

CONTRATO RACIAL, COLONIALIDADE DO CUIDADO E SOFRIMENTO PSÍQUICO DAS MULHERES NEGRAS

Cibele da Silva Henriques

Introdução

O presente capítulo tem como objetivo desvelar como a modernidade gestou as bases para a construção do contrato sócio-racial-afetivo-sexual e de gênero, no qual as mulheres negras se tornaram territórios coloniais de cuidado e máquinas sexuais-reprodutivas do sistema de acumulação de capitais, com a expropriação e desterro de seu corpo-território da sua nação originária para a experiência de despotencialização da ação política coletiva de gestar as formas de cuidar-existir-resistir e a produção do sofrimento/adoecimento psíquico.

A partir disso, traçamos como objetivos específicos, entender como funciona a engrenagem da transferência do trabalho do cuidado e do trabalho doméstico para as mulheres negras na formação social brasileira, assim como refletir qual o custo social-racial-afetivo-sexual para as mulheres negras nas sociedades colonizadas e generificadas com a constituição de privilégios políticos, econômicos, afetivos e sexuais.

Conjecturar sobre a construção dos novos pactos constitutivos racializados que sustentam a exploração do cuidado e as colonialidades reprodutivas que asseguram o *branko-estar*¹ nomeado como um conjunto de privilégios conscientes e inconscientes que constituem em capital político-econômico-afetivo-sexual do grupo identitário da branquitude diverso em sua filiação de classe.

Para tanto, a metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica e documental a partir de interlocuções com intelectuais do pensamento social negro marxista decolonial para pensar a dialética de construção/desconstrução do contrato sócio-racial-sexual-afetivo e de gênero que se renova por meio da funcionalidade do racismo, sexismo e generificação da divisão social e técnica do trabalho.

Realizamos uma análise interseccional por meio de entrevistas empíricas² que conformaram a tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS/ESS/UFRJ) no ano de 2020, as quais substantivam a nossa análise teórico-prática a partir do relato de trabalhadoras negras.

Esperamos que tais estudos críticos possam subsidiar a confecção de uma agenda política decolonial do cuidado no Brasil com a construção de políticas de reparação social para a diáspora negra e originária que erigem as relações de cuidado no Brasil.

¹ Termo cunhado pela autora no processo de militância junto aos movimentos negros e movimentos de mulheres negras em interação com os estudos elaborados na presente pesquisa, que objetivou nomear como o conjunto de privilégios produzidos pelo trabalho do cuidado no Brasil, realizado em sua maioria por mulheres negras de modo remunerado, não remunerado e ou análogo ao processo de escravização, produziu o bem-estar público, social e psicológico da branquitude às custas da produção do sofrimento psíquico das cuidadoras.

² Pesquisa autorizada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) 02026918.7.0000.5582.

Inicialmente, destacamos a importância de refletir que a modernidade não alcançou patamares civilizatórios, tampouco os ideais de liberdade e igualdade pelos quais as mulheres pudessem decidir livremente sobre a sociedade, o território e o seu corpo, pelo contrário, num pacto generificação construiu um edifício de desigualdades entre mulheres brancas e não brancas com a posse de seus corpos nas várias nuances de cor da exploração.

O pacto racional civilizatório produziu confinamentos, interdições, cárceres, tortura e escravização física-psíquica-sexual das mulheres nas sociedades colonizadas com tons diferenciados de desumanização progressiva e crescente da experiência corpórea cisgenerificada e normatizada dos povos não brancos.

Carole Pateman (1993, p. 21) menciona que nesse paradigma do “livre acordo” idealizado pelos contratualistas brancos, as mulheres não nascem livres, não existe liberdade natural para as mulheres, pois estão numa relação de sujeição com os homens, os quais as colocaram como objeto desse contrato social, no qual se constituíram num “bem comum” que os homens podem se apropriar e usar segundo a sua vontade.

No caso das mulheres negras foram colocadas como abjetos e objetos do processo de acumulação capitalista. Essa aceção de posse construída na diferença sexual contribuiu para que o trabalho feminino ‘no lar’ fosse tido como um recurso natural que estava fora da esfera das relações de exploração no contrato colonial, no qual é assegurado que as mulheres brancas sejam posse de seus maridos, enquanto as mulheres negras e originárias sejam cativas do Estado, das mulheres brancas e homens brancos que as exploram triplamente — racial, social e sexual — como ensina Gonzalez (1988). Assim as mulheres negras que foram desterradas e escravizadas não tiveram direito à liberdade natural propalada pela acumulação de capitais, que pode ser produto de herança e/ou culto à feminilidade. As descrições clássicas de Estado Natural também contêm um tipo de sujeição — entre homens e mulheres. Com exceção de Hobbes, os teóricos clássicos argumentam que as mulheres naturalmente não têm os atributos e as capacidades dos homens.

