

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Paula Rita Bacellar Gonzaga

**"A GENTE É MUITO MAIOR, A GENTE É UM CORPO COLETIVO":
Produções de si e de mundo a partir da ancestralidade, afetividade e intelectualidade de
mulheres negras lésbicas e bissexuais**

**Belo Horizonte
2019**

Paula Rita Bacellar Gonzaga

**"A GENTE É MUITO MAIOR, A GENTE É UM CORPO COLETIVO":
Produções de si e de mundo a partir da ancestralidade, afetividade e intelectualidade de
mulheres negras lésbicas e bissexuais**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Social
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claudia Mayorga

Belo Horizonte

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

150	Gonzaga, Paula Rita Bacellar.
G642g	"A gente é muito maior, a gente é um corpo coletivo":
2019	[manuscrito] : produções de si e de mundo a partir da ancestralidade, afetividade e intelectualidade de mulheres negras lésbicas e bissexuais / Paula Rita Bacellar Gonzaga. - 2019.
	347 f.
	Orientadora: Claudia Andrea Mayorga Borges.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Psicologia – Teses. 2. Feminismo – Teses. 3. Negros – Teses. 4. Lésbicas – Teses. 5. Psicologia social – Teses. I. Mayorga, Claudia. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

"A gente é muito maior, a gente é um corpo coletivo" - Produções de si e de mundo a partir da ancestralidade, afetividade e intelectualidade de mulheres negras lésbicas e bissexuais

PAULA RITA BACELLAR GONZAGA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração PSICOLOGIA SOCIAL, linha de pesquisa Política, Participação Social e Processos de Identificação.

Aprovada em 20 de dezembro de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Claudia Andrea Mayorga Borges - Orientador
UFMG


Prof(a). Isabela Saraiva de Queiroz
UFSJ


Prof(a). Shirley Aparecida de Miranda
UFMG


Prof(a). Jeane Saskya Campos Tavares
UFRB


Prof(a). MARIA DE FATIMA LIMA SANTOS
UFRJ

Belo Horizonte, 20 de dezembro de 2019.

*Saluba Nanã, pelo barro que fez o meu corpo;
Eparrei Oyá, pelo vento com que me soprou mundo afora;
Akiro Obá Yê, pela espada que levantou em meu favor;
Odojá Yemanjá, mãe que sempre me acolheu em sua casa e lavou minha cabeça;
Ora yê yê ô minha mãe Oxum, por me cobrir com seu ouro e seu amor, mesmo quando a terra era
seca*

*Somos herdeiras de rainhas, guerreiras, sacerdotisas, essa tese é em honra delas, que vivem em nós
Nunca estive sozinha, às minhas sempre estiveram comigo.*

AGRADECIMENTOS

À Aqualtune, Audre, Esperança, Iyá Adetá, Lélia, Luiza, Neusa, Na Agotimé, Nieves, Teresa, Zacimba e Zeferina pela generosidade da partilha e pela coragem de ser mulher preta e sapatão, existimos e resistimos!

Às intelectuais negras, lésbicas, indígenas que me proporcionaram lentes analíticas para compreender o mundo para além do olhar do colonizador, especialmente Sueli Carneiro, Audre Lorde, Ochy Curiel e Glória Anzaldúa

À minha orientadora Claudia Mayorga, por me ensinar pelo exemplo o que é autonomia, respeito e parceria, que honra ter caminhado contigo por esses quatro anos; obrigada pela generosidade de sempre;

À Geise Pinheiro, Larissa Amorim Borges e Gilmara Mariosa, irmãs de alma que sinto que sempre estiveram comigo e me ensinaram na prática o que significa dizer que mulheres são como águas, crescemos quando nos encontramos;

À Luanna Calasans, pela amizade que construímos e que hoje é casa onde me abrigo da chuva forte;

À Ananda da Luz Ferreira, por ter sido água e fogo, em meio ao deserto texano de onde escrevi essas páginas;

À Jones Mota, pela amizade que se estende a anos, pela parceria nos intensivos de estudo, nas noites viradas e nas chamadas de madrugada; e todas as vezes que você veio ao Texas;

À Thaís Lopes e Mariana Maciel por serem terra firme e colo certo aos meus momentos de liquidez;

Ao Ricardo Dias de Castro, por ter me ensinado tanto sobre amor, mesmo quando eu sabia tão pouco;

À Mariana Moreira pelas contribuições que fez a esse projeto quando ainda era uma proposta e que foram preciosas até o último momento;

À Lisandra Moreira pelas contribuições a esse trabalho e a minha formação acadêmica;

Ao Néstor Moreno, por me acompanhar na empreitada de conhecer a UFMG e Belo Horizonte e dividir tantos momentos de afeto, troca e companhia;

À minha comadre Paula Couceiro, pela coragem de tentar todos os dias ser melhor e pela honra de confiar a mim Ísis, menina pássara que já voa alto;

Aos colegas de doutorado com quem dividi esse desafio, Jaíza Cruz, Vilmar Pereira e Juliana Diniz;

À Letícia Gonçalves, Suelen Fraga, Cacilda Teixeira: companheiras de luta, de copo e de modão;

À Júlia Oliveira pela amizade e carinho que sempre me dedicou;

Aos meus colegas do Conexões de Saberes por me receberem com generosidade, acolhimento e me ensinarem que é possível uma baiana ser feliz em Minas, fui muito!

Às mulheres que construíram comigo o I Encontro Nacional de Pesquisa e Ativismo sobre Aborto, companheiras do Gepsila, sou eternamente grata por todo aprendizado e amor que trocamos;

Às minhas interlocutoras intelectuais no Sul da Bahia, com quem tenho construído o Programa Integrado de Pesquisa, Extensão e Criação - Janaína Aparecida;

Às professoras Profa. Dra. Shirley Aparecida Miranda, Profa. Dra. Jeane Saskya Campos Tavares Profa, Dra. Isabela Saraiva de Queiroz e Profa. Dra. Maria de Fátima Lima Santos pela leitura e comentários.

As sapatões belohorizontinas que tanto me ensinaram sobre sociabilidades, amores e revolução estético-político-afetividade.

Especialmente às amigas e amigos que na reta final desse trabalho não me deixaram desistir, que me enviaram mensagens, que me ajudaram a revisar e conferir o texto, que me lembraram o motivo pelo qual dei cada passo, cuidado, afeto e atenção são ferramentas revolucionárias de promoção de saúde, obrigada por terem apostado em mim.

À Yolanda Teles Bacellar que me ensinou a valorizar minha independência; a minha tia avó Maria Teles de Menezes; por ser a referência de amor que sobreviveu às dores que eram comuns às mulheres da minha família;

Agradeço ao meu pai, Luiz Gonzaga dos Santos Filho, que estudou até o segundo grau e sonhava em ter uma filha doutora, cumpro a promessa que fiz no dia que me despedi de ti, obrigada por ter me ensinado que meninas negras podiam ser doutoras, acreditei em você e por isso espero estar à altura dos seus sonhos.

À minha mãe Oxum, agradeço por ter me dado colo quando era difícil ser forte; e ter me feito levantar quando eu já havia desistido; que eu possa ser sempre água em curso.

RESUMO

As experiências de mulheres negras a partir do marco civilizatório colonial são atravessadas por ficções poderosas que reiteram a subalternização, a bestalização e a domesticação desse grupo. O apagamento dessas mulheres pelo etnocentrismo, epistemicídio, racismo, se agravam quando essas se afirmam lésbicas e bissexuais, adentrando o campo dos movimentos sociais que resistem a abordar raça e sexualidade de modo interseccional. Constituídas como o Outro da masculinidade, da branquitude e da heterossexualidade compulsória, mulheres negras lésbicas e bissexuais têm produzido interpelações e proposições de novos modos de organização política, de vivência da afetividade e de valorização e preservação da ancestralidade. O objetivo dessa tese é analisar as produções de si que mulheres negras realizam a partir das fissuras do sistema de gênero moderno/colonial. Os objetivos específicos foram: mapear os atravessamentos do sistema de gênero moderno/colonial nas narrativas destacando as reverberações deste na produção de sofrimento mental; Compreender como a busca pela ancestralidade da população negra, principalmente a aproximação com religiões de matriz africana, reverbera na resignificação do sentido da existência delas; Refletir sobre as estratégias de decolonização das mulheres negras no que tange às experiências de afetividade e sexualidade, compreendendo a vivência da relações afetivas como potente signo da humanidade que constroem para si e; Conhecer as proposições de revoluções epistêmicas, artísticas, políticas, estéticas e sociais que as interlocutoras tem produzido a partir dos processos de decolonização de si e do mundo. As narrativas foram produzidas em doze encontros metodológicos junto à mulheres negras, entre as quais nove se afirmam lésbicas e três bissexuais, de Brasília, Pernambuco, Bahia e Minas Gerais. Foram identificadas com nomes fictícios: Aqualtune, Audre, Esperança, Iyá Adetá, Lélia, Luiza, Na Agotimé, Neusa, Nieves, Teresa, Zacimba e Zeferina para garantia da confidencialidade. A metodologia do encontro aposta em um efeito abebénico, onde interlocutoras e pesquisadora representam

sujeitas oriundas da mesma continuidade histórica, no que tange à raça, gênero, classe, geração e sexualidade, marcadores estruturais do sistema de gênero moderno/colonial. A partir das interpelações dessas mulheres é possível concluir sobre a urgência de se abordar o sofrimento mental como produto da abjeção imposta a indivíduos que representam grupos historicamente desumanizados; a necessidade de se compreender raça como espinha dorsal que articula outros marcadores identitários e reverbera na experiência afetiva e intelectual de mulheres negras; a ausência de produções sobre a existência de lésbicas negras e as complexidades e potencialidades da articulação entre mulheres pela afetividade, bem como a centralidade da ancestralidade na produção de estratégias de sobrevivência e de construção de sentidos para a existência em meio ao lócus fraturado. **Palavras-chave:** Mulheres Negras; Lésbicas Negras; Psicologia Social; Saúde Mental; Ancestralidade; Afetividade; Intelectuais Negras; Feminismo Negro; Feminismo Decolonial.

ABSTRACT

The experiences of black women from the colonial civilization framework are crossed by powerful fictions that reiterate the subordination, bestialization and domestication of this group. The erasure of these women by ethnocentrism, epistemicide, racism, when it is aggravated when they assert themselves lesbian and bisexual, entering the field of social movements that resist addressing race and sexuality in an intersectional way. Constituted as the Other of masculinity, whiteness and compulsory heterosexuality, lesbian and bisexual black women have produced challenges and propositions of new modes of political organization, of experiencing affection and of valuing and preserving ancestry. The purpose of this thesis is to analyze the self-productions that these black women are creating from the fissures of the modern/colonial gender system. The specific objectives were: mapping the intersections of the modern / colonial gender system in the narratives highlighting its reverberations in the production of mental suffering; understanding how the search for ancestry of the black population, especially the rapprochement with religions of African origin, reverberates in the resignification of the meaning of their existence; Reflecting on the decolonization strategies of black women regarding the experiences of affection and sexuality, understanding the experience of affective relationships as a potent humanity sign humanity that they build for themselves and; knowing the propositions of epistemic, artistic, political, aesthetic and social revolutions that the interlocutors have produced from the processes of decolonization of themselves and the world. The narratives were produced in twelve methodological meetings with black women, among which nine affirm themselves as lesbians and three as bisexuals, from Brasilia, Pernambuco, Bahia and Minas Gerais. They were identified with fictitious names: Aqualtune, Audre, Hope, Iyá Adetá, Lélia, Luiza, Na Agotimé, Neusa, Nieves, Teresa, Zacimba and Zeferina to ensure confidentiality. The methodology of the meeting bets on an abebenic effect, where interlocutors and researcher

represent subjects from the same historical continuity, regarding race, gender, class, generation and sexuality, structural markers of the modern / colonial gender system. From the interpellations of these women, it is possible to conclude on the urgency of addressing mental suffering as a product of the abjection imposed on individuals who represent historically dehumanized groups; the need to understand race as the backbone that articulates other identity markers and reverberates in the affective and intellectual experience of black women; the absence of productions about the existence of black lesbians and the complexities and potentialities of the articulation between women through affection, as well as the centrality of ancestry in the production of survival strategies and meaning building for existence in the midst of the fractured locus.

Keywords: Black Women; Black Lesbians; Social Psychology; Mental health; Ancestry; Affectivity; Black Intellectuals; Black feminism; Decolonial Feminism.

SUMÁRIO

Introdução: Soy una colonia que va en busca de liberación.....	14
Estratégias metodológicas.....	35
Ausências também produzem reflexos; os desencontros.....	40
Quando dois rios se encontram, águas revoltas, pororocas.....	49
<u>Aqaltune</u>	45
<u>Audre</u>	50
<u>Esperança</u>.....	52
<u>Ivá Adetá:</u>	54
<u>Lélia</u>	58
<u>Luiza</u>	60
<u>Na Agotimé</u>	63
<u>Neusa</u>.....	65
<u>Nieves</u>	67
<u>Teresa</u>.....	70
<u>Zacimba</u>	73
<u>Zeferina</u>	77
1. ‘Sou um corpo estranho, sou mulher, sou pobre, sou negra, sou gorda, sou sapatão’: Violências estruturais e a produção de sofrimento mental.....	81
1.1 “ <i>...ir pra rua era levar o corpo que todo mundo repudiava</i> ”: Sobre o defeito de cor e outros defeitos	85
1.2 “ <i>não tem nenhum lugar que você se vire e que exista o mínimo de acolhimento porque todas as estruturas são brancas, todas as instituições são brancas</i> ”: A Institucionalização da Violência.	106
1.3 “ <i>eu queria muito caber dentro dessa, ser normal, caber dentro disso.</i> ” o desafio de amar uma mulher num mundo que odeia mulheres.....	115
1.4 “ <i>...você pode botar máscaras de felicidade, se você não tiver coragem de morrer, você morre em vida que é muito pior....</i> ”: Depressão, Automutilação e tentativas de autoextermínio - quando desistimos de viver.....	128
2. ‘ <i>A gente constrói a nossa imagem, o meu espelho é o espelho de Oxum, é o espelho de Iemanjá. É outro espelho</i> ’: Sobre as mulheres que nos olham no abebé.....	140
2.1 ‘ <i>Oyá abre sua saia, seus braços e nos une e a gente olha um no olho do outro e diz: só é a gente. A gente se revoluciona</i> ’: Sobre nossas Ayabás, nossos orixás: em busca de cura.....	144
2.2 ‘ <i>você não precisa se religar a nada, né? Isso é você o tempo inteiro</i> ’: Sobre nossas ancestrais e a magia no caminho.....	160

2.3 ‘ <i>minha mãe é extremamente marcada pelo racismo e nem ela percebe, nem ela consegue ir de encontro a isso</i> ’: Sobre nossas mães	178
2.4 ‘ <i>Que mulher que eu sou? Que não quer um pai, não quer um marido, não quer um filho?</i> ’ Sobre nós.....	183
2.5 “ <i>Ela veio pra realmente sarar o amor, ela veio pra ser amor pra você, pra trazer amor pra sua vida</i> ”: Sobre nossas filhas	194
3. “ <i>Ser lésbica negra é sempre procurar uma terceira saída, assim, uma terceira saída, porque em nenhum dos dois lados, tanto da negritude quanto da lesbianidade, vai ser possível uma pertença total</i> ”. Sobre Celibato compulsório, solidão e afetividade.....	202
3.1 - ‘ <i>eu quero dizer é que hoje eu sou lésbica, lésbica, lesbicazona</i> ’: Tornar-se Lésbica.....	205
3.2 - ‘ <i>a porra da solidão, a porra de não ser amada, de não ser desejada, não ser cortejada, você vai ficando tão frágil</i> ’: Solidão e preterimento.....	214
3.3 - ‘ <i>E essa palavra sapatão muito pesada em mim, então isso me corroía por dentro, eu não queria ser isso, eu nunca quis ser isso</i> ’. Lesbofobia.....	222
3.4 - ‘ <i>então tá. Lésbica até que vai, mas você com uma mulher branca?</i> ’: reflexões sobre experiências inter-raciais de afetividade lésbica.....	229
3.5 - ‘ <i>a lesbianidade, ela ultrapassa esse campo de uma disposição do desejo, diz de uma sociabilidade, de um outro modo de estar no mundo</i> ’ - a potência do amor entre mulheres.....	238
4. ‘ <i>eu não tava mais interessada em ser personagem , eu to interessada em autoria</i> ’: Produções epistemológicas, políticas, afetivas, artísticas a partir do lócus fraturado.....	247
4.1 ‘ <i>exaltar em mim e valorizar em mim tudo que as pessoas disseram que era pra eu ter vergonha e eu acho que foi isso que de alguma forma me empoderou pra ser quem eu sou</i> .’.....	252
4.2 “ <i>Eu nunca fui muito de disputar fala assim, só que ao mesmo tempo que sentia que tinha muita coisa na minha garganta pra sair</i> ”: Produções a partir do lócus fraturado.....	263
4.3 ‘ <i>Eu me recusei a vestir a roupa que a sociedade teceu pra mim e eu pago o preço por isso</i> ’: Encarando às negações e boicotes do cotidiano.....	276

4.4 “Era bom a gente tá junto e era bom ser mulher, era bom ser negra, era bom a gente ser amiga, era bom fazer política”: A politização de si como sujeita política e coletiva.....	287
4.5 “Enquanto sujeita política, que constrói com a luta do movimento lésbico, de bissexuais e de pessoas trans, eu quero dizer que nós existimos.” construindo identificações a partir da negação do homem como figura de alteridade	295
Considerações Fluviais: ‘nós mulheres pretas estamos sempre nessa linha de frente, sempre nos colocando, nosso corpo e alma e mente para o social, para o outro, para com o outro, sempre cuidando do outro. e quem cuida da gente mesmo?’	311
Posfácio - 1.1 “eu só queria ser artista, só queria fazer o meu, só queria tá de boa, só queria sonhar.”: Rupturas democráticas e sofrimento mental.....	318
Referências	329
ANEXO A	345
ANEXO B.....	346

Introdução: *Soy una colonia que va en busca de liberación*

Buscâncias

Precisa-se de estrelas que brilhem
nos vãos do corpo,
que poluam com seu tom luminoso
a dobra opaca de que toda sou.

Paga-se bem:
em fartas moedas de silêncio,
com dores sem cura,
com sangue duro e vivo de entranhas.

Preciso de alguma luz estranha e calma.
D'algum clarão vivo e verdadeiro.
Algo que negue este estreito
onde moro em solidão.

Livia Natália

Não foi fácil iniciar a escrita na qual arrisco-me agora. Não é que faltassem ideias, lembranças, reflexões, questionamentos, faltavam palavras. Palavras que não fossem traduções simplórias e reducionistas de um projeto colonial que nos redefiniu a partir de seu próprio molde. Palavras que não fossem representantes da vitória do colonizador que nos impôs sua língua, seus signos, sua narrativa, suas definições. Afinal, somos mulheres negras, *mujeres de color*, somos mulheres desde quando? Iniciar a tese implicou em olhar para meus próprios vazios, silêncios e solidão. De onde vieram minhas ancestrais? De onde vieram os sobrenomes que carrego e que destoam gritantemente do meu corpo, do meu cabelo, do meu nariz. Meus traços de onde vieram, meu povo, de onde é? Quem foi minha bisavó? De que aldeia era meu avô, homem indígena retirado de suas terras que encontrou no álcool o conforto que a vida já não lhe dava, que não pode ser pai, nem tampouco avô. De onde veio o nome de minha avó, Helena, preta que passou a vida cozinhando para os brancos numa cozinha industrial ou servindo os brancos nos fins de semana que passava vendendo caldo de sururu, caranguejo e moqueca na barraca que tinha na praia de água calma de São Tomé de Paripe? Lembro da minha avó fritando mini acarajés, fazendo doce de jenipapo em bolinhas açucaradas, frigideira de bacalhau e quase sempre reclamando, irritada, cansada. Não lembro de vê-la sorrir nem uma única vez, assim como raramente vi minha mãe sorrindo. Essa tese é sobre sorrisos roubados, sobre ausências que ainda nos roubam a chance de sorrir, de amar, de sermos amadas e de descobrir quem somos e quem podemos ser. Escrevo essas linhas como mecanismo de AFRONTamento; e de lembrança ao projeto político que hoje aponta suas armas

na direção dos nossos sonhos: uma geração de Helenas, Marias, Paulas, Yolandas saiu das cozinhas e está em busca de seus nomes, de suas histórias, dos espólios dessa guerra que ainda não acabou.

Guerra simbólica, discursiva, política, estética, acadêmica, afetiva, física. Guerra que nos mata em hospitais onde mulheres negras são maioria quando consideramos os casos de mortalidade materna é de (54,1%) das mortes maternas no Brasil ocorrem entre as mulheres negras de 15 a 29 anos, sendo a possibilidade de uma mulher negra morrer de complicações no parto e pós-parto é o dobro de uma mulher branca¹ segundo a Doutora em Saúde Pública Fernanda Lopes, 2018; que nos mata nas periferias sob o argumento de combate às drogas, mas que de fato extermina a juventude negra em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios foram indivíduos negros, sendo sua maioria jovens entre 15 e 29 anos (IPEA, 2019); guerra que nos mata dentro de nossas casas - já que nos últimos dois anos é significativo o aumento por arma de fogo dentro das casas e 66% das vítimas nesses casos são mulheres negras (IPEA, 2019). Diante dessa guerra essa tese é assunção de um posicionamento, aceito a convocação de Conceição Evaristo quando nos diz que: *“A nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.”*

Escrevo com o corpo, esse corpo que desde o marco colonial foi alijado dos espaços de poder, de produção formal de conhecimento. Escrevo com o corpo tenso e rígido, sei que ao escrever subverto (subvertemos) uma norma que há muito nos impuseram, mas não estou sozinha na minha subversão. Esse lugar não é pra mim, mesmo assim o ocupo e ciente de que ao ocupá-lo produzo incômodo, faço do incômodo minha missão. Essa tese não será lida de um único gole porque seu gosto talvez trave a garganta, escrevê-la vez ou outra também me gerou essa sensação. Convido as leitoras² a experimentarem o azedo que as frutas típicas do sertão têm, porque independente de ser conduzida no sudeste, essa tese é produto da experiência, da memória e da luta nordestina e não posso começar sem saudar o povo que não teve outra opção além de ser forte³, o povo que diante das dificuldades lembrou de rezar pros seus santos, limpar seus terreiros, entregar seus presentes no dia dois de fevereiro e

¹ Dados doutora em saúde pública, Fernanda Lopes, durante as discussões da 4ª Conferência Nacional da Promoção da Igualdade Racial (Conapir) 2018 recuperado em 28/11/ 2019 <http://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2018-05/maioria-de-mortes-maternas-no-pais-ocorre-entre-mulhere-negras-jovens>

² Ao longo do texto usarei os pronomes no feminino ancorando-me que trata-se de uma tese produzida no âmbito da Psicologia, profissão majoritariamente feminina; em consideração às mulheres que contribuíram com suas narrativas para que essa tese fosse possível e por fim como posicionamento político de marcar a presença feminina como norma e não como variação.

³ Contradizendo a máxima de que “O sertanejo é antes de tudo um forte”, convido a pensarmos sobre a força como única possibilidade de sobrevivência para aquelas cuja humanidade foi negada.

reverenciar ao mar. Sou das águas, por isso saúdo a seca que nos lembra quão magnânimo é o mar e saúdo as águas que me guiaram em minhas buscâncias.

Em ouro e prata meu corpo foi selado por elas, senhoras das águas, que garantiram a minha vida em meio violência estrutural brasileira, que com o escudo de Obá, a Senhora de Elekô me protegeu dos ataques e da fúria que o ódio produz, que transformaram-me em búfala para que eu pudesse seguir sem medo das tempestades e quando a minha luta acabar espero que a Senhora da lama receba meu corpo e minha alma. Essa tese é feita do axé que me roubaram e que reencontrei em tantas mulheres pretas, na presença de Oxum, Yemanjá, Obá, Oyá e Nanã. Escrevo a partir dos atravessamentos que marcam a mim e a minha história, escrevo com meu corpo negro, cindido ao meio, sobre mulheres negras cindidas como eu e sob a presença de deusas negras que me ensinaram na vida que nós não caminhamos sozinhas, que não sobrevivemos ao projeto genocida que já perdura mais de 500 anos a toa e que nossa missão ainda está longe de terminar. Por isso escrevo, porque a tomada da palavra, arma que usaram contra nós, é parte da retomada de nossas histórias, de nossas memórias e da reescrita de nós.

