo percebido. Que se queira produzir pesquisa sobre elas e eles, mulheres brancas e homens brancos de classe média, média alta, não configura problema algum: sabemos que a presença do dinheiro ou privilégios raciais não é, de maneira alguma, prevenção ao sofrimento psíquico. Mas que não se cometa o abuso teórico de nomear essa minoria absoluta como se representasse o conjunto das mulheres ou dos homens brasileiros de hoje (MUSATTI-BRAGA; SOUZA, 2018, p. 132).

Antes de finalizarmos esse trabalho, há duas questões que me foram feitas ao longo do processo, que considero importantes de serem respondidas:

1. Por que cobrar Freud de algo que não estava posto em sua época?; E:
2. O que o feminismo negro tem a ver com a clínica psicanalítica, haja vista que o feminismo negro não tem uma clínica.

A primeira começaria pelo fato de que, embora façamos recortes históricos e geográficos arbitrários ao estudarmos, a história é mais complexa. Pessoas negras existiam antes da psicanálise, continuam existindo e chegando aos nossos consultórios. Historicamente, a não nomeação da raça não significa que ela não estava presente, mas que a sua nomeação explicitaria dinâmicas de hierarquia racial, que não eram interessantes de serem reveladas pelo lado do opressor. O que circulava com relação a

raça no século XIX era perpassado pelo legado da raciologia e do darwinismo social, não à toa, no início do século XX, Freud mesmo vive o início da ascensão nazista na Europa. O extremismo racial europeu da época se germina com a experiência colonial. Sendo assim, é mais do que necessário estar atento às cicatrizes deixadas pelo colonialismo e pelo que ele deixa acerca da raça. E o que se pensa acerca da raça desemboca na concepção, controle e políticas sexuais racializadas.

Se essas questões não estavam postas à época de Freud, não significa não estarem na nossa. E se usamos Freud... Precisamos inventar nossos meios de dar destinos éticos e teóricos a elas.

Talvez tenhamos chegado a um ponto em que simplesmente dizer que “Freud era um homem de seu tempo” seja insuficiente. Que ele era um homem de seu tempo, nada mais óbvio; contudo, a criação dessa justificativa parece ser tanto imobilizante – no sentido de não haver nada a ser feito, se era o tempo, era assim e acabou – quanto de uma posição de desresponsabilidade, não tomando a psicanálise enquanto uma teoria usada no *hoje*.

Para Vyrjioti (2020), um dos principais problemas da lida da psicanálise com as questões sociais é, justamente, a falta da análise pela perspectiva interseccional. E, assim, generalizar valores fundados no heteropatriarcado e na branquitude a casos que escapavam desse lócus sexual e racial.

Freud não deixa explícita qual política norteia sua clínica, mas isso não a torna neutra. Ele se alia ao domínio masculino, muitas vezes. Em atos e intervenções, como provocado por Rubin (2017[1985]), Freud aponta um horizonte adaptativo desse corpo entendido enquanto mulher.

E aí não cabe mais fazer vistas grossas aos compromissos patriarcais de Freud e de outros psicanalistas pós-freudianos. Formulações analíticas que porventura compactuem ou alimentem visões obtusas precisam, mais do que nunca, de respostas contundentes. Isso não significa anular o pensamento de Freud ou a psicanálise, nem muito menos colocá-la em risco, declarando sua invalidade. Ao contrário: revisitar certas elaborações metapsicológicas ou orientações clínicas que pareçam obsoletas para repensá-las hoje é justamente o caminho que permite manter viva a força da psicanálise. (MARTINS, SILVEIRA, 2020, pp. 10-11).

O que queremos delinear aqui é que, se não nos questionamos acerca desses aspectos, podemos então tomar a letra freudiana enquanto nosso norte. Se estamos munidos da teoria psicanalítica, sabemos que o que não é nomeado, contornado pela palavra, pode atuar na fantasia ou em ato sem que sequer saibamos que, de fato, está acontecendo. Se, pensamos num ideal de Eu branco, ao pensarmos nos desdobramentos de gênero, poderíamos pensar que isso incorre num ideal de feminilidade branca. Os

ideais em torno de uma identidade branca não dita, operam como se fossem neutros, basais. O primeiro problema seria que, clinicamente, diríamos a uma mulher negra que, antes de tudo, ela teria de se enquadrar ao que é uma mulher branca – já que é a única teoria/fantasia que temos. E, aí sim, se enquadrar ao que é esperado dessa categoria mulher.