A partir dos fundamentos da teoria racial crítica podemos elucubrar que as mulheres negras não participaram do contrato social através do qual os homens transformam sua liberdade natural em liberdade civil. As mulheres negras foram colocadas como abjeto e objeto do contrato civil com o consentimento tácito das mulheres brancas. Nesse sentido, o contrato sexual é racial para as mulheres negras, pelo qual os homens transformam seu direito natural de liberdade em violação sobre os corpos das mulheres negras com a anuência do direito patriarcal civil e as mulheres brancas instilaram o amor materno e a maternidade intensificada a partir da exploração do cuidado negro com o culto da “mãe preta” (Pateman, 1993; Gonzalez, 1988).

Assim, o contrato racial-sexual-afetivo e de gênero que é nomeado como “contrato social” pelos pensadores contratualistas, nada mais é do que a escravização físico-psíquica-afetiva-sexual das mulheres negras como cuidadoras, no qual está intrínseca, compulsoriamente, a servidão do trabalho doméstico. Tal contrato para as mulheres brancas contém a servidão físico-psíquica-afetiva-sexual com o privilégio da escolha.

Logo, as mulheres que ousaram romper com o *ethos* da escravização e da servidão foram tidas como ‘rebeldes’, ‘putas’, ‘bruxas’ e ‘loucas’ e lhes restou a perseguição, a força, a fogueira, o açoite, o tronco, a hospitalização, a demonização e a interdição. Para as mulheres negras acresce-se a morte em vida, na vida, da capacidade reprodutiva e da

maternagem com seus filhos, a satanização da sua existência e a negligenciação das suas práticas sociais, costumes e hábitos de (r)existência.

Esse processo foi denominado por Federici (2017) como “caça às bruxas”, que ocorreu tanto com as mulheres europeias — tidas como livres — como com as mulheres negras e indígenas das colônias da América do Sul, que foram forçadas a obedecerem às regras desse triplo contrato social, racial e afetivo-sexual.

A chamada “acumulação primitiva” (Marx, 2006, T. 1, p. 939) foi um processo que, além da expropriação para a acumulação primária de capitais, produziu hierarquizações de gênero, raça, etnia, afetivo-sexuais e de território que estruturam a divisão sexual-racial e de gênero do trabalho.

Mills (2013) acrescenta que o “contrato sexual” é também racial, pois é constituído por relações de poder que são desiguais no que se refere ao gênero e à raça. Nesse contexto, a igualdade humana do estado de natureza se torna a não natural desigualdade “política” de uma sociedade de classes regulada pelos ricos. Todavia, esse Estado plutocrático não deve ser pensado como o resultado de uma escolha livre e esclarecida entre indivíduos simetricamente posicionados. Pelo contrário, esse Estado é o resultado da colusão de um grupo social com influência muito maior que a da própria agenda de interesses individualistas. Os reais “contratantes”, no sentido de aqueles que estão controlando as coisas e sabem o que está acontecendo, são os ricos.

De modo similar, no contrato sexual-racial- social, homens e mulheres brancos, por meio de um misto de força e ideologia, subordinam homens e mulheres negros sob a égide de um contrato supostamente consensual. Os últimos são as vítimas, os abjetos e objetos, do “contrato” resultante, em vez de sujeitos, partes livremente contratantes, e são oprimidos pelas instituições sociopolíticas decorrentes (Mills, 2013, p. 31).

O contrato social em seu disfarce como contrato de dominação apreende essas realidades “descritivas” fundamentais, ao mesmo tempo que, enfatizando sua gênese “artificial”, as faz ultrapassar a fronteira conceitual do domínio do natural para o domínio do político. A sociedade de classes, o patriarcado e a supremacia branca são, por si sós, “não naturais” e são tão “políticos” e opressivos como a regra (formal e claramente política) absolutista do homem branco (por exemplo, como defende Sir Robert Filmer), baseada na hierarquia masculina branca e na desigualdade moral, que é o alvo exclusivo dos teóricos contratuais hegemônicos e cuja abolição é prescrita pelo sistema do contrato social. Passemos agora ao lado normativo/prescritivo. O problema, obviamente, não é que o igualitarismo moral entre os seres humanos seja um ideal moral pouco atrativo, mas, sim, que o igualitarismo nunca esteve presente nesses contratos reais. Pateman (1988) e diversos outros teóricos do feminismo ao longo 40 das últimas três décadas têm documentado as formas como as mulheres têm sido vistas como desiguais por praticamente todos os teóricos homens do cânone clássico, incluindo (com a exceção limitada e ambígua de Hobbes) os próprios teóricos do contrato social que, como teóricos paradigmáticos da modernidade, tão veementemente proclamaram a igualdade humana como o seu pressuposto fundacional (Mills, 2013, p. 34).

