Racismo nos corpos de mulheres negras: experiências de morte em vida

Racism in the black women bodies: experiences of death in life

Ana Paula Figueiredo Louzada; Stéfani Martins Pereira

Universidade Federal do Espírito Santo / PPGPSI

RESUMO:

Este artigo compõe um estudo teórico acerca dos efeitos do racismo sobre os corpos de mulheres negras, compondo conceitos de mortes e de vidas, a fim de cartografar os processos de subjetivação das relações raciais atravessados pelas violências sustentadas por políticas de morte. Como métodos de pesquisa, é realizada uma torção na cartografia, que se torna um processo de escavação, propondo desvelar e protagonizar a bibliografia de autoras negras e autores negros que pensam a temática. Para discussão e análise, a arte, em sua manifestação literária e poética, opera como ferramentas de um fazer ético-estético-político que apresenta uma epistemologia subversiva ao epistemicídio. Entre as noções de vida e morte decorrentes das violências raciais que as mulheres negras experenciam em seus corpos, são apresentados os conceitos de: (a) morte concreta; (b) morte em vida, também chamada neste; (c) morte do saber.

Palavras-chave: Gênero, Necropolítica, Racismo.

ABSTRACT:

This article composes a theoretical study about the effects of racism on the bodies of black women, composing concepts of deaths and lives, in order to map the processes of subjectivation of racial relations crossed by violence sustained by death policies. As research methods, a twist in cartography is performed, which becomes an excavation process, proposing to unveil and highlight the bibliography of black authors and black authors who think about the theme. For discussion and analysis, art, in its literary and poetic manifestation, operates as tools of an ethical-aesthetic-political doing that presents a subversive epistemology to epistemicide. Among the notions of life and death resulting from racial violence that deny women experience in their bodies, the following concepts are presented: (a) concrete death; (b) death in life, also called in this; (c) death of knowledge.

Keywords: Gender, Necropolitics, Racism.

DOI: 10.12957/mnemosine.2023.85818

Fluxos de morte e vida no racismo

Quantas são as formas de morte possíveis? Quais são os limites da morte? Habita, a morte, entre a dor e o não sentir? Seria dura como tijolo? Poderia ser silenciosa como uma vida em estado de coma? Haveria morte na vida?

Como Conceição Evaristo narra essa morte que incendeia a vida e a consome por inteiro como estopa, não há o anúncio do odor pútrido, mas cheira à pele queimada e decompõe todo o tecido em brasa (EVARISTO, 2016, p. 99). O calor leva os documentos, a carne, as articulações, os pelos e cabelos, que favorecem a combustão, e aos poucos, leva a memória, e consome a voz, a respiração e o próprio sentir da dor. A vida tirada do corpo pelo incêndio rápido da estopa provoca mortes, e torna-se, então, poeira de inferências que os sobreviventes, os que ateiavam fogo e os que não se movem para apagar as chamas, fazem sobre ele.

Em “A gente combinamos de não morrer”, Conceição Evaristo expõe a experiência da morte como destino certo, e como enfrentamento cotidiano, tanto para quem os tiros quentes perfuram quanto para quem vela aquele corpo frio (EVARISTO, 2016, p. 99-109).

Sobre quem ateiava fogo sobre essas vidas, a autora questiona “Quem incendeia?”, e responde na sequência que “Pode ser a polícia, pode ser qualquer um de nós mesmos, grupos rivais...” (EVARISTO, 2016, p. 104). Um incendiar que se estabelece como um modo de vida naturalizado, cortado pela reprodução de modos violentos de encontrar o próprio corpo e outros corpos.

As formas violentas de relações sugam a vida do corpo vivo, precisando ora certificar-se que cada membro ainda está ali, intacto ou não: “Escopetas, como facas afiadas, brincam tatuagens, cravam fendas na nossa tão esburacada vida. [...] Apalpo o meu [corpo]. Peito, barriga, pernas... Estou de pé. Meu neném dorme. Ainda me resto e arrasto aquilo que sou” (EVARISTO, 2016, p. 101).

A vida resiste, mas não segue ilesa. Carrega as marcas dos tiros, do abandono e da babá da novela das oito que tem sua única possibilidade de sobreviver quando se casa com o patrão, o que decepciona muito quando, em uma novela, a babá acaba sozinha, expondo, afinal, uma solidão que não é só dela: “Quando choro diante da novela, choro também por outras coisas e pela vida ser tão diferente. Choro por coisas que não gosto de pensar” (EVARISTO, 2016, p. 105).

A fim de viver, a vida resiste sim, até o momento em que deixa de resistir (e interrompe o fluir da vida). O corpo sobrevive às violências, com toda a sua força, se esfacelando, na dureza da luta cotidiana. Até que o coração pare subitamente de pulsar, como o de Lélia, ou que bloqueie as vias aéreas e impeça de respirar, como com Carolina Maria de Jesus, ou ainda até que mais um projétil encontre uma mulher negra como encontrou Beatriz Nascimento; mutilações não entram nas estatísticas como os feminicídios, mas levam as vidas, interrompem o funcionamento do corpo, bloqueiam e distorcem movimentos, e partem o corpo em partes, que são soterradas aos poucos.

A morte em vida e o necrotério

A morte tem sido uma política de Estado que cruza linhas temporais, se repetindo enquanto se atualizando em suas tecnologias. Ao longo deste trabalho, chamo de mutilações algumas das formas atualizadas de morte que chegam aos corpos das mulheres negras, em práticas que colonizam vidas, provocam marcas e arrancam partes. Cada membro arrancado do corpo da mulher, a leva para mais longe do lugar de sujeita, e a conduz para uma posição de objeto, ou de “lixo”.

Ao conceituar como mutilações as formas de violências que constituem as experiências das mulheres negras, é importante ter em vista que experimentar uma vida com um corpo partido, imóvel, silenciado, invalidado (ainda que amplamente explorado), pode tratar-se de uma espécie de morte em vida.

“Ainda me resto e arrasto aquilo que sou” – disse Conceição (EVARISTO, 2016, p. 101) em um uma narrativa em que, ao mesmo tempo enuncia a morte concreta do corpo, as mortes que ocupam os corpos que seguem vivos, e o potencial de seguir vivente.

Entre modos tantos de vida e morte, Mbembe (2020) discorre a respeito de formas outras de matar, morrer e seguir com o corpo vivo:

“As próprias formas de matar são variadas. No caso específico dos massacres, os corpos despojados de vida são rapidamente reduzidos ao estado de meros esqueletos (...). Em outros casos, em que a amputação física substitui a morte direta, a remoção de determinados membros abre caminho para o emprego de técnicas de incisão, ablação e excisão, que também têm os ossos como seu alvo preferido. Os vestígios dessa cirurgia

demiúrgica persistem por muito tempo após o ocorrido, na forma de figuras humanas por certo vivas, mas cuja integridade corporal foi substituída por pedaços, fragmentos, recortes ou até feridas e cicatrizes enormes que têm a função de expor constantemente ao olhar da vítima e de todos ao seu redor o espetáculo mórbido da dissecação” (MBEMBE, 2020, p. 66-67).