Essa foi uma das principais questões que levou ao surgimento do feminismo negro: o não entendimento de uma não universalidade, levou ao atropelamento de demandas políticas essenciais e a imposição de uma política abstrata, massacrante literal e subjetivamente.

Esperamos que, ao resgatar o histórico do feminismo negro, fique evidente que as colocações de Freud possuem uma localização no social e na história (uma vez que essa não foi a história de todos os grupos, em especial, de mulheres negras), não apenas metapsicológicas e mais: possuem limites. Estes que cabem a nós pensar em como transgredi-los e reinventá-los.



## 8 REFERÊNCIAS

ABRASCO. Associação Brasileira de Saúde Coletiva. **Mulheres negras sofrem mais violência obstétrica**. 2020. Disponível em: <https://abrasco.org.br/8m-mulheres-negras-sofrem-mais-violencia-obstetrica/>. Acesso em: 26 mar. 2023.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras., 1998.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

AUGUSTO Gomes Leal com a Ama-de-Leite Mônica. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2023. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra19781/augusto-gomes-leal-com-a-ama-de-leite-monica>. Acesso em: 04 de janeiro de 2023. Verbete da Enciclopédia.

AZEVEDO, Célia M. Marinho. **Onda negra, medo Branco**: o negro no imaginário das elites século XIX. São Paulo: Anablume, 2004.

BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018. p. 429-450.

BARRETO, Raquel. Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018. p. 12-27.

BARTHOLOMEU, Juliana. Escrivências: as contribuições de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez ao pensamento social brasileiro. **Pensata**: Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP, [S.L.], v. 9, n. 2, p. 1-10, 16 fev. 2021. Universidade Federal de São Paulo.  
<http://dx.doi.org/10.34024/pensata.2020.v9.11758>.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis,RJ: Vozes, 2014. Cap. 2. p. 25-57.

BIRMAN, Joel. LAÇOS E DESENLACES NA CONTEMPORANEIDADE. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 40, n. 72, p. 47-62, jun. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v40n72/v40n72a04.pdf>. Acesso em: 09 abr. 2023.

BODÊ DE MORAES, Pedro Rodolfo. O JECA E A COZINHEIRA: RAÇA E RACISMO EM MONTEIRO LOBATO. **Revista de Sociologia e Política**, [S.l.], n. 08, p. 99-112, june 1997. ISSN 1678-9873. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/39322/24141>>. Acesso em: 22 feb. 2023.

BRASIL. Constituição (2015). Lei Complementar nº 150, de 15 de junho de 2015. **Lpc**. Brasília. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lcp/lcp150.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm)> Acesso em 22 fev 2023.

BRASIL. **Congresso Nacional. Comissão Parlamentar Mista de Inquérito destinada a examinar a incidência de esterilização em massa de mulheres no Brasil**. Brasília, 1993. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/85082>. Acesso em: 23 mar. 2023.

BERNARDO, Nairim. **Após trauma na terapia, negros buscam psicólogos da mesma cor**. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/redacao/2020/10/09/apos-trauma-na-terapia-negros-buscam-psicologos-da-mesma-cor.htm>. Acesso em: 15 maio 2023.

BRITTO, Débora. VÍDEO: PARLAMENTARES EVANGÉLICOS ATACAM CLÍNICA PARA IMPEDIR ABORTO DE CRIANÇA DE DEZ ANOS. **Uol**. S./L., p. 1-2. 16 ago. 2020. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/temas/direitos-humanos/video-parlamentares-evangelicos-atacam-clinica-para-impedir-aborto-de-crianca-de-dez-anos/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

BUENO, Winnie de Campos. **PROCESSOS DE RESISTÊNCIA E CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES NO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO**: uma possibilidade de leitura da obra black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment (2009) a partir do conceito de imagens de controle. 2019. 169 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, São Leopoldo, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021. Tradução de Renato Aguiar.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

\_\_\_\_\_. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CÉSAR, Caio. Hipersexualização, autoestima e relacionamento inter-racial. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). **Diálogos contemporâneos sobre Homens Negris e Masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 53-76.