Quando entrei no doutorado tinha como proposta me aprofundar no que tinha trabalhado no mestrado que desenvolvi no Programa de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia sobre o olhar da psicologia no que tange aos itinerários abortivos em contextos de clandestinidade no Brasil e na América Latina. Incomodava-me a ausência de profissionais, pesquisadoras e estudantes dessa área - que é minha área de formação - no debate sobre abortamento, a despeito de sermos categoria profissional prevista nas normativas do Ministério da Saúde⁴ que abordam a questão. No entanto, incomodava-me também outra ausência: a de pesquisadoras negras pautando a questão dos direitos reprodutivos. Essa ausência era ainda mais agravada pela repetição de como éramos nós, as mulheres negras, aquelas que protagonizavam as problemáticas no campo da saúde sexual e da saúde reprodutiva como gravidez na adolescência, complicações pós abortamento, esterilizações forçadas, precoces, compulsórias, muitas vezes sem a devida reflexão de como é o racismo e não as mulheres negras que produz essa cena.

Essas afirmações me indicavam três pontos que foram determinantes para que a pesquisa sofresse uma modificação significativa, são eles: 1- a atualização de afirmativas que denotam a abjeção da sexualidade e da reprodução de mulheres negras como algo desmedido, irregular, desviante, problemático; 2- a manutenção da díade pesquisador-objeto - aqui utilizo

⁴ Destaco aqui a Norma Técnica de Atenção Humanizada ao Abortamento (2005) e a Norma Técnica de Prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes (2012).

pesquisador no masculino para demarcar que mesmo sendo mulheres brancas a maioria nessas pesquisas a postura epistemológica e ética é bem alinhada com o perfil de pesquisador homem-branco-heterossexual - onde um grupo escrutina, escava e observa o outro como objeto de suas análises sem participação deste último nas formulações, análises e questionamentos do que às investigações produziram e por fim 3- a reiterada alegação de que as mulheres negras devem ser alvo de políticas públicas, mas que não incorpora essas mulheres como autoras de políticas públicas, como consultoras em suas pesquisas, como referência teórica das suas publicações, como mentes pensantes dos processos que as atravessam, mas sempre como corpos alienados. Resumidamente, mesmo os discursos progressistas seguiam aprisionando-as ao seu próprio corpo, negando a intelectualidade destas e associando negritude à pobreza e pobreza à carência, num contínuo que nega que existe conhecimento, autocuidado e promoção de saúde para além das instituições formais e que as mulheres negras sabem e ensinam isso há séculos, mas que suas vozes seguem sendo inaudíveis, porque são mulheres negras.

Para Yuderkis Miñoso (2014) apesar das críticas de classe e raça interpelarem o feminismo na América Latina há muito tempo, ainda temos um quadro majoritariamente branco, heterossexual e de classe média produzindo e teorizando sobre as mulheres latino-americanas. A mudança nesse cenário, de acordo com a autora, é que se antes essas temáticas eram ignoradas, atualmente elas são abordadas de modo parcial, pouco representativo. Chandra Mohanty (2008) vai apontar como o caráter monolítico das produções sobre as mulheres latino-americanas têm contribuído para a manutenção de metodologias eurocêntricas e pressupostos universais como instrumentos do feminismo ocidental do dito terceiro mundo, mantendo entre um grupo privilegiado a possibilidade de produção de conhecimento no campo feminista. A cumplicidade com os feminismos eurocêntricos possibilitou que os feminismos hegemônicos locais colaborassem com a perpetuação da ideologia que estes propunham e com a continuidade do projeto colonialista na América Latina (Yuderkis Miñoso, 2014). Esse projeto colonial inclui que as discussões de raça sejam mais possíveis do que a admissão das mulheres negras como produtoras de conhecimento.

Como mulher negra por muitas vezes fui convocada a renunciar ao posto de quem produz conhecimento ou ainda fui embranquecida por fazê-lo. Cabe mencionar uma das situações onde isso se deu publicamente. Cito uma cena ocorrida no I Encontro Nacional de Pesquisa e Ativismo sobre Aborto, realizado nos dias 28 e 29 de setembro de 2017 na Universidade Federal de Minas Gerais e que foi organizado pelo Grupo de Estudos sobre

Psicologia e Aborto na América Latina - GEPSILA⁵ - na mesa final estávamos em seis das integrantes da comissão organizadora do encontro apresentando as atas finais. A primeira consideração veio de uma pesquisadora branca e italiana que salientou que não havia nenhuma coragem no que estávamos fazendo, que faltavam as mulheres negras nesse encontro, que as mulheres pobres e negras não estavam ali e que elas sim eram corajosas. O fato é que das seis pessoas na mesa três - incluindo eu- somos mulheres negras, duas se consideram pardas, uma é uma mulher branca. Ora, desde quando a Europa, representada ali pelo corpo de uma mulher do feminismo que se pressupõe universal, é parâmetro para definir coragem? Que sabe uma mulher europeia vivendo no Brasil racista sobre a coragem de mulheres negras estudarem, pesquisarem e construir um encontro sobre aborto numa das maiores universidades federais do Brasil um ano depois do golpe misógino que interrompeu o mandato da presidenta Dilma Vanna Rousseff? O lugar das mulheres negras no debate sobre aborto parece ser apenas o lugar da insegurança, a presença dos nossos corpos em um lugar de destaque não é notada, mesmo que sejamos maioria numa mesa de encerramento em um evento acadêmico, o que por si só já é uma ruptura com o modo de funcionar nesses espaços. Essa situação já foi descrita pela intelectual negra Luiza Bairros quando aborda a história do feminismo no Brasil:

Fala-se na necessidade da mulher pensar o seu próprio prazer, o conhecimento do corpo, mas reserva-se à mulher pobre, negra em geral, apenas o direito de pensar na reivindicação da bica d'água. Tenho a impressão, que a bica d'água foi muito mais uma imposição externa das mulheres brancas, com toda aquela vontade de participarem próximo às mulheres do movimento popular. Durante muito tempo falou-se que para a mulher pobre essa questão do prazer não interessava e, uma parcela do Movimento Feminista embarcou nessa questão. Num certo sentido foi um momento de dificuldade, perceber que essas questões de classe na verdade não eliminavam uma outra questão que deveria ter sido colocada como sendo a mais importante, que era exatamente a condição de sexo dessas mulheres, independentemente da classe social. Durante muito tempo a bica d'água confinou mulheres negras. Falava-se igualmente na descriminalização do aborto, e era difícil estabelecer quem efetivamente seria beneficiado com essa medida, em razão da precariedade dos serviços públicos de saúde, acessíveis às mulheres negras. (Luiza Bairros, 2008, p.141-142)

A manutenção dessa frágil hegemonia de alguns feminismos no terceiro mundo está calcada em sua habilidade de estabelecer novas *outras* de suas teorizações e práticas

⁵ O GEPSILA é um grupo que surgiu a partir da articulação do Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais e o Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes. Agradeço especialmente ao grupo de pesquisadoras que compõem o GEPSILA e que contribuíram para esse momento ímpar na minha trajetória e para vários outros momentos de aprendizagem e afeto: Letícia Gonçalves, Shayenne Estevam, Júlia Oliveira, Mariana Moreira, Patrícia Félix, Anne Borges, Thaís de Caux, Miriam Marinho e Claudia Mayorga.

(Yuderkis Miñoso, 2014). Gayatri Spivak (2003) aposta que a sobreposição de categorias que agravam a subalternização das mulheres deve ser analisada sem teorias essencialistas ou anglo-americanas, é preciso ouvir as vozes locais, que nunca deixaram de falar, apenas não foram legitimadas como acadêmicas, científicas. Nessas buscâncias por vozes que não estavam escritas nos livros ou que não adentravam os muros ainda altos das universidades compartilhei meus/nossos incômodos, reflexões e ausências com intelectuais negras que tive o prazer de encontrar em meus caminhos desde a Bahia até Minas Gerais, Rio de Janeiro e Pernambuco. Cozinhei em fogo alto a agonia do apagamento imposto a essas e tantas outras mulheres que viviam no lócus fraturado onde o racismo e o sexismo se encontram. Em fogo alto, como um vatapá que demora de ficar pronto, mas demanda muito calor e que seja constantemente mexido. Mexi e remexi em minha cabeça e nos meus cadernos, como remexi nos meus primeiros anos panelas imensas de vatapá para as sextas feiras ditas santas que passei na minha infância. Essa tese, tal qual comida baiana, foi feita a muitas mãos e muitas etapas.

A primeira delas foi compreender a questão do abortamento como um galho dessa frondosa árvore que está enraizada na nossa sociedade. Árvore que se ramifica em inúmeros galhos-estratégias e nos reduz a um ventre, nem sempre frutífero e muito menos sagrado, árvore que permite a concomitância de inúmeras violências na contemporaneidade porque tem em suas raízes um passado de sequestro, brutalização, tortura, estupro e assassinato, um passado ainda muito presente que institui a desumanização como norma para as mulheres negras, indígenas, árabes, amarelas, indianas, árvore plantada com a colonialidade e adubada e regada com a atualização contínua de suas instituições. Afinal, não são sobre essas mulheres que se arvoram as leis, as fronteiras, a medicina, o direito e as religiões centradas em trindades masculinas? Como entender a violência que nos devora fisicamente, simbolicamente, historicamente e psicologicamente sem entender o marco civilizatório onde ela se instaura e a partir do qual ela impõe suas poderosas ficções sobre raça, gênero e sexualidade sobre o mundo? Como falar sobre mulheres negras se ainda hoje perguntamo-nos recorrentemente: ‘não sou uma mulher’? Somos mulheres? Que significa ter no corpo uma fenda que sangra e por isso ser considerada mulher, ao passo que por ter a pele distinta de uma determinada cor somos consideradas não humanas? Que é ser uma mulher sem ser humana? Nossa luta por liberdade ainda ancora-se na luta pelo reconhecimento da nossa humanidade? Para ter a humanidade reconhecida toda pessoa deve enquadrar-se em um

gênero definido? O que nos torna humanas? Amar? Pensar? Sofrer? Sonhar? Nos roubaram tudo isso por séculos a fio, nos desumanizaram, o que fazemos então?

Esses questionamentos me levam a proposta da feminista descolonial Maria Lugones (2014) quando esta propõe que os Estados-Nação em América Latina organizam-se a partir da imposição do sistema de gênero moderno colonial. A autora aponta que o dimorfismo biológico, a organização patriarcal e o regime heterossexual são construtos próprios dessa organização colonial que foi imposta e naturalizada nos países latino-americanos. Essas produções compõem o lado visível/claro do sistema de gênero moderno/colonial. A imposição do dimorfismo sexual implicou na eleição das fêmeas brancas a um modelo de feminilidade associado a fragilidade, impotência, domesticidade e submissão, ao tempo que implicou o regime heterossexual como ordem de organização familiar social e garantia do controle dessa fêmea com o homem branco, viril, capaz e colonizador. Esse lado visível, produziu significados para homem e mulher como seres definitivamente opostos devido a conformação biológica de seus corpos e coube ao projeto colonial defender essa divisão como uma regra universal que efetivamente não se identificava em outras sociedades (Maria Lugones, 2014).

Essa produção implicou no questionamento dos colonizadores diante das fêmeas africanas e ameríndias que viviam em regimes distintos, que lutavam, caçavam e cuja sexualidade não era tida como um pecado- visto que o próprio pecado era uma construção cristã da burguesia europeia. Esses corpos, fisicamente identificáveis como femininos, mas racialmente marcados por tons e contornos de outros povos impuseram ao projeto colonial a negação da fragilidade submissa das mulheres e do domínio universal dos machos sobre as fêmeas, passaram a ser lidos e entendidos como corpos bestiais, selvagens que precisavam ser domesticados. “... *Dentro de esta tradición porno-tropical, las mujeres aparecían como el epítome de la aberración y el exceso sexuales. El folklore las concibió, aún mas que a los hombres, como entregadas a una venérea lasciva, tan promiscua como para rozar en lo bestial.*” (Ann McClintock Apud Lugones, 2014, P. 39). Se constitui assim o lado oculto/escuro do sistema de gênero, onde a violência chega aos limites corpóreos, a instituição da tortura, do estupro e da exploração laboral tão profunda que culminou em mortes por exaustão (Maria Lugones, 2014).

A dominação das mulheres era ainda agravada pelo sistema escravocrata que se instaurou como modo de trabalho forçado nas colônias americanas. Como nos conta bell hooks (2014) a subjugação das mulheres negras era considerada uma tarefa central na rotina dos tripulantes sádicos dos navios negreiros, isso porque era necessário quebrar sua

identidade, seu corpo, sua dignidade, seu senso de humanidade, para que elas pudessem servir nas casas grandes sem resistências, para que não representassem perigo ou rebeldia nos lares das famílias brancas.

As mulheres africanas receberam o choque desta brutalização massiva e aterrorização não apenas porque podiam ser vitimizadas através da sua sexualidade mas também porque era mais provável que elas fossem trabalhar na intimidade das famílias brancas do que os homens negros. Desde que os escravagistas observaram a mulher negra como uma cozinheira vendável, ama-seca, empregada doméstica, era crucial que ela fosse tão exaustivamente aterrorizada que se submeteria passivamente à vontade do dono branco da dona, e dos seus filhos. Para fazer o seu produto vendável, o escravagista tinha de garantir que nenhuma serva mulher negra rebelde iria envenenar a família, matar as crianças, incendiar a casa, ou resistir sob qualquer forma. (bell hooks, 2014, p. 17-18)

A domesticação do corpo feminino, entendido como naturalmente maternal em concomitância com a tortura dos corpos negros, entendidos como desumanos, e a exploração da capacidade reprodutiva das mulheres negras como fonte de lucro aos escravagistas inauguram um marco de como as mulheres negras são concebidas socialmente e quais instrumentais dispensaram a elas para compor a própria imagem. Diante disso me questiono: como fissuramos essas ficções poderosas? Quais estratégias esse grupo social tem construído e utilizado para subverter as normativas que lhe foram impostas?

Num primeiro momento mantive a centralidade da sexualidade e da capacidade reprodutiva, mas ao submergir no tema foi impossível desassociar a resistência que perpassa o corpo e os afetos da resistência que está atrelada a intelectualidade e a ancestralidade. Essa tríade perpassou vários dos encontros que tive para construir o corpus de narrativas que compõem esse trabalho.

nós somos uma tríade, né, a gente é o material, o emocional e o espiritual e o grande barato da vida é manter essa balança equilibrada. Você pode ficar podre de rico, ficar rica, ter a pessoa que você ama, mas se você não tem ligação com a espiritualidade, isso tudo se perde. Você pode estar com a pessoa que você ama, você pode tá bem com sua espiritualidade, mas se você não tem um puto. Você pode ter muito dinheiro, ter sua espiritualidade, mas se você não tem uma pessoa pra amar... então, o jogo da vida é o equilíbrio desses três planos, dessa trinca, desse triângulo: material, emocional, espiritual. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)⁶

Destaco que foram encontros e não entrevistas, porque esse termo não contempla o que ocorreu nas tardes, noites e manhãs em que estive na presença das doze interlocutoras que me concederam seu tempo, suas memórias, suas histórias, sua força. Faço a escolha de nomear como encontros porque estive lá como corpo, como mulher e intelectual negra e assim

⁶ A priori tinha estabelecido que apresentaria as narrativas apenas após ao ter feito a apresentação de cada interlocutora. Ao longo da escrita tornou-se imperativo trazer suas considerações para o diálogo entre minhas reflexões e as autoras que embasam essa tese. Assim, indico a quem preferir ler sobre elas primeiro que acesse a página XX onde apresento informações sobre elas de modo mais detido.

como elas me reconheceram como pesquisadora, como psicóloga, elas também me reconheceram como igual: ‘a gente sabe o que é isso?’ ‘tu sabe do que eu tô falando’ ‘só a gente que passa que sabe, né?’ E eu sabia exatamente do que elas estavam falando porque também a minha vida foi marcada pelo racismo, pelo sexismo, pela heteronormatividade, pela gordofobia, pela xenofobia, meu corpo, tal qual o reflexo de um espelho, recuperava memórias do que vivenciei de muitos daqueles relatos, de modo que nesses encontros fui pesquisadora de outras, ao mesmo tempo que fui pesquisadora de mim, do passado que se levanta em ondas majestosas quando mulheres, assim como as águas, se juntam.

Por isso me junto a elas, as doze que comigo são autoras desta tese, assim somos treze e convoco outras mulheres negras e indígenas para auxiliar-nos nessa empreitada, como referencial teórico analítico das narrativas que construímos e também como guias de uma estrada que desbravo ao propor escrever sobre nós num período em voltam a negar nossa existência. Peço as nossas ancestrais que nos fortaleçam e nos permitam seguir em luta. Que as pretas velhas, as caboclas, as mulheres pássaro e as orixás que nos acompanham se façam presentes nesse processo de transmissão do que foram esses encontros de tanto calor para a palavra escrita, como numa feitiçaria de conversão, como na alquimia do cozinhar.

Lo que daría fuerza al feminismo latinoamericano como propuesta teórica crítica y epistemológica particular es zafarse de esa dependencia intelectual euronorcéntrica, o cual no niega que sean referentes teóricos importantes, pues el feminismo es a fin de cuentas internacionalista. Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica pues le potenciaría para poder generar teorizaciones distintas, particulares, significativas que se han hecho en la región, que mucho puede aportar a realmente descentrar el sujeto euronorcéntrico y la subalternidad que el mismo feminismo latinoamericano reproduce en su interior, sino seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria de Europea y Norteamericana que definen al resto del mundo como lo OTRO incivilizado y natural, irracional y no verdadero. (Ochy Curiel, 2009, P.7-8)

Leio essas narrativas pelas lentes das intelectuais do feminismo decolonial e do feminismo negro, tentando atender a convocação que nos coloca Ochy Curiel (2009). A partir disso destaco três aspectos que perpassam as possibilidades de ruptura e subversão que analisamos nessas narrativas, a intelectualidade, a ancestralidade e a afetividade. Não é coincidência que esses três pontos estão associados diretamente a negações históricas que foram impostas às mulheres negras. A negação do pensamento, a negação da memória e a negação do amor. Essas três negações perpassam a teorização que nos apresenta Patricia Hill Collins (1990) sobre imagens controladoras. De acordo com a autora imagens controladoras são mecanismos simbólicos eficientes na atualização constante da naturalização da tríade racismo, sexismo, pobreza na vida das mulheres negras. Não são categorias arquetípicas

estáticas, posto que se conformam a partir do contexto sócio cultural onde são operacionalizadas. No caso analisado por Patrícia Hill Collins (1990) é central às imagens da Jezebel, da Mammy, da mula e da black lady, sendo a primeira uma imagem focada na hiperssexualização, a segunda na subserviência de empregadas domésticas para com seus empregadores brancos, a terceira sobre a trabalhadora negra que labora literalmente como um animal e que introjeta que essa é sua função social e a black lady aquela que renuncia a possibilidade de uma família negra pela aceitação social a partir da ocupação de cargos laborais destacados socialmente.

No contexto brasileiro Lélia Gonzales (1984) destaca as imagens da mulata e da doméstica, ligadas à naturalização das funções de mucama e mãe preta do período escravocrata. A exploração dessas mulheres laboralmente e sexualmente no espaço doméstico das casas grandes se mantém no nosso funcionamento social e simbólico e produz ruídos quando se constata qualquer tentativa de ruptura disso, um exemplo atual é apresentado através da personagem Jéssica do filme nacional ‘Que horas ela volta?’ dirigido por Anna Muylaert. Nesse filme a personagem Jéssica sai do nordeste pra tentar o vestibular de arquitetura em São Paulo, onde sua mãe trabalha há anos como empregada doméstica e vive na casa dos patrões porque ‘*é quase da família*’. A presença da filha da empregada na casa dos patrões produz questões que não ficam em segredo: a ousadia da moça por ficar no quarto de hóspedes e não no quatinho dos fundos onde sua mãe dorme, o interesse sexual do dono da casa na jovem, o ódio da dona da casa a petulância da moça que quer fazer vestibular para a mesma universidade que seu filho.

Esse incômodo teve ressonâncias ainda mais significativas no Brasil nos últimos anos. A promulgação da Emenda Constitucional 72 popularmente conhecida a PEC das Domésticas (PEC 66/2012) que estipulou regime de 8 horas diárias de trabalho para trabalhadoras domésticas, totalizando 44 horas semanais e direito a ter horas extras pagas pelo empregador e a posterior aprovação da Lei Complementar 150/2015, que regulamentou a Emenda Constitucional 72 e estipulou o direito ao Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS), o direito ao seguro-desemprego, salário-família, adicional noturno, adicional de viagens, entre outros. A maioria desses direitos foram garantidos para as demais categorias trabalhistas desde a década de 1930, no entanto, tratando-se de trabalhadoras domésticas, o Brasil manteve a permissividade para a exploração das mulheres negras, causando, inclusive, revolta da classe média branca diante dessas conquistas.

A história da formação nacional no Brasil implica na assunção das mulheres negras

como aquelas a quem cabe a manutenção das casas e a criação das crianças brancas. Quando Aníbal Quijano (2005) defende que a hierarquização do trabalho na América Latina é centrado na desigualdade racial, visto que mesmo os brancos pobres eram assalariados enquanto os negros foram escravizados e aos indígenas foi imposta o modelo de servidão, ele aborda como o racismo é a base da presunção de que pessoas não brancas não devem ser remuneradas ou que as funções que estas realizam são inferiores. Nesse sentido coaduno com o autor e penso que essa explicação se estende a realidade do trabalho doméstico no contexto brasileiro. A presunção de que a responsabilidade pela limpeza, organização da casa, cuidado com as crianças e idosos cabe a mulheres negras marca nossa história desde a escravidão. Lélia Gonzalez (1983) em seu célebre trabalho intitulado Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira identifica como a abolição da escravidão não foi efetiva em deslocar os lugares que socialmente estavam relegados à mulher negra no Brasil.

A mucama e a mãe preta ainda são figuras identificáveis atualmente na mulata e na doméstica. Em 2014, o trabalho doméstico era ocupação de 17% das mulheres negras, enquanto entre as mulheres brancas esse número era de 10% (BRASIL, 2014). As condições de trabalho também apresentavam variações marcadas pela desigualdade racial, enquanto 32% das trabalhadoras brancas têm carteira assinada e salário em torno de R\$ 766,00 as trabalhadoras negras recebem em torno de R\$ 639, 00 e apenas 28,6% tem registro formal do serviço na carteira de trabalho (BRASIL, 2014). Como narra a presidenta da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas (Fenatrad), Creuza Maria Oliveira, as mulheres negras são expostas a condições mais precárias de trabalho devido a inserção precoce no mercado de trabalho, dificuldade de acessar o ensino formal e por serem mães mais cedo⁷. Raça e classe aqui se entremeiam e direcionam essas mulheres a função que historicamente nos foi relegada.

Outro avanço que causou - causa - reações coléricas entre os privilegiados cidadãos de bem brasileiros foi a Lei 12.711 de agosto de 2012 que torna constitucional a reserva de vagas para estudantes declaradas pretas, pardas e indígenas provenientes de escolas públicas e aqueles cuja renda per capita não ultrapassasse 1,5 salário mínimo no processo de ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico e de nível médio (Ricardo Dias de Castro, 2017). No entanto cabe destacar que essa Lei é produto de mais de 40 anos de militância, luta e cobranças do Movimento Negro. Como resgata Ricardo Dias de

⁷ Informações disponibilizadas através do site oficial do Governo Brasileiro: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2016/03/trabalho-domestico-e-a-ocupacao-de-5-9-milhoes-de-brasileiras>>

Castro (2017) desde a década de 1960 com o organização do Movimento Negro Unificado (MNU) a pauta deixou de ser sobre preconceito de cor e passou a ser sobre enfrentamento às desigualdades provocadas pela discriminação racial, essa mudança deslocou o discurso do mérito do lugar central que ocupava até então e posicionou a educação como foco das ações desse coletivo, pensando inclusive propostas de ações afirmativas que só começaram a existir por volta dos anos 2000 ainda bem paulatinamente (Ricardo Dias de Castro, 2017, p. 95). Sobre esse processo o autor aponta que:

Em relação às cotas para o ensino superior público, o processo foi, também, gradual e lento. As leis de ação afirmativa foram sendo implementadas ao longo dos anos 2000 pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e pela Universidade de Brasília (UNB), primeiramente. Em 2003, a Lei Estadual nº. 4.151 ampliou as políticas de ação afirmativa no Brasil ao estabelecer cotas para pretos, pardos e alunos de escolas públicas nas universidades públicas do Rio de Janeiro, UERJ e UENF. Ao longo dos anos subsequentes, leis estaduais e resoluções de conselhos universitários disseminaram medidas similares em universidades estaduais e federais (políticas de bônus que aumentavam a nota de candidatos de escola pública e negros), ao mesmo tempo em que programas federais como o REUNI (Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais) proporcionaram incentivos para que as instituições federais de nível superior adotassem essas políticas.