Quando o autor menciona um segundo tipo de morte, que se distingue de uma forma direta de morte, ele observa e aponta os efeitos sofridos pelo corpo. Se os ossos são alvos, seria para tirar desse corpo uma sustentação, tirar o órgão que mantém o corpo de pé e permite movimentar-se de forma autônoma.

Ao se referir aos “vestígios” do que persiste vivo, Mbembe (2020) elabora um potencial rastro de memória, mesmo fragmentado, ocultado, transmutado, sangrado, cicatrizado, soterrado, conta uma trajetória do que foi, do que não pôde ser, do que se resiste ao tempo e às técnicas de mutilação e aterramento, e do que é possível ser nesse corpo amputado.

Os esqueletos daqueles que tiveram suas mortes consumadas formam esse terreno sedimentado, ora esquecido, que o escavar atua na composição de forças para acessar e juntar pedaços desses corpos mutilados para traçar caminhos e passagens, modos de resistir da vida.

Mutilações atuam como armamentos com devastadores poderes de destruição, vestem máscaras que ocultam a crueldade de quase todos, não passando despercebidas por quem sente sua carne sendo aparada bem diante de seus olhos travados pela dor. Quem mutila, ora não tem intenção de machucar, ora torna-se o herói, ora mártir. Quem assiste às cenas de mutilação, vê o cotidiano normalizado sem se escandalizar com algo tão banal, ou aplaude o corajoso mutilador exercendo sua tal “liberdade”.

Entre as inúmeras dicotomias constituídas ao longo da modernidade e seus colonialismos, e no período histórico que segue com os neocolonialismos, a força em hierarquizar atua deteriorando a constituição de quem pode morrer / ser morto, mas também qual tipo de morte é mais fatal que a outra, e, inclusive, qual morte é mais relevante e qual não é digna de ser olhada.

“De regra, trata-se de uma morte à qual ninguém é obrigado a reagir. Em vista desse tipo de vida ou desse tipo de morte, ninguém sente nenhum senso de responsabilidade ou justiça. O poder necropolítico opera por uma espécie de reversão entre a vida e a morte, como se a vida não fosse outra coisa senão o veículo da morte. [...] Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda” (MBEMBE, 2020, p. 68-69).

O racismo como projeto e política de poder se instrumentaliza e constitui a necropolítica como meio para controlar vidas e mortes, segundo Mbembe (2018, p. 18), que afirma que o “racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, ‘este velho direito soberano de matar’”. O autor ainda acrescenta que o soberano é aquele capaz de definir quem importa e merece viver, e quem não importa e é preciso matar (MBEMBE, 2018, p. 41).

As políticas de morte consistem nas capturas e saques realizados e atualizados pela rede de colonialismos, que mutilam e provocam essa morte em vida – o corpo, a voz, a memória e a sanidade. Ao tratar do assunto, Kilomba (2019, p. 33) faz referência à máscara, instrumento de tortura utilizado para “implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura”.

Sobre a máscara, Martins (2007) busca na “fina lâmina da palavra” de Machado de Assis, no conto “Pai contra mãe”, a descrição dos instrumentos de tortura utilizados contra as pessoas escravizadas, e nos paralelos que Machado traça entre as funções dessas ferramentas e as próprias relações de poder, que se desenrolam com ou sem o uso da máscara para tortura e silenciamento.

“[...] a máscara de flandres, que silenciava o escravo, e o ferro ao pescoço, que lhe tolhia os movimentos, metonimicamente configuram as perversas relações de força e de poder entre senhores e escravos, sob as quais sucumbe tanto a vida do recém-nascido, como os mais nobres sentimentos, sentidos e experiência do humano” (MARTINS, 2007, p. 56).

Além de um objeto de funilaria, a máscara e o silenciamento resultam de relações de força, que no conto machadiano é representado por pessoas escravizadas e seus senhores, mas que, na atualização das máquinas coloniais, incorpora lugares nas relações de saber-poder, nos manuais de treinamentos e na rotina de agentes de segurança, nos postos de trabalho, na demarcação geográfica, dentre outros.

O racismo consiste em uma relação de poder em sua estrutura, que se manifesta de forma concreta com instrumentos de tortura no período colonial, mas que gradativamente substitui as máscaras de folha de flandres por uma “guerra civil silenciosa ou molecular, o encarceramento em massa, a dissociação entre nacionalidade e cidadania, [...], em um cenário de exacerbação dos sentimentos racistas” (MBEMBE, 2020, p. 97).

No cerne do racismo as relações de poder são borradas, sujas, suas linhas se espalham, e os atores “colonizador” e “colonizado” podem se tornar figuras ambivalentes e ambíguas na medida em que adquirem formas de poeira, átomo ou vírus, e se pulverizam e se espalham.

A relação entre "colonizador e colonizado" é analisada por Césaire (2020), apontando os lugares de objetificação presentes nas linhas que atravessam estes atores:

“Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. [...] É a minha vez de apresentar uma equação: *colonização = coisificação*” (CÉSAIRE, 2020, p. 24, grifo do autor).

A equação apresentada por Césaire (2020) traduz o que as relações de poder colonizatórias promovem: o racismo como resultado e ferramenta de manifestação dessa equação. Na colonização, o corpo da mulher negra perde o lugar de sujeita e é tornado uma coisa, um objeto sujeito às formas de violência mencionadas pelo autor.

É importante destacar que as práticas colonizatórias, como exibidas na equação de Césaire (2020), não configuram atores marcadamente distintos e opostos um ao outro, ou seja, colonizador e colonizado polarizados. Tais práticas estão presentes nas políticas de Estado, na medicina, na geografia das cidades, nas estatísticas de homicídios e feminicídios, como se observa na ausência de imagens de pessoas negras nos livros de

anatomia, na presença nos mapas de violência anualmente publicados, na ocupação demográfica dos bairros de luxo e periferia.

A ideia de que os processos colonizatórios cessam com as abolições considera apenas as relações legais, e não dá luz aos demais aspectos dessas relações de poder, que se perpetuam e adquirem novas formas (e fôrmas). Não foi a lei da Princesa Isabel que cessou a colonização enquanto relação de poder, mas apenas aboliu o modo como a relação escravocrata se dava.

As possibilidades no espaço entre "colonizador e colonizado" seguem mutilando os corpos das mulheres negras, como se cada encontro entre nós/elas e as práticas colonizatórias mutilasse mais uma parte desse corpo, permitindo apenas a morte subjetiva da sujeita e a existência de forma objetificada.

Desta forma, o controle e a morte, por meio dessas mutilações, se atualizam e adquirem novos contornos. Nem toda morte será a do necrotério, ainda que Césaire (2020) a cite como um dos efeitos das relações entre colonizador e colonizado. A morte das possibilidades de ascensão, por exemplo, pode passar pelas mãos racionais do Estado, por meio da tributação, educação e mercado de trabalho.

As mutilações no desejo, no amor e no cuidado, por outro lado, podem acontecer de maneira ainda mais silenciosa, quando o encontro entre colonizador e colonizado apresenta o desprezo e a intimidação. No entanto, mesmo quando ocorre de forma escancarada, como no estupro e na fome, essa dor ainda pode ser silenciada e silenciosa pelo modo como os corpos das mulheres negras seguem com bolas de ferro em seus pés as aprisionando estigmatizadas enquanto objetos sexuais e força de trabalho.