É a partir do diálogo entre os autores supracitados que inferimos que o ‘contrato social’ foi um ‘contrato de dominação étnico-racial, sexual-afetivo e de gênero’, no qual as mulheres e, em maior intensidade, as mulheres indígenas e negras foram duplamente expropriadas — do seu corpo-território, afeto-existência-sexual não generificada para a constituição da generiracialização societária.

A partir desse pacto sócio-racial-sexual-afetivo desigual, constitutivo das sociedades políticas modernas autoritárias, os povos não brancos foram animalizados e expropriados da sua condição político-existencial, ou seja, da sua condição de constituir-se como “ser social” — sujeitos políticos que constroem sua história a partir da transformação da natureza.

É a partir desse pensamento decolonial de matriz sociocultural e epistêmica não branca que pretendemos entender qual o custo social-racial-sexual-afetivo da acumulação generificada de capitais pelo sistema moderno colonial (Lugones, 2014), que foi capitalizado pelos escravizados, principalmente pelas mulheres negras desterradas da “Matricialidade Congo-Angola, Bantu e Iorubana” e condenadas ao “Matriarcado da Miséria” (Carneiro, 2011, p. 127), as quais experimentaram a apropriação e a violação de seu corpo, do seu útero, do seu saber, até a apropriação da vida de seus filhos, tidos como miseráveis mercadorias a serviço do capital — “oferenda viva para o solo fértil do capitalismo”.

A carne mais barata no mercado é a negra: a construção social do cuidado como colonialidade para as mulheres-negras-mães trabalhadoras.

A carne mais barata do contrato sócio-racial-afetivo-sexual e de gênero é a carne negra, cuja raiz está na modernidade que se constituiu como um poder de controle sobre territórios e sobre pessoas — colonizadas/os — foi e é exercido como “colonialidade” (Quijano, 2005) na contemporaneidade que se transmuta na exploração do cuidado e trabalho doméstico. Erigindo-se como uma matriz fundante da dominação mundial na ordem competitiva, promoveu a classificação racial e étnica da sociedade e impôs a falácia da cultura eurocêntrica como sendo superior às demais.

Para Lugones (2014), Quijano não define quem são os sujeitos aos quais se impõem mais violentamente as opressões. Logo, não percebeu que quem sentiu tais opressões foram as mulheres negras e originárias, que ainda experimentam e carregam em seus corpos, na sua consciência e no seu inconsciente o sofrimento da violação de si mesma, o sofrimento de serem colonizadas para servir material e sexualmente o outro, e ainda prover emolumentos para o capital.

A estudiosa supracitada aponta como necessário a nomeação de “um sistema moderno/colonial de gênero” para que possamos olhar e ler as opressões da colonialidade do poder e, ao mesmo tempo, desvelar as imposições coloniais destrutivas sobre o corpo, a sexualidade e o próprio gênero, que incidem todos de modo mais intensivo sobre as mulheres racializadas com a imposição do cuidado e do trabalho doméstico não como uma escolha da servidão.

O cuidado como colonialidade se constitui como uma estratégia capitalista de subordinação das mulheres negras na divisão social-racial de gênero do trabalho, seja pelo baixo acúmulo de capitais, quer seja pela colonialidade jurídica das leis que imputam aos corpos e corpos negros que gestam e maternam o cuidado como normativo e o não cuidado como negligência, entendida esta última como inação, a partir de uma métrica avaliativa racializada que disciplina corpos para a exploração desde da instituição da Lei do Ventre Livre para o trabalho.

A modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis. A crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de cor e do terceiro mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade. Se mulher e negro são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras — e não sua presença. Assim, ver mulheres não brancas é ir além da lógica “categorial”. Proponho o sistema moderno colonial de gênero como uma lente através da qual aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial. Quero enfatizar que a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. Isso me permite buscar organizações sociais nas quais pessoas têm resistido à modernidade capitalista e estão em tensão com esta lógica. Seguindo Juan Ricardo Aparicio e Mario Blaser, chamarei de não modernos tais formas de organizar o social, o cosmológico, o ecológico, o econômico e o espiritual (Lugones, 2014, p. 935).

Audre Lorde (2019) em seu livro “Sister Outsider” nomeia as mulheres negras como o “o outro do outro”, pois nunca podem ser “si mesma”, nunca podem negar o uso do seu corpo, que é um nicho de satisfação e de desejo da/o “outra/o” que se expressa na disponibilidade compulsória para a prestação do cuidado não remunerado ou remunerado.

Essa mácula do colonialismo que nomeamos como colonialidade do cuidado, se apresenta como uma hidra de opressões de raça, de classe, de gênero, de sexualidade, religiosa e territorial. Lorde (2019) reivindica que as mulheres negras da diáspora quebrem o silêncio da intersecção sem hierarquização dessas opressões, pois a neutralidade não ajuda a reversão dessas marcas coloniais de subordinação das mulheres negras ao *ethos* da exploração do cuidado.