A política de cotas compõe uma gama muito mais ampla de ações afirmativas de permanência e valorização de estudantes que historicamente não poderiam acessar às universidades públicas brasileiras. Através de Programas como o Reuni - Reestruturação e Expansão das Universidades Federais⁸ - investimentos em auxílios para transporte, alimentação, material didático, óculos, moradia e bolsas de iniciação científica e extensão, além de mudanças curriculares nos cursos de ensino superior, aumento de cursos no turno noturno - possibilitando a permanência de estudantes trabalhadoras - aumento no número de vagas e incentivo a pesquisa e extensão sobre relações raciais, relações de gênero foi possível construir um cenário onde muitas Jéssicas acessaram, permaneceram e fizeram diferença nas práticas de ensino, pesquisa e extensão das Universidades Federais do Brasil. Esses avanços, no entanto, não são lidos pacificamente pelas elites que historicamente entenderam a Universidade como um espaço de representação do seu próprio privilégio.

Essa lembrança me faz também lembrar de dois episódios da minha trajetória profissional. No primeiro trabalhando numa política pública na cidade de Belo Horizonte, num aglomerado urbano uma colega me disse que eu era muito simpática com as usuárias do serviço e muito sisuda com os colegas, ao que me dei conta de que deveria ser porque fisicamente e historicamente eu era mais parecida com eles do que com o resto da equipe, além de que muitos dos usuários eram nordestinos desempregados vivendo em situação de

⁸ Para mais informações sobre o Reuni consultar: <http://reuni.mec.gov.br/o-que-e-o-reuni>

rua, o que era meu maior medo quando ambicionei mudar de estado para estudar e por muito tempo foi um destino possível para mim devido a minha origem sócio-econômica. Cerca de dois anos depois, recém chegada na Universidade Federal do Sul da Bahia um estudante comenta em sala de aula que quando eu passei por ele momentos antes uma colega de outro curso perguntou-lhe quem eu era, ao que ele respondeu que eu era professora do curso de Psicologia, o que causou espanto na garota que lhe disse: ‘Psicóloga? Não tem perfil!’. Pergunto: qual profissão é coerente com o meu perfil? Causaria espanto se estivesse eu vestida de babá empurrando um carrinho com uma criança branca?

Nesse contexto, afirmações como ‘a cotista roubou a minha vaga’ ou ‘a filha da empregada vai ser colega do meu filho’ ou ainda ‘essa gente vai diminuir o nível das nossas universidades’ passaram a fazer parte dos debates e diálogos sobre ações afirmativas. Essas falas reafirmam a pressuposição de que as universidades pertencem a um determinado grupo social e que todas aquelas que não compõem esse grupo são invasoras, detratadoras. As jovens negras de classe popular que passaram a ocupar os bancos das universidades federais eram lidas como corpos estranhos a essas instituições na mesma proporção e pelos mesmos grupos sociais que naturalizavam a presença de mulheres negras fardadas de babá aos domingos cuidando das crianças brancas cujo os pais marchavam pelo golpe legislativo parlamentar que culminou na deposição da primeira presidenta eleita, a senhora Dilma Vana Rousseff. Marchavam pela soberania de suas posições de privilégio e para a manutenção das meninas e mulheres negras como cuidadoras/faxineiras/babás mal remuneradas e não como intelectuais e profissionais com ensino superior.

O sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva. (bell hooks, 1995, p. 468)

A constante atualização do sistema de gênero moderno colonial constrói a narrativa de que a intelectualidade não é uma possibilidade para essas meninas e mulheres negras, reforçando as poderosas ficções de que estas não devem acessar a universidade, mas sim cuidar das crianças brancas, das casas grandes contemporâneas, onde se espremem nos ainda atuais quartinhos de empregadas e atualizam as imagens de controle destinadas para si, mucama e mãe preta, mulata e empregada.

Eu acho que assim, a consciência do racismo ela é algo que eu sei que perpassa todos os espaços que eu estiver na sociedade brasileira, vai perpassar todos os espaços, todas as instituições, a lesbianidade igualmente, mas eu não acho que eu

vivo elas separadamente, eu acho que eu vivo elas em conjunto o tempo todo, assim, eu acho que, por exemplo, como eu tava falando no início, é esperado que eu seja promíscua por ter esse corpo negro, é esperado que eu seja, enfim, não intelectual, por ter esse corpo negro, assim. Então, assim, é um movimento de tentar talvez tensionar esse discurso que incide sobre mim, mas junto de outro lugar. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

A ambas se nega o amor, posto que como resgatam Sueli Carneiro (2002) e Ana Claudia Lemos Pacheco (2008) a máxima ‘branca pra casar, mulata pra fornicar e preta pra trabalhar’ tem efeitos significativos no preterimento das mulheres negras no mercado afetivo- sexual, seja pela hipersexualização da mulher ‘mulata’, termo que se origina da bestialização imposta a elas por associá-las a mula, constantemente atualizada pelos meios de comunicação, desde obras consideradas como clássicas da literatura nacional com personagens como Rita Baiana e Lucinda⁹ até programas televisivos que associam as mulheres negras ao sexo de forma literal, seja no título ou na exploração imagética de seus corpos. A mulata não ama nem é amada, é objetificada como meio para a satisfação masculina. A mãe preta por sua vez tem como única função servir, representada como aquela cuja natureza impele ao cuidado - inclusive dos seus carrascos - tem sido lida como aquela que tudo tolera (Lélia Gonzáles, 1984) e segue sendo representada na figura das empregadas domésticas e amas de leite abnegadas na televisão brasileira como explicita Joel Zito Araújo (2008) e em personagens que perpassam o acervo literário nacional como Bertoleza e Tia Anastácia¹⁰.

A negação da intelectualidade se pressupõe a ambas. O corpo é central, seja porque se vive do trabalho físico ou porque seu maior atributo é a sexualidade. Só corpos, sem mentes como nos diz bell hooks (1995). Mulheres negras intelectuais é uma realidade mais intolerável do que a pauta do racismo em si, como nos aponta bell hooks (2004) ao denunciar que a inclusão das relações raciais no cenário do feminismo, por exemplo, acaba sendo acatada como um adendo, desde que mantenha as mulheres negras como objetos do discurso privilegiado de raça das mulheres brancas e seu status de sujeito. Como Sueli Carneiro (2005) defende em sua tese de doutorado o epistemicídio tem sido uma ferramenta eficaz para

⁹ Rita Baiana é personagem do livro “O cortiço” de Aluísio Azevedo, consiste numa mulher nascida na Bahia e que conhece um homem branco português casado quando está morando num cortiço sudestino. A narrativa do livro lhe descreve justificando sua sexualidade exacerbada como aspectos de sua cor e de sua origem, num misto de racismo, machismo e xenofobia. Lucinda compõe uma das três histórias apresentadas no livro Vítimas Algozes de autoria de Joaquim Manuel de Macedo, se trata de uma adolescente escravizada que é dama de companhia da sinhazinha Cândida, a qual incorre em comportamentos considerados indignos para alguém em sua idade e posição o que é explicado devido a má influência que a proximidade com Lucinda lhe causa.

¹⁰ Bertoleza é uma mulher negra escravizada que consegue o dinheiro para sua alforria com a venda de seus quitutes, mas passa a ser ludibriada por um homem branco que lhe promete amor, mas passa a explorar seu trabalho em prol do próprio enriquecimento enquanto a escraviza sem admitir diretamente também no livro o “O cortiço”. Tia Anastácia é a empregada doméstica ‘quase da família’ na obra “O Sítio do Picapau” de Monteiro Lobato. Sua função é servir a família branca que é central na trama representada pela dona da casa Dona Benta e seus netos Narizinho e Pedrinho.

ratificar a suposta inabilidade intelectual da população negra, principalmente depois que as pseudo evidências do racismo científico foram destituídas de legitimidade e que intelectuais brancos passaram a produzir sobre as relações raciais gozando de reconhecimento que era - e ainda é - negado a pesquisadoras e pesquisadores negros que constantemente são resumidos como militantes, raivosos ou pouco acadêmicos (Sueli Carneiro, 2005).

Isso é, além de todas as barreiras impostas pelo racismo, pela classe e pelo sexismo que as mulheres negras encontram quando estão produzindo conhecimento, muito do que elas produzem é desqualificado, invisibilizado ou apropriado sem o devido reconhecimento, pelo fato de que seus corpos a priori são considerados desqualificadores de suas obras, independente da contribuição, a autoria de mulheres negras é insuportável. Um exemplo disso é o fato da literata, poetisa Conceição Evaristo não ter sido confirmada como imortal na Academia Brasileira de Letras, a mesma Academia onde Jorge Amado ocupou a cadeira 23 desde 1961 por suas obras sobre a Bahia e inúmeras mulheres negras, ou como ele preferiu chamar, cravo e canela, termos mais palatáveis ao projeto de branqueamento que nunca se interrompeu no Brasil e que na Bahia camufla a realidade de uma população majoritariamente negra. Outro exemplo disso é o discurso afetado de intelectuais que negam que Carolina de Jesus era uma escritora. A despeito da profundidade e da qualidade de suas obras o que está em jogo é a afirmação da humanidade, da qual a intelectualidade é parte considerável, que a branquitude, a masculinidade e a heteronormia insistem em ratificar como sinônimo de si mesma, o que implica em tornar em antônimos a mulher negra e a intelectualidade.

Podríamos suponer que las experiencias buscadas como presupuesto de transformación política vivida por las mujeres y hombres blancos pudieran significar un encuentro con las formas de existencia y humanización de otras poblaciones como indígenas y negras, por ejemplo, grupos entre los cuales, la existencia disociada en cuerpo versus mente carecía de sentido o se presentaba como resultado profundo de la violencia colonialista y racista, siendo también estrategias de resistencia y confrontación, permitiendo también nuevos intercambios acerca de las vivencias en el mundo del trabajo, de los espacios abiertos como la calle, desde siempre habitados por negras e indígenas, por las experiencias de liderazgo tanto político, comunitario y religioso, para nombrar solamente algunos aspectos cruciales por el movimiento político emergente (Jurema Werneck, 1981, p.11-12).

Nesse sentido cabe destacar que a redução das mulheres negras a corpos desprovidos de capacidade intelectual vem acompanhada da alienação de suas referências epistêmicas de mundo e das cosmologias que organizavam o modo de pensar e transmitir o pensamento nos modelos não ocidentais. Sobre isso, é importante resgatar as contribuições de Fernanda Júlia Barbosa (2016) quando esta aponta que o candomblé foi e é fundamental para a ruptura dos estigmas de que o povo negro constitui uma nação primitiva com valores e crenças inferiores, além de propor um modo de vida que difere do modelo ocidental.

O Candomblé plantou uma de suas sementes de criação no interior dos quilombos, na nova configuração transatlântica do povo negro e sua reorganização cultural, principalmente como modo de resistência e necessidade de proteger aquilo que é a síntese da cultura africana: o culto aos antepassados. A religiosidade africana é calcada na memória, no conceito totêmico de pertença, de origem, de conter e estar contido na natureza, ponto de partida da construção divina, e na ancestralidade daqueles que aqui estiveram antes. As divindades são ancestrais míticos, ancestrais primordiais que geraram todos os outros ancestrais. Essas noções, tão caras aos africanos, foram a única riqueza não retirada pela escravidão. E essa riqueza lhes renovou poder, força e, através dela, estabeleceu-se um grande fenômeno: o Candomblé. (Fernanda Júlia Barbosa, 2016, p.33)

Em sua tese de doutorado, Ana Claudia Pacheco (2008) narra que para às interlocutoras de sua pesquisa, a religião de matriz africana não se resume a uma escolha individual, mas sim a uma visão de mundo que consegue articular tanto um reencontro com a ancestralidade. Essa ancestralidade perpassa o que nos narra Maria Lugones (2014) e Oyèronké Oyewùmí (2017) como uma existência onde o poder, representação política e religiosa não eram demarcadas pela anatomia da genitália, mas sim pelas habilidades que apresentavam os sujeitos. Nesse contexto a destituição das perspectivas pluralistas de espiritualidade em prol da imposição do cristianismo consiste em aspecto fundamental da implementação do projeto colonial de gênero (Maria Lugones, 2014). No contexto brasileiro, o candomblé - ainda que atravessado pelos desencontros de tradução e pela apropriação de grupos que intencionam subverter sua organização - tem sido um espaço de produção de outras lógicas organizativas no que tange ao protagonismo feminino.

Desde o período da escravatura figuras como Iyá Adetá que foi a primeira sacerdotisa a fundar o culto aos orixás na Bahia, após ter sido sequestrada com as irmãs gêmeas Otampe Ojaró e Iyá Obókó Misòbi, de quem ela cuidava e que foram fundadoras do Ile Asé Alaketu. Iyá Akalá foi a fundadora do axé de Airá no antigo candomblé da Barroquinha, que iniciou as atividades em 1807, cultuando Airá Intilé e também Ìgbónán e Ajaosi. Posteriormente Iyá Nassô, nascida no reino de Oyó que veio pro Brasil em meados de 1830 e inaugurou aqui o culto a Sàngó e às divindades guerreiras da linhagem dele como Ògódó, Aganjú e Igbaru. Aqui passou acolher irmãos e irmãs negras sob a fachada de serem seus escravizados, estratégia comum entre negras e negros libertos.

Como apontam Joseane Miranda Freitas e Maria Manuela Borges, (2005), as mulheres que viviam no continente africano já tinham o hábito de organizarem-se em associações sociais, principalmente na costa oeste do continente. Com o sequestro de milhões de homens e mulheres negras de África muitas delas conseguiram, a partir de uma insurgência ao sistema desumanizante da escravidão, manter sua força coletiva e sua capacidade de coletivamente organizarem-se em torno dos cultos dos orixás, da celebração da vida e do autocuidado. Uma

dessas associações foi a Irmandade da Boa Morte que surgiu em Salvador, com um número reduzido de mulheres negras que em segredo se reuniam para conspirar e encontrar meios de libertar pessoas negras que estavam sob o regime da escravidão (Freitas e Borges, 2005). Hoje a Irmandade da Boa Morte segue seu culto na cidade de Cachoeira, reconcavo baiano, onde adquiriram três edifícios coloniais a partir da doação de grupos afro-americanos, mas ainda se conserva no cerne de sua hierarquia e de seus pressupostos, a devoção e o respeito às mais velhas, corroborando o que Oyèronké Oyewùmí (2017) nos aponta como critério organizativo do povo iorubá.

A manutenção do protagonismo feminino no candomblé reflete outro modo de organização social e política que permanece até os dias atuais com grandes nomes do axé como Mãe Menininha do Gantois que foi iniciada aos 08 meses de idade e manteve durante toda sua vida a tradição de seus antepassados, originalmente da nação Egbá-Akarê, terras de Agbeokutá localizadas no sudoeste da Nigéria. Fundado pela bisavó de Mãe Menininha, d. Maria Júlia da Conceição Nazaré o Ilê Iyá Omi Axé Iyamasé – Casa do Candomblé do Gantois funcionou por anos sob a regência de Maria Escolástica da Conceição Nazareth, Mãe Menininha do Gantois, a Iyalórixá de Oxum, que retornou ao orun em 1986, deixando um legado em verso e prosa, e a casa do Gantois segue na sendo um espaço de resistência no bairro da Federação de Salvador¹¹.

Mãe Stella de Oxóssi é outra referência para entender como o protagonismo das mulheres no axé rompem barreiras. Iniciada no culto aos orixás aos 14 anos, ela se tornou a quinta Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, um dos terreiros de candomblé mais tradicionais da Bahia. Sempre se engajou politicamente pela garantia dos direitos da população negra e denunciou o caráter colonizador que o sincretismo assume em algumas vertentes religiosas, demarcando a importância de se preservar o culto aos orixás. Na década de 1980 iniciou seu percurso na literatura, nos anos 2000 passou a escrever uma coluna para o jornal soteropolitano A Tarde. Sua luta e engajamento foram reconhecidos com honrarias como o Prêmio Jornalístico Estadão por seu trabalho de fomento cultural, em 2001; os títulos de *Doutor Honoris Causa* da Universidade Federal da Bahia em 2005 e da Universidade do Estado da Bahia em 2009; também foi condecorada com a Ordem do Cavaleiro, do Governo da Bahia, com a Comenda Maria Quitéria, da Prefeitura de Salvador e com a Ordem do Mérito Cultural do Ministério da Cultura. Em 2013, depois de 74 anos como Iyalorixá foi unanimemente votada para ocupar a trigésima terceira cadeira da Academia de Letras da

¹¹ Informações disponibilizadas pelo site oficial do Ilê Iyá Omi Axé Iyamasé – Casa do Candomblé do Gantois disponível em: <http://terreirodogantois.com.br/index.php/memorial/>

Bahia.

Apesar do seu protagonismo e do reconhecimento da importância de suas contribuições para a preservação da cultura e do culto aos orixás, Mãe Stella se viu envolvida em grande polêmica quando posicionou-se contrária à adoção do sincretismo entre santos católicos e divindades africanas. Isso porque persistem no Brasil discursos que tendem a neutralizar os efeitos da colonialidade, possibilitando que esta perdure por vias mais palatáveis.

Longe de encerrar o debate sobre o sincretismo, penso que se torna fundamental perceber como um posicionamento de radicalidade produz mudanças e resistências, tensões e insurgências. Nesse sentido o candomblé e até mesmo as religiões de matriz africana que adotaram o sincretismo, como a umbanda, conseguem mobilizar pressupostos que muito facilmente foram introjetados em nossos modos de subjetivação pela imposição do cristianismo. Assumir que existe protagonismo feminino no campo do divino e que essas ocuparam posições definitivas na construção do mundo e dos seres humanos é uma mudança paradigmática que rompe com a superioridade de um deus masculino, pintado com cores e traços eurocêntricos e que diz ter feito o homem a sua imagem e semelhança e as mulheres de um osso dispensável.

*Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o Orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele.
Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
De pedra, mas ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu.
Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada.
Foi então que Nanã veio em seu socorro e deu a Oxalá a lama, o barro do fundo da lagoa onde morava ela,
a lama sob as águas, que é Nanã.
Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou.
Com a ajuda dos Orixá povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem tem que morrer.
O seu corpo tem que voltar à terra, voltar à natureza de Nanã.
Naná deu a matéria no começo mas quer de volta no final tudo o que é seu.*

Por que não conhecemos essas histórias? Porque o racismo religioso persiste na demonização das referências que remetem ao protagonismo de divindades femininas, negras, africanas? Como a alienação desse pertencimento constrói ideias limitantes de si e do mundo? Essas três negações, intelectualidade, afetividade e ancestralidade, atravessam as narrativas das doze interlocutoras¹² que encontrei nessa pesquisa. Aqualtune, Audre, Esperança, Iyá Adetá, Lélia, Luiza, Na Agotimé, Neusa, Nieves, Teresa, Zacimba, Zeferina produzindo sofrimento mental, auto ódio, exclusão social, solidão, rupturas familiares e por mais que elas me narrem também as suas estratégias de ruptura com essas ficções poderosas, estas

¹² Os nomes das interlocutoras serão resguardados em prol da confidencialidade acordada nos encontros. Os nomes apresentados são uma singela homenagem a mulheres negras que inspiram essa tese.

continuam perpassando suas vidas, suas experiências, suas relações, num continuum persistente que se refina e modifica em cada espaço, mas cujo conteúdo é rememoração a estas de quais os lugares que socialmente elas podem ocupar.

A construção do problema de pesquisa que perpassa essa tese é a desconstrução de verdades impostas secularmente sobre nós, mulheres negras, é um voltar-se a si e pensar no que construímos a partir das cinzas das que morreram lutando e resistindo por nós? O que temos feito pelas que virão e encontrarão o fascismo em sua face desnuda tal qual se mostra hoje? *Como negamos, fissuramos e subvertemos as ficções poderosas que durante séculos se atualizam sobre nós, ficções que afirmam a redução de nossa existência ao corpo, negando nossa capacidade intelectual e autônoma de produzir conhecimento, que afirmam o apagamento de nossa história, impelindo-nos a repetir as histórias que os colonizadores nos contam, inclusive produzindo em nós identificação com os dominadores (Lélia Gonzales, 1984) e por fim a afirmação de que não merecemos amor, seja pelo preterimento no campo afetivo-sexual ou pelo fato de que muitas são privadas de relações familiares e de amizade pela precariedade econômica, pelo adoecimento e pela morte imposta pela mão armada ou permitida pela mão omissa, ambas do mesmo Estado de Direito? Como, do lócus fraturado onde existimos, alocadas historicamente como Outras do sistema de gênero moderno colonial, do nosso lugar que não pressupõe lealdade nem à branquitude, nem ao patriarcado, nem à heteronorma, construímos imagens de libertação a partir das quais ressignificamos nossas existências e fissuramos as estruturas de poder que ainda nos atravessam?*

Defenderei que esses três pontos são fundamentais na construção que mulheres negras estão produzindo de sua própria noção de humanidade, noção esta muito distinta dos clássicos helênicos que propuseram originalmente o homem branco como modelo de humano, propõe na centralidade o resgate do passado, a fissura no presente e a projeção de futuros de luta coletiva. No entanto, reconheço que uso termos como humanidade e mulheres por me faltarem ainda as palavras. Aníbal Quijano (2005) analisa como a construção da raça como critério de organização hierárquica da sociedade é um advento do pensamento europeu branco burguês, que identifica na cor percebida níveis inferiores a si. Esse modo de conceber o mundo, ou como costumam chamar, essa visão de mundo, é apontada por Oyèronké Oyewùmí (2017) como uma característica do pensamento ocidental, centrado a partir do sentido da visão propriamente e que inaugura uma interpretação bio-lógica do mundo social. De acordo com a autora, a adoção de gênero como um princípio organizativo da sociedade também é um advento oriundo no processo de colonização, impondo a partir da percepção visual uma

categorização binária e dicotômica, macho e fêmea; homem e mulher. Então, quando recorro aos termos mulheres negras estou utilizando noções que foram produzidas pelos colonizadores como marcadores de exclusão e hierarquização social (Oyèronké Oyewùmí, 2017).

Como nos aponta bell hooks (2004) o regime patriarcal racista se firma institucionalizando mulheres negras como o Outro da branquitude e o Outro do patriarcado, numa perspectiva de que *todos os negros são homens e todas as mulheres são brancas* e que não legitima nenhuma humanidade possível para as mulheres não brancas. Então, por que tenho de chamar humanidade se esse termo em si se refere a humanidade que entendeu-se superior o suficiente para invadir, saquear, explorar, segregar, violar e assassinar todos os outros com os quais não se identificavam? Não é, de certo, disso que estou falando, mas ainda assim, me faltam as palavras. Como traduzir em uma palavra o conteúdo revolucionário que perpassa o modo de ver e viver a noção de existência, de ruptura e de libertação psíquica de imagens controladoras que operaram por séculos e ainda operam no nosso cotidiano promovendo afirmação, transformação e revolução pessoal e socialmente?

Faltam palavras, principalmente, quando falamos de mulheres negras, faltam palavras que denotem afirmatividade e capacidade de emancipação, que denotem que não estamos paralisadas diante das violências que se arvoram sobre nossos corpos e nossa psique. Essas palavras que faltam no que tange a conceituação, nas narrativas de Aqualtune, Audre, Esperança, Iyá Adetá, Lélia, Luiza, Na Agotimé, Neusa, Nieves, Teresa, Zacimba e Zeferina transbordam. Narrativas de resistência, ruptura, autonomia e libertação, narrativas sobre produções intelectuais, artísticas, políticas e científicas, sobre amor, maternidade e família, sobre ancestralidade, fortalecimento entre mulheres e retorno ao axé.

Não se trata, de generalizar e prescrever essas narrativas como possibilidade única de superação, nem tampouco como figuras mais legítimas do que outras, trata-se de uma compilação analítica a partir das narrativas de doze mulheres de cinco estados brasileiros sobre as estratégias que criaram para romper com imperativos deterministas sobre suas existências. Como disse anteriormente essa libertação não é definitiva, estática, nem tampouco têm impactos de aceitação social generalizada. Trata-se de libertação condicionada ainda às possibilidades do contexto histórico e político que vivemos, mas que apresenta uma ruptura fundamental com imagens controladoras que ainda operam e se atualizam sobre nós, a mãe preta e a mulata. Ao questionar essas imagens controladoras essas mulheres fissuram as poderosas ficções que o sistema de gênero moderno colonial produziu e reproduz sobre as

mulheres de cor, a principal delas a suposta bestialidade que nega nossas possibilidades de afeto, intelectualidade e memória.