O corpo da mulher negra definha [e resiste exaustivamente] desde o período escravocrata, passando pelos períodos abolicionistas, e segue dessa forma, entre dor e luta, nos modelos neoliberais de capturas da vida.

Ao pensar nos processos colonizatórios, a ideia de que estes findam com a legalização abolicionista, formalizada pelo Estado, representa uma das formas de estabelecer uma lógica da razão.

“[...] é com base na distinção entre razão e desrazão [paixão, fantasia] que a crítica contemporânea foi capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito –

ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral. Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual” (MBEMBE, 2018, p. 9-10).

Ao tratar de experiências de violência, essa distinção apontada por Mbembe (2018) na citação acima, de razão e desrazão (ou concretude e fantasia), os conceitos de violência e mortes podem vir a ser padronizados e restritos como sendo aquelas institucionalizadas pelo Estado, de modo que, não sendo razoavelmente racionais, são apagadas, omitidas e desqualificadas como tal. Quando uma mulher negra narrar¹ a sensação de ser perseguida em uma loja de departamentos de um shopping, quando uma vendedora a anuncia em suspeita e o segurança passa a vigiá-la, os trabalhadores estariam seguindo os protocolos de suas funções, ao passo que a mulher, ora perseguida, estaria imaginando tal perseguição. Os primeiros, em razão de suas funções, livres para atuarem; a mulher, em sua desrazão fantasiosa, com sua liberdade cerceada.

Logo, o próprio olhar analítico em relação ao racismo ganha um ponto final quando entra a letra da lei, que configura a injúria racial como crime e tem uma importância imensurável no campo de direitos, mas é apenas uma linha em todo o tecido da experiência com o racismo enquanto perpetuação das políticas colonizatórias.

Se nas relações entre colonizador e colonizado só há a razão da lei e de uma história contada por uma hegemonia, as demais experiências vividas nessa tensão não têm espaço para existir, não há liberdade para serem legitimadas (desrazão). Nessa tensão entre colonizador e colonizado, há uma verdade de um lado, e há um silenciamento deste lado.

Trazendo novamente o que Césaire (2020) enuncia a respeito das relações entre colonizador e colonizado, a desconfiança presente na cena acima aponta para a

¹ Este trecho faz menção a uma narração presente no trabalho de dissertação, e refere-se ao momento em que, na vivência de perseguição, a mulher é questionada ou questiona-se “não seria coisa da minha cabeça”, em um processo de desqualificar sua experiência. PEREIRA, S.M. **Corramos para os quilombos:** escavações para uma clínica em grupo com mulheres negras. Monografia (Mestrado em Psicologia Institucional) – Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, p. 150, 2022.

constituição dessas relações, nas atualizações que esses nós coloniais produzem, nas vivências cotidianas mais corriqueiras.

Voltando a fazer referência a Mbembe (2018), se a razão é o exercício da liberdade e caminho para a autonomia, de que modo se dá o exercício da liberdade e a autonomia da mulher negra? Só há para ela o caminho da desrazão, estabelecendo a crença na própria cisão da realidade.

Essa mutilação, uma morte membro a membro, não somente é permitida, como é produzida e reproduzida como política de Estado nas relações internas e internacionais. Segundo Mbembe, "a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico" (MBEMBE, 2018, p. 48).

Desta forma, uma cotidiana perseguição de um comerciante (ou segurança) a uma mulher negra em um estabelecimento comercial compõe uma linha dessa rede cheia de medos, silenciamentos e mortes.

A lâmina é afiada para mutilar, para partir membros utilizando técnicas refinadas de "miniaturização da violência, da sua circularização e molecularização e das técnicas tanto material quanto simbólica" (MBEMBE, 2020, p. 79). A morte como encerramento da vida se particulariza com o racismo, e morte em vida se torna resultado do nanorracismo, que também pode levar ao encerramento da vida.

"Mas o que se deve entender por nanorracismo, senão essa forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia a dia, por causa de uma insignificância, uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou uma insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, de ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos? [...] A era do nanorracismo é de fato a era do racismo imundo, do racismo da navalha encardida, do espetáculo dos porcos chafurdando na lama" (MBEMBE, 2020, p. 98-99).

A escolha de Mbembe por utilizar o prefixo *nano* associado ao racismo, escala na matemática que produz o nano representado por $n=10^{-9}$, e que as ciências da computação

e eletrônica utilizam para operar em escala atômica nas novas tecnologias. As mutilações operam na escala *nano* do racismo.

Para reafirmar o que ocorre nessas manifestações de violência em relação aos corpos das mulheres negras, faz-se fundamental fazer uma distinção com o que o Estado define como práticas de violências pela legislação ou por códigos morais, e o que escapa desse enquadre. Nesse sentido, recorro a uma leitura que fiz com Mbembe (2018, p. 8), quando ele pensa na criação do conflito razão e desrazão, na medida em o Estado configura-se como o detentor do lugar racional com todos os seus códigos, há perigo sutil da marcação de violências como aquilo que o Estado delimita, mantendo todo o "restante" como manifestações de desrazão, não legítimas, silenciadas.

Ainda nesse sentido, para estabelecer uma escuta cuidadosa com mulheres negras é preciso fazer fendas nas estruturas que dicotomizam a dor que dói mais e uma dor que seria menos dolorida, a morte que é mais mortal de uma que seria menos, e a violência que é mais violenta (que resulta em certidão de óbito, documento, razão) versus uma violência dita mais amena (mutilação).

A hierarquização da vida é a sua própria mutilação, na medida em que define corpos mais humanos e menos humanos, arrancando pedaços de vida dos corpos das mulheres negras.

Epistemicídio

A morte de toda uma episteme compõe parte de um projeto genocida, que acarreta na afirmação da razão como único saber validado com a invalidação de todos os modos de saber que se distinguem do seu conceito eurocentrado do que seria conhecimento.

A complexidade do epistemicídio como um importante membro do projeto genocida-colonial pode passar por diversas linhas, dentre as quais menciono: o erigir de uma limitação cognitiva, como alerta Carneiro (2023); a objetificação dos lugares e modos de saber característicos da população negra e do que resiste em seus modos, gestos e cultura, como aponta González (2018) e Kilomba (2019); a hierarquização da linguagem escrita em detrimento da oralidade, conforme Martins (2021) elabora; o reforçar da dicotomia entre *mýthos* e *logos* pela cultura ocidental, uma discussão levantada por Alves

(2012), ilustrando como se estabelece a lógica como o saber puro e verdadeiro, aquele eurocêntrico, e negando ao mito um lugar legítimo de saber, aquele afro-referenciado.

Antes de mencionar essas linhas mais à diante, retomo o trabalho de escavação como uma forma de transgredir às máquinas de morte e encontrar caminhos alternos, com vida além da sobrevivência, buscando as milhares de obras há muito soterradas por razão do projeto colonial de exterminar/ocultar os saberes, modos de vida, cognições e subjetividades não eurocêtricas.