Gonzalez (1984) evidenciou a produção da inferioridade, da dependência e das formas de dominação das mulheres negras a partir da elocubração de como o racismo e o sexismo transformaram o corpo das mulheres diaspóricas e das suas descendentes em um “corpo público”, um corpo sexualizado de iniciação sexual dos brancos, que está sobre o olhar e vigilância de todos, que é infantilizado, que não pode parar de trabalhar, pois é apropriado intermitentemente de si mesmo para ser usado pela/o “outra/o”.

As mulheres negras ao gritarem suas dores denunciavam a invisibilidade de seus corpos inscritos numa territorialidade de violência produzida pela colonialidade masculina e branca, e da compulsoriedade do cuidado que produziu submissões sexuais e servis ao mesmo tempo que gerou insubmissões como a “neguinha atrevida”, como nomeou a rebeldia e resistência dessas mulheres a intelectual militante Lélia Gonzalez (1984), que era essa “neguinha atrevida”, que foi insubmissa, percebeu desde sua infância ao sentir o peso das “colonialidades” e, por conseguinte, da classificação racial feita pelos brancos que reafirmam para ela lugares e papéis coloniais do cuidado remunerado, mesmo sendo letrada.

Ratts e Rios (2010) ao escreverem a bibliografia de Lélia relatam que quando menina, Lélia chegou a trabalhar como babá dos filhos do dirigente de um clube de futebol em que seu irmão Jaime jogava no Rio de Janeiro. Contudo, na medida em que seu irmão, jogador de futebol profissional, foi auferindo sucesso na carreira futebolística, ela pôde ir reagindo e recusando convites que iam desde “trabalho de ganho como babá” até sua ida

sem volta para a casa dos dirigentes de futebol como “cria da casa”. Foi em meio a essas “colonialidades” que Gonzalez pôde então estudar “da infância à juventude” em colégio público no Rio de Janeiro.

Contudo, a menina Lélia mal sabia que ia se deparar com outro inimigo, a colonialidade do cuidado que impusera seu lugar na divisão social-racial e de gênero do trabalho, assim como direcionava como devia ser sua formação e seu autocuidado, como um preparo para o disciplinamento para a exploração, conforme explicitado abaixo:

Fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra. E claro, passei pelo ginásio científico, esses baratos todos (alisava o cabelo) (Gonzalez, 1988 apud Ratts; Rios, 2010, p. 31).

Partindo desses pressupostos podemos compreender que as ‘colonialidades’ estruturam as relações sociais, raciais, educacionais e institucionais, promovendo uma série de barreiras físicas- psíquicas às/aos negras/os que asseguram para o capital a extração de mais valor e a constituição de um estoque racial negro precarizado, formado em sua maioria por mulheres negras jovens e pobres que estão muito distantes de um perfil de trabalhador assalariado fordista e, portanto, se assemelham mais às/aos trabalhadoras/es de ganho, atualmente nomeadas como uberizadas ou empreendedoras que trabalham com o cuidado, babás e/ou o autocuidado das pessoas.

Braga (2018) compara o mercado de trabalho no Brasil pós-reforma trabalhista de 2017 à atual situação do mercado de trabalho na África do Sul, na qual há um processo avançado de precarização das condições de vida e trabalho e, por conseguinte, o aumento da violência estrutural nos centros urbanos e no interior do país que atinge a todos com qualificação básica e também com diplomação.

A colonialidade do cuidado e do autocuidado incide nas mulheres negras trabalhadoras a partir do entrecruzamento da raça, gênero, classe, sexualidade e território. Portanto, as estratégias de mobilidade social pelo aparato educacional e ou da inserção qualificada no mercado de trabalho não livra e não liberta as mulheres negras de serem colocadas no lugar de “cuidadoras” e do não direito ao autocuidado, quer seja quando desempenham funções braçais ou até mesmo intelectuais, pois são corpos disciplinados pela estrutura societária racista e sexistas como aqueles que não podem parar de trabalhar e ou descansar, com gozo de outras possibilidades além do trabalhar e cuidar para o bem-estar de outros.

A informalidade do trabalho ainda estrutura e é estruturante das relações raciais de trabalho experimentadas pelas/os negras/os desde os idos coloniais, o que se acentuou com o capitalismo moderno, pois as funções domésticas e de cuidado, como por exemplo babás, vendedoras, recaem sobre as mulheres-mães-trabalhadoras, que deixam de cuidar de seus filhos e da sua família para prover o cuidado das crianças e dos idosos das famílias brancas e/ ou institucionalizados pelo Estado.