Em meio a renovação de discursos fascistas, elas vivem em suas próprias vozes, em seus espetáculos, em seus filmes, em seus livros, em suas pesquisas, em seus filhos e em sua fé. Ao optar por alinhar suas narrativas de libertação e não as chagas que a marcaram em suas trajetórias me posiciono como tecelã das narrativas que aqui se construíram, alinhavando e costurando nossas histórias, onde sobreviver não é suficiente, queremos produzir nossa própria humanidade. É preciso reinventar a existência dos nossos corpos e nosso lugar o mundo. Um lugar que não é dado, mas construído em pares, afetos, terreiros, construído com arte, ciência, amor e axé. Elas - eu - são - somos- mais do que as suas - nossas - próprias cicatrizes.

*Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
É roubar o pouco de bom que vivi
Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir.
(AmarElo - Emicida, Maju e Pablo Vitar)*

De modo que o objetivo geral dessa investigação foi analisar as produções de si que mulheres negras realizam a partir das fissuras do sistema de gênero moderno/colonial. Em busca desse objetivo elencam-se como objetivos específicos: 1- mapear os atravessamentos do sistema de gênero moderno colonial nas narrativas das interlocutoras destacando as reverberações deste na produção de sofrimento mental; 2- Compreender como a busca pela ancestralidade da população negra, principalmente a aproximação com religiões de matriz africana, reverbera na ressignificação do sentido da existência das interlocutoras; 3- Refletir sobre as estratégias de descolonização das mulheres negras no que tange às experiências de afetividade e sexualidade, compreendendo a vivência da relações afetivas (afetivo-sexuais; familiares, de amizade) como potente signo da humanidade que constroem para si e por fim; 4- Conhecer as proposições de revoluções epistêmicas, artísticas, políticas, estéticas e sociais que as interlocutoras tem produzido a partir dos processos de descolonização de si e do mundo.

A organização do texto não segue a divisão tradicional da academia entre capítulos teóricos, metodológicos e de análise. A proposta é de ruptura com a ideia de que as análises não são teoria e de que a teoria deve ser apresentada num formato de resgate de produções em perspectiva cronológica de suas formulações. Concebendo que as interlocutoras dessa tese são intelectuais negras e que suas narrativas são formulações teórico-políticas, apresentamos as

narrativas ao longo de todo o texto, desde a introdução, sendo organizado em capítulos que atendem aos eixos temáticos supracitados como objetivos específicos. Sendo assim o primeiro capítulo propõe articular como o sistema de gênero moderno colonial atravessa os modos de subjetivação das interlocutoras, tendo como foco principal às narrativas que relatam o sofrimento mental que é produzido por essas estruturas sociais; o segundo capítulo ocupa-se de apresentar os relatos de aproximação e reencontro com a ancestralidade através da associação e fortalecimento entre mulheres negras e através da espiritualidade no reencontro com o axé. No terceiro capítulo apresento reflexões sobre as experiências não normativas de sexualidade e reprodução, ao passo que proponho uma análise sobre afetividade como ferramenta de insurreição à essas normas, concebendo a inventividade que elas produzem para viver a afetividade diante do preterimento naturalizado que se impõe a elas. Por fim apresento interpelações estéticas, artísticas, políticas e acadêmicas que essas mulheres têm proposto em seus campos de atuação e produção intelectual e profissional. Ao longo da produção do texto, por sugestão da orientadora Claudia Mayorga, optamos por incluir um pós-fácio, situando às leitoras sobre o agravamento do sofrimento mental das interlocutoras diante dos retrocessos políticos e a escalada do neofascismo no Brasil.

Estratégias metodológicas

Nesse ponto pretendi compartilhar com as interlocutoras o processo de construção do problema de pesquisa e os encontros, desencontros, provocações e inquietações que o lapidaram até o ponto que apresento nesse texto. Não é, nem de longe um texto final que implica em verdades absolutas, pelo contrário, assume a verdade como uma ficção poderosa, que impede, muitas vezes, o deleitar-se com o processo. A verdade aqui não é ponto de partida nem de chegada, mais perto disso estariam as incertezas que motivaram e tornaram possível conduzir essa investigação, incertezas diante da ausência de verdades absolutas. A certeza sempre foi uma roupa que não me cabia bem, por isso me questionava: mesmo diante do histórico de maternidade roubada e negada das mulheres negras, podemos escolher por não sermos mães? E se escolhemos ser mães, seremos mães como nossas mães? Conseguiremos produzir maternidades que não perpassem pela ideia de abnegação marianista de mãe? Mesmo diante das imagens controladoras que nos definem como seres estritamente irracionais, bestializados, podemos ser intelectuais? Podemos propor revoluções estéticas, acadêmicas, artísticas, políticas? Podemos ser amadas? Como podemos produzir amor diante

do contexto que nos alija do campo da afetividade? Podemos amar umas às outras rompendo com a centralidade masculina no campo do desejo? Podemos viver sexualidades não falocêntricas? Podemos reencontrar a ancestralidade que nos roubaram? Podemos subverter o sistema de gênero moderno colonial, numa perspectiva de micropolítica de fissura, onde vazamos feito água para além das estruturas cimentadas em séculos de escravidão, eugenia, racismo científico, heteronorma, estupro corretivo, exploração sexual, maternidade roubada, intolerância religiosa, genocídio e exploração laboral?

A pluralidade dessas perguntas denuncia que essa tese não parte de generalizações, nem oferece nenhuma delas. Num primeiro momento nessa pesquisa se tentava compreender como mulheres negras rompiam com a maternidade compulsória, numa perspectiva de negativa do corpo como imperativo, a recusa pela procriação, pontualmente ou definitiva, poderia ser considerada uma estratégia de descolonização da capacidade reprodutiva explorada, manejada e vetada em regimes escravistas, eugenistas e exploratórios? Em diálogo com mulheres negras como as intelectuais Larissa Amorim Borges e Gilmaria Mariosa, interlocutoras intelectuais, que também exercem a maternidade, estas me questionavam: e não se fissa o sistema quando se cria crianças negras que sejam fortalecidas para enfrentar e tensionar o racismo? Criar redes de solidariedade que possibilitem a educação de crianças a partir do sentido afetivo e não consanguíneo de família não rompe com a lógica monogâmica, heteronormativa e compulsória de maternidade? Ora, então para além da negativa é possível romper com a afirmação da maternidade?

Em outro momento fui interpelada num debate acadêmico pela intelectual Mariana Moreira sobre outro ponto fundamental: e as lógicas não heterossexuais de maternidade? E as sapatões que querem e lutam pra ter filho? E as mulheres que criam crianças que não vieram de seus ventres, mas que foram paridas por suas companheiras? E então vejo uma publicação do dia das mães, curiosamente, deparo-me com um texto da advogada Tatiana Hipólito em uma rede social:

A maternidade é extremamente controversa para mim. Nunca quis ser mãe e nunca me senti vocacionada à maternidade, como não me sinto até hoje, apesar de ser mãe, tanto dele que saiu de meu ventre, como daqueles que tenho a obrigação espiritual dada por uma entidade de cuidar como uma yarogbá deve fazer. Oxum é dona da minha vida e de tudo que já li e ouvi sobre a dona da minha vida o que mais me identifico é o seguinte: "**Mesmo considerada uma boa mãe, conta-se que Oxum lava primeiramente as suas jóias antes mesmo de lavar os seus filhos.**" (grifo meu) .

Eu me recuso a abrir mão da mulher que eu sou e que quero ser em função do meu filho, amor de mãe não é isso e nenhuma mãe deveria ser cobrada da forma cruel para que abra mão da vida, dos anseios, dos desejos (inclusive os sexuais) e ser taxada de menos mãe por isso!

Meu filho não é minha vida, meu filho faz parte(uma parte imensamente importante) da minha vida e me dá forças ao mesmo tempo que me tira as forças, não por ele em si, mas por tudo que me cobram em razão dele. Eu sou a melhor mãe que eu posso ser e não deixarei de ser quem eu sou para ser a mãe que querem que eu seja! Feliz dia das mães! Que nessa data que eu detesto, as pessoas entendam que antes da mãe existe uma mulher que cuida muito e sempre e que também precisa e merece ser cuidada!

Há tanta concha nesse mar, como generalizar? Atentei-me para o campo, que ali já me gritava: 1 - as mulheres negras, não são nem de longe, um grupo generalizável; outras categorias nos atravessam e implicam em narrativas e estratégias distintas de resistência e existência (Patrícia Hill Collins, 2016); 2- não cabe a mim, enquanto pesquisadora, definir o que é o limite entre estratégias de descolonização de si ou de autonomia reprodutiva e sexual; essa função já foi extremamente abordada pelo feminismo hegemônico (Claudia Mayorga et Al. 2013; Yuderkis Miñoso, 2014) e ainda hoje é bem representada por essa categoria; 3- admitindo que somos múltiplas e cientes das inúmeras violências que nos atravessam, quem mais do que às próprias mulheres para se auto identificarem com essa proposta e me contarem o que elas definem como decolonização de si? Para narrarem como, descolonizando nossos corpos, decolonizamos nossa história? Patricia Hill Collins (2016, p. 102) nos propõe que:

Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos.

Nesse sentido o processo foi de dentro para fora e de fora para dentro. Sendo eu uma mulher negra nascida no subúrbio ferroviário de Salvador me dei conta que pesava sobre mim, além da responsabilidade de produzir uma tese que fosse aceita num ambiente acadêmico que historicamente rejeita a mim, ao meu corpo, ao meu modo de pensar e às minhas pautas, a responsabilidade de permitir a mim mesma o exercício de auto definição e a recusa do lugar socialmente privilegiado que acessei por meu percurso acadêmico de definir outrem, assumir o lugar de intermediária e não de sentenciadora de verdades. Assumo com humildade a proposta de Patricia Hill Collins (2016, p. 102) de que: *“Um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras.”*, porque entendo que essa investigação é um processo abebénico de olhar para o

reflexo de um espelho no outro e ver a mim mesma, mas às muitas que me antecederam e me sucederam, escutar nas suas vozes o eco da minha e de muitas histórias.

Ricardo Dias de Castro e Claudia Mayorga (2018) a respeito da produção de uma pesquisa sobre a classe média negra brasileira apontam para a necessidade de não se recair em reducionismos e generalizações quando diante de um campo-tema que é de complexidade aguda e interpela nosso campo de produção e nossa própria posição diante do fenômeno em questão. Reitero a postulação: *“Não quis ser objetivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo”* com a qual Frantz Fanon (2008, p.86) nos indica sua relação com a abordagem dos aspectos psíquicos da colonialidade e do racismo na formação subjetiva das pessoas negras. Ora, como poderia? Ao meu corpo, campo histórico de batalha, nunca foi possível neutralidade. Quando um corpo negro, feminino, gordo, nordestino e pobre foi neutro? Escrever essa tese é um ato de teimosia, insurgência e reconhecimento da necessidade que ocupemos como sujeito as instituições que ao longo da consolidação desse país nos entendeu apenas como objetos.

Para isso faz-se fundamental compreender que o conceito de lugar de fala transcende a compreensão rasteira de limitação de um determinado tema a determinado indivíduo. Assim, como aponta Patricia Hill Collins (1997) o lugar de fala é uma referência a matrizes estruturais de desigualdades que impossibilitaram ou garantiram que determinados indivíduos fossem considerados humanos, cidadãos/cidadãos, sujeitos de direitos. Se trata de conceber lugar de fala como um lugar social de produção, marcado por relações de poder que antecedem a existência do indivíduo e muito provavelmente perdurarão após esse (Djamila Ribeiro, 2017).

Na cena do racismo não são só as pessoas negras que estão presentes, as pessoas brancas estão presentes também, mas ambas vivenciam a experiência de perspectivas distintas. Historicamente o homem branco heterossexual narrou o mundo a partir do seu lugar de fala e concebeu que enxergava amplamente, universalmente e neutramente. A partir disso, produziu ficções poderosas que o colonialismo impôs ao resto do mundo como verdades universais. Sobre o narcisismo daltônico que o sistema de gênero moderno colonial insiste em impor a repetição histórica dos discursos de ódio e desautorização, recorro a definição de Teresa para entender que longe de ser o universal o lugar de fala da branquitude precisa ser problematizado pela limitação que seus privilégios construíram, pelo projeto político de morte que alimenta e pela negativa do potencial ancestral que as pessoas negras lutam para conservar:

Eles são narciso, eles olham pro próprio reflexo e se apaixonam e morrem olhando pra aquilo ali. Morrem. É necrofilia a relação que a branquitude tem com a auto imagem. A gente, a gente é cura. A gente tem poder. A gente constrói a nossa imagem, o meu espelho é o espelho de Oxum, é o espelho de Iemanjá. É outro espelho. Pra gente lembrar de onde a gente veio, quem a gente é, né. Eu peço sempre isso, eu peço sempre isso, quando eu peço a elas: que eu não esqueça a mulher que eu sou. Que isso eu acho que é o de pior que pode acontecer com a gente, isso aí é o que a colonialidade quer que a gente esqueça. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Peço o mesmo que Teresa. Peço que seja lavado e levado pelas águas a impregnação de branqueamento que impuseram ao meu pensamento e aos meus sentidos. Me interessa pensar, a partir da analogia do espelho, o efeito abebénico¹³ de continuidade descontínua que o reflexo de muitas mulheres produzem sobre ancestralidade e ruptura quando nos encontramos. Por isso proponho que as narrativas produzidas nessa tese sejam compreendidas como encontros e não como entrevistas, porque minha figura não é, diante de ninguém nesse país, uma figura de pesquisadora hegemônica e elas não apenas sabiam disso, como consideraram isso na sua aceitação a participar dessa investigação. Nesses encontros estive como reflexo e como produtora de reflexo, me vi nelas e elas se viram em mim e vimos muitas ao encarar a estrutura comum que produziu e produz marcadores tão violentos a nossa história. O termo encontro aqui dá conta das circunstâncias que antecedem o que foi captado pelo gravador, a assinatura do termo de consentimento livre esclarecido (Anexo B), as formalidades que pressupomos como aspectos éticos, sem considerar a origem a definição dessas etapas.

Entendo como encontros o processo que dilui a dicotomia de pesquisador/objeto; ativo/passivo no processo de investigação. Visando esse objetivo, construí uma proposta de participação por meio de carta convite (Anexo A) que permitiu às mulheres interessarem-se e sinalizarem (ou não) desejo pela participação. Já tinha me valido desse instrumento na pesquisa de mestrado que desenvolvi entre 2014-2015 no Programa de Estudos Interdisciplinares de Estudos sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia sobre itinerários abortivos (Paula Gonzaga, 2015). Nesse momento construí essa carta convite para sanar a dificuldade de se pesquisar sobre abortamento no Brasil devido a criminalização da prática, aqui assumo essa estratégia como giro metodológico onde são as interlocutoras que constroem e definem meu campo, não o inverso.

Outra característica que me fez questionar a definição de entrevista é que, a despeito de ter um tópico disparador e alguns eixos (Anexo C) que me interessavam aprofundar, minhas intervenções foram direcionadas pela construção que elas fizeram das suas narrativas,

¹³ O termo parte da palavra Abebé, que é uma referência ao espelho que às Yabás, Oxum e Iemanjá seguram para ver a si e ao mundo.

permiti-me escutar o que havia para ser dito, no ritmo que fosse dito e intervir no fluxo que elas me apresentavam questões. Esse fluir permitiu os relatos sobre sofrimento mental, que a priori não eram um eixo de análise, mas se tornou a medida que se repetiu nas narrativas como aspecto significativo na construção dos processos de identificação. Por fim, os encontros implicaram em me permitir ser questionada por elas. Em alguns momentos a interpelação, retórica ou não, era invertida, me lembrando quem eu sou, como o espelho de Oxum, para mostrando o reflexo do que oculto ou não refletimos:

Me diz, amiga, quando é que a branquitude vai passar por isso? (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Porque a importância de você tá aí e eu tá aqui e nós estarmos lá é disputa de narrativa. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Porque se fosse uma pessoa curiosa pra lá, uma estudante: 'oi, eu sou doutoranda, eu vim aqui aqui estudar gênero e queria perguntar se você se relaciona com mulher' ela provavelmente falaria não, não existe isso aqui, mas que às vezes são outras relações que permite escapar essas coisas né? (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

São outras relações, essas que aqui identifico como um contínuo de reflexos históricos, construídos em muitas mãos, muitos encontros. Não quis, nem poderia ser neutra, pois os reflexos desse efeito abebénico revelam pertencimentos que transcendem meu posicionamento individual, mas indicam um pertencimento coletivo do lugar social de onde escrevo. Como aponta Ricardo Dias de Castro (2017) é preciso considerar que o problema de pesquisa que surge em nós, não se encerra em nós e não se resume a nós.

Marcamos essa diferença como modo de reafirmar que a construção de um processo de pesquisa, certamente, atravessa-nos; mas não se finaliza em nossos corpos, práticas e conhecimentos; e, por isso mesmo, a necessidade de explicitarmos os atravessamentos inevitáveis ao processo científico. Narrar um pouco dessa história - com os recortes significativos para a construção e investigação dessa pesquisa - significa reconstruir elementos, afetos, sentidos, histórias, conhecimentos e trajetórias que atravessam e coparticipam na lapidação da minha pertença social, racial, intelectual e política. (Ricardo Dias de Castro e Claudia Mayorga, 2017, p.343-344)

Ausências também produzem reflexos; os desencontros

Infelizmente alguns encontros não ocorreram, por fatores distintos, cabe destacar as intercorrências que perpassaram essa trajetória. Uma belohorizontina recebeu a carta convite, mas só viu duas semanas depois que eu tinha ido embora da cidade, então quando ela me

escreveu aceitando compor a pesquisa já não foi possível. Em Salvador uma interlocutora marcou comigo, mas não apareceu, o que pode ser explicado por termos marcado no 01 de fevereiro, véspera do dia de Iemanjá na Bahia. Outra me foi indicada por uma amiga, enviei-lhe a carta convite após ela ter sinalizado interesse e ela me respondia sempre afirmando interesse, mas com agenda corrida por trabalhar longe e chegar tarde em casa, tivemos dificuldades de agendar antes do dia que eu precisava voltar.

Por fim gostaria de mencionar a interpelação que me foi feita por uma mulher que me foi indicada por Zacimba. Recebi seu número e enviei uma mensagem junto com a carta convite explicitando os objetivos da pesquisa, quem eu era, de onde eu era, como tinha chegado naquele problema de pesquisa (ANEXO D) ela me respondeu sinalizando que acreditava ter entendido a mensagem, mas que a linguagem estava fora do que ela poderia compreender por estar muito acadêmica e que ela era acostumada com a linguagem periférica mineira. Disse que estaria a disposição para a ajudar com a pesquisa, ainda mais sendo uma indicação de Zacimba, mas que estaria ocupada pelo resto da semana trabalhando, como eu tinha poucos dias em Belo Horizonte acabamos não nos encontrando.

Apesar disso algo se encontrou, porque as questões pululavam na minha cabeça. Que língua é essa que eu falo? Que linguagem é essa que eu aprendi para sobreviver na academia que me tornou ininteligível para aquelas que parecem comigo, muito mais do que os acadêmicos que me cercam cotidianamente? Que linguagem é essa que eu nem percebo que uso, mas que difere tanto da que eu usava quando era só uma adolescente suburbana? Lembrei-me de Belchior, clamando por tudo outra vez: *E até parece que foi ontem/ Minha mocidade/ Com diploma de sofrer/ De outra Universidade/ Minha fala nordestina/ Quero esquecer o francês*¹⁴. Quase que como outro idioma, adquirido em meio a anos de institucionalização educacional minha voz tornou-se ininteligível. De meus 28 anos, 24 foram vividos em rotinas de instituições de ensino que me ensinaram a ficar sentada por horas em frente a um quadro branco, a referenciar pensadores brancos, a conhecer a história contada pelos brancos sobre princesas generosas e países superiores, a pensar e falar como brancos, sem nunca me aceitar como uma igual.

Por que é isso que a academia muitas das vezes ela faz, né... ela pega esse saber, que é um saber europeizado e ela distancia da nossa base, ela faz com que a gente... eu fico brincando, quando eu vou lá na Pedreira¹⁵, os meninos falam "Nó, você fala tão difícil"... Será que sou que falo difícil mesmo ou eles me fizeram... sabe? Me formaram mesmo... a academia nos forma, nos coloca numa forma e distância da

¹⁴ Trecho da canção Tudo outra vez do compositor cearense Belchior

¹⁵ A Pedreira Prado Lopes é uma favela que fica em Belo Horizonte e é um dos bairros com maior índice de mortalidade por causas externas.

nossa base... da gente dialogar, de sentar... (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

É exatamente assim que me sinto, depois de dez anos de universidade e mais quatorze de instituição escolar, percebo que falo de um jeito *difícil* e que nem me dou conta, porque já estou acostumada a esse jeito de sistematizar o pensamento e a linguagem, descolonizar isso é um processo intenso, ativo e complexo. E mesmo que agora eu me arrisque numa tímida insurgência em busca de vozes que narrem outras histórias, que me ajudem a recuperar a minha fala nordestina, é preciso admitir que mesmo entre autoras e autores decoloniais, a organização do pensamento através de conceitos implica em dificuldades na transmissão do que propomos para as pessoas que estão fora do meio acadêmico, assim como bancar problemas de pesquisa e projetos de intervenção que partam do marco civilizatório da colonialidade e que denunciem às estruturas racistas e sexistas que atravessam as experiências de mulheres negras produz rejeição dentro da academia, ainda mais quando o corpo que propõe essas pautas é um corpo de mulher negra. Entre os acadêmicos é recorrente ser considerada como muito ativista, militante, entre ativistas e militantes não é incomum ser chamada de academicista. Sou uma mulher preta, nascida no subúrbio da cidade mais preta fora da África e ainda assim outros fatores me atravessaram, a mestiçagem que é visível na minha pele e na minha face é também contínua no campo das ideias e é no desencontro que isso me interpela. Os reflexos múltiplos do efeito abebénico parecem todos iguais, mas são versões singulares de uma posição da mesma imagem, idênticas e estranhas ao mesmo tempo.

Comecei a pensar: “Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra.” Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. (Gloria Anzaldua, 1987 apud Claudia Costa e Eliane Ávila, 2005, p. 691)

Seguindo Anzaldua, comecei a pensar sobre essa minha trajetória híbrida. Até os meus dezessete anos era uma menina pobre, estudante do Colégio Estadual Reitor Miguel Calmon na cidade de Simões Filho, região metropolitana de Salvador. Com dezoito, inicio o curso de psicologia na UFBA. Aos dezenove passo a morar no bairro da Federação que facilitava o acesso ao campus de São Lázaro onde eu estudava. Dividimos em cinco pessoas a casa que de tão velha tinha pragas sazonais - no inverno caramujos, no verão baratas - e eu vivia

literalmente com trezentos reais que era o valor da minha bolsa de permanência e uma bolsa para almoçar no restaurante universitário da universidade. Trabalhava nas férias em shopping center, corrigia trabalhos das colegas, transcrevia entrevistas, tudo para sustentar o sonho de me formar. Com o início da prática de pesquisa já no segundo semestre pude construir o sonho de fazer mestrado. Consegui passar no mestrado do PPGNEIM no fim de 2013, mesmo período em que me formei. No início de 2015, no meu segundo ano de mestrado, fui aprovada para um concurso para professora substituta do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências - Milton Santos, também na UFBA. No fim do mesmo ano fiz a seleção do doutorado em Psicologia da UFMG e fui aprovada, me mudando para Belo Horizonte no início de 2016.