CHAVES, Jader Santos. **Um pé no tanque e outro na cozinha**: estigma e preconceito racial na obra ‘histórias de tia nastácia’, de Monteiro Lobato, 2012. Disponível em: [http://www.congressods.com.br/terceiro/images/trabalhos/GT2/pdfs/jader\\_santos.pdf](http://www.congressods.com.br/terceiro/images/trabalhos/GT2/pdfs/jader_santos.pdf). Acesso em: 04/02/23

COELHO, Débora Cristina da Silva; WOLLMANN, Adriane. A MATERNIDADE COMO SAÍDA EDÍPICA: considerações sobre a feminilidade. **Cad. da Esc. de Saúde**, Curitiba, v. 17, n. 1, p. 10-24, maio 2017. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.unibrasil.com.br/index.php/cadernossaude/article/view/3074>. Acesso em: 09 abr. 2023.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, [S.L.], v. 31, n. 1, p. 99-127, abr. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922016000100006>.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021. Tradução Rane Souza.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Política sexual negra**: afro-americanos, gênero e o novo racismo. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso\*. **Cadernos Pagu**, [S.L.], n. 51, [s./p.], 18 dez. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700510018>.

COLLINS DICTIONARY. Hottentot. 2022. Disponível em: <https://www.collinsdictionary.com/pt/dictionary/english/hottentot>. Acesso em: 13 set. 2022.

COSSI, Rafael Kalaf. **Lacan e o feminismo**: a diferença dos sexos. 2. ed. São Paulo: Zagodoni, 2020.

**CORREIO PAULISTANO**. São Paulo, 26 ago. 1871. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=090972\\_03&pagfis=1768&url=http://memoria.bn.br/docreader#](http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=090972_03&pagfis=1768&url=http://memoria.bn.br/docreader#). Acesso em: 10 abr. 2023.

**CORREIO PAULISTANO**. São Paulo, 20 jul. 1877. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972\\_03&pagfis=8456](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_03&pagfis=8456). Acesso em: 10 abr. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, Los Angeles, ano 10, n° 1/2002.

CUSTÓDIO, Túlio Augusto. Per-vertido homem negro: reflexões sobre masculinidades negras a partir de categorias de sujeição. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). **Diálogos contemporâneos sobre Homens Negros e Masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 131-162.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. Tradução de Heci Regina Candiani.

DA COR do Pecado. Novela de João Emanuel Carneiro. Escrita por João Emanuel Carneiro com a colaboração de Ângela Carneiro, Vicent Villar e Vinícius Vianna. Direção: Paulo Silvestrini e Maria de Médicis. Elenco: Taís Araújo, Reynaldo Gianecchini, Lima Duarte, Giovanna Antonelli, Rocco Pitanga, Aracy Balabanian e outros. Rio de Janeiro, 19h, 26 de janeiro de 2004 a 28 de agosto de 2004, 185 capítulos, cor. Disponível em: <<http://cliptomaniabr.blogspot.com.br/2014/02/novela-da-cor-do-pecado.html>> Acesso em: 13 de outubro de 2022.

DEIAB, Rafaela de Andrade. **A mãe-preta na literatura brasileira: a ambigüidade como construção social (1880-1950)**. 2006. 296 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social., Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

DIAS, Tânia Maria. **A vida social das pílulas anticoncepcionais no Brasil (1960 – 1970): uma história do cotidiano**. 2019. 300 f. Tese (Doutorado) - Curso de Saúde da Criança e da Mulher, Saúde da Criança e da Mulher, Instituto Nacional de Saúde, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira, Rio de Janeiro, 2019.

DIANGELO, Robin. **Não basta não ser racista: sejamos antirracistas**. São Paulo: Faro Editorial, 2018. Tradução de Marcos Marcionilo.

DOLTO, Françoise. **Sexualidade feminina: libido/erotismo/frigidez**. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1989.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Prefácio. In: COSSI, Rafael Kalaf. **Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos**. 2. ed. São Paulo: Zagodoni, 2020. p. 11-18.

EVARISTO, Conceição. XI SEMINÁRIO NACIONAL MULHER E LITERATURA/II SEMINÁRIO INTERNACIONAL MULHER E LITERATURA, 2005, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

\_\_\_\_\_. **Becos da Memória.** Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Edufba, 2008. Tradução de: Renato da Silveira.

FAUSTINO, Jéssyka. O Espetáculo da Mulher Negra Nua na Televisão Um estudo de caso sobre a Globeleza. **Revista Brasileira de Iniciação Científica em Comunicação Social**, S./L., v. 7, n. 1, p. 1-12, 2018.