Essa realidade das mulheres negras periféricas foi retratada por Carolina de Jesus, mulher negra, solteira, catadora de lixo e mãe de três filhos: João, Carlos e Vera, que antes da elucubração contestatória de Lélia Gonzalez (1988), denunciou em seu livro “Quarto de

despejo: o diário de uma favelada”, a vida na periferia de São Paulo na década de 1950, na favela do Canindé, rua A, barraco nº 9.

A escrivência de Carolina de Jesus deu visibilidade mundial à realidade vivida e sofrida pelas mulheres negras nas grandes cidades, que desde a extinção da escravização experimentaram a fome, a dor, a solidão, o abandono, o difícil dia a dia do trabalho de ganho nas ruas com os filhos, a falta de remuneração fixa e a falta de serviços públicos que as liberassem do cuidado com os seus filhos e lhes fornecessem alimentação e acesso à saúde e à moradia.

Carolina de Jesus (1960) tinha consciência da sua condição de mulher negra, e sua escrita expressou a ‘rebeldia viva’ da mulher negra periférica que para sobreviver tinha que aprender a lutar diariamente. Ainda teceu críticas importantes ao racismo e ao sexismo cotidianos que sofreu ao criar os filhos como mãe solteira no Canindé. Sua fala contestatória denunciou a “cor amarela” da fome, o descaso dos políticos que promoviam uma modernização do país para as elites brancas ao mesmo tempo que produziam privações alimentares para negras/os diaspóricas/os pobres que residiam em barracos nas periferias das grandes cidades.

A obra de Carolina de Jesus é uma experiência do vivido. Relata as mazelas da colonização, a herança de um legado escravocrata. Pioneiramente, de dentro da favela, Carolina de Jesus ousou promover descolonizações do conhecimento ao ser uma “negra-vida” (Ramos, 1995) que não se deixou imobilizar pelas colonialidade da fome e construiu transgressões ao discurso político de que as/os negras/os comeriam a fatia do bolo da modernização acelerada brasileira.

Enfim, a instituição do sistema moderno colonial de gênero e sexo que sustentou a construção de um sistema de privilégios nomeados como o “salário público e psicológico” para a branquitude, se efetivou sob um pacto de transferência do trabalho do cuidado e doméstico para as mulheres negras afim da liberação dos encargos das relações sociais/familiares para a inserção qualificada no mercado de trabalho de mulheres brancas, que se reatualiza na contemporaneidade por meio da exploração do cuidado, no qual mulheres negras são recrutadas com baixa remuneração para cuidar, lavar, limpar e sustentar a construção social da reprodução.

O custo social, racial, afetivo-sexual da colonialidade do cuidado para as mulheres negras trabalhadoras: o sofrimento/adoecimento psíquico

A pergunta central nas entrevistas empíricas realizadas com mulheres- mães-trabalhadoras foi qual custo social, racial, afetivo-sexual e psíquico da colonialidade do cuidado? É importante destacar que os relatos apresentados das entrevistadas são um pequeno retrato da realidade social concreta experimentada pelas mulheres-mães-trabalhadoras negras que são provenientes de famílias pobres, usuárias das políticas sociais, mães solas e moradoras das regiões periféricas no Rio de Janeiro.

Das 15 entrevistas realizadas, duas entrevistadas relatam ser as primeiras da família a romper com o ciclo geracional da colonialidade do cuidado como experiência de formação e trabalho profissional ao cursar uma faculdade pública. Apontam terem a experiência geracional de familiares de primeiro grau (pai ou mãe) com ensino fundamental

completo. Portanto, as entrevistadas conseguiram obter maior escolaridade que os genitores com ensino fundamental incompleto e puderam elaborar suas vivências de modo crítico, desvelando as opressões sofridas.

A entrevistada Aqualtune, 41 anos, negra e moradora de uma favela na Zona Norte do Rio de Janeiro, mãe solo de 2 filhos, conta suas experiências como diarista nas casas em que era contratada para exercer trabalhos domésticos que definiu como abusiva, produtora de mal-estar em prol do cuidado de outros, mas de um não cuidado de si.

Estudei em colégio público [...] Trabalhei muito. Dei aula, dei aula pra fora, fui manicure durante muitos anos. Tudo isso para ajudar a família e também ajudar nos meus estudos. Vendi roupa pra fora (risada). Casa de família eu só fiquei uma semana, que eu não aguentei não, acabei deixando a louça da mulher lá e vim embora, que era muito abuso. Trabalhar pra pobre é pedir esmola pra dois (Aqualtune, 2020, grifos nosso).