As escavações, como ferramenta de encontrar leituras que não cumprem a um padrão epistêmico eurocentrado e de visualizar os apagamentos de autoras negras e autores negros, também se desdobram no encontro com possibilidades de análise e de clínica em psicologia.

De algum modo, houve mutilações e mortes concretas e simbólicas, e os membros dos corpos retalhados estavam aqui, enterrados sob meus pés, sob uma grossa camada de cal, que o modelo científico ocidental utiliza para tingir e ocultar o que difere de si. A ciência "tradicional" exclui uma leitura e uma escuta enviesada ao aplicar uma única possibilidade de um fazer científico *neutro e universal*, esquartejando a diversidade do lugar de saber e engessando os modos de produzir/transmitir e aprender.

O uso das aspas na palavra tradicional, quando aparece ao longo do presente trabalho, referindo-se a uma ciência, uma psicologia e uma clínica, tem por objetivo desacomodar a neutralidade e a hegemonia desses territórios, na medida em que estes se colocam como neutros e universais, ou mesmo enquanto assumem uma posição crítica, mas omitem alguma localização de raça e gênero, mantendo a tradição daquele universal masculino, branco, europeu ou norte-americano. Esse "tradicional" que ignora ou "outrifica" a tradição dos povos não brancos afro-latino-americanos, polariza, hierarquiza e objetifica o que se distingue do tom alvo.

"Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros, percebe-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental. Aqui e ali podemos constatar em seus discursos os efeitos do neocolonialismo cultural; [...] Seu "*distanciamento científico*" quanto ao seu "*objeto*" [isto é, o negro e o mulato] revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: enquanto brasileiros, não podemos negar

nossa ascendência negro/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor” (GONZÁLEZ, 2018, p. 60, grifos da autora).

Na citação acima, a autora dispara como um alerta o "distanciamento científico", este que é requisito para a realização de pesquisas e que impõem seus métodos "tradicionais" da ciência, da psicologia e da clínica, que aplica com maestria o colocar da pessoa negra no lugar de objeto como único espaço que a suporta e tirando-a da possibilidade de ser sujeita ou de exercer um protagonismo no que diz dela própria.

Ao buscar referências de mulheres negras e homens negros, há um encontro com os apagamentos e o reconhecimento de um aspecto analisado por Kilomba (2019, p. 51) quando ela afirma que: "não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas [...]".

No início das escavações que compõem esta pesquisa, ao encontrar a riqueza de produções bibliográficas de autoras negras e autores negros, foi necessário o respaldo metodológico em todo um referencial eurocentrado ético-político para um percurso acadêmico, sendo a cartografia a primeira base de ferramentas, e que foi torcida ao longo deste trajeto.

Destaco a importância de estabelecer diálogos entre autores europeus, que elaboraram tal ferramenta, e as autoras brasileiras. Tendo em vista que o próprio processo formativo produz uma base tão sólida de dependência desse lugar eurocêntrico, o exercício de produzir diálogos sem desqualificar as mulheres negras demanda esforço e atenção. Desta forma, este trabalho afirma que as autoras negras e autores negros que compõem as referências deste trabalho não precisam de validação dos autores europeus para que tenham sua relevância reconhecida.

“Sendo um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio se efetiva, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores racialmente, como uma tecnologia que integra o dispositivo da racialidade e que visa o controle de mentes e corações.” (CARNEIRO, 2023, p. 89)

O conceito de epistemicídio propõe apresentar o processo de desqualificação e apagamento de um saber, e Carneiro (2023) avoluma esse e desenvolve eixos complexos

desse conceito, inicialmente desenvolvido por Boaventura de Souza Santos, quando acrescenta que esta morte é uma morte que chega a consumir a capacidade de aprender:

O que a autora revela é um dispositivo colonial que atua como uma máquina de extermínio em massa, mais letal do que os armamentos mais pesados das grandes guerras "mundiais", que matam todo um saber, uma cultura, uma história, e que levam também outras maneiras de transmissão de conhecimento, além de interditar também a possibilidade capacidade de pensar, raciocinar, aprender dentro da única perspectiva de conhecimento que permanece, essa eurocentrada.

Ao passo que o modo de saber eurocêntrico e colonial se coloca como o detentor de uma linguagem e de um modo de apreensão de verdade e produção de conhecimento, ao mesmo tempo desqualifica outras linguagens e modos de apreensão do mundo, e, como consequência, essa desqualificação de saberes outros atua na reafirmação da hegemonia do conhecimento eurocêntrico e colonial. Nesse processo, há a negação da humanidade do sujeito não eurocêntrico ou desenquadrado desse modo de conhecimento e linguagem. Nesse sentido, a autora afirma que:

“A negação da plena humanidade do Outro, o seu enclausuramento em categorias que lhe são estranhas, a afirmação de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não Ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não Ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização” (CARNEIRO, 2023, p. 91).

Esse ser colonizatório hegemônico atua como homogeneizante na medida em que extermina modos de conhecimentos e saberes distintos deste, e só existe como hegemônico na medida em que o faz, além de homogeneizar os modos de saber e conhecer. O que a autora apresenta na citação acima é o modelo colonizatório de saber como uma invenção com característica de hegemonia, um modo que se sustenta por distanciar / eliminar o que não se enquadra nos moldes eurocênicos. Deste modo, o sujeito europeu atua na destruição e na interdição daquilo que se coloca distante da centralidade europeia, a fim de afirmar sua centralidade.

Considerando a ciência como lugar da razão, em oposição a uma inventada “desrazão”, Míriam Cristiane Alves se debruça sobre a origem filosófica da oposição entre um *mýthos* e um *logos* que se torna fundante da racionalidade ocidental. Segundo a autora, “o *mýthos* narra o modo como uma realidade passou a existir por intermédio dos ‘Entes Sobrenaturais’. [...] o *mýthos* propõe uma explicação e possibilita um modo de compreender os acontecimentos sem que se tornem um problema para quem o vivencia” (ALVES, 2012, p. 86).

A autora acrescenta que até determinado momento da sociedade, *mýthos* e *lógos* não se distinguiam em significado. Alguns dos filósofos pré-socráticos, contudo, passam a rejeitar uma mitologia e se amparam em uma ideia de lógica do pensamento, formulando ao longo de muitos anos uma dicotomia em que “o *mýthos* passou a designar as narrativas acerca dos deuses e o *lógos* revestiu-se do aspecto lógico da filosofia ocidental” (ALVES, 2012, p. 87).

Em oposição ao *mýthos*, o conceito de *lógos* começa a se fazer contorno para as bases da ciência moderna, o que é sistematizado pelo pensamento cartesiano como um modo de racionalidade, na medida em que “a razão cartesiana pressupõe a inteligibilidade ou a transparência dos objetos, seu domínio e sua manipulação” (Alves, 2012, p. 89), e também “a unicidade, a ordem e a medida, a veracidade [certeza e evidência], a intuição e a dedução para a apreensão dos objetos do conhecimento” (BATTISTI, 2010 apud ALVES, 2012, p. 89).