FAUSTINO, Deivinson Nkosi. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (org.). **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Globeleza Nayara Justino sofreu racismo e diz que não teve apoio da Globo na época.** 2023. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2023/02/globeleza-nayara-justino-sofreu-racismo-e-diz-que-nao-teve-apoio-da-globo-na-epoca.shtml>. Acesso em: 30 jul. 2023.

FRANKENBERG, Ruth. **White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness.** NED-New edition. University of Minnesota Press, 1995.

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 16: o eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925).** São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 168-175. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 16: o eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 168-175. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. A organização genital infantil (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 16: o eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 168-175. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 16: o eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 168-175. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Feminilidade (1933). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 263-293. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Sobre a sexualidade feminina (1931). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 372-398. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("o caso dora") e outros textos (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno (1908). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("o caso dora") e outros textos (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. Além do princípio de prazer (1920). In: \_\_\_\_\_. **Obras completas, volume 18:** Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 12-85.

\_\_\_\_\_. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 14:** A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914 - 1916). Rio de Janeiro: Imago, 1980. p. 44-64.

\_\_\_\_\_. “Batem numa criança”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais (1919). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 14:** A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914 - 1916). Rio de Janeiro: Imago, 1980. p. 44-64.

\_\_\_\_\_. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 12:** Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914–1916). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2013. Tradução de Paulo César Lima de Souza.

\_\_\_\_\_. O inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 12:** Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914–1916). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2013. Tradução de Paulo César Lima de Souza.

\_\_\_\_\_. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (demência paranoide) relato em autobiografia (“O caso Schreber, 1911”). In: **Obras completas, vol. 10:** Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre a técnica e outros textos (1911 – 1913). São Paulo: Cia das Letras, 2010, pp. 13 – 107. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas de Sigmund Freud:** amor, sexualidade, feminilidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. Tradução Maria Rita Salzano Moraes.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande&Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso.



GALLOP, Jane. Além do falo. **Cadernos Pagu**, [S.L.], n. 16, p. 267-287, 2001. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-83332001000100012>. Acesso em: 06 fev. 2022.

GILBERTO, João. Da cor do pecado. 1994. Disponível em: <https://www.letras.com.br/joao-gilberto/da-cor-do-pecado>. Acesso em: 13 out. 2022.

GELEDÉS, Portal. **Mirtes de Souza, mãe de Miguel**: “Se fosse ao contrário, com certeza eu estaria presa desde o primeiro dia”. 2022. Enviado/fonte: Revista Fórum, por Raphael Sanz. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mirtes-de-souza-mae-de-miguel-se-fosse-ao-contrario-com-certeza-eu-estaria-presa-desde-o-primeiro-dia/>. Acesso em: 13 jul. 2023.

GILMAN, Sander L.. Black Bodies, White Bodies: toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine, and literature. **Critical Inquiry**, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 204-242, out. 1985. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.1086/448327>.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano (1975 – 1995)**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Organização Flavia Rios, Marcia Lima.

\_\_\_\_\_. **Primavera para as rosas negras (1935-1994)**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. **Ciências Sociais Hoje**, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1984.

GORDON-CHIPEMBERE, Natasha (ed.). **Representation and Black womanhood: the legacy of sarah baartman**. Nova Iorque: Natasha Gordon-Chipembere, 2011.

GREENWOOD, Brad N.; HARDEMAN, Rachel R.; HUANG, Laura; SOJOURNER, Aaron. Physician–patient racial concordance and disparities in birthing mortality for

newborns. **Proceedings Of The National Academy Of Sciences**, [S.L.], v. 117, n. 35, p. 1-7, 2020.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século xvi. **Sociedade e Estado**, [S.L.], v. 31, n. 1, p. 25-49, abr. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922016000100003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt/?lang=pt>. Acesso em: 17 maio 2023.

GUIMARÃES, Paula; LARA, Bruna de; DIAS, Tatiana. Criança está há mais de um mês em um abrigo para que não tenha acesso a seu direito: um aborto legal. **The Intercept Brasil**. S./L, 20 jun. 2022. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2022/06/20/video-juiza-sc-menina-11-anos-estupro-aborto/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?**: mulheres negras e feminismo. (1981). 6. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020. Tradução de Bhuvli Libanio.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019. Tradução Rainer Patriota.