A segunda entrevistada, chamada Dandara, 33 anos, negra e moradora de uma região periférica na Baixada Fluminense, relata que seu itinerário como trabalhadora doméstica era proveniente da necessidade familiar de provisão alimentar e que era uma realidade geracional que produzia um sofrimento psíquico coletivo, mas tinha esperança em ser interrompido pelo acesso à educação superior e à possibilidade de um processo de formação e trabalho profissional que não remetia ao legado da exploração com a imposição do cuidado como ofício constitutivo do seu próprio adoecimento psíquico.

Eu comecei a trabalhar de carteira assinada com 14 anos, numa empresa distribuidora [...] representante de uma indústria de tecnologia Panasonic. E minha mãe foi pra substituir uma cozinheira na casa, minha tia trabalhava pra esses japoneses e minha mãe foi cotada pra substituir uma empregada por 10 dias, acabou trabalhando por 10 anos, né. Sim, foi necessidade mesmo. Eu já tenho a carteira assinada desde os 15 anos. Eu não me graduei, mas sempre trabalhei. Trabalhei muito nova, bem precocemente já tive que entrar no mercado de trabalho (Dandara, 2020).

O processo de ensino-aprendizagem destinado para o trabalho de negras/os diaspóricas/os no Brasil se mostrou como uma experiência que plantou as memórias da colonização (Kilomba, 2019), pois mulheres negras são vistas/os como mentes e corpos de escravizados. O racismo nas relações sociais de raça no Brasil é o que faz com que as mulheres negras experimentem o mal-estar psíquico.

Bertin (2006) explica que a produção do mal-estar psíquico faz parte da construção da territorialidade negra. Nos serviços públicos se deu inicialmente pelo recrutamento do Estado colonizador, que utilizou negras/os forras/ os e libertas/os nas instituições públicas para que pudessem realizar o trabalho pesado, em atividades de infraestrutura, cuidado e limpeza.

Com o passar dos anos, tal recrutamento continuou a ser feito por meio da Igreja Católica, que preparou quadros profissionais para a operacionalização do cuidado aos doentes, recrutou negras/os para ocupar postos de trabalho racializados — auxiliares de enfermagem e visitadoras sociais, os quais os/as brancos/as letrados/as não ocupavam por ter maior escolaridade. Assim, a constituição dos trabalhos do cuidado foram historicamente impostos à população negra desde a escravização como trabalhos de ganho,

carregadores de cargas, amas de leite, lavadeiras, engomadeiras, os quais na experiência assalariada continuaram a ser exercidas por mulheres negras com diferentes denominações: babás, cozinheiras, alfaiates, cuidadoras de idosos e pessoas com deficiência, carroceiros, domésticas e uberizadas, todas ocupações que ainda produzem o sofrimento psíquico pelas relações abusivas que vão desde da falta de regulamentação estatal até mesmo a experiência do racismo cotidiano (Kilomba, 2019).

Antunes (2018) afirma que o processo de “uberização do trabalhador” é a precarização das relações assalariadas, que assumem a aparência do trabalho do empreendedor, do trabalho do prestador de serviços, dos trabalhos desprovidos de direitos mediatizados pelos aplicativos de serviço (Uber, Cabify, 99, Rappi), os quais são realizados por jovens negras/os periféricos. A uberização também se estende às mulheres negras que realizam “trabalhos por ganho” como diaristas, babás e ou secretárias do lar, a partir da livre demanda mediatizadas por aplicativos e ou plataformas digitais que regulam seu tempo e espaço.

Ao retomarmos a pergunta que ensejou essa sistematização, qual o custo social, racial, afetivo-sexual e psíquico da colonialidade do cuidado? Podemos inicialmente destacar que às mulheres negras são imputadas o ônus do cuidado a partir da negação do seu próprio cuidado e autocuidado, que inclui a constituição das condições objetivas e subjetivas para a sua reprodução social e de seus filhos, em prol do bem-estar de outras pessoas, que tem um custo afetivo da transferência da maternagem dos filhos para outras mulheres, a interdição da sociabilidade com seus filhos e a invalidação do prazer enquanto sexualidade experimentada pelas relações afetivo-sexuais.

Fanon (2008, p. 106) afirma que o negro chega ao mundo querendo se reconhecido como sujeito, “ser homem entre os outros homens”, mas descobre-se como objeto, “objeto em meio a inúmeros outros objetos”. Tal feito é produto do esquema colonial e patriarcal, no qual apenas o homem branco tem status de sujeito, ser universal e humano, enquanto negros se constituem em um “não ser”.

Enfim, as mulheres negras têm sido imbuídas dos custos da colonialidade do cuidado a serem colocadas em abismos psíquicos que suas dores, gritos não são escutados e em zonas de invalidação social, cuja luta antirracista seja um mirante importante para a sua não mortificação em vida a partir da fissura do pacto colonial do sofrimento/adoecimento psíquico a partir da exploração do cuidado.

Considerações finais

É diante desse paradigma histórico, político e social que realizamos algumas considerações sobre o contrato racial, a colonialidade do cuidado e a produção do sofrimento psíquico para as mulheres negras-mães-trabalhadoras no Brasil.