Essa oposição de razão e não-razão é trazida nos processos coloniais que marcam a história do Brasil, em que o pensamento eurocêntrico, amparado pela Igreja Católica sob as práticas do jesuitismo, atua para suprimir os conhecimentos da população negra e indígena com tecnologias que envolveram “processos de controle, censura e condenação” (CARNEIRO, 2023, p. 95). Além do mais, é a Igreja Católica, com os jesuítas, que assumem a responsabilidade por implementar as primeiras escolas e universidades no país.

Os lugares acadêmicos, fundados com pilares colonizatórios, enquanto lugar de razão na produção e transmissão de conhecimento, seguem corroborando para a hierarquização do conhecimento mais e menos puro, mais e menos válido, mais e menos relevante, mais e menos científico, mais e menos acadêmico. A criação dessas dicotomias

estabelece, assim, uma oposição entre mais e menos humanos, estando os que mais se aproximam de um ideal colonial eurocêntrico como dignos de um lugar de humanidade enquanto de afasta as margens, as empurrando para uma classificação de menos humanidade, mais animalesca ou objetificada.

Na mesma direção do modo como o epistemicídio objetifica o sujeito negro em uma hierarquização do conhecimento em relação ao sujeito branco, Martins (2021) trabalha elementos que ilustram este modo colonizatório, operando na constituição da linguagem, e, como consequência, em uma distorção e tentativa de borrar as memórias.

Martins (2021) aponta que a colonização dos corpos e saberes cria, também como forma de mutilar corpos negros, a interdição de uma possibilidade de linguagem:

“No sistema colonial, a ênfase na escritura prolonga essa ilusória dicotomia entre o oral e o escrito, este, sim, tornado instrumento de práticas de dominação e das desiguais relações de poder e das estratégias de exclusão dos povos que privilegiavam as performances corporais como formas de criação, fixação e expansão de conhecimento. África sempre teve textualidade escrita e textualidade oral, mas sem hierarquia dos modos de inscrição [...]” (MARTINS, 2021, p. 33).

Se no período de dominação os corpos escravizados advindos das Áfricas tornam-se mercadorias, não podem existir como sujeitos. O que se produz é a proibição de um exercício da linguagem e uma tentativa de apagamento dessas memórias. Para isso a linguagem foi dicotomizada e hierarquizada, e as formas de inscrição pela escrita e pela oralidade ganharam valores diferentes, o primeiro superior e interdito aos povos não brancos.

O que Martins (2021) aponta é que as Áfricas tiveram seus modos de inscrição de linguagem, sem hierarquizar oralidade e escrita, mas que as estratégias de dominação europeias as interditaram ao mesmo tempo em que estabeleceram a sua escrita como superior à sua própria oralidade e também como superior a outros modos de inscrição de linguagem.

Ao utilizar de forma aplicada a oposição entre *mýthos* e *lógos*, conforme desenvolvido por Alves (2012, p. 89), para pensar o que ocorre entre a linguagem oral e escrita nos moldes colonizatórios, o letramento sob a forma da escrita acadêmica torna-

se o meio de comunicação de uma razão da ciência e da sabedoria, ao passo que a oralidade e a transmissão de saberes, histórias e memórias por ela desencadeadas são aprisionadas pelo pensamento ocidental no lugar de um “pensamento mítico” e, portanto, não científico e menos válido.

O desqualificar da linguagem oral de outras formas de inscrições desenvolvidas por povos não europeus ao longo da história compõe um processo de violência epistêmica, conforme Martins (2021) desenvolve em sua obra, ao afirmar o domínio europeu pela detenção da exclusividade do letramento e pela destruição de saberes e modos de transmissão de conhecimento indesejados pelos colonizadores.

A linguagem torna-se mais um elemento que marca a invenção da raça e distingue os europeus dos não europeus. A interdição do idioma dos povos colonizados e a imposição de um idioma colonizatório, europeu, foi inicialmente uma marca do domínio, e a hierarquização entre oralidade e escrita se perdura por mais tempo, pensando o privilégio do letramento que ainda é excludente, tanto por não ser acessível da mesma forma a todos quanto por não considerar ao longo da história que as inscrições orais compunham o letramento dos povos tradicionais não europeus.

Se o único conhecimento considerado válido é o da escrita, todo um saber que não se escreve é desqualificado e/ou ocultado, considerado menos legítimo do que aquele impresso nos papéis e presente de forma majoritária nas estantes. Toda uma obra de autoras negras e autores negros demandam tempo e esforço para chegar ao papel e às prateleiras, demandando longas escavações para serem acessados e acessíveis, passando por longos processos de invalidação até chegarem às prateleiras.

Esse longo trajeto da escrita às prateleiras, Farias (2018) apresenta na biografia de Carolina Maria de Jesus, remetendo às obras da escritora que percorreram décadas desde o manuscrito à publicação, que somente ocorre pela união de esforços de coletividades de mulheres negras.

Martins (2021) apresenta uma oposição constituída entre o letramento europeu e outros modos de inscrição de linguagem:

“A primazia do letramento, e o conseqüente privilégio da escrita, introduzido, quer em África, quer nas Américas pelos colonizadores europeus, não apenas substituiu um

modo de inscrição por outro. O domínio da escrita foi instrumental na tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus. Tornando exclusiva a escrita letrada como fonte de conhecimento, seu domínio se superpunha, negligenciava e tentava abolir outros sistemas e conteúdos, não considerados pelo colonizador saberes qualitativos, ou sequer um saber.” (MARTINS, 2021, p. 34).

A invenção da raça pelo sujeito europeu, sendo raça apenas aquele objeto não-europeu, torna-se um pilar de sustentação para esses lugares de domínio. Enquanto o sujeito europeu tem na escrita erudita um modo unificado de transmissão de conhecimento, modos outros de transmissão de conhecimento são desqualificados como tal. Por outro lado, quando a sujeita negra se apropria dos modos de transmissão de conhecimento por uma escrita poética, o conteúdo e o modo de escrever são descreditados e desqualificados como válidos.

Enquanto lugar de saber, a desqualificação da oralidade como linguagem para transmissão de saberes atua como um dos eixos do epistemicídio, junto com a deslegitimação do conhecimento produzido por meio da estrutura culta e com a invalidação de uma tradição cultural e de modos de vida.

“Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção de indignidade cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva. Pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.” (CARNEIRO, 2023, p. 88-89).

Uma categoria instituída como fracasso escolar resulta desses eixos de negação do lugar de um ensino, da desqualificação de conhecimentos e culturas próprias e da desumanização do sujeito. O resultado é o afastamento dessa população ao acesso a um desenvolvimento cognitivo por meio da leitura e escrita, enquanto interdita o desenvolvimento de outras cognições no momento em que deprecia modos de ensinar e aprender que se distanciam do que é considerado conhecimento válido.

No entanto, há uma resistência ocultada dos olhares de dominação, que se esconde de forma transgressora, produz guerrilhas e quilombos, ao passo que a perpetuação do

saber “tradicional” torna-se a reprodução do próprio olhar de dominação. É como se as linhas de dominação e resistência fossem forças que seguem juntas, uma dona de seu lugar, a outra clandestina que insiste em se manter viva.