Posso, em outro momento, focar nas lágrimas, desesperos, adoecimentos e possíveis desistências disso tudo, posso contar que fui fazer o vestibular com 17 anos, 40 dias depois de ter enterrado meu pai e que chorei durante todo o tempo de prova porque sabia que aquele era um sonho nosso - meu e dele - e que se não passasse naquele momento eu provavelmente não conseguiria nem tentar novamente, porque seria tragada pelas demandas da sobrevivência. Mas quero focar aqui no fato de que eu raramente conto a história da minha trajetória acadêmica sem algum tipo de constrangimento, sinto mesmo, um pouco de vergonha ao contar que em 10 anos consegui ser graduanda, mestranda, doutoranda e professora. Esse constrangimento vem do pavor que me causa a surpresa que as pessoas sentem diante dessa sequência. Longe de ser lisonjeira, a surpresa se sustenta no fato de que eu sou exceção, ao que tentam me convencer que se eu consegui foi por mérito, desconsiderando que cheguei a universidade num momento político de abertura e políticas afirmativas de ingresso e permanência nessas. Eu sei que só sou exceção porque a desigualdade nas oportunidades barrou milhares de iguais a mim antes do vestibular. E depois na graduação, depois na pós graduação e continua tentando barrar a todas nós - inclusive a mim - me lembrando todo dia que eu sou exceção porque esse não é o meu espaço, me lembrando que não importa quão competente eu seja, ainda sou um corpo estranho aqui, na casa do mestre. A minha linguagem acadêmica não reflete o meu lugar de conforto no mundo, mas sim o espaço que eu venho disputando para fazer ouvir nossos gritos por justiça, talvez, por falta de opção, herança e samba, vi nas palavras escritas o caminho para fazer ouvir a minha, às nossas vozes e como aponta Djamila Ribeiro (2017) quando pessoas negras reivindicam o direito a voz, reivindica-se em última instância o direito à vida.

Para Patrícia Hill Collins (2016) as mulheres negras que acessam espaços de poder ocupam posição sociologicamente privilegiada por compreenderem as dinâmicas das

desigualdades de perto tanto do ponto de vista de quem as sofre como porque acompanham os privilégios de quem as possui. Nesse caso não existem privilégios, mas acessos. Nenhuma das mulheres que entrevistei é privilegiada. Algumas têm acesso econômico, outras, como eu, tiveram acesso ao ensino superior por políticas sociais de promoção da igualdade racial, mas nenhuma delas goza dos espólios que a exploração laboral, racial e econômica rende ao sistema de gênero moderno colonial. Mas ainda assim, não são generalizáveis. Porque as experiências de capacitismo, bifobia, lesbofobia, gordofobia, adoecimento psíquico, racismo religioso, xenofobia e pobreza formaram aspectos próprios ao se cruzarem em suas histórias, o que corrobora a postulação de Djamila Ribeiro (2017) só quando múltiplas vozes falam podemos enxergar os fenômenos para além da imagem estática que a narrativa única proporciona.

Obviamente não foi possível abranger a todas as experiências possíveis. É significativo que a maior parte das interlocutoras- Neusa, Audre, Lélia, Na Agotimé, Iyá Adetá, Aqaltune são de mulheres negras de origem popular que acessaram o ensino superior ocupando certos espaços, mas ainda sem ascensão econômica significativa.

O limite dos encontros perpassa meu próprio lugar de produção e de alcance da divulgação das cartas convites, acesso a meios virtuais de comunicação para recebimento e leitura do documento, compreensão deste, interesse na proposta e várias outras questões. Desse modo uma limitação que se deu na construção dos encontros pode ser pela ausência de mais respostas que contemplassem algumas categorias que poderiam enriquecer ainda mais às análises dessa pesquisa, entre elas destaco algumas ausências como variação no que tange a categoria geração (as idades estão no intervalo de 23 e 39 anos), classe econômica (nenhuma mulher de classe alta respondeu a carta), de escolaridade (só uma resposta foi de uma mulher com ensino médio, todas as outras estavam cursando ou já tinham cursado o ensino superior, sendo que Neusa tinha acabado de ser aprovada no mestrado e Nieves e Teresa estavam terminando o mestrado e Iyá Adetá estava no meio do doutorado); identidade de gênero (não recebi nenhum contato de mulheres transsexuais).

Quando dois rios se encontram, águas revoltas, pororocas

Aqaltune, Luiza, Iyá Adetá, Zacimba eu conheci no momento do encontro de pesquisa e foram indicadas por contatos que tínhamos em comum a quem eu enviei a carta convite. Na Agotimé, Lélia, Audre, Nieves, Neusa, Teresa, Esperança eram possíveis

interlocutoras a quem eu enviei a carta convite e que sinalizaram interesse em construir comigo as narrativas dessa pesquisa. Zeferina eu conheci poucos dias antes da realização do encontro de pesquisa. Esperança e Luiza, vem de famílias de classe média de Salvador com familiares em Sergipe e Maceió, respectivamente. Zeferina é nascida e criada no Nordeste de Amaralina, periferia de Salvador, Aqualtune é da periferia de Porto Seguro e Iyá Adetá é paulista, mas cresceu em Alagoinhas, interior da Bahia. Teresa, Nieves são de famílias de classe média de Caruaru e Brasília, respectivamente. Na Agotimé viveu os primeiros 14 anos de sua vida com a família biológica que é de origem popular e depois foi morar com a madrinha num bairro de classe média de Belo Horizonte. Audre, Lélia, Neusa são de famílias de classe popular, moradoras de bairros periféricos de Belo Horizonte.

Aqui cabe pontuar um aspecto significativo. A faixa etária dessas mulheres - entre 23 e 39 anos - compreende um grupo social que acessou políticas de ação afirmativa nos últimos anos no Brasil, principalmente às políticas de cotas se iniciam no anos 2000. Cabe destacar que a Universidade Federal de Minas Gerais foi a última a acatar a Lei de Cotas em sua totalidade, isso apenas em 2012 após a Lei se tornar constitucional, sendo que anteriormente se adotou políticas de bônus que já impactavam no perfil das discentes de forma paulatina:

Os dados liberados pela PROGRAD/UFMG (2015) mostram que a adoção das políticas de bônus, em 2009, por essa universidade, aumentou exponencialmente o número de aprovados no vestibular provenientes de escola pública. O número de alunos de escola particular, nesse período, também aumentou; denotando que a entrada do bônus não desprivilegia estudantes de escola particular. Já com a adoção das cotas, em 2013, 103 houve um aumento de 50% no número total de aprovados para o ensino superior; muito em função do aumento dos aprovados de escola pública, o que rompeu com um padrão em que o número de aprovados era basicamente o mesmo ao longo dos anos. (Ricardo Dias de Castro, 2017, p. 102- 103).

A Universidade Federal da Bahia implementou as cotas em 2004, segundo a Pró-Reitoria de Assistência Estudantil da UFBA em 10 anos 46.220 alunos ingressaram na Universidade através do sistema de cotas, destes 26.780 declaram-se pretos, pardos e indígenas. Eu sou uma dessas. Fui aprovada no curso de Psicologia na turma de 2009, posição 93º de 90 vagas. Cotista. Assim como, algumas das interlocutoras dessa pesquisa conseguiram acessar a Universidade via políticas de ação afirmativa, sendo em alguns casos a primeira de sua família a cursar uma universidade federal ou o ensino superior propriamente. Audre, Neusa, Lélia, Zacimba, Iyá Adetá cursaram psicologia, ciência política, ciências sociais, direito e artes cênicas. Neusa está no mestrado e Iyá Adetá no doutorado, Audre está em residência hospitalar. Esperança e Na Agotimé acessaram o ensino superior via financiamentos estudantis, sendo que a primeira formou-se em direito e Na Agotimé está

terminando uma graduação em engenharia. Zeferina interrompeu os estudos após terminar o ensino médio e trabalha como mecânica de carros numa oficina. Teresa e Nieves cursaram jornalismo, em Recife e Brasília, respectivamente e concluíram o mestrado recentemente e Luiza está cursando psicologia. Assim, seja pela questão racial ou econômica, essas treze mulheres, eu inclusa, estão rompendo com um lugar que socialmente se destina a elas, um lugar de perpetuação das imagens controladoras que definiram como destinos naturais.

Outra refutação se dá no campo das afetividades. Esperança, Teresa e Luiza se declararam bissexuais. Audre, Aqualtune, Iyá Adetá, Lélia, Na Agotimé, Neusa, Nieves, Zacimba e Zeferina se declararam lésbicas. Entre essas Zacimba e Iyá Adetá são casadas. Audre, Esperança, Na Agotimé, Luiza, Teresa e Neusa, tem namoradas e Lélia, Zeferina, Nieves e Aqualtune estão solteiras. Para Nieves e Lélia é marcado a questão da gordofobia como um marcador de preterimento que associado a negritude implica em agravamento da solidão. No caso de Aqualtune a solteirice passa também pela dificuldade, ainda que em relacionamentos lésbicos, de pessoas dispostas a viver relacionamentos com mulheres que exercem a maternidade, o que, por conseguinte, implica em relacionamentos com a sua filha.

Teresa, Nieves, Lélia e Audre indicam que não querem ter filhos, sendo que essa última declarou ter considerado a possibilidade depois que engatou o relacionamento atual. Aqualtune tem uma filha, Esperança um menino e Iyá Adetá dois meninos. Zeferina assumiu um filho que sua ex-namorada teve recentemente e decidiu, inclusive, registrar a criança. Na Agotimé disse que quer ter filhos, mas prefere não engravidar. Luiza declarou que gostaria de engravidar, mas não de ser mãe. Zacimba não tem, nem planeja ter filhos biológicos, mas criou a sobrinha. Neusa declarou não pensar muito sobre maternidade agora.

Nieves é gaga e Teresa é deficiente visual com baixa visão num dos olhos. Sobre isso é importante destacar que na narrativa de ambas a deficiência apareceu como um fator signficante na consolidação de suas imagens de si mesmas, bem como nas relações que estabeleceram com outras pessoas. No caso de Teresa, a dificuldade visual implicou numa dificuldade de olhar para às pessoas de frente, o que ela relata ter enfrentado só depois da vida adulta com o crescimento pessoal e político que ocorreu em seus anos de Militância no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), ao passo que para Nieves a gagueira só se torna uma característica valorizada após inserir-se em coletivos de palhaçaria que entendiam seu jeito de falar como uma coisa positiva e não como algo a ser corrigido. Nesse sentido, corroboram com o que nos aponta Ana Bock (2004) de que o mundo social e o

mundo psicológico são indissociáveis, sendo necessário compreender como eles se entrelaçam, para entender como um e outro se constituem.

Assim, admitir que as estruturas de poder se intrecruzam e produzem narrativas de resistência e existência a partir das singularidades que produzem é também rejeitar que exista um modo único de ruptura com essas estruturas. Pensar as singularidades, nesse caso, não é individualizar os fenômenos, mas compreender como seus cruzamentos são inúmeros e precisam ser analisados em suas especificidades. Admitindo aqui como marcadores comuns a todas às interlocutoras aqueles que nos orienta Maria Lugones (2008) como componentes do sistema de gênero moderno colonial, ou seja, o racismo, o sexismo e a heteronorma, propomos pensar os cruzamentos destes com outros como a gordofobia, o capacitismo. Justifica-se a adoção de sistema de gênero moderno colonial como conceito basilar dessa proposta, por conceber que a tríade racismo-sexismo-heteronorma produz naturalizações estruturantes de todas as relações que são fundantes nos modos de subjetivação em América Latina.

Diante disso, incluo a seguir uma breve apresentação individual da história das mulheres que compõem essa pesquisa, de modo que possamos saber sobre suas trajetórias familiares, econômicas e sociais a partir de suas próprias falas, auxiliando a compreender sobre os contextos em que elas construíram imagens de libertação das suas potencialidades afetivas, políticas, acadêmicas, artísticas e .históricas.

Aqaltune:

Aqaltune nasceu e morou na periferia de Porto Seguro, sul da Bahia, até os 16 anos. Relata que ao longo desse período sofria muito com a banalização da violência sexual, principalmente na puberdade, como ela relata:

Sim, pois é, quando eu me tornei adolescente eu percebi como os homens começaram a me olhar e eu comecei a ter muito medo de ser estuprada porque era uma realidade quase banal onde eu morava, que era na periferia de Porto Seguro, e eu tinha tanto medo disso, eu tinha sonhos, pesadelos e eu comecei a me vestir, a me transvestir mesmo com as roupas do meu irmão pra ir e voltar da escola porque eu estudava em outro bairro, então eu ia e voltava de bicicleta em um caminho de barro cercado de mata, então eu me travestia assim a ponto deles não saberem que era uma mulher que tava andando assim no escuro. E as pessoas tinham muito medo de mim também, as mulheres tinham medo de mim, pela forma como eu andava, eu era muito séria, nunca sorria, sempre fazia cara de mal, sabe [risos] pra esconder o meu medo. (31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

O núcleo familiar primário, consistia em pais evangélicos pentecostais e um irmão. Sobre a identificação que a mesma faz dessas pessoas no que tange ao aspecto racial é

possível perceber os efeitos do colorismo na construção da identidade e das relações afetivas dos seus pais para com ela:

Minha mãe, hoje eu vejo que ela não é branca, mas ela me convenceu de que ela era branca, então [risos]
Paula: Você é filha de um casal inter-racial, então? Aqaltune: Sim, mas é isso, essa branca encardida? [risos] essa branca encardida com cara de índia? Só que a minha sempre falou que ela era branca, né? Ela exercia todo poder que ela acreditava ter, ainda acredita. Então ela sempre falava que eu não era filha dela. Desde muito pequena que ela falava isso então eu desconfiava que eu era adotada, mas todos os parentes diziam 'ela realmente engravidou de você' ao mesmo tempo que ela contava histórias. Então eu fui de uma gravidez não desejada, ela não gostava da forma como eu me vestia, da minha epiderme. E logo após mim ela teve um filho que é preto de pele clara, da pele mais clara, então ela deixava o cabelo sempre muito curto pra não mostrar o cabelo crespo, então ela deu logo o apelido de branco pra ele. Então ela tinha toda essa rejeição a mim e todo esse amor sublime ao meu irmão. (31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Os pais, que ainda moram em Porto Seguro, pareceram ser um tópico sensível para Aqaltune, o que é compreensível diante das experiências de violência e discriminação que vivenciou na infância e que se repetiram mais uma vez quando na situação de uma visita sua filha revelou a lesbianidade da mãe para os avós. No dia seguinte, Aqaltune foi cercada por 30 pessoas evangélicas da igreja de seus pais que haviam acionado o coletivo com intuito de exorcizar o demônio que eles pressupunham estar nela. Relata que além do medo do que poderia acontecer precisou manejar a situação para sair correndo de lá com sua filha, desde então não retornou mais.

Foi aos 16 anos ela consegue sair de casa e passa a morar com uma tia avó e uma prima, que desde então tem apoiado ela. Além da sua filha que atualmente está com 11 anos, são com essas duas mulheres com quem ela mora atualmente e que ela relata serem seu apoio emocional e familiar, tanto no que tange a sua lesbianidade, a sua escolha profissional. Para além disso, elas trilharam juntas um caminho de reencontro com a espiritualidade a partir da ruptura com a perspectiva evangélica em que tinha sido criada:

Então, quando uma conseguiu sair, foi tudo muito orgânico assim, então, chegou um momento das nossas vidas que as energias começaram a se manifestar de forma muita intensa e nós começamos a questionar esse espaço em que a gente estava. Começamos a questionar o cristianismo e de forma muito mágica a gente já tava indo pro terreiro, a gente já tava reconectando com nossa ancestralidade e isso já faz uns 8 anos. Aí pronto, começamos essa caminhada dentro do axé. (31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica).

Aqaltune foi minha contemporânea na Universidade Federal da Bahia (UFBA) entre os anos de 2009 e 2014. Não nos conhecíamos diretamente, mas lembro-me dela no Restaurante Universitário do campus de Ondina da Ufba, onde as estudantes que beneficiadas por auxílios da Pró Reitoria de Assistência Estudantil faziam as refeições, inclusive nos

feriados e fins de semana quando o campus ficava completamente vazio e éramos, eu, ela e a filhinha dela que na época era bem pequena, algumas das frequentadoras assíduas daquele espaço. Naquela época não sabia qual curso ela fazia ou quais eram suas pretensões acadêmicas e artísticas. Pouco a pouco, por suas intervenções no espaço urbano de Salvador e suas postagens em redes sociais nas quais a seguia passei a conhecer e apreciar suas produções visuais, textuais e intelectuais. Quando comecei a pensar no recorte da pesquisa ela foi uma das mulheres cuja trajetória me despertou para algumas questões pouco abordadas, como a maternidade da mulher lésbica e a produção artística de mulheres negras e lésbicas. Como não a conhecia diretamente e já não morava em Salvador há três anos, quando comecei a construir os encontros acabei chegando até ela pela indicação de Nieves, que compartilha com Aqualtune alguns espaços de militância lésbica, negra e artística na cena soteropolitana. Assim, Nieves me passou o contato de Aqualtune e eu encaminhei para ela a carta convite da pesquisa, ao que ela indicou interesse em contribuir passamos a organizar possibilidades de encontro.

A priori tivemos algumas dificuldades no agendamento porque Aqualtune está morando numa cidade na região metropolitana de Salvador o que implica em um tempo maior de deslocamento e trabalhando com freelas, o que implica em reagendamento constante de seus horários de trabalho. Por isso nosso encontro foi o último do período em que estive em Salvador. Nos encontramos numa tarde de domingo no pátio da Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia e durou uma hora, trinta e dois minutos e cinquenta e dois segundos. Quando nos encontramos ela contava 31 anos, relatou estar solteira e trabalhando com suas produções artísticas, a despeito dos boicotes e dificuldades que sofre por ser uma mulher negra, lésbica e de origem popular.

Sobre a mulher que antecede o nome: Aqualtune foi uma princesa congoleza, dotada de grande habilidade militar e na política. Liderou um exército de mil soldados para combater a invasão de seu reino na batalha de Mbwillla no ano de 1665. Com a derrota do Congo foi escravizada e trazida para o Brasil. No engenho de Porto Calvo em Alagoas, enquanto estava grávida, organizou uma fuga para Palmares, onde contribuiu com seu poderio militar e político para consolidar O quilombo de Palmares, onde deu pariu Ganga Zumba, Gana e Sabina, que viria a ser mãe de Zumbi.

Audre:

Audre estava com 25 anos quando nos encontramos para compor a narrativa que será apresentada na tese. Ela tinha concluído a graduação e estava fazendo pós graduação em psicologia hospitalar. Seus pais são casados e ela mora com eles no mesmo bairro da periferia de Belo Horizonte onde cresceu. Sobre a sua formação familiar, ela centra na figura materna como representação de força e de presença educativa, sobre isso ela diz:

Então, aquela coisa de mãe e filha são melhores amigas, isso não perpassou muito pra mim, ficou essa lacuna de fato, era mais uma relação muito prática mesmo e muito objetiva. Mas tinham mesmo momentos de transmissão de certos cuidados, por exemplo assim, minha mãe sempre falava muito que a minha vó, diante das situações de adversidades que eles viviam sempre fazia um esforço de fazer uma comida, ou um angu mesmo, e colocar todo mundo junto em roda, pra comer aquilo junto. Então em certo sentido isso pra mim me bastava, essa transmissão, ela me bastou por muito tempo, essa foi a compreensão que eu tive do que foram as mulheres da minha família e do que elas transmitiam umas pras outras até chegar em mim, sabe? (25 anos, psicóloga, lésbica)

Nesse contexto Audre demarca as dificuldades de entender a própria lesbianidade em meio a reprodução cotidiana da heterossexualidade e da maternidade compulsória, em concomitância com a ausência total de referências que demarcassem a possibilidade de afetividade entre mulheres:

Isso pra mim, nunca teve essa pergunta: 'será que tem que ser com um homem mesmo?'. Isso nunca teve, eu sempre entendi que era isso que tinha que ser mesmo, até porque é isso, assim, sempre na escolhinha, né? O caszinho da festa junina era sempre um homem e uma mulher, a noiva e o noivo, na televisão, em todos os tipos de lugares, eu nunca vi nada que não fosse isso. Então pra mim não existia nada que não fosse esse tipo de casal. (25 anos, psicóloga, lésbica)

Vivendo essa realidade, Audre relata ter tentado relacionar-se com homens na expectativa de que esse modelo midiático de romance acabaria acontecendo com ela, o que não ocorreu até que ela teve a experiência de beijar uma garota na adolescência.

Aí eu entrei no ensino médio, me relacionava com homens no meu ensino médio, mas assim, ainda nessa vibe de não ter outra forma de se relacionar mesmo, afetivo e sexualmente. Até que um dia numa brincadeira assim de ensino médio, aquela coisa de rodar a garrafa, de verdade ou consequência, uma das consequências que foi pedida foi para que eu beijasse uma menina. E também eu acho que naquela vibe da adolescência de querer ser diferente, de querer ser intransigente, de querer quebrar os padrões ou de querer fazer o que eu quero, eu falei: 'não, tranquilo, suave, vou beijar'. Aí eu senti alguma coisa, eu senti alguma coisa assim. Me provocou, aquele beijo me provocou. E era isso, assim, eu quis levar adiante aquele beijo, dar continuidade com ele, inclusive fiquei com essa menina um bom tempo, mas eu ainda não pensava em termos de lesbianidade, eu não pensava em termos de estar descumprindo com uma norma, eu não tinha crítica nenhuma a respeito. E eu não tinha base nenhuma de como tocar aquela relação. E aí eu fiquei com ela até eu entrar na faculdade, três anos. Foi dos meus quinze anos aos dezoito. E aí enfrentei todo tipo de situação junto com ela, porque a partir do momento que eu fiquei com ela e gostei eu contei pra minha mãe, assim, foi a primeira pessoa que eu contei. E aí minha mãe, 'beleza, tá suave, tá tranquilo' e depois veio a crise, a crise do tipo: 'o que que eu fiz de errado na sua criação? Foi alguma coisa que eu fiz? Foi alguma coisa que eu deixei de fazer?' (25 anos, psicóloga, lésbica)

A auto aceitação da própria lesbianidade também foi uma questão que não esteve vinculada a um relacionamento afetivo-sexual, nem necessariamente ao ingresso na universidade. O que Audre nos relata é que mesmo após ingressar na faculdade de filosofia e ciências humanas, ela convivia em ambientes majoritariamente heteronormativos que a deixavam desconfortável para assumir sua sexualidade:

Então eu falei; 'eu vou sustentar que eu gosto de pessoas e eu vou me esforçar pra gostar de pessoas mesmo'. E aí assim, nessas primeiras festas da faculdade eu fazia um esforço mesmo de procurar os caras, por exemplo. Me colocando em situações, inclusive, de risco, pro meu próprio corpo e pra minha própria vida pra sustentar esse 'eu gosto de pessoas mesmo, eu não discrimino homem e mulher'. Só que isso, de fato, foi violento comigo, foi muito violento mesmo comigo e eu tive a clareza que eu tava me colocando em risco, meu corpo e minha vida em risco, nessa dinâmica, nessas festas, nessa coisa. Aí eu comecei a fazer uma disciplina optativa de gênero na antropologia e aí nessa disciplina eu conheci uma menina lésbica e ela foi me inserindo na vida lésbica dela. (25 anos, psicóloga, lésbica).

A aproximação com essa amiga insere Audre numa sociabilidade *sapatão*, com mulheres que expressavam seus corpos gordos, não depilados, mais velhos, sem constrangimento e com aceitação coletiva das pares que frequentavam esses ambientes. Nesse contexto ela passa a entender-se e afirmar-se como lésbica. Atualmente num relacionamento sério, Audre revela que a aceitação de seus pais tem sido um processo contínuo, inclusive de avanços demarcados por ela própria:

E com relação a coisa da família, eu acho que o desinvestimento maior é nisso de 'como que tá essa dimensão da sua vida'. Então, por exemplo, eu tenho uma irmã, uma irmã num relacionamento heterossexual, então assim, a pergunta de como tá a relação com o companheiro, como que tá a saúde do companheiro dela, se eles tão precisando de alguma coisa, isso eu não tive muito no início em relação a mim. Essa pergunta dessa dimensão da minha, de 'como que tá sua relação? Como que tão as coisas com ela? Como que tá tudo indo?' e isso é uma coisa, assim, que aconteceu comigo e outras meninas e outras companheiras que eu já tive... E aí, assim, com os anos isso melhorou, muito, na minha casa, né? No meu caso, melhorou muito, então assim, hoje a pergunta pela minha namorada, ela acontece. Mas muito também, eu acho, que devido a essa coisa de bancar isso mais dentro de casa também. Acho que tem muito haver com isso, assim. (25 anos, psicóloga, lésbica).

Quando eu conheci Audre ela estava era vinculada a um grupo acadêmico que passei a frequentar. Era consenso entre todas que ela se destacava pela maturidade teórica e pela densidade de suas análises interseccionais. Nesse momento ela já se identificava como *sapatão* o que me fez enviar a ela a carta convite quando iniciei os encontros da tese. Ela aceitou participar e agendou comigo numa sala da UFMG. Nesse encontro ela me indicou Neusa e Lélia, que contatei após ela me passar seus números de telefone. Ao todo a narrativa teve duração de uma hora, cinquenta e sete minutos e dezessete segundos.