Então, compreendemos que o pacto social nos moldes ocidentais se revelou como um pacto de poder que opera sofrimento e destruição para a diáspora negra, principalmente para as mulheres que sentem a carga das colonialidades em vidas estruturadas pelas violências da falta de acesso às condições dignas de reprodução social, nas quais são responsabilizadas duplamente pela construção do cuidado a partir da experiência da solidão, quer seja pela exploração do cuidado, quer seja pela vivência solo do cuidado dos filhos.

A partir das reflexões realizados sobre a construção social do cuidado enquanto categoria política e de quem cuida no Brasil, compreendemos que construção do contrato sócio-racial-afetivo-sexual e de gênero, no qual as mulheres negras se tornaram territórios coloniais de cuidado e máquinas sexuais-reprodutivas do sistema de acumulação de capitais, foi consubstanciado por diferenciações e hierarquizações de raça, classe, gênero e sexualidade no que tange à expropriação.

Desse modo, gestou as bases ideológicas e materiais do processo de hierarquização da divisão sócio-racial-sexual e de gênero do trabalho que se deu tanto pelo uso do chicote e da força como também pela desmatriarcalização da sua organização social do cuidado e autocuidado, na qual as mulheres negras foram violentamente forçadas a deixar de ser as responsáveis pela organização social e pela gestão das atividades comunitárias de seu povo, como bem exemplifica o provérbio africano “ É preciso um aldeia inteira para cuidar de uma criança” para que pudessem ser exploradas para fins de acumulação de capitais. Tal processo de ‘desmatriarcalização’ promoveu a reorganização social das/os negras/os diaspóricas de várias etnias nas terras coloniais a partir de um modelo patriarcal no qual as mulheres negras trabalhadoras foram tidas como ‘objeto de troca, prazer e posse’ e, a partir do processo de colonização, foram inferiorizadas em relação às mulheres brancas e aos homens negros diaspóricas.

Ademais no que tange ao exercício da maternagem foram interditas quer seja pela colonialidade do cuidado, quer seja pela construção do não cuidado tomado como algo privado, de responsabilidade individual, passível de culpabilização e punição por parte do Estado com relação a terceiros, a qual nomeia como negligência.

Para tanto, realizamos interlocuções com intelectuais do pensamento social negro marxista decolonial para pensar a dialética de construção/desconstrução do “pacto sócio-racial-sexual e de gênero” que se renova por meio da funcionalidade do racismo, sexismo e racialização da divisão social e técnica do trabalho.

Dentre os objetivos traçados podemos elucidar que a transferência do trabalho do cuidado e do trabalho doméstico para as mulheres negras na formação social brasileira se constituiu com uma estratégia da branquitude para garantir seus privilégios que Du Bois (1935, p. 700) nomeou como “[...] the public and psychological wage [...]”. Traduzimos literalmente como salário público e psicológico, que é ofertado às/aos brancas/os, como, por exemplo, o acesso aos melhores equipamentos educacionais, aos cargos públicos com maior prestígio e remuneração, enquanto para negras/os eram ofertados a manutenção dos graus de inferioridade e os insultos públicos no acesso aos serviços sociais tidos como benesses em vez de direitos sociais.

Refletir qual o custo social-racial-afetivo-sexual para as mulheres negras nas sociedades colonizadas e generificadas com a constituição de privilégios políticos, econômicos, afetivos e sexuais é pensar sobre as vantagens públicas e psicológicas presentes nas divisões social e técnica do trabalho a serviço da branquitude para compensar os baixos salários recebidos, como a transferência do trabalho doméstico e do cuidado para as mulheres negras a fim de fomentar o trabalho assalariado com proteção social de homens e mulheres brancas.

A cultura da branquitude que explicita de modo sorridente e feliz a experiência de ter como posse “minha babá” ou “a moça que faz comida para todos da família” e ou “mão de ajuda” erigiu o edifício de mazelas psíquicas e sociais para as mulheres mães-

trabalhadoras-negras que vai desde a racialização hipersexualizada de seus corpos, o aprisionamento na colonialidade do cuidado, a interdição das relações afetivo-sexuais e a constituição de uma maternagem solo com a sombra permanente da possibilidade real e concreta da violência obstétrica, violência doméstica e violência sexual.

Assim, conjecturar sobre a construção histórica e a sofisticação contemporânea dos pactos branquimanicomiais (Henriques, 2023) constitutivos que sustentam a exploração do cuidado e o *branko*-estar das famílias que exploram o trabalho doméstico e de cuidado é pensar sobre as tramas ocultas das relações sociais de classe, raça, gênero e afetivo-sexuais que circunscrevem o conjunto de privilégios conscientes e inconscientes do grupo identitário da branquitude diverso em sua filiação de classe.