Uma provocação de Césaire (2020) move algumas inquietações, ao apontar para além dos lugares de grandes vilões ditadores, mas trazendo o olhar para aqueles que estão bem próximos e que reproduzem lógicas do colonialismo na produção de conhecimento, também como consequência dessa lógica de dominação do conhecimento.

“Então, camarada, perceba – de maneira ativa, lúcida e consistente – como teus inimigos não somente os governadores sádicos e prefeitos torturadores, [...] mas, da mesma forma e da mesma maneira, jornalistas venenosos, acadêmicos boçais endollardados de tolices [...] todos os capangas do capitalismo, todos os apoiadores declarados ou envergonhados do colonialismo saqueador [...]” (CÉSAIRE, 2020, p. 46-47).

Césaire (2020), de forma direta e provocativa, aponta inúmeros exemplos, em diversas áreas de conhecimento, acadêmicos que questionam as práticas do nazismo, mas reproduzem em seus estudos as lógicas desse regime, incluindo a psicologia. Ao pensar o exercício do racismo nesse âmbito, é preciso adotar o mesmo cuidado com os acadêmicos que estudam amplamente o assunto e, eventualmente, resistem em analisar o papel da branquitude e seus lugares de privilégio.

Desta forma, em um diálogo com o Césaire (2020), convoca-se à necessidade de olhar os pilares de uma clínica em psicologia, mesmo aqueles que fornecem possibilidades de um exercício ético-estético-político, e racializá-los mesmo quando não é feito de saída.

O intuito de racializar a clínica é construir vias de fala e de escuta da sujeita mulher negra psicóloga e da sujeita mulher negra em processo de análise. Segundo Souza (1983, p. 17), “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo”, e uma clínica sem autonomia se torna uma clínica de tutela, um aparelho de mutilação.

Racializar a clínica, nesta perspectiva, é despir-se de uma uniformidade e homogeneidade, identificando como predominantemente brancos (ou embranquecidos)

aquilo que se propõe universal, e produzindo tensões para pensar o não-branco e não-homem-cis.

Experiências de cabelo e corpo

Nas rodas de conversa nas vivências da clínica com mulheres negras, falar sobre cabelos crespos e pele escura transita entre afirmação e negação, belo e feio, público e oculto (ou que se tenta ocultar). A história no início dos alisamentos marca, por vezes, a realização de um sonho, um alívio.

Gomes (2019) apresenta a dupla corpo e cabelo como uma constituição além de características biológicas, mas que se refere a marcadores sociais, culturais, políticos e ideológicos, e marcada pelas ambiguidades do racismo e do mito da democracia racial: “como qualquer processo identitário, ela se constrói no contato com o outro, no contraste com o outro, na negociação, na troca, no conflito, no diálogo” (GOMES, 2019, p. 24).

Assim, a dupla cabelos crespos e corpos negros marca uma força identitária, mas ainda apontada como marcadores de inferioridades (GOMES, 2019).

Fanon (2008) descreve a negação como única via em relacionar-se com o corpo negro. De negação em negação, encontram-se meios para disfarçar a negrura: o alisamento dos cabelos torna-se um meio mais acessível, considerando que cirurgias plásticas para embranquecer os traços faciais e o clareamento do tom da pele são procedimentos mais custosos e invasivos.

Sobre o corpo, Fanon (2008) explica o esquema corporal da pessoa não branca como um lugar que opera pela negação:

“No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. [...] iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal” (FANON, 2008, p. 104-105).

Como que sob sons de cornetas ecoando ao longe, os cabelos e a pele anunciam a chegada da mulher. Eles mesmos que, de chegada, denunciam que “é só uma preta”, formam uma imagem antes que a mulher tenha chance de se apresentar.

“O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo, tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da "ideia" que os outros fazem de mim, mas de minha aparição.” (FANON, 2008, p. 108).

Essa "aparição", a que Fanon se refere acima, emerge com esses olhares que lançam um conceito previamente estabelecido. Essa imagem é tão profunda que ainda aparece nos diálogos com mulheres na expressão que remete a "esconder o pezinho na senzala" – como que ainda houvesse um esforço para sair desse lugar que remete ao trabalho forçado e violências, com as atualizações impostas pelo tempo. Esconder esse "pezinho" que se tem na senzala é disfarçar uma origem negra que tem a escravização como cicatriz que marca a pele, com o ocultar do próprio corpo e sua história, branqueando-os.

“[...] mulheres *negras* no imaginário *branco* são de alguma forma fantasiadas como sujas e selvagens. [...] o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período de escravização. Uma vez escravizadas/os, a cor da pele de africanas/os passou a ser tolerada pelos senhores *brancos*, mas o cabelo não, que acabou se tornando um símbolo de ‘primitividade’, desordem, inferioridade, não civilização. O cabelo africano foi então classificado como ‘cabelo ruim’” (KILOMBA, 2019, p. 127).

O medo de exibir os "pés na senzala" denuncia que os olhares da branquitude perpetuam os conceitos que Grada apresenta em sua citação. A mulher recorre ao alisamento dos cabelos por medo da prisão nesse lugar “sujo e selvagem”.

Acontece uma espécie de *mutilação* do corpo da mulher, que para não se ver aprisionada nos lugares criados pela branquitude para demarcar seu corpo, se afasta do seu próprio corpo, ora ocultando seus traços, curvas e cores com produtos químicos, ora estabelecendo distâncias de si mesma não visíveis a olho nu, mantendo a fantasia de afastar os "pés da senzala".

Essas mutilações no corpo da mulher negra, que são atualizadas do regime colonial para os olhares e conceitos de um modelo neoliberal de controle da vida, tornam as questões de conviver com esse corpo *mutilado* como individualizadas, inclusive com *psicologias* que sustentam a ideia de uma responsabilização (além de solidão) de si própria em se aceitar e amar, quando desprezam ou minimizam as características sociais,

culturais e históricas, bem como os efeitos produzidos pelos racismos sobre os corpos das mulheres.

O neoliberalismo, segundo Mbembe (2018, p. 15-16) "é a época ao longo da qual o tempo curto se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro", e cita uma nova forma de vida psíquica, decorrente dos automatismos psíquicos e tecnológicos, com a inauguração do "empreendedor de si mesmo (...) sujeito do mercado e da dívida que vê a si mesmo como um mero produto do acaso", sendo potencialmente desimplicado.

Esses automatismos psíquicos inscrevem formas atualizadas de universalização de formas de estar no mundo. O sujeito, que é simultaneamente consumidor e mercadoria, tem sua memória corroída, seus afetos comprimidos e seu corpo interdito de ser e sentir tudo o que não é vendável, ou seja, o corpo é mutilado.

Nesses modelos de mercado característicos do neoliberalismo, algumas psicologias se segmentam a fim de atender a demandas de mercado, reafirmando barreiras na escuta – há os profissionais que se autointitulam especialistas no emagrecimento, outros que se dizem especialistas em psicopatologias de ansiedades, aqueles que trabalham com desenvolvimento profissional, etc., e calam outros vieses por não se disponibilizar a uma escuta da sujeita. Dessa forma, se consolidam psicologias que não oferecem escuta de raça e gênero, pois está além de um "nicho" definido.