Sobre a mulher que antecede o nome: De ascendência caribenha, Audre Lorde foi uma escritora, poetisa, ativista, feminista lésbica e defensora dos direitos humanos que desafiou o movimento feminista branco ao expressar os limites do pensamento hegemônico daquelas que pensavam mulher como categoria universal. Uma das pioneiras do feminismo interseccional, Audre Lorde viveu durante muito tempo a rejeição do movimento feminista que ignorava a pauta racial e a sexualidade como demarcadores fundamentais para se pensar a opressão de mulheres negras e lésbicas.

Esperança:

Nascida em Salvador, Esperança contava 25 anos no momento de nosso encontro e estava em vias de colar grau como bacharela em Direito. Sobre sua família - que tem raízes no estado vizinho, Sergipe- ela narra que:

Minha mãe é uma mulher negra e meu pai também é um homem negro. Eu lembro que, minha mãe sempre me conta, minha avó era uma mulher branca, meu avô era um homem negro, acho que, não lembro se filho ou neto de escravos e aí minha avó fugiu pra casar com meu avô e antes dela fugir meu bisavô pai dela chegou pra ela e disse: filha, ele é honesto, é trabalhador, é um bom homem, mas ele é preto, não serve pra você porque ele é preto. Sim, aí meu bisavô falou isso com a minha avó e minha avó tocou o foda-se e seguiu a vida dela com meu avô. Casaram, tiveram 19 filhos, mas ainda assim, dentre esses 19 os filhos favoritos eram os que tinham a pele mais clara.

Esperança conta que seu primeiro namoro foi aos 13 anos com um primo. Com seis anos de relacionamento ela descobriu uma gravidez não planejada:

Nunca foi um desejo meu, foi uma puta duma surpresa, foi surpresa e não foi porque como eu sou muito regular, então quando eu suspeitei eu já tinha meio que a certeza que tinha rolado e não era um desejo nem meu, nem do pai do meu filho, inclusive os dois lgbt's, ele veio a descobrir um pouco depois, ou se assumir depois, mas desde quando a gente se relacionou eu já sabia que era bissexual e tava bem com isso, mas não tinha pretensão de ter filhos.

Apesar de não desejar a maternidade, Esperança decide levar a gravidez adiante, o que ela avalia também ser reflexo da ausência de informações e apoio que tornassem outra possibilidade viável. Nesse sentido ela reconhece o apoio de seus pais e do pai de seu filho, com quem ela foi morar durante a gravidez. Já no oitavo mês ela percebe que está sendo traída e decide romper com essa relação. A partir disso o apoio do pai de seu filho se dilui em participações pontuais ao longo do crescimento da criança, como ela narra:

Tanto que eu lembro que ele ficava, eu cobrava muito a presença dele na vida do filho e falava 'pô, você tem que construir uma relação com seu filho'. E ele: 'ah, mas eu amo muito ele e não sei o que...'. E eu falei 'velho, você pode amar quem você

quiser e o quanto você quiser, se você não falar pra essa pessoa, se você não demonstrar pra essa pessoa, seu amor vale de vários nada. Participe, seja presente, nem que você venha um final de semana, sabe?' ... E ele sempre nessa, aí teve um dia que ele chegou e falou assim pra mim: 'Esperança, você tem que entender que da minha relação com meu filho, cuido eu e meu filho'. Aí eu: 'tá bom'. Daí então eu parei de questionar a atenção dele com o filho e larguei de mão.

Com a ausência do pai no exercício das funções cotidianas de criação do filho, Esperança precisou contar com o apoio de sua mãe para conseguir seguir com a graduação enquanto arcava com as responsabilidades da maternidade. Relata ter inúmeras vezes levado o filho, ainda pequeno, para a faculdade para que pudesse amamentar sem ter de perder as aulas. No momento do encontro relata estar em um relacionamento sério há três anos e que inclusive reconheceu como união estável oficialmente, com Suzanne¹⁶. Narra como esta, apesar de estudar e trabalhar, tem sido seu suporte nos momentos difíceis, inclusive no que tange a criação de seu filho.

Suzanne chega lá em casa, ela me dá uma ajuda da porra, com ajeitar as coisas dele, com ajudar minha mãe nas coisas que ela precisa e não é alguém que chega só pra me tirar de casa pra ir pra um rolê, ela vive minha vida comigo, ela vive minhas demandas, as coisas boas e as coisas ruins, ela tá ali. Quando ele tem alguma coisa, quem vai pra emergência comigo, mesmo depois de estar super cansada é Suzanne, muitas vezes, inclusive porque minha mãe, ela tá numa situação que, ela tem dificuldade de locomoção porque ela tem artrose e tudo mais e ir pra emergência de madrugada pra ficar horas sentada numa cadeira desconfortável de uma cadeira de emergência não tem, ela não tem mais idade de tá pegando picula com filho pequeno, ela já tem a filha dela criada. Isso é responsabilidade minha e do pai dele que nunca foi numa emergência comigo.

Apesar da cumplicidade Suzanne e Esperança moram com seus pais, ou seja, em casas separadas. Esperança relata que apesar de evangélicos os seus sogros lidam melhor com a relação delas do que sua mãe, que tem demonstrado resistência sobre o relacionamento, apesar de gostar de Suzanne. Um exemplo disso se dá mediante a chegada dos convites de formatura de Esperança e Suzanne - que também estava prestes a se formar- e o texto que explicita a relação delas:

Ela viu meu convite de formatura e no meu convite de formatura eu agradeço a minha namorada e sinalizo que ela é minha namorada e aí minha mãe leu meu convite e quando foi ontem minha mãe leu o convite dela, porque ela também tá formando, eu colo grau em uma semana ela cola grau na outra, e minha mãe leu o convite e falou assim: 'ah, eu gostei do convite de Suzanne homenageando a Marielle Franco e gostei também que ela respeitou a mãe dela e não colocou que você é namorada dela'. Aí eu fui e perguntei: 'e no meu convite eu te desrespeito?' e

¹⁶ O nome verdadeiro foi substituído por Suzanne, em referência a Suzanne Césaire, uma intelectual martiniquense filiada ao movimento de negritude e ao movimento surrealista. Em parceria com as irmãs Nardall fundou a revista *Tropiques* (1941-1945) onde publicou ensaios sobre a dimensão da identidade no contexto afrodiáspórico da Martinica. É uma das precursoras dos estudos culturais caribenhos.

ela: ' a partir do momento que você sabe que eu não concordo você tá me desrespeitando! aí eu falei' pô, minha mãe, se ser quem eu sou é te desrespeitar eu sinto muito, mas eu não posso mudar quem eu sou, infelizmente'. É isto.

A relação ambígua da mãe de Esperança, que gosta de Suzanne, mas nega a relação lésbica de sua filha com esta, se repete também no que tange a aceitação da aproximação de Esperança com o candomblé:

Ela implica e ela sempre fica lá e cá. Ao mesmo tempo que ela implica, no dia das mães, inclusive, ela foi e me deu uma imagem de Ogum. Depois um dia, tava tendo uma feira no trabalho dela e ela comprou um azulejo que é estampado com uma imagem de Iansã. E aí vira e mexe ela faz umas coisas assim, e ao mesmo tempo como também uma perspectiva de cuidado com Suzanne... Ao mesmo tempo que ela fica numa de manter longe ela tem uma perspectiva de cuidado e de trazer pra perto.

Em meio a esses conflitos, Esperança se formou e conseguiu realizar o sonho de tornar-se advogada. Quando eu a conheci, num encontro de pesquisadoras e ativistas sobre aborto, ela já ambicionava seguir a carreira acadêmica e pesquisar sobre essa questão. No momento do nosso encontro faltava pouco tempo para ela colar grau e esse desejo permanecia. Conversamos no pátio da Universidade onde ela havia estudado, por indicação dela, onde foi possível registrar a narrativa de uma hora, vinte e nove minutos e três segundos. Nesse momento ela falou do desejo de morar com a companheira, seguir os estudos na pós graduação e acompanhar mais de perto a educação do filho no que tange aos materiais escolares e o cumprimento da Lei 11. 645 de 10 de março de 2008 (Constituição, 1988), que define como obrigatório o ensino de história e cultura afro brasileira e indígena nas escolas brasileiras.

Sobre a mulher que antecede o nome: Esperança Garcia era uma jovem escravizada que foi alfabetizada de modo ilegal pelos jesuítas. Posteriormente levada para Nazaré do Piauí foi obrigada a cozinhar para o governo, onde os maus tratos eram constantes contra si e contra os seus. Em registro do seu desagrado escreve uma petição onde enumera todas às violências sofridas e encaminha ao governador da capitania de São José do Piauí, em 06 de setembro de 1770. Após 247 anos a comissão da verdade da escravidão negra da OAB-Piauí solicita que o Conselho reconheça Esperança como a Primeira Mulher Advogada do Piauí, assim ela recebe o título simbólico como registro de seu pioneirismo e de sua coragem.

Iyá Adetá:

Conheci Iyá Adetá pessoalmente no momento do nosso encontro, antes disso tinha visto ela de longe num debate que ela coordenava após a apresentação de uma de suas peças que assisti meses antes quando estive em Salvador. A experiência cênica que a peça proporcionava disparou várias interpelações no processo de construção da tese, por isso pedi a um amigo que também é da área das artes cênicas que me enviasse seu contato. Quando viajei para Salvador para realizar os encontros enviei uma mensagem para ela me apresentando, seguida da carta convite. Ela aceitou que nos encontrássemos e sugeriu um primeiro dia, que acabou precisando ser reagendado por um compromisso dela, num segundo momento marcamos no dia primeiro de fevereiro, na sua casa. Chegando lá ela me apresentou a sua mãe e a sua esposa que estavam na casa. Pouco depois vi seu filho mais novo que foi no quarto onde ficamos. Cercada de livros, pastas de textos e algumas representações de Omulu iniciamos nossa conversa que durou ao todo duas horas, treze minutos e trinta segundos.

Sobre sua origem e a mudança que a trouxe de volta à Bahia, Iyá conta que:

Eu nasci em São Paulo, saí de lá adolescente, fui pra Alagoinhas e eu moro em Alagoinhas, sou de Alagoinhas, me considero mais de Alagoinhas do que de São Paulo, embora tenha vindo de São Paulo com 11 anos de idade, mas eu não me identifico, por exemplo, com aquele espaço, com aquele lugar, eu me identifico, por exemplo, com Alagoinhas e me identifico com a Bahia. Minha família inteira é de Inhambupe, toda de baiano, e em São Paulo eu vivia num espaço, eu morava na periferia, mas num espaço muito encarcerado, não podia sair, não podia nada e quando eu venho na pré adolescência pra Alagoinhas eu encontro uma cidade pequena, na época, porque agora já se tornou uma cidade de médio porte, mas assim, nem sei se de médio, porque já tá beirando 160 mil habitantes, então a cidade que tem aí um tamanho, né? E na época em 1991 ainda era uma cidade que você dormia de porta aberta, digamos assim, em alguns espaços dela. Hoje mais não, mas quando eu cheguei sim, isso foi uma das liberdades, uma das coisas que eu encontrei naquela cidade, naquele lugar. (39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A vinda para Alagoinhas, interior baiano está ligada ao pertencimento da mãe de Iyá

ao axé:

Que minha mãe se iniciou em 1990 no candomblé, ela é de Iansã, essa senhora que você viu aqui, e ela é ialorixá hoje e quando ela se iniciou a gente ficou em São Paulo, eu e meu irmão e minha irmã que era mais nova ficou na casa da minha avó, num distrito de Alagoinhas que se chama Riacho da Guia, e aí minha mãe voltou pra São Paulo, Iaô, bem novinha, e o orixá pegou ela e falou assim: 'Minha filha tem que estar onde meu imbá está, ela precisa ficar perto de mim e o que eu indico agora é que vocês peguem tudo e voltem pra Bahia', aí a gente voltou pra Alagoinhas, a gente não tinha nem onde morar, a gente ficou morando de favor na casa de uma ekede suspensa da roça que minha mãe tinha sido iniciada e foi assim que começou o que eu posso chamar de minha trajetória de empretecimento, ela começa a partir desse momento, porque enquanto morava em São Paulo não discuti, nem tinha visto nem na escola, nem em lugar nenhum nenhuma questão relacionada à questão racial. (39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica).

Apesar de entender que chegar na Bahia e crescer cercada de pessoas negras representou um contexto mais confortável do que o que estava inserida em São Paulo, Iyá Adetá identifica que a consciência racial, no sentido intelectual do termo é adquirida no ambiente universitário, com a aproximação com o teatro, ainda que tenha sido vivenciada intensamente em sua vida por meio do seu pertencimento ao candomblé:

A minha atenção pra consciência racial ela é trazida pelo teatro, eu começo a fazer teatro em 1998, com 18 anos, depois de sofrer, depois de ter consciência, porque discriminação racial eu sofria o tempo inteiro, mas eu não percebia, depois de ter consciência de que eu só fui maltratada naquele espaço comercial porque eu era preta e pobre eu começo a pensar, a entender, a vislumbrar esse mundo, aí começo a me inteirar dessas teorias, não ainda como eu faço hoje, mas começo a ler sobre racismo ou sobre ódio religioso e por aí vai. E o teatro foi abrindo essas portas, foi o teatro que me fez conhecer o bando de teatro Olodum, mesmo já sendo de candomblé aos 17 anos, mesmo já, digamos assim, tendo uma postura prática decolonial, porque o candomblé é pra mim essa postura, porque o candomblé me empreteceu, quando eu falo que eu fiquei preta depois do teatro, eu já era preta, a consciência de pretitude no sentido dessa coisa mais intelectualizada, mais pensada, mais problematizada vem com o teatro, mas essa noção de pertencimento, de origem, de olhar pra si mesmo e se ver uma mulher preta, assumir seu cabelo crespo, assumir, vem com o processo do candomblé, de ser Iaô e depois de ser suspensa yakekerê do IlêAxé que minha mãe fundou anos depois. (39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica).

O candomblé, a vivência da ancestralidade por meio da espiritualidade, é um aspecto central para conhecermos Iyá Adetá. Foi, inclusive no candomblé que ela encontrou forças para superar as crises depressivas que levaram-na a considerar o suicídio algumas vezes ao longo de sua vida. Entre os fatores que provocaram o sofrimento mental, ela destaca a solidão, o preterimento calcado na tríade do racismo-gordofobia-heterossexualidade compulsória.

Todo mundo ia pra rua brincar e eu: 'não, eu to estudando, não posso ir'. Mas na verdade era porque ir pra rua era levar o corpo que todo mundo repudiava. Era ver as meninas que eram o oposto de mim namorando, sendo escolhidas pra dançar quadrilha, sendo escolhidas pras coisas e eu nem pra brincar. Era ver os meninos o tempo todo me olhar como um igual a ele, como um menino. Aquilo realmente me magoava muito. Eu era olhada como um menino, eu era tratada como um menino. Eu não causava desejo em ninguém. E depois eu virei uma jovem deprimida, porque o que era só uma sensação na adolescência que me fechou, virou uma confirmação na juventude, ali nos 18, 19, 20 anos, porque a solidão era muito grande e eu sofri de solidão muitos anos, tive problemas sexuais, coisas muito sérias, tipo, depois que você perde a virgindade, a gente mulher precisa fazer sexo ou ter prazer, ter orgasmo com frequência porque resseca o canal vaginal, dói o canal, a musculatura, enfim... E os relacionamentos com os homens eram sempre muito precários. Primeiro porque eu era sempre a última opção deles, eles já tinham tentado todo mundo e aí sobrou eu e eles iam, e sempre no sentido sexual, nunca no sentido de conversar, de querer alguma coisa, um encontro, um namoro, sempre no desafogo: 'ah, não vou conseguir pegar ninguém, tem aquela ali, vou pegar aquela ali e vou fuder com ela' era muito desse lugar. Então, chegou um momento que eu olhei pra mim mesma e falei: eu não mereço isso, e parei de me relacionar com eles, porque até aquele momento da minha vida, ou seja, até os 29 anos, eu nunca tinha tido um orgasmo. E toda transa tinha sido muito ruim, muito ruim, e aí quando eu e minha companheira a gente se apaixonou e se junta, a gente namorou pouco porque a gente casou quase que imediatamente. Ela já era uma mulher de trinta e poucos anos, eu tinha trinta, e a

gente ia ficar lá de mão na mão no portão? (39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

No momento de nosso encontro Iyá Adetá sinaliza que já tem dez anos de casada com sua companheira Beatriz ¹⁷ e juntas elas têm dois filhos, um do primeiro casamento de sua companheira (que tem outro filho mais velho que mora com uma tia) e o segundo que elas adotaram depois que foram morar juntas. No que tange a aceitação da sua lesbianidade, Iyá Adetá diz que foi recebida com tranquilidade entre seus colegas de trabalho, até porque é um ramo majoritariamente composto por pessoas LGBT's, mas que entre seus familiares gerou uma contenda significativa:

No espaço familiar foi difícil, porque a homofobia ela se disfarça, minha mãe me ama pra caralho, mas não conseguia compreender que duas mulheres podiam se apaixonar. E compreenderia se fosse a filha da vizinha, mas era a filha dela. Principalmente por conta de todo peso que isso traz, das pessoas, da família, da rua, dos convívios do espaço religioso, da comunidade. Porque o candomblé é uma religião que abarca todo mundo, mas tem também suas hipocrisias. Tem pessoas, não é nem o candomblé, existem pessoas hipócritas, como existe em qualquer outro lugar. Então, foi difícil, porque rejeição nunca é boa. E assim, eu sempre fui uma filha exemplar, uma filha maravilhosa, uma filha sem queixa, nunca dei trabalho, coleí na corda, estudei pra caralho, sempre fui atrás, mas o meu, a minha forma de expressão amorosa durante muito tempo me separou da minha família. (39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica).

Iyá Adetá relata que com o passar do tempo, aproximadamente sete anos, sua mãe e seus irmãos passaram a entender e aceitar sua relação, o que ela credita a uma exposição a realidade de um casal lésbico, realidade que diverge e muito da propagação de estereótipos que reforçam a ideia de homossexualidade e lesbianidade como promiscuidade. No momento de nosso encontro sua mãe e sua companheira estavam juntas na sala e ela sinalizou que hoje elas tem uma boa relação. Iyá Adetá me relatou ainda estar cursando doutorado em artes cênicas e montando uma peça que abordava a produção de um intelectual negro pós colonial. **Sobre a mulher que antecede o nome:** Iyá Adetá, de acordo com fontes da história soteropolitana, foi a primeira sacerdotisa a cultuar os orixás no cenário baiano. Oriunda da linhagem Aro, foi fundadora do Ode Oni Pòpò, conhecido como primeira versão do candomblé da Bahia.

Lélia

¹⁷ O nome original foi substituído pelo nome Beatriz em homenagem a Beatriz Nascimento, historiadora, ativista e pesquisadora negra de Aracaju - Sergipe. Dedicou-se ao estudo das relações étnico raciais, as dinâmicas de comunidades quilombolas, sendo precursora dessas temáticas na academia brasileira. Foi assassinada vítima de feminicídio perpetrado pelo marido de uma amiga a quem ela defendia.

Lélia nasceu e cresceu num bairro periférico já na saída de Belo Horizonte, criada por suas mães - a mãe biológica, a avó, duas tias (sendo que uma dessas também é sua madrinha de batismo) - sobre a sua família ela conta que:

Eu sou criada por quatro mulheres, e minha família é aquelas famílias muito extensas assim, que tinha uma época na nossa casa que moravam nove pessoas, essas quatro mulheres, o meu tio, eu, o meu primo, a minha prima e o meu irmão, aí a figura masculina que tinha mesmo assim, adulto e tal na minha casa era o meu tio, e... Eu não entendia direito, né? Claro, essas questões de gênero, de raça, etc. Mas principalmente a questão de gênero, eu sentia um desconforto assim, porque meu tio era a única presença masculina em casa e eu via que as minhas mães, eu chamo de mães, as minhas duas tias, minha avó e minha mãe biológica, eu via que elas davam todo suporte financeiro, psicológico, material, todo tipo de suporte dentro de casa, mas mesmo assim, e mesmo assim era ele, tipo assim, o macho alfa, o mandante, né?

A presença masculina no contexto familiar de Lélia implica em desconforto e destoa da experiência de afetividade e segurança emocional que ela relata ter com as mães. Além disso a presença do pai enquanto estava vivo também não foi necessariamente implicada no exercício da parentalidade:

Sei lá, a gente tinha medo, né? Às vezes assim do meu tio, e... E era isso, eu tinha medo, porque assim, a confusão entre medo e respeito, você tem respeito porque você teme a pessoa e tal, isso já começou a me deixar... Eu achava estranho e tal... Só que eu fui crescendo e teve uma vez que eu fui e afrontei ele assim, porque quando ele bebia e tal ele falava que ia embora, ia embora, ia embora, eu falei, então vai embora então, vai embora... Porque a gente não está aguentando mais, eu não lembro a minha idade exata, mas eu estava na pré-adolescência, uns 13, 14 anos, só lembro que ele veio correndo atrás de mim, eu tive que me trancar dentro do quarto e ele esmurrando a porta e as minhas mães tentando segurar ele lá fora, pelo barulho que eu escutava, e eu morrendo de medo, pensando: “porque você fez isso?”, “porque você fez isso?” e uma frase que ele falou que me marcou nessa questão de gênero, foi: “o Abdias¹⁸ que me perdoe, mas hoje eu vou sentar a mão na cara da filha dele”. E o meu pai, ele tipo assim, conheço, ele faleceu quando eu tinha 15 anos, mas ele era aquele tipo de pessoa assim para mim [gesto de tanto faz com as mãos], sabe? Não dava o dinheiro que devia dar, dava cinquenta reais para a minha mãe com dois filhos, achava que estava dando muito... Minha família falava assim: “Pelo menos você tem o nome do seu pai no registro, a gente não tem, pelo menos ele vem visitar vocês, pelo menos ele reconheceu vocês”, então essa coisa de novo, o que é que são os homens na minha vida, bota fé?

No que tange a sexualidade, Lélia se define como sapatão - lésbica, mas conta que durante muito tempo essa identificação não era uma possibilidade haja vista que durante muito tempo a única referência que ela tinha de homossexualidade, lesbianidade era produzida por discursos religiosos e associada ao pecado.

[...] eu fui criada na igreja católica, e aí eu me lembro que com meus 12 anos, 13 anos eu comecei a me interessar pelas minhas amiguinhas, aí eu nunca tinha visto

¹⁸ O nome real foi substituído pelo nome de Abdias, em homenagem ao intelectual negro Abdias do Nascimento.

nada, nada, nem duas pessoas do mesmo sexo se beijando, nem de mãos dadas, nada... Nada... Os termos gay, bicha, lésbica, nunca tinha ouvido falar, só que aí eu comecei a me interessar, as meninas olhando para os boys e tals e olhando para elas e falando “nossa...” e pensando comigo mesma, sozinha, foi um processo muito solitário, “nossa, vocês são muito mais interessantes, bota fé?”, aí comecei a sentir aquilo dentro de mim, eu não entendia, não tinha com quem falar, mas eu sabia que era errado, né? Nunca tinha visto nada igual, e aí continuei na igreja, fui até a crisma e foi um processo muito solitário, muito doloroso para mim, porque... É isso, eu chorava todas as noites assim, eu falava “Deus, o que está acontecendo, eu sou sua filha ou não sou, se isso é errado por quê você está deixando acontecer isso comigo, o que é que é isso?”, sabe? Eu precisava verbalizar de alguma forma e eu lembro que na época eu escrevi algumas poesias, eu escrevi uma carta, porque é isso eu tinha que sair, então o que aconteceu? Na crisma a gente tinha que confessar, na igreja católica se confessa, ninguém se confessa, né? Mas na crisma a gente tinha que se confessar, aí eu pensei “agora eu vou falar com alguém, né? Vou falar com o padre”. Aí fiquei pensando, pensando, pensando, pensei “ah, vou falar velho, foda-se”, aí eu cheguei e disse: “padre é o seguinte, eu bebo, eu fumo e eu gosto de meninas” [risos]. Olha como a gente interliga uns negócios que né?