IRIGARAY, Luce. **Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2017. Tradução de Cecília Prada.

\_\_\_\_\_. **Speculum of the other woman**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985. Translated by Gillian C. Gill.

JORGE, Marco Antonio Coutinho; TRAVASSOS, Natália Pereira. A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização?. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, [S.L.], v. 20, n. 2, p. 307-330, abr. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2017v20n2p307.7>.

**JORNAL DO COMMERCIO.** Rio de Janeiro, 19 jun. 1874. Disponível em: [http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568\\_06&pagfis=8827](http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=364568_06&pagfis=8827). Acesso em: 11 abr. 2023.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade.** São Paulo: Boitempo, 2016.

KLEIN, Melanie. **Amor culpa e reparação e outros trabalhos (1921 - 1945).** Rio de Janeiro: Imago, 1936.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964).** Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de M.D. Magno. 2ª ed.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971).** Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Vera Ribeiro.

LACERDA, João Batista de. **O Congresso Universal das Raças reunido em Londres (1911): apreciação e comentários.** [S. l.]: Papelaria Macedo, 1911.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, Silvana Granado Nogueira da. Nascer no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, [S.L.], v. 30, n. 1, p. 5-5, ago. 2014. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311xed01s114>.

LEVY, Clarissa. Sonhos negados: violência faz mulheres negras desistirem da maternidade. **Uol: TAB repórteres na rua em busca da realidade.** S./L., p. 1-1. 05 jul. 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/07/05/sonhos-negados-violencia-faz-mulheres-negras-desistirem-da-maternidade.htm>. Acesso em: 07 abr. 2023.

LIMA, Adriano Bernardo Moraes; SCHONS, Andressa; BRAMBILA, Aryane. A TRAJETÓRIA DE SARAH BAARTMAN: O CORPO DA MULHER NEGRA COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO PARA POPULARIZAÇÃO DO RACISMO CIENTÍFICO NO SÉCULO XIX.. In: Anais da VI Semana de Reflexões sobre Negritude, Gênero e Raça - SERNEGRA. Anais...Gaspar(SC) IFSC, 2017. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/sernegra2017/55995-A-TRAJETORIA-DE-SARAH-BAARTMAN--O-CORPO-DA-MULHER-NEGRA-COMO-INSTRUMENTO-PEDAGOGICO-PARA-POPULARIZACAO-DO-RACISMO->>>. Acesso em: 09/05/2023.

LOBATO, Monteiro. **Histórias de Tia Nastácia**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Prefácios e Entrevistas**. São Paulo: Dublinense, 1959.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Tradução Stephanie Borges.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM**: Revista da ABREM, Vol. 3, p. 101-132, 2001.

MAGNO, Md. **Acesso à vida de Fi-menina**: seminário 1980. Rio de Janeiro: Novamente, 2008.

MAGNO, MD. Neurobrás \$ôa. Conferência proferida no IV Congresso Brasileiro de Psicanálise d'A Causa Freudiana. Porto Alegre, 9 outubro 1987. In: **Boletim Maisum**. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1987, pp. 3841-3868.

MASSIE, Jonathan P.; CHO, Daniel Y.; KNEIB, Cameron J.; BURNS, Jacob R.; CROWE, Christopher S.; LANE, Megan; SHAKIR, Afaaf; SOBOL, Danielle L.; SABIN, Janice; SOUSA, Janelle D.. Patient Representation in Medical Literature. **Plastic And Reconstructive Surgery - Global Open**, [S.L.], v. 7, n. 12, p. 1-6, dez. 2019. Ovid Technologies (Wolters Kluwer Health). <http://dx.doi.org/10.1097/gox.0000000000002563>.

MARTINS., Alessandra Affortunati; SILVEIRA, Léa (org.). **Freud e o patriarcado**. São Paulo: Hedra/Fapesp, 2020.

MEZAN, Renato. Que significa “pesquisa” em psicanálise? In: SILVA, M. E. (Coord.). **Investigação e psicanálise**. Campinas: Papirus, 1993.

MILLER, Jacques-Alain. Dócil ao trans., **AMPBlog**. 2021, p.18. Disponível em <<http://uqbarwapol.com/wp-content/uploads/2021/04/JAM-DOCILE-AU-TRANS-PT.pdf>>. Acesso em 15 fev. 2022.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORAES, Fabiana; THE INTERCEPT. **Coaches ensinam homens a conseguir sexo com técnicas inspiradas pelo traficante sexual de crianças e adolescentes**. 2023. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2023/03/14/traficante-sexual-inspira-clubes-para-homens-conseguirem-sexo/>. Acesso em: 14 abr. 2023.