Nessa mesma lógica das psicologias (ou psicologismos) ensurdecidas (ou mutiladoras), o sujeito do neoliberalismo é conectado aos "autos", quando se trata das experiências psi, levando todo o conteúdo não ouvido para um lugar individualizado e solitário – autocuidado, autocontrole, autoamor, autoestima, etc., como se todas essas vivências fossem desimplicadas, isoladas de produções coletivas, contextos sociais e históricos.

Ao encontrarem esses conceitos e expectativas sociais, as psicologias precisam atentar-se para o que se refere a autoestima e autoamor, que escapam de conceitos universais e homogêneos (embranquecidos ou brancos) quando se trata da vivência da mulher negra.

“[...] retirando-o da marginalidade social, onde sempre estivera aprisionado, a ascensão social se fazia representar, ideologicamente, para o negro, como um instrumento

de redenção econômica, social e política, capaz de torná-lo cidadão respeitável, digno de participar da comunidade nacional. E, como naquela sociedade, o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os “serviços-de-branco”, ser bem tratado era ser tratado como o branco. Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão, o que equivale dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tendo que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente” (SOUZA, 1983, p. 21).

Os mecanismos de embranquecer fazem parte das políticas de mortes, e compõem os percursos necessários para conquistar algum tipo de ascensão social ou financeira. Neusa Santos Souza (SOUZA, 1983) irá referir-se a esse processo como o de "tornar-se gente", visto que "ser gente" consiste em uma condição exclusiva das pessoas brancas ou lidas como brancas.

Ao apontar os cabelos como manifestação de uma “selvageria”, Kilomba (2019) reafirma uma dualidade racista que desumaniza o sujeito negro, e domar esses cabelos seria o que Souza (1983) aponta como um modo de humanização, escondendo os traços da própria negrura. Essa desumanização também está presente também na leitura de Carneiro (2023), quando a autora apresenta o percurso do Não Ser do sujeito negro, quando destitui-lhe de razão ao desqualificar todo o seu repertório intelectual e cultural e privar-lhe dos acessos a um modo de educação formal. Outro autor que aponta essa desumanização é Mbembe (2018), ao mencionar a oposição entre razão e desrazão em relação às relações raciais, apontando o sujeito da razão como detentor de uma moral e detentor liberdade e autonomia, e a desrazão, conseqüente dos processos de desqualificação do saber e dos modos de vida.

Diante do exposto, as características corporais próprias da mulher negra, cabelos, curvas, pele, pelos e traços faciais, são apontados como manifestações concretas dessa desumanização. Não se trata somente de um corpo negro, mas de um conjunto de marcadores sociais de análise fundamentais para se pensar a produção de subjetividade com essas mulheres.

A coragem de passar pela transição capilar e enegrecer, ao assumir os traços de cabelo e corpo que anunciam a chegada da mulher negra, se torce e se mistura ao medo de diminuir as possibilidades de aceitação e ascensão citadas pela autora acima. Isto é,

uma vivência de coragem transmuta-se em medo de que as violências silenciosas e pacíficas impostas pelas *mutilações* do branqueamento se tornem assassinato em praça pública. Coragem e medo de se olhar no espelho e se ver mulher negra.

“Não sei porque o medo, pensou Bica. Se ao menos o medo me fizesse recuar; pelo contrário, avanço mais e mais na mesma proporção desse medo. É como se o medo fosse uma coragem ao contrário. Medo, coragem, medo, coragemedo, coragemedo de dor e pânico” (EVARISTO, 2016b, p. 100).

De “coragemedo”, o gemido na voz de quem sente a dor das mutilações de membros e órgãos. Com “coragemedo” estabelecem-se as lutas por encontrar o próprio cabelo e corpo, ao lutar para cessar as mutilações e existir como mulher, sendo negra.

O corpo se estende dos cabelos, trançados, curtos ou grandes, tomando a nuca e se curvando e contorcendo para cima e para os lados, e atravessa a todos os membros, marca os traços da face, as canelas e quadris. Esse é o corpo que anuncia a mulher negra enquanto tem suas partes rasgadas e seu sangue carimba as experiências sexuais e amorosas.

Há para as mulheres negras o estereótipo da anormalidade, sujeira, feiura e da doença, ou a mutilação como mecanismo para sobreviver. Quando se pensa que, quanto mais preta, mais longe do padrão de desejo, parece um reforço ao ditado racista: “*preta pra cozinhar, mulata pra fornicar, branca pra casar*”.

Por outro lado, é que nos coletivos, no samba, no candomblé, na capoeira, nos reinados e congados e na escrita, esse corpo mutilado roda, gira, se desdobra em outros. O corpo-condenado também pode fugir, escorregar por entre os dedos das fortes mãos colonizantes. Seguiremos esta pista-corpo mais adiante.

Quanto aos marcadores sociais de poder em relação ao corpo da mulher negra, Lélia González apresenta a “mulata, doméstica e mãe preta”, ocupados pela mulher negra, trazendo sua ambivalência nos aspectos de dominação e resistência. A autora apresenta uma realidade em que a mulher negra era retratada somente em “uma perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava [e ficará] sempre um resto que desafiava explicações” (GONZÁLEZ, 2018, p. 192).

Mulata, doméstica e mãe preta, são, portanto, marcadores sociais que o racismo impõe à mulher negra, em uma captura destes corpos e pelos quais seus/ nossos corpos são identificados.

A autora, assim, se propõe a uma análise dos aspectos não tratados nos discursos hegemônicos, trazendo esses marcadores “mulata, doméstica e mãe preta”, e identificando tanto a problemática dos aspectos socioeconômicos, quando a mulher negra é falada, como objeto de estudo, quanto os lugares de subversão desprezados pelos textos da época, propondo assumir a própria fala: “o lixo vai falar, e numa boa” (GONZÁLEZ, 2018, p. 193).

Na leitura de Lélia González, é importante destacar que não se trata de uma postura de inverter uma lógica racista, tornando belo o que era indesejável e feio o antes belo, mas de observar o que o corpo produz de subversão dentro dessa mesma lógica em sua performance-corpo-linguagem.

Dois desses lugares do corpo da mulher são o da Mucama, que Lélia González refere-se como a figura personificada na empregada doméstica, com uma função mítico-sexual ocultada e que aparece no lugar da Mulata do carnaval, que por sua vez, aparece a essa época do ano como uma “cinderela” (GONZÁLEZ, 2018, p. 196).

Esses papéis atribuídos violentamente à mulher negra, ora concretamente violentada e subalternizada, ora objetificada e hiperssexualizada, que Lélia González apresenta como fatídicos, mas com outras camadas que são ocultadas pelo que ela denomina Neurose Cultural Brasileira: “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios” (GONZÁLEZ, 2018, p. 200).

Essa violência, portanto, veste uma máscara de “é como se fosse da família” pela empregada doméstica, ou “deu a volta por cima” da mulher negra no carnaval. E as mutilações seguem marcando esse corpo, ao mesmo tempo em que a tentativa de ocultar tais violências é cultural, e as transgressões acontecem nas fissuras que são encontradas.