Após cursar o ensino fundamental numa escola pública, Lélia consegue uma bolsa integral numa das melhores escolas particulares de Belo Horizonte, onde ela começa a ter referências de outros adolescentes gays e outras adolescentes lésbicas. Sua interação com essas pessoas é ancorada no seu esforço de destacar-se na escola, o que atraía a atenção dos colegas, especialmente em períodos de avaliação, e na sua crença na suposta democracia racial que parecia existir naquele contexto, apesar dela ser uma das únicas alunas negras.

Então tinha esse rolê também das pessoas ficarem perto de mim na hora da prova, queria né? Ficar perto de mim na hora da prova e tal, consegui fazer algumas amizades, inclusive, alguns que perduram até hoje que era a galera bicha e bi e sapatão, sabe? E é aí também que eu começo a sair para os rolês, para as boates tan nan nan... Mas aí quais eram os rolês? Os rolês das pessoas brancas, classe média, eu ia para a Savassi¹⁹, entendeu? Tipo assim, a maioria das amigas bichas brancas, sabe? Então, “estou me afirmando”, mas estava me afirmando em um lugar que meu corpo não era... E esse tipo de pensamento eu vou ter depois que eu entro na faculdade, porque parece que na época eu já tinha “não”, era direto a mesma coisa “estou incomodada”, “não está legal”, mas não sei explicar o que está acontecendo, eu sei que a gente é diferente, sabe? Eu sei que essa galera é branca e rica, mas uai, “democracia racial”, né? “Acho que não tem isso aqui no Brasil, ué a gente tá tudo no mesmo lugar, estudou no mesmo lugar”, sabe? Inclusive eu sou melhor que eles, eu tiro as melhores notas, né em questão escolar, então acho que a gente tá no mesmo nível, né? Só que aí não, aí eu percebo, como? Rolezinho na Savassi e tal, de novo, uma das únicas negras, você vai para a balada você quer o quê? Você quer fazer pegação e tal e quem disse? Eu nunca ficava com ninguém, na maioria das vezes eu não ficava com ninguém.

Além das dinâmicas de preterimento nos ambientes de lazer e paquera, Lélia também rememora como a desigualdade racial marcou sua trajetória acadêmica, mesmo ela tendo estudado num colégio de prestígio e se destacando academicamente entre os seus colegas:

[...] eu nem sabia o que era UFMG na verdade, pffff. Nem no colégio que eu estudava que era um dos melhores, que eu deveria saber, olha isso que doído, como

¹⁹Savassi é um bairro boêmio de classe média alta localizado na zona sul de Belo Horizonte

o próprio sistema boicota a gente, eu não sei, acho que os professores falavam, mas eu não entendia aquele linguajar, eu não entendi e era para eu estar com todas as ferramentas ali, né? Pô estava estudando no colégio de prestígio, não sei agora, mas era um dos melhores de Belo Horizonte, e tipo assim eu não entendia isso não, tentei uma vez para filosofia, eu não passei de primeira, quando aconteceu as outras chamadas depois de muito tempo que eu descobri “olha”, eu tinha passado, mas tudo bem fui seguir, fui fazer outros rolês na minha vida, e aí, e só tentei por tentar, porque eu gostava muito da aula de filosofia, e aí Ciências Sociais foi algo mais de escolha mesmo, eu parei e pensei, conversei com outras pessoas e resolvi fazer isso mesmo e aí aquela coisa entrei maravilhada, fiquei “bom, eu sou a segunda pessoa da minha família a fazer faculdade”.

Foi justamente na Universidade Federal de Minas Gerais que conheci Lélia. Sem dúvida uma intelectual que se destaca por sua capacidade analítica densamente interseccional e engajada. Nos encontramos na casa de sua ex-orientadora de graduação, onde ela estava cuidando dos gatos enquanto a professora viajava. Quando mencionei a pesquisa com ela, prontamente me respondeu aceitando e me indicou o contato de Neusa e Audre, mas eu já tinha me encontrado com ambas. Nosso encontro durou uma hora e cinquenta e nove minutos. Depois disso ficamos conversando por mais um tempo, foi a primeira vez que a vi notavelmente emocionada, ao que ela me disse que havia falado coisas que não tinha explorado nem em sua terapia. Conversamos sobre a dificuldade de abordar as questões raciais como fatores que perpassam a saúde e o sofrimento mental. Depois que nos despedimos escrevi-lhe uma mensagem agradecendo e colocando-me à disposição para retomar o diálogo caso ela estivesse disposta.

Sobre a mulher que antecede o nome: Lélia Gonzales, filha de um ferroviário negro e de uma empregada doméstica de origem indígena, graduou-se em História e Filosofia e fez formação em Psicanálise. Foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado, do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), do Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga e do Olodum.

Luiza:

Luiza é natural de Salvador, mas sua família tem raízes em Maceió, capital de Alagoas. Filha de um casal interracial de classe média ela relata ser mais próxima dos familiares paternos, alguns dos quais ainda moram no estado alagoano e que consiste em um núcleo familiar extenso e com práticas de solidariedade e cuidado que ela percebe como mais afetivas e efetivas:

Meu pai é negro e minha mãe é parda [pausa] é... [pausa] meu pai ele é de Maceió, ele é de uma família muito católica assim, muito religiosa, mas ao mesmo tempo... [pausa] tipo minha avó ela era advogada, ela conseguiu se formar e meu avô também. É... [pausa] ele era professor.. não sei se ele chegou a se formar, fazer faculdade e tal, mas ele era professor [pausa] e aí... sempre tiveram... é... próximos a essas pautas dos movimentos sociais, de minoria por serem negros também.
... a família de minha mãe é uma família assim muito distante, tipo é da roça.. é.. e as pessoas também não trocam assim, tipo, a família de meu pai não troca... não é de trocar muito o diálogo, mas os afetos são muito presentes, sabe.. se uma pessoa precisar da outra está ali de prontidão pra ajudar e a família de minha mãe é mais cada um no seu canto...

No momento do encontro ela morava com seus pais num bairro da linha verde, região de classe alta da cidade, no mesmo local onde passou a infância e adolescência, nesse contexto Luiza revela que a negação ou desconforto com sua negritude foi marcante nas relações que estabeleceu nos primeiros anos de sua vida:

Eu acho que o processo de reconhecimento, na verdade, enquanto mulher negra foi mais impactante do que a minha sexualidade... é, porque, tipo, meu pai ele é concursado da petrobrás, minha mãe sempre teve emprego fixo, então... minha... minha vida econômica assim, sempre foi muito confortável, sempre tive plano de saúde, sempre estudei em escolas particulares.... eu moro na linha verde, num bairro bem embranquecido, né... inclusive isso, acho que talvez isso tenha influência eu não ter relação com muitas pessoas do meu bairro, atualmente da minha escola também.... não tenho relação com muitas pessoas assim... as pessoas que eu tenho são negras ou são pardas... [pausa] é... mas enfim... a igreja também que é muito embranquecido... sempre passei por espaços muito embranquecidos.. e, sempre teve um desconforto, sabe?!

Esse desconforto que nos narra Luiza perpassa, inclusive, suas relações familiares. Por considerar a diferença entre sua cor e a da mãe ela relata como durante muito tempo questionou-se se seria filha biológica de sua mãe.

Tem uma coisa também porque... eu sou negra, mas eu ficava pensando... ah, com minha mãe também, por minha mãe ter a pele clara, eu lembro que quando eu era criança eu ficava duvidando se eu era filha dela mesmo, eu tenho muitas memórias assim disso, de se eu realmente era filha dela e minha mãe não era uma pessoa assim... não é uma pessoa muito afetiva... e aí eu ficava pensando: 'porra, será que eu sou filha dela mesmo e tal'... e a cor era um marcador muito forte assim pra eu pensar isso.

Se, em comparação, Luiza indica que a questão da identificação racial foi um processo mais delicado do que a assunção de sua bissexualidade, como ela se identificava no momento de nosso encontro, cabe destacar que que esta também não se deu sem conflitos. Da experimentação do corpo com colegas até a conversa que define aos seus pais seus relacionamentos com mulheres, Luiza passou por momentos de desconforto, questionamento e estranhamento no ambiente doméstico.

[...] aí um dia a gente.. eu saí com um pessoal e bebi muito nesse dia e aí quando eu cheguei em casa, eu fui conversar com meu irmão como tinha sido e aí falei das

meninas e falei de Anita e falei várias coisas assim, né.. e aí, meu pai ele foi no banheiro e ouviu a conversa toda, sendo que eu não sabia, só fiquei sabendo disso uma semana depois porque ela tava super estranho comigo [pausa] e aí.. e lá em casa não rola muito diálogo assim, sobre afetividade, como você tá se sentindo e tal... e aí, eu [pausa] falei assim: ‘pai, o que é que cê tá assim? Tá tudo bem?’ e aí ele me falou: ‘não, não tá tudo bem não! Você tá andando com uma galera muito barra pesada’ aí eu falei: ‘barra pesada porque, porque são lésbicas?’ aí ele ficou todo duro assim e aí tipo, desconversou porque tipo, meu pai ele é sindicalista, então ele lida com movimentos sociais, público LGBT e tal, e aí ele ficou meio nesse impasse assim né.. de: ‘porra, eu trabalho com isso, mas quando é na minha casa eu critico’ e aí ele desconversou e disse que ‘não’ que ‘não era nada disso’ e tal e aí encerrou a conversa.

Apesar de ser biologicamente filha única, Luiza reconhece como irmão um primo que durante dez anos morou com ela e seus pais.

Um primo meu que foi fazer faculdade e morou lá por dez anos também e ele também é homossexual e aí teve uma vez que meu pai me perguntou assim se eu achava que eu era lésbica se teve alguma influência dele, que é esse meu primo que morou lá em casa e eu falei que ‘não’ e, inclusive eu não sabia que... Eu não sei até que ponto eu negava na minha cabeça porque era uma coisa muito óbvia assim... tipo, ele passou dez anos lá e ele nunca teve namorada... Não falava de relações assim, só quando eu fui ficando mais velha que a gente foi conversando sobre essas coisas... Mas... Tipo, ele fazia coisas que são do estereótipo do homossexual, é.. ele é muito vaidoso assim... Tal... E minha mãe ficava falando: ‘ó essa risada dele, você acha que ele não é gay não é?’ e eu falava: ‘oxe, minha mãe. O que é que tem a risada do cara?’ sabe.. e eram essa coisa assim do estereótipo [pausa] é... e enfim, esse primo também morava lá em casa, mas depois ele saiu.

Luiza ficou sabendo da pesquisa através de um amigo em comum para quem enviei a carta convite. Identificando ela como uma potencial colaboradora ele lhe encaminhou a carta. Como ela indicou interesse ele me passou o contato dela para que combinássemos um momento para nosso encontro. Quando isso ocorreu ela estava cursando Psicologia na Universidade Federal da Bahia e namorando uma psicóloga. Nos encontramos no rol de entrada do prédio da sua namorada, local indicado por Luiza por ser num bairro próximo a universidade, o que facilitaria para nós duas. Ao chegar indiquei ao porteiro que gostaria de falar com Luiza e o número do apartamento, ao que ele questionou : ‘a moreninha’? O encontro, mais do que um modelo de entrevista, do que uma narrativa capturada pelo gravador, iniciou-se ali. Sem saber que a negação da negritude era parte do que Luiza me contaria, fui informada por um terceiro que naquele bairro, naquele prédio o máximo que ela poderia ser era moreninha.

Sobre as mulheres que antecedem o nome: Luiza Mahin foi trazida da Costa do Marfim e submetida a escravidão até 1812 quando conseguiu a alforria. Esteve vinculada a Revolta dos Malês (1835), à Sabinada (1837 e 1838), exercendo papel de informante sob o disfarce da venda dos doces e quitutes que comercializava. Com a derrota das revoltas negras na Bahia,

passa a ser perseguida pelo governo, o que a motiva a ir para o Rio de Janeiro. É mãe do poeta Luiz Gama, poeta e grande abolicionista.

Luiza Bairos: Nascida no Rio Grande do Sul, Luiza Bairos é uma figura de valor inestimável na Bahia. Dedicou-se a pesquisas sobre às interfaces de gênero e raça, foi Secretária de Promoção da Igualdade Racial na Bahia e Ministra do Governo Dilma Rousseff assumindo a Seppir - Secretária de Políticas Públicas da Igualdade Racial, onde criou o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir).

Na Agotimé:

Na Agotimé passou os primeiros anos da vida numa cidade da região metropolitana de Belo Horizonte com os pais e os irmãos, até os doze anos quando os pais se separaram. Esse marco na vida dela se dá pela ausência praticamente total do pai, fato que até o momento da entrevista.

Depois que isso aconteceu mudou um monte de coisa, eu não sei se pelo fato de ter sido muito... De ter me colocado, de ter me abalado muito também essa questão, eu lembro de muito pouco desse período, eu lembro assim, lembro do fato da separação, lembro de eu vir para cá, lembro de algumas... Algumas, alguns problemas em relação a isso, o fato de, por exemplo, de eu perguntar porque meu pai não aparecia mais, porque a gente não o via mais, esse tipo de coisa, é deixar mesmo de conviver com a pessoa depois da separação a gente literalmente deixou de conviver com o nosso pai que viveu com a gente 12 anos, então foi difícil, eu sei que foi difícil para a minha mãe também, só que a gente como criança, a gente não conseguia auxiliar ela nessa questão e ela como mãe passando por isso não conseguiu auxiliar a gente como filho. Ele sumiu, assim, a gente sabia onde ele morava, a gente via ele em alguns momentos, mas assim deixou de ter literalmente uma relação de pai, a gente encontrava na rua era “oi, oi, tchau, tchau” e assim, nem se você está bem, nem se você está mal. Eu lembro que... Hoje ele não mora mais aqui no mesmo lugar, no mesmo Estado que a gente, mas ele morava em uma cidade próxima e assim eu sentia e buscava muito a presença dele, né? É... Ele não ligava nem nos aniversários, continua sem ligar ainda, em um dia do meu aniversário eu esperei que ele ligasse, ele não ligou... Aí eu liguei para ele e cobre: “você sabia que sua filha está fazendo aniversário hoje?”, ele falou assim: “Sabia”, “e por que você não ligou?”, ele não respondeu, sabe?

Outro aspecto que foi afetado pela separação dos pais foi a relação de Na Agotimé com a mãe, ela relata que a convivência já era de pouco diálogo e de pouca afetividade, mas com a separação isso se tornou mais grave porque além da ausência paterna para ser elaborada outras demandas e conflitos passaram a fazer parte do cotidiano dela:

Quando meus pais se separaram, eu tive que contribuir mais com os trabalhos domésticos, por exemplo, porque minha mãe precisou, até então ela não trabalhava fora, ela era do lar e ela precisou de recursos para criar a gente porque... Meu pai saiu, né? Foi viver a vida dele, esqueceu que tinha filhos e que a gente precisava

comer, por exemplo, precisava pagar contas, tinha outros gastos e minha mãe pelo fato de não trabalhar fora ela não tinha recursos e ela recorreu a várias coisas, inclusive, fazer um concurso público, ela é concursada hoje, quando ela passou nesse concurso eu tinha um irmão seis anos mais novo que eu, que eu tinha que ajudar a cuidar dele, tinha que estudar e tinha o outro irmão que era um ano mais novo que eu, então assim, eu tinha que ajudar minha mãe nos afazeres domésticos, ajudar ela a cuidar do meu irmão e estudar e ajudar ela a fazer essas outras coisas. É... foi um período muito difícil, inclusive, eu acho que tenha sido muito difícil para minha mãe também, assim, né? A separação e etc, e em um determinado momento, a minha madrinha me convidou para vir morar com ela, aqui em Belo Horizonte para eu estudar e tudo mais e eu aceitei, então foi um convite, e eu aceitei o convite de vir morar aqui, acho que estava sendo muito difícil aquela situação para mim, para minha mãe a gente já estava tendo uma relação um pouco difícil e eu optei por vir para cá e estudar e buscar outras coisas.

Aos quatorze anos ela se muda para Belo Horizonte e passa a morar num bairro da zona sul, com isso o racismo se mostra de formas mais diretas. Se anteriormente ela estava vivendo numa família negra de classe popular, num bairro com outras pessoas negras, agora mesmo na escola pública ela era exceção. Por outra via a possibilidade de fazer suas próprias escolhas. Nesse sentido há um movimento em sentido inverso: se por um lado seu corpo, seus gostos, suas posturas geram estranhamento no contexto onde ela passa a viver, por outro ela passa a ter acesso a possibilidades que ainda não vislumbrava e dentre as quais ela pode escolher:

Quando eu mudei para Belo Horizonte eu nunca tive... Eu sempre tive condições de escolher, inclusive, como eu me vestiria, nunca tive uma “ah você vai ter que ser assim, vai ter que ser assado”, eu nunca tive uma repressão, eu sempre fui quem eu quis ser fisicamente ou nas minhas escolhas de trabalho, estudo... Então assim, não foi difícil, mas eu acho que para as outras pessoas onde eu me inseri nesse período, era um pouco estranho porque além de ser negra, morar com uma pessoa branca, estudar no mesmo colégio que os filhos dela e não ter um padrão de beleza ou de vestimenta ou desse tipo de coisa, eu acho que para mim não foi difícil, mas que a aceitação dessas pessoas foi um pouco difícil, porque assim era diferente eu não sei se... Se eu estou sabendo explicar direito, mas eu nunca, eu nunca me deixei para por esse tipo de questões não, sabe?

Essas possibilidades de escolha e aceitação partem da madrinha que a criou e da relação de afetividade que estabeleceu com ela, inclusive no que tange a aceitação de sua bissexualidade. Ao passo que a relação com os familiares consanguíneos enfrentava problemas de diálogo, ela entende que isso tenha sido reflexo das violências que sua mãe havia enfrentado e a sua filiação a uma igreja evangélica:

A minha madrinha, que é minha mãe de criação, ela sempre foi uma pessoa muito aberta e ela sempre preocupou muito com... Com o bem-estar dos outros, e eu acho que inclusive, que esse convite dela para eu vir morar aqui tinha a ver com essa dificuldade de diálogo entre eu e minha mãe. E aqui com ela eu pude... Vivenciar outras coisas, eu podia compartilhar minhas ideologias, minhas dores, meus problemas, as coisas que eu fiz de errado, sem, sem ter medo de falar, sabe?

Atualmente Na Agotimé revela a dificuldade de lidar com o machismo e o sexismo cotidiano que cercam seu ambiente de trabalho, uma empresa no ramo da engenharia, bem

como a superação da perda recente de sua madrinha e os conflitos com sua família biológica que perpassam a lesbofobia e a intolerância com sua trajetória política e acadêmica.

O encontro com Na Agotimé foi o primeiro dos doze que compõem essa tese. Eu a conhecia por amigas em comum no período que morei em Belo Horizonte e sabendo da sua viagem pela região onde eu moro propus a ela a participação na pesquisa. Ela estava viajando em razão do ano novo e nos encontramos na minha casa no extremo sul da Bahia na primeira semana de janeiro. A narrativa durou uma hora e quarenta e dois segundos. No momento do encontro ela estava terminando o curso de engenharia e trabalhando numa empresa da área, além de estar num relacionamento sério há alguns anos.

Sobre a mulher que antecede o nome: Na Agotimé era uma das herdeiras do trono de Daomé. Após a morte de seu pai é vendida e escravizada, chegando ao Brasil tem seu nome alterado para Maria Jesuína de modo a dificultar que fosse encontrada. Após anos de escravização consegue comprar sua alforria e funda em São Luiz do Maranhão o Queberentá Zomadunu, também conhecido como Casa de Minas. Em colaboração com outras mulheres negras, Na Agotimé reconstruiu o culto ancestral de Daomé, preservando sua cultura, sua religião e a história do seu povo em território brasileiro.

Neusa:

Neusa cresceu na periferia de Belo Horizonte. Filha única por parte de mãe, ela relata que nunca teve contato com seu pai, mas que sabe que ele é um homem negro, atuante no congado e que sua avó é mãe de santo, mas que o distanciamento emocional e físico, tem sido constante na relação:

A questão da família que eu acho mais latente assim, é esse rompimento total na convivência com meu pai e eu sempre fiz o esforço de não culpabilizar minha mãe por isso, porque realmente meu pai escolheu não estar presente, ele mora aqui em Belo Horizonte, ele mora muito perto da minha casa, em um bairro ao lado assim e eu não vejo ele agora há uns quatro anos que eu não vejo ele...

Criada pela mãe que trabalha como cabeleireira, pela avó e por uma tia, Neusa relata ser muito apegada a esse núcleo familiar. A família materna extensa, consiste na avó, um tio e quatro tias. Sobre a identificação racial destes, Neusa relata:

[...] todas essas pessoas que não a minha mãe, são pessoas que facilmente são entendidas assim como pessoas brancas, só que minha mãe tem o cabelo crespo, é a única deles que tem o cabelo crespo, isso foi uma marca assim para ela, ela sempre me lembrou e eu acho que ela sempre tentou me resguardar também. (24 anos, pesquisadora, lésbica)

Ainda sobre o convívio familiar, Neusa relata como foi percebendo paulatinamente o caráter racial e econômico de algumas tensões que perpassavam a relação de sua mãe com às irmãs e o irmão e conseqüentemente a relação das suas tias e tio para com ela:

Hoje eu consigo compreender que para mim apareceram situações de racismo dentro, aí também muito ligada a minha mãe porque é... Diversas vezes tias minhas desencorajando ela a investir em uma escola, pagar uma escola para mim de verdade... Falando “pra que pagar escola para ela?” e minha mãe sempre fazendo questão de gastar o dinheiro dela que ela trabalhava de domingo á domingo para pagar integralmente a minha escola, o dinheiro era mesmo todo para isso assim, e aí eu entendi que esse racismo dentro da minha família apareceu de formas mais veladas assim, aí nisso desse desencorajamento que eu pudesse ser bem sucedida, (24 anos, pesquisadora, lésbica)

A negação de Neusa como uma mulher que poderia ser bem sucedida no futuro aparece como acusação e punição tanto para ela como para sua mãe, reafirmando um destino único para mulheres negras. A despeito dos posicionamentos que questionavam o exercício profissional da mãe de Neusa, ela relata que a mesma escolheu a sua profissão a partir de seus interesses e que nunca exitou em investir nos estudos e nos sonhos da filha. Nesse sentido ela destaca como

Ela é muito desligada da matéria assim, então ela não é uma pessoa que gosta de ter coisas, carro, celular, ela não gosta de nada disso assim, e ela inclusive foi a única pessoa que resolveu trabalhar com uma coisa que ela gostava que é ser cabeleireira, ela também esse tempo inteiro vivenciou falas do tipo: “você é a única da família que não tem carteira assinada”, é... “todo mundo aqui é bem resolvido tem uma casa e você não tem nada”, então ela sempre foi essa pessoa assim também, muito desligada da matéria, muito espiritualizada assim também, ela tem uma relação muito forte com o kardecismo, que é uma religião que ela estudou muitos anos, só que ela nunca tentou impor nada para mim nesse sentido da religião. (24 anos, pesquisadora, lésbica).

O espiritismo é identificado por Neusa como um fator que colaborou para a aceitação de sua lesbianidade por sua mãe, contrastando com a experiência de Aqualtune onde a religião dos pais, evangélicos protestantes, implicou em risco para ela e sua filha após sua sexualidade vir a tona.

Minha família é super mais tranquila, uma casa só de mulheres sempre aceitaram a gente, sempre... Minha mãe sempre foi muito...Muito... Sempre recebeu muito bem minha sexualidade e eu imagino que é porque desde criança isso já deveria aparecer assim, desde eu jogar futebol, de novo esses estereótipos da mulher lésbica assim (24 anos, pesquisadora, lésbica).

Quando conheci Neusa ela se posicionava abertamente como uma mulher lésbica. Foi entre 2016 e 2017, nos anos que morei em Belo Horizonte e cumpria créditos no doutorado na

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Por estar em processo de conclusão do curso na mesma unidade, nos conhecemos por colegas em comum, uma delas, Audre, me indicou o telefone de Neusa após nosso encontro. Encaminhei a carta convite e ela prontamente aceitou, sinalizando seu interesse e identificação com a proposta da pesquisa. Nos encontramos em meados do mês de janeiro de 2019, na sala do Núcleo de ensino, pesquisa e extensão - Conexões de Saberes e a narrativa durou uma hora e quarenta e dois minutos e dois segundos. Neusa, então com 24 anos, tinha recebido a notícia de aprovação no mestrado há pouco tempo, relatou estar se aproximando de uma casa de umbanda que fica localizada num aglomerado de Belo Horizonte e que também está num relacionamento com uma jovem que é iniciada nessa casa.