MOUTINHO, Laura. **Razão, "cor" e desejo**: uma análise comparativa sobre relacionamentos afético-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Unesp, 2004.

MOYNIHAN, Daniel Patrick. *The Negro Family: A Case for National Action*. Washington DC: Department of Labor, March 1965.

MÜLLER, Vinícius. **Estadão**: estado da arte. estado da arte. 2018. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/o-mau-uso-das-ciencias-humanas-da-arrogancia-a-censura/>. Acesso em: 09 maio 2023.

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

MUSATTI-BRAGA, Ana Paula; SOUZA, Priscilla Santos de. Racismo e sexismo: desafios da constituição psíquica de mulheres e homens negros. In: ROSA, Miriam

Debieux; COSTA, Ana Maria Medeiros da; PRUDENTE, Sergio (org.). **As escritas do ódio**: psicanálise e política. psicanálise e política. São Paulo: Fapesp/Escuta, 2018. p. 129-148.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

\_\_\_\_\_. **Significações do Corpo Negro**. 1998. 146 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NUNES, Rodrigo. **Contradição entre desigualdade e pautas identitárias não precisa existir**. 2022. Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/01/contradicao-entre-desigualdade-e-pautas-identitarias-nao-precisa-existir.shtml>. Acesso em: 10 jan. 2022.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. "Escrevivência" em Becos da memória, de Conceição Evaristo. **Revista Estudos Feministas**, [S.L.], v. 17, n. 2, p. 621-623, ago. 2009. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-026x2009000200019>. Acesso em 06 fev. 2022

O ANTAGONISTA, Redação. Mamãe Falei, na Ucrânia: “São fáceis, porque elas são pobres”. **Uol**. S./L. 04 mar. 2022. Disponível em: <https://oantagonista.uol.com.br/mundo/mamae-falei-na-ucrania-sao-faceis-porque-elas-sao-pobres/>. Acesso em: 26 mar. 2023.

PARKINSON, Justin. **Sarah Baartman: a chocante história da africana que virou atração de circo**. 2016. BBC News Magazine. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110\\_mulher\\_circo\\_africa\\_lab](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110_mulher_circo_africa_lab). Acesso em: 07 set 2022.

PAULUZE, Thaiza. Em três anos, policiais mataram ao menos 2.215 crianças e adolescentes no país. **Folha de São Paulo**, Rio de Janeiro, 14 de dez. de 2020.

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/12/em-tres-anos-policiais-mataram-ao-menos-2215-criancas-e-adolescentes-no-pais.shtml>. Acesso em 25 de jan. de 2022.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no brasil. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 59-90.

PIETTA, Gerson. **Inflexões conceituais em torno da eugenia e da criminologia na universidade do paraná (1946-1964)**. 2020. 556 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

PONTES, Heloisa. **Sexo, poder e sífilis**. 1997. Disponível em: [https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/5/10/caderno\\_especial/12.html](https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/5/10/caderno_especial/12.html). Acesso em: 10 jun. 21.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. **Carnaval de São Paulo reúne 15 milhões de foliões nas ruas da cidade**. 2023. Secretaria Especial de Comunicação. Disponível em: <https://www.capital.sp.gov.br/noticia/mais-de-13-milhoes-de-folios-participaram-do-carnaval-de-sao-paulo#:~:text=Foram%20462%20desfiles%2C%20promovendo%20uma,neste%20%C3%BAltimo%20fim%20de%20semana&text=O%20Carnaval%20de%20Rua%202023,pe-la%20Secretaria%20Municipal%20de%20Cultura..> Acesso em: 03 ago. 2023.

PRETA-RARA. **Eu, empregada doméstica**: a senzala moderna é o quartinho da empregada. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

QUINET, Antonio. **A descoberta do inconsciente**: do desejo ao sintoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

QUINET, Antonio. **Os Outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

QURESHI, Sadiyah. DISPLAYING SARA BAARTMAN, THE 'HOTTENTOT VENUS'. **Science History Publications Ltd**, Cambridge, p. 233-257, 2004.