“[...] o que chamamos de Carnaval Brasileiro possui, na sua especificidade, um aspecto de subversão, de ultrapassagem de limites permitidos pelo discurso dominante, pela ordem da consciência. Essa subversão na especificidade só tem a ver com o negro. Não é por acaso que nesse momento, a gente sai das colunas policiais e é promovida a

capa de revista [...]. É nesse momento que a negrada vai prá rua viver seu gozo e fazer sua gozação” (GONZÁLEZ, 2018, p. 209).

A autora, ao mesmo tempo em que destaca as violências pelas quais os corpos das mulheres passam, ressalta que, ao contrário de um tipo de literatura que lembra apenas a experiência de opressão, o corpo mutilado vivencia experiências outras, subvertendo as posições que os marcadores sociais do racismo impõe.

No papel da “mãe preta”, o corpo da mulher também ocupa esse lugar ambivalente, e vivencia o corpo subversivo ao ocupar a função materna enquanto tem sua força de trabalho ora explorada: “a mãe preta passa todos os valores que lhe dizem respeito prá criança brasileira [...], ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem” (GONZÁLEZ, 2018, p. 205).

Assim, o corpo mutilado se contorce... na linguagem.

No entanto, os ritos, as danças, os termos e expressões que ganham espaço no carnaval e também no dia 31 de dezembro, dia em que brancos se vestem de branco, fazem oferenda e não deixam de pular sete ondas na praia, da mesma forma que compõem essa linguagem que sobrevive nos corpos, são utilizados para reforçar o Mito da Democracia Racial.

“Quando se diz que o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto a; e mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele. Isso aí tem mais a ver com as explicações do saber constituído do que com conhecimento. É também no carnaval que se tem a exaltação do mito da democracia racial, exatamente porque nesse curto período de manifestação do seu reinado Senhor-Escravo mostra que ele sim transa e conhece a democracia racial. Exatamente por isso que no resto do ano há reforço do mito enquanto tal, justamente por aqueles que não querem olhar para onde ele aponta” (GONZÁLEZ, 2018, p. 209-210).

A autora destaca a invenção colonizatória da raça sobre os corpos da mulher negra, colocando este corpo “tipo exportação” como uma beleza capaz de saciar os desejos do homem branco, a Cinderela que desce a favela e vira princesa em lugar de destaque no carnaval.

O Mito da Democracia Racial aparece como se esse marcador social do corpo da mulher fosse um lugar de aceitação em oposição a modos de segregação observados em outros países com histórico escravocrata, quando de fato o que esses marcadores fazem é reforçar o objetivo de “exploração/ opressão” (GONZÁLEZ, 2018, p. 324), como se observa nesses marcadores da mulata, da mãe preta e da doméstica, o racismo por denegação, aquele perverso disfarçado.

“Aqui, a força cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência” (GONZÁLEZ, 2018, p. 327), de modo que aquilo que é considerado cultura brasileira é resultado da apropriação cultural negra, na culinária típica regional nordestina e mineira, que é assim dita ao invés de ser corretamente referida como culinária de referência africana, no samba, no frevo, ou uma apropriação com toque de requinte branco, como a MPB. Aliás, como resultado das políticas de branqueamento no Brasil, quanto mais embranquecido, mais belo e erudito, nos gestos e na pele.

“[...] a afirmação de que todos são iguais perante a lei, assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. [...] Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que produz: o desejo de embranquecer é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (GONZÁLEZ, 1988, apud GONZÁLEZ, 2018, p. 326).

Retorno ao início deste tópico, sem ar, com a citação do diário de análises e apresento o embranquecimento do corpo da mulher desde a infância como gesto de amor da família. O ato de amor que culmina na mutilação do corpo da mulher é a materialização do resultado desse sofisticado racismo latino-americano, da política de branqueamento que mutila. Um amor genuíno, atravessado pela dor do racismo.

Entre o morrer e o viver: considerações finais

Uma proposta de uma pesquisa e de uma clínica ético-política em psicologia passa entre o morrer e o viver, mas precisa pactuar-se à vida, e aqui cabem algumas

inconclusões. Caberia uma certa alienação para suportar as durezas das mutilações? Seria a revolução radical a única alternativa para corpos negros lidarem com as mutilações?

Durante o processo de pesquisa de mestrado que originou este artigo, uma proposição de clínica e de pesquisa se faz partindo da conceituação de quilombo em Beatriz Nascimento. Segundo Beatriz (NASCIMENTO, 2018, p. 239), “o quilombo surge do fato histórico que é a fuga, é o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro, daí a importância da migração, da importância da busca do território”. Assim, uma fuga é possibilidade para escavação, para encontro daquelas que vieram antes de nós, e para aquelas que podem seguir conosco, nos caminhos aos quilombos, na medida em que forjam encontros-ferramenta, com quem sair dos trilhos e construir trilhas aos quilombos.

Fuga que insurge como uma invenção de lugares possíveis, de encontros, de defesas, e, sobretudo de arte, no ritmo, no corpo dançante, nas composições de formas e cores, nas rezas e rituais. A insurgência de compor espaços de cuidados coletivos, descentralizados, desmedicalizados.

Uma pista encontrada nos caminhos escavados aos quilombos aponta que nos coletivos, no samba, no candomblé, na capoeira, nos reinados e congados e na escrita, esse corpo mutilado roda, gira, se desdobra em outros. O corpo-condenado também pode fugir, escapar, escorregar por entre os dedos das soberanas mãos colonizatórias.

As necropolíticas, que atuam como máquinas de morte, matam de modos diversos para além do necrotério. Quando se trata do nosso corpo da mulher negra, as marcas das violências operam tanto pelo racismo quanto pela lógica do patriarcado. Importante destacar que, tais operadores de violência, ocorrem tanto dos modos escancarados, na divisão social do trabalho, quanto de modos silenciosos, como no epistemicídio e no mito da democracia racial.

Nesse sentido, as tanto as afirmações racistas quanto o racismo por omissão atuam como lâminas que mutilam os corpos de mulheres negras.

A aposta em uma clínica que alcance tais nuances, há muito invisibilizadas, e que se componha com mulheres negras, como possibilidade de provocar e atuar em planos de fuga, uma clínica que encontre coletividades e faça ferramentas.

A fuga aos quilombos é um entre, um percurso e não uma chegada, uma composição de forças e não um produto de mercado, um lugar, sobretudo, de sobrevivências, de vivências, de vida.

Referências

ALVES, Míriam Cristiane. **Desde dentro**: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. 2012. 306 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Psicologia, Rio Grande do Sul, 2012.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

FARIAS, Tom. **Carolina**: uma biografia. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas/Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GONZÁLEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

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

MARTINS, Leda. A fina lâmina da palavra. **O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira**, [S.l.], v. 15, p. 55-84, dez. 2007. ISSN 2358-9787. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3262>. Acesso em: 10 jan. 2022.

MARTINS, Leda Maria. **Performance do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. 1.ed. Rio de Janeiro, Cobogó: 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro no brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Ana Paula Figueiredo Louzada
Universidade Federal do Espírito Santo / PPGPSI
E-mail: paulalouzada27@gmail.com

Stéfani Martins Pereira
E-mail: psicologa.stefani@hotmail.com