A pesquisa bibliográfica, documental em interação com as experiências empíricas à luz do pensamento social negro marxista decolonial para pensar a dialética de construção/desconstrução do contrato sócio-racial-sexual-afetivo e de gênero que se renova por meio da funcionalidade do racismo, sexismo e generificação da divisão social e técnica do trabalho, ensejou novas indagações, dentre as quais podemos destacar para quem é onerado com os custos da exploração doméstica e do cuidado no Brasil? Qual a raiz da construção da produção do sofrimento/adoecimento psíquico para as mulheres negras mães trabalhadoras no ofício de cuidadoras e trabalhadoras domésticas? Qual a cor mais cortante nas casas de famílias e ou nos condomínios residenciais da classe média e classe média alta?

A racialização e intensificação do sofrimento psíquico das mulheres negras mães trabalhadoras são importantes chaves de análises interseccionais para pensar o adoecimento psíquico das trabalhadoras domésticas que estão limpando casas, cuidando de crianças e de idosos enquanto seus filhos estão sofrendo racismos e sendo mortos pelas operações policiais nas favelas e nas periferias.

É importante destacar que não respondemos à todas as perguntas, nem tampouco foi esse o intuito, mas de promover nossas reflexões, estudos, pesquisas e debates sobre as relações sociais de exploração que incidem no processo de trabalho e formação da população negra, em específico, das mulheres negras mães trabalhadoras.

Esperamos que tais estudos críticos possam subsidiar a confecção de uma agenda política decolonial do cuidado no Brasil na construção da Política Nacional de Cuidados e do Plano Nacional de Cuidados que foi produzido a partir das discussões realizadas pelo Grupo de Trabalho Interministerial (2023) no atual governo Lula, para a formulação da Política e do Plano Nacional de Cuidados (GTI-Cuidados), coordenado pela Secretaria Nacional da Política de Cuidados e Família do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (SNCF/MDS) e pela Secretaria Nacional de Autonomia Econômica e Políticas de Cuidados do Ministério das Mulheres (SENA-EC/Mulheres).

Enfim, as reflexões iniciais tecidas coadunam para que se inscreva uma agenda decolonial e interseccional na formulação da Política e do Plano Nacional de Cuidados com a transformação do cuidado em objeto de política pública, cujo grupo prioritário sejam as mulheres negras mães trabalhadoras, as quais têm que *pretagonizar* as diretrizes instituídas e estratégias de ação para minorar a produção da colonialidade do cuidado e por conseguinte a produção estrutural sistêmica do adoecimento e sofrimento psíquico.

Referências

- ANTUNES, R. **O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BERTIN, E. **Os meias-caras cara. Os africanos livres em São Paulo no século XIX**. Tese de Doutorado, Departamento de História, Universidade de São Paulo, 2006.
- BRAGA, R. **A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DU BOIS, W. E. B. **Black Reconstruction in the United States**. San Diego: Harcourt Brace, 1935.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação produtiva**. São Paulo: Elefante Editora, 2017.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, v.1, n. 92-3, p. 69-81, jan./jun, 1988. Disponível em: <https://periodicos.unb.br> . Acesso em: 24 abr. 2024.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, São Paulo, V.3, n.2, p. 223-244, 1984. Disponível em: <https://anpocs.org.br/> . Acesso em: 10 ago. 2024.
- HENRIQUES, C. A branquimanicomialização da política de saúde mental brasileira. **Revista Argumentum**, Vitória, v. 15, n. 3, p. 220-230, set./dez. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br> . Acesso em: 05 abr. 2024.
- JESUS, M. **Quarto de despejo — diário de uma favelada**. São Paulo: Francisco Alves, São Paulo: Ática, 1960.
- KILOMBA, G. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LORDE, A. **A Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução: Esthefanie Borges. Ed. Autêntica, 2019. Disponível em: <https://www.suplementopernambuco.com.br/edicoes-antiores/67-bastidores/2315-stephanie-borges-fala-sobre-o-esforço-de-traduzir-audre-lorde.html>. Acesso em: 07 ago. 2024.
- LUGONES, M. Rumo ao Feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: V. 22, n. 3. p 320, set-dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/> Acesso em: 05 abr. 2024.
- MILLS, C.H. O contrato de dominação. **Revista Meritum**. Belo Horizonte: v. 8, n. 2, p. 15-70, jul-dez. 2013. Disponível em: <http://revista.fumec.br> . Acesso em: 25 jan. 2024.
- PATEMAN, C. **O contrato sexual**. Tradução: Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso — Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RATTS, A; RIOS, F. **Retratos do Brasil Negro:** Lélia Gonzalez. Coordenação: Vera Lucia Benedito. São Paulo: Selo Negro, 2010.