RANGEL, Rodrigo; GADELHA, Igor. "Brasil não pode ser o país do turismo gay" diz Bolsonaro. **Uol: Crusoé**. S./L. 25 abr. 2019. Disponível em: <https://crusoe.uol.com.br/diario/brasil-nao-pode-ser-o-pais-do-turismo-gay-diz-bolsonaro/>. Acesso em: 26 mar. 2023.

RESTIER, Henrique; de SOUZA, Rolf (orgs.) **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

RESTIER, Henrique. O duelo viril: confrontos entre masculinidades no Brasil mestiço. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 21-48.

ROSA, Miriam Debieux. **Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento**. 151 f. Tese (Livre Docência) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. Tradução: Jamille Pinheiro Dias.

SADI, Andréia. Bolsonaro disse 'pintou um clima' por achar que 'meninas venezuelanas estariam se prostituindo', diz PP de Ciro Nogueira. **G1**. S./L. 18 out. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/blog/andrea-sadi/post/2022/10/18/bolsonaro-disse-pintou-um-clima-por-achar-que-meninas-venezuelanas-estariam-se-prostituindo-diz-partido-de-chapa-do-presidente.ghtml>. Acesso em: 26 mar. 2023.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 32, n. especial, p. **Nenhuma entrada de sumário foi encontrada**. 166-175, 2012.

SÃO PAULO. **ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DE SÃO PAULO**. Diário Oficial do Estado. Pronunciamento do deputado Luiz Carlos Santos acerca da criação do documento O Censo de 1980 no Brasil e no estado de São Paulo e suas curiosidades e preocupações. São Paulo, 5 de agosto de 1982.



SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo:** branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2020. 2ª Ed.

\_\_\_\_\_. **Famílias inter-raciais:** tensões entre cor e amor. Salvador: Edufba, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 - 1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 6ª reimpressão.

SEGATO, Rita. O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios:** e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 211-246.

\_\_\_\_\_. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. **Série Antropologia.** Universidade de Brasília, 2006, pp. 1- 21.

SILVA MENDES, N.; NUNES MAIA, F. Monteiro Lobato, Racismo e Literatura: narrativas de um eugenista. **Revista Espaço Livre**, [S. l.], v. 14, n. 28, p. 53–65, 2022. Disponível em: <http://redelp.net/index.php/rel/article/view/204>. Acesso em: 22 fev. 2023.

STURZA, Janaína Machado; NIELSSON, Joice Graciele; ANDRADE, Estela Parussolo de. A violação ao direito à saúde reprodutiva através da instrumentalização do corpo da mulher: o caso Janaína Aparecida Quirino e a esterilização feminina no Brasil: violation of the right to reproductive health through women's body instrumentation: the case appeared Janaine and feminine sterilization in Brazil. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 44, n. 1, 2020. DOI: 10.5216/rfd.v44i1.61233. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/61233>. Acesso em: 29 mar. 2023.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE SÃO PAULO. **Processo Digital nº 1001521-57.2017.8.26.0360.** Requerente: Ministério Público do Estado de São Paulo. Requerido: Janaína Aparecida Quirino e outro. Juiz de Direito: Dr. Djalma Moreira Gomes Júnior. Mococa, 05 de outubro de 2017.

TRUTH, Sojourner. **E não sou uma mulher? (1851)**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 24 maio 2022.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). **Diálogos contemporâneos sobre Homens Negris e Masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 77-94.

VETTORE, Rebecca. Posto de saúde faz mulheres baixarem calça para liberar anticoncepcional. **Uol: Universa**. São Paulo, p. 1-2. 14 abr. 2022. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/04/14/para-tomar-injecao-e-nao-engravidar-tem-que-provar-que-esta-menstruada.htm>. Acesso em: 09 abr. 2023.

VYRGIOTI, Marita. Bêtes noirs: as mulheres queers da psicanálise. In: MARTINS, Alessandra Affortunati; SILVEIRA, Léa (org.). **Freud e o patriarcado**. São Paulo: Hedra/Fapesp, 2020, p. 115 – 138.

WARE, Vron. **Branquitude**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. Tradução de Vera Ribeiro.

XAVIER, Angélica Nepomoceno; FERRANTE, Fernanda Garbelini de. A MULHER DA VIOLÊNCIA: POR QUE ELAS PERMANECEM NESSA RELAÇÃO? **Pluralidades em Saúde Mental**, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 55-72, dez. 2019.