Sobre a mulher que antecede o nome: Neusa Santos Souza psiquiatra, psicanalista, escritora, foi autora da obra célebre ‘Tornar-se Negro’ considerada a primeira obra da Psicologia sobre as problemáticas do racismo na produção de subjetividade. Precursora da Psicologia Social do Racismo

Nieves:

Nieves é brasileira, filha de um casal interracial de classe média. Sua mãe, uma mulher negra é uma das fundadoras do primeiro núcleo de negros e negras do Partido dos Trabalhadores de Brasília e seu pai é um homem branco também vinculado ao partido. Sobre a sua própria identificação étnico racial ela relata um processo interessante:

Eu lembro meu pai me dizia quando eu era tipo muito nova ele dizia que eu era uma menina tipo que negra e eu sempre não achava isso, assim. Né? Por que também eu lembro que na época, sei lá, tipo assim, se você for pegar minhas fotos, o meu, o meu cabelo é... ele é tipo bem liso, e ele era bem mais liso antigamente, assim. Tipo, bem liso liso assim. Tipo, tem uma foto minha, sei lá, eu pareço uma menina indígena, assim. Né? Eh.. Enfim, ainda nessa ideia de que eu não sou branca. Enfim, eu me entendo desde sempre que eu não sou branca. E o meu pai ele dizia, que eu sou negra, e eu sempre não acreditava nisso, assim. Né? Minha mãe também dizia isso, minha mãe até hoje diz isso. E hoje eu creio nela, muito nisso, mas, ao mesmo tempo eu falo "mãe oh, eu sou negra, mas aqui em Salvador eu tenho meus pés atrás de ficar colocando isso como uma bandeira na, na", né? (35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Os pés atrás de Nieves revelam uma dinâmica racial que em Salvador vai no sentido inverso ao de seu relato. Na capital baiana a tendência é de amenizar a negritude a medida que se percebe características da miscigenação, como a pele mais clara e o cabelo mais liso, por

ser uma cidade com grande concentração de pessoas negras o parâmetro é a negritude e as variações são consideradas como morenas, mestiças, pardas, reflexo do projeto de branqueamento que foi imposto por séculos e ainda persiste. No caso das regiões do sul, sudeste e centro oeste do país isso se dá pelo parâmetro da branquitude, então quem não cumpre os requisitos de pele clara, cabelo liso e determinados aspectos faciais é automaticamente reconhecido como negro. Essa e outras discordâncias chamam atenção para um aspecto que tem me incomodado muito nos últimos anos: nossa inabilidade para reconhecer fenótipos de ascendência indígena brasileira. A redução em branco e negro apaga outras categorias étnicas das quais pouco falamos e conhecemos, mas que ainda se revelam em nossas peles e rostos.

Sobre a lesbianidade, Nieves relata que pelo fato de serem militantes e conviverem com lésbicas e gays ao longo da vida, os pais aceitaram de modo tranquilo. No entanto a convivência com o pai é escassa.

Meu pai, na verdade, enfim, ele é um cara que ele nunca conviveu muito, tipo, comigo também. Eu parei de falar com ele quando eu sai de Brasília por motivos diversos, então, eu nem levo isso em consideração, tipo, ah o fato dele ter me aceitado ou não. Porque também se ele não aceitasse, caguei. Eles são separados desde que eu tinha meus dois anos de idade. Então, eu eh... cresci já vendo eles dentro de um formato de família separada. E eu era, na escola, a única criança que tinha pais e mães que eram tipo que separados, assim. (35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica).

No caso da mãe a relação é de muita cumplicidade e apoio, inclusive no que tange a sexualidade de Nieves:

Minha mãe disse que quando contei pra ela, ela chorou muito, assim, ela chorou porque ela tinha medo, na verdade, tipo assim, ela tinha, sei lá, tipo muito medo de eu sofrer alguma coisa, sofrer algum tipo de violência. Mas minha mãe ela super aceitou bem, assim, a gente até brinca na minha família que é mais fácil pra minha mãe aceitar as minhas na... as minhas namoradas, do que minha mãe aceitar os namorados da... tipo lá da minha irmã, tipo assim. (35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica).

Formada em jornalismo, Nieves descobriu na palhaçaria a possibilidade de ressignificar sua trajetória profissional e pessoal, inclusive num aspecto de sua vida que foi largamente analisado e conduzido pelo viés biomédico, a gagueira:

E aí, eu volto um pouco pra falar um pouco da parte artística de que quando eu começo a me envolver com a palhaçaria, em 2017, tem uma coisa que me encantou na pa, na pa, tipo assim, né, nas, nas oficinas de palhaçaria que eu fazia e que eu faço até hoje, que quando as pessoas viam que eu era gaga elas diziam "cara! isso que você tem é a coisa mais linda", eu fiquei assim " caralho!" (35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Como artista plástica, performer e palhaça, Nieves incorporou a gagueira como tópico e material de suas produções, bem como aborda os atravessamentos de gorda no mundo

lésbico. No momento do nosso encontro ela estava concluindo a dissertação de mestrado num programa de pós graduação que enfoca nas teorias feministas e me relatou que um grande dificultador em pensar em seguir a carreira acadêmica é a exigência da retórica como atributo inexorável a prática docente, barreira que ela havia enfrentado nos estágios docente que fez no mestrado. Conheci Nieves rapidamente no início do ano de 2016, ela tinha acabado de ser aprovada no mestrado que mencionei e eu me preparava para mudar para Belo Horizonte, por isso estivemos pouquíssimas vezes juntas nesse período. Suas produções artísticas, no entanto, fizeram parte da minha trajetória desde então. Com uma versatilidade que perpassa sua própria configuração física (ela já teve o cabelo de várias cores, bem como já raspou algumas vezes) e suas produções estéticas, artísticas e intelectuais.

Em virtude da minha chegada a Salvador para o trabalho de campo da tese encaminhei a carta convite para Nieves, considerando que ela é uma informante chave devido a sua larga inserção em coletivos de mulheres negras, lésbicas e artistas da cidade e de outros estados. Ela me sinalizou interesse em participar e me sugeriu mais duas informantes. Uma delas é Aqaltune, a outra não pode colaborar porque estava fora do país. Nosso encontro se deu na casa onde ela estava morando, no Alto da Sereia, com uma vista surreal do mar da Paciência. Ao longo do áudio - que durou uma hora e cinquenta e três minutos e dezesseis segundos - é possível escutar as ondas que avançavam nas pedras e salpicavam o sofá que estava encostado na janela. Curiosamente essa paisagem foi descrita no encontro que tive com Teresa, que havia morado nessa mesma comunidade tempos antes.

Sobre a mulher que antecede o nome: Nieves Fresneda foi uma bailarina e cantora cubana reconhecida como uma das artistas mais marcantes do país. Integrou o conjunto folclórico nacional de Cuba, mas consagrou-se principalmente por usar o próprio corpo como receptáculo da tradição cultural iorubá, explorando nos detalhes as histórias e memórias poéticas dos itans africanos.

Teresa:

Teresa nasceu em Recife, mas ainda criança mudou-se para Caruaru, no interior de Pernambuco com os pais e a avó paterna. Seu pai havia conseguido um emprego como médico nessa cidade, o que alavancou a situação econômica da família. A relação com a avó paterna é de complicidade, companheirismo e cuidado até os últimos dias desta, a quem

Teresa chama carinhosamente de ‘A Velha’. É com a avó que ela passa a maior parte do tempo na infância e também onde ela encontra amor em meio aos conflitos que perpassam sua existência numa família inter-racial que nega a negritude de sua ascendência:

Vim de uma família de classe média, no entanto, era uma família que tava entrando na classe média quando eu era criança, porque a minha família era muito pobre antes, só que meu pai fez medicina e foi o primeiro, a tipo assim, ele era filho único, foi criado pela minha avó, minha avó era uma sertaneja paraibana incrível, assim, a maior força de amor da minha vida, guerrerríssima, mas ela vinha de um contexto de ter passado fome no sertão, e tal, então pra ela foi muita batalha pra esse filho ir pra universidade, né. E a minha mãe também vem de periferia, minha mãe é branca e meu pai é negro, apesar dele não se entender como negro, ele é um homem negro de pele clara, mas não se entende como negro. E aí, ele, painho se tornou médico, minha mãe se tornou enfermeira, ela também vem de um lar bem desestruturado assim, né, de uma família, a mãe dela era, eu vou falar negra porque a gente não tem mais registro étnico, mas assim, a minha avó por parte de mãe, era uma cabocla, por isso que eu tenho tantos traços indígenas também, a herança indígena da minha família também é muito forte. A nossa, acho que a minha, como é a mãe da bisa? Tataravó? Eu acho que a minha tataravó foi uma mulher que o povo falava que pegou no mato, então, na verdade ela foi sequestrada do povo dela e o apagamento foi tão completo que a gente não sabe o nome dessa mulher, a gente não sabe de onde ela veio, contavam isso, que o tataravó tinha pegado ela no mato pra ser esposa dele. Ninguém dizia: ‘ela foi sequestrada, ela foi estuprada, ela foi mantida em cativeiro’. Então, é um, é difícil, assim, eu não tenho esse registro, então eu não falo da gente por parte de mãe como indígena porque a gente não tem mais o registro da etnia, então eu falo negra, falo que essa minha outra avó era negra. Ela sofreu muito racismo porque meu avô era branco, descendente de portugueses, então ela sofreu muito, sofreu tanto e ele era alcoólatra e também ele era um homem abusivo, assim, sabe? Então ela sofreu tudo que você pensar, né? E aí minha mãe vem desse lar, dessa mulher que era esquizofrênica, minha avó tinha problemas psiquiátricos, mesmo, que eu acredito, tenho plena segurança de que isso está totalmente associado com o fato dela ter sido uma mulher negra e ter casado com esse meu avô branco, que a família dele nunca aceitou, os pais dele nunca quiseram conhecer os filhos, porque diziam que eram os netos filhos da negra, então mesmo minha mãe sendo branca ela nunca conheceu o avô. (34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

O relato de Teresa sobre a história de sua família é representativo de várias famílias nordestinas. O apagamento das origens indígenas, a negação da própria negritude e a atenuação da violência que foi característica da colonização das mulheres e dos territórios nordestinos desde o período colonial até os dias de hoje com a comercialização das mulheres como atrativo turístico. Como ela reconhece, suas feições revelam uma ancestralidade indígena sem nome, nem história e um projeto de branqueamento alimentado ainda mais com a ascensão econômica. Nesse contexto Teresa cresce num não lugar, sem entender bem o seu incômodo de menina negra na classe média do interior pernambucano e sem diálogo em casa que valorizasse positivamente isso.

[...] meu pai, apesar dele não se entender como negro, ele tinha sofrido muito racismo e ele sempre dizia pra mim assim, olha só, ele nunca falou pra mim que eu era negra, mas ele dizia assim: ‘pra você tudo vai sempre ser difícil porque você é mulher e por causa da sua cor’ eles falavam assim, um defeito de cor, sabe como é? Meu defeitinho, ninguém falava você era negra, mas era sempre assim, era como se

fosse um problema que eu tinha, uma característica problemática, assim como a deficiência visual era a cor da pele. (34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Sobre a sua deficiência visual Teresa nos relata que:

Minha mãe teve rubéola quando tava grávida de mim e eu nasci com catarata congênita, só descobriram quando eu tava com 01 ano de idade. Passei por uma cirurgia, tive até sorte porque alguns anos antes, eu to com 34 anos, então isso já tem bastante tempo e algum tempo antes isso teria me condenado a uma deficiência visual completa, mas na época conseguiram tirar o cristalino do meu olho esquerdo. Hoje em dia é uma coisa simples, coloca-se uma lente intraocular e a criança enxerga, mas na época não tinha essa tecnologia ou não sei se minha família não teve acesso, se ainda era uma coisa muito restrita aqui no Brasil. E aí, por conta dessa questão de eu não ter a visão do olho esquerdo, ter uma visão muito baixa, né, eu tive que passar por uma série de tratamentos, que na época eram tratamentos experimentais pra forçar o meu olho que não enxerga a enxergar. E aí eu usava um tampão no meu olho direito e eu fui socializada como uma criança cega, né, porque eu não vejo nada se você tapa meu olho direito, eu tenho 10% da visão no olho esquerdo, eu vejo cores, manchas. E aí eu ia pra escola sem conversar com ninguém, sem conseguir ver, sendo a única menina preta em escola de classe média em que todo mundo, ninguém tinha deficiência de nenhuma ordem, isso, assim, foi um lugar de muito isolamento, muito isolamento. (34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Esse isolamento repercutiu na saúde mental de Teresa ainda na infância. Ela relata que aos oito anos se auto mutilava e antes da adolescência já tinha um diagnóstico de depressão que foi se agravando depois da puberdade. Com 16 anos apaixonou-se por uma jovem de 22 anos chamada Soledad²⁰ que era colega de sua mãe e começaram a namorar escondido. Infelizmente com um ano de namoro Soledad recebeu um diagnóstico de câncer que levou a seu falecimento um mês depois. Nesse ínterim a relação delas veio à tona devido ao sofrimento de Teresa e a família, principalmente o pai, reagiu com extrema violência.

Teresa relata ter ficado em estado de inércia devido à perda iminente da namorada o que despertou a raiva do pai, que chegou a espancá-la com uma escada de ferro do beliche, forçá-la a comer, mantê-la em reclusão doméstica e referir-se a Soledad como ‘um problema que estava quase resolvido’. Diante disso Teresa, dois meses depois do falecimento de Soledad e estando sob tratamento psiquiátrico, ela usou os medicamentos e tentou suicídio pela primeira vez. Depois desse episódio Teresa se viu em recaídas depressivas ao longo dos

²⁰ O nome original foi substituído pelo nome Soledad em homenagem a Soledad Barret Viedma. Nascida no Paraguai ela passou a infância e adolescência fugindo da perseguição ditatorial em vários países devido a notoriedade de seu avô Rafael Barret, escritor e líder anarquista espanhol. Ainda adolescente iniciou sua militância no grupo os Pardais ligado à Frente da Juventude-Student de Assunção e FULNA. Recebeu treinamento de guerrilha em Cuba onde conheceu e casou com José Maria, em 1970, no mesmo ano ele foi assassinado ao voltar para o Brasil para integrar a luta contra a ditadura. Soledad também vem ao Brasil, integrando às guerrilhas é direcionada para Pernambuco onde é vítima de um espião dos militares, conhecido como cabo Anselmo. Seu corpo foi reconhecido pela procuradora Mércia Albuquerque, mas como nunca foi entregue a família ela é considerada desaparecida política da ditadura militar brasileira.

anos, muito marcados pela sensação de não pertencimento e não autorização de ser quem é. A situação ganha outro contorno quando começa a trabalhar junto ao MMTR, onde se fortalece como feminista e constrói sua auto identificação racial a partir do reconhecimento de luta e força que ser negra significa.

Assim, quando conheci Teresa num congresso feminista que ocorreu em 2017 em Florianópolis ela era uma feminista negra pesquisando as trabalhadoras rurais para construir sua dissertação de mestrado, uma militante articulada e consciente dos processos de exploração da terra e das mulheres no contexto latino americano, temáticas que perpassavam meu campo de pesquisa também. Na época ficamos uns dias na mesma casa e conversamos sobre nossas trajetórias acadêmicas como mulheres negras. Curiosamente ela também havia se mudado para Salvador no ano em que me mudei para Belo Horizonte, de modo que depois desse evento nos encontramos pouquíssimas vezes.

Quando estava viajando em função dos encontros de pesquisa encaminhou a carta convite para ela vislumbrando que ela seria uma possível interlocutora, ao que ela aceitou prontamente e me encaminhou algumas de suas produções artísticas que versavam sobre encontrar a própria ancestralidade. Chegando em Salvador fui encontrá-la numa casa no bairro do 2 de julho onde ela estava hospedada enquanto terminava sua dissertação de mestrado. Sentamos pra conversar com uma garrafa de café numa área externa da casa onde borboletas vieram compor nosso encontro embaixo de uma árvore frondosa. Foi nessa casa que vi, em uma das estantes repletas de livros uma das obras que utilizo nessa tese, *Iemanjá e Oxum*, de Lydia Cabrera. A narrativa iniciou-se antes que eu pudesse ligar o gravador e continuou mesmo depois que ele foi desligado, o intervalo captado pelo artefato tecnológico foi de três horas e trinta e oito minutos e doze segundos. No momento do nosso encontro ela estava empolgada com a conclusão do mestrado e o início das gravações de um longa metragem que ela estava produzindo após ter submetido um roteiro de sua autoria que foi aprovado num edital do estado de Pernambuco. No auge dos seus 34 anos, Teresa já viajou para a Amazônia, Peru, Colômbia, Chapada dos Veadeiros, Índia entre outros, tem se reconectado com sua ancestralidade negra e indígena através de buscas espirituais.

Poderia resumir esse encontro numa das primeiras frases que Teresa me disse quando começou a me falar de sua história: “tem tanta magia no nosso caminho que a branquitude nem sonha”. Ela tem razão. Dias depois quando estava voltando para a cidade onde moro atualmente recebi uma mensagem dela com uma foto, ela tinha raspado as laterais da cabeça, produzindo um visual novo e que lembrava uma guerreira africana, uma guerreira do reino de

Oyá. Ela me escreveu dizendo sobre o potencial do nosso encontro e de como foi um fator propulsor de algumas mudanças que ela vislumbrava em sua vida.

Sobre as mulheres que antecedem o nome: Teresa de Benguela chefio o Quilombo Quariterê, composto por aproximadamente 79 negros que escaparam do cárcere escravocrata e 30 indígenas. Esteve a frente dos aspectos políticos, econômicos e administrativos, mas também destacou-se por criar um sistema parlamentar e por uma organização de defesa coesa, integrando a todas e todos que ali viviam. Resistiu durante cerca de 20 anos até que foi capturada e decaptada em 1770, em seguida o quilombo foi destruído. É em sua homenagem que o dia 25 de julho é o dia nacional da mulher negra.

Thereza Santos foi uma carioca carnavalesca, filósofa, publicitária, atriz, professora e diretora de teatro, tendo atuado ativamente nas lutas anticoloniais africanas. Foi a primeira conselheira negra a integrar o conselho estadual da condição feminina em São Paulo, onde incluiu a pauta das relações raciais com a agenda feminista em inúmeras ações e propostas voltadas para a população negra. Foi combatente pela emancipação política e cultural de Angola, Guiné-Bissau, Moçambique e Cabo Verde.

Zacimba:

Zacimba foi um contato indicado pela ativista e intelectual negra Larissa Amorim Borges. Enviei a carta convite e uma mensagem me apresentando pro contato que Larissa compartilhou comigo. Zacimba aceitou e me convidou a conhecer o espaço do coletivo que ela coordena em Belo Horizonte. Assim que eu cheguei ela me recebeu e começou a me apresentar o espaço. A própria descrição do espaço traz uma riqueza no que tange a modos de organização descoloniais e posicionados a partir do feminismo negro. Depois de um tempo escutando ela contar sobre o significado de cada escolha e projetos futuros de auto cuidado e saúde de mulheres negras, perguntei se poderia ligar o gravador, ao que ela assentiu. Desse momento até o fim do nosso encontro foram três horas, quatorze minutos e cinquenta e um segundos. Saí de lá com a sensação de que poderia escrever uma tese inteira sobre ela.

Nascida em Belo Horizonte, Zacimba conta sobre sua origem na Pedreira Prado Lopes, onde sua família estava há gerações.

[...] aí na Pedreira na época que minha mãe morava era muito ainda, ainda tinha o processo da pedraria mesmo, de muitas pedreiras e tudo... e eu lembro que ele jogou minha mãe dali... aí minha mãe... aí a partir dessa violência assim, né – porque uma

coisa é a violência psicológica que a gente nunca fala sobre ela também, né – aí acho que quando minha vó tomou a frente, quando a violência física, colocou ele pra fora e... várias outras coisas que, como eu era muito pequena, eu não tinha noção, mas minha vó e minhas irmãs que contavam pra mim essa coisa pra ela ter desfeito o casamento também, que foi a partir mesmo dessas violências domésticas assim. E aí minha mãe se viu com cinco filhos, e eu sou a caçula e foi trabalhar onde? Como a história se repete né, em âmbito, em tudo quanto é lugar né, vamos dizer assim... do mundo... que essa mulher indo pra casa, trabalhar em família doméstica assim. E trabalhando na doméstica, mas é aquela coisa de moradia mesmo, né... há, sei lá... há uns quarenta anos atrás a maioria das domésticas moravam, residiam na casa de seus patrões assim... e minha mãe viveu pra isso: pra cuidar dos filhos dos patrões né? Então... eh... lá em casa sempre foi assim né. Então tem uma irmã mais velha que cuidou... sempre um cuidando dos outros assim... então eu fui muito criada e cuidada pela minha irmã do meio, que é a Christina²¹. E como assim... meu irmão ele tem dois anos mais, ele é dois anos mais velho do que eu... então minha irmã mais velha ficou com esse dois anos mais velho pra cuidar, e a minha irmã do meio ficou comigo pra me cuidar, pra cuidar de mim. E aí é sempre aquela coisa da história se repetindo, né... então assim, como ela cuidou de mim, aí quando a minha irmã engravidou, nesse meio tempo minha mãe vivia, morando em casa de... né... em casa doméstica dos patrões... depois ela vinha nos finais de semana na Pedreira onde a gente morava e ali assim minha irmã começou a namorar... e ao mesmo tempo nesse namoro dela ela acabou engravidando e casou e fez... e morou na parte de cima. Eram duas casas eh... com dois pavilhões assim... então na parte de baixo ficava meu irmão, mais novo do que eu também, que é um homem negro – e aí de novo essa coisa de tempo muito – dispêndio de tempo, solitário, sozinho e sem muito acompanhamento, nem tanto de pai, nem tanto de mãe... com a liberdade dada muito cedo assim né? Com essa (des)responsabilidade, né? Eh... que foi dada pra gente uma responsabilidade muito cedo, que a gente não tinha, né... e foi criando mesmo e se desenrolando. E tinha essa coisa mesmo né, de gênero. Então meu irmão por ser homem... ah então ele se vira, ele pode morar lá embaixo... meu irmão ficou morando lá embaixo, na parte de baixo sozinho, por muito tempo. Então... é um sozinho que eu vou dizer assim... minha irmã morava na parte de cima, que de vez em quando ia lá ver o que que ele tava aprontando né? E por ele ser homem então era tranquilo... ele era homem... era tranquilo ele fazer as festinhas dele, ele tranquilo morar no barraco lá embaixo... e eu não... eu não podia. Como é que a Zacimba vai morar sozinha né, com dez anos? Aí... eu fui morar com minha irmã... e aquele processo também como se fosse uma troca, no sentido de tipo... olha, agora tenho uma filha, então eu cuidava também da filha dela, cuidava da filha dela né que é a Victória²². E aí era uma forma também de ficar lá na casa junto com ela e fazer companhia pra ela, ajudar ela... e ia pra escola. E... tinha esse processo assim mesmo de ficar e aí com o tempo eu percebi também que eu fui ficando moça assim... e tinha uma coisa com meu cunhado, assim né... tipo... que não era uma pessoa tão bacana, né... e aí assim... eu também já fui abusada na infância então... eu não tinha muita liberdade pra ficar transitando lá em cima. Então tava me sentindo criando corpo... e aquela coisa também da amizade... então tinha amiga... então aquela amiga minha... que a gente ficava sempre lá em casa, na casa dela... Ela ficava muito lá em casa, e então acaba que eu tava sentindo que "ah, nossa... vou mudar da minha irmã, vou caçar minhas coisas aqui...". E foi a partir desse período assim que eu fui migrando pra casa de baixo. (36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica).

O pertencimento a Pedreira é marcado por aspectos contraditórios. Por um lado Zacimba reconhece como esse espaço foi fundamental para a construção da cidade de Belo

²¹ Nome verdadeiro substituído por Christina em homenagem a Christina Hayworth, nascida em Humacao, Porto Rico, viveu e sobreviveu aos eventos de Stonewall, em 1969. Foi fundadora da parada LGBT de Porto Rico, chamada Herencia de Orgullo.

²² Nome verdadeiro substituído por Victória em homenagem a Maria Victória Santa Cruz Gamarra, poeta, coreógrafa, folclorista e estilista peruana, fundou a companhia Teatro Y Danzas Negras del Peru.

Horizonte como um todo e também para sua história. Por outro lado a vivência de um contexto extremamente marcado pela pobreza, pela ausência de serviços básicos e pela violência tornaram a vida na comunidade cada vez mais difícil.

Eu nunca tive vergonha de falar onde eu moro, os outros sempre me perguntaram e sempre falo "Pedreira Prado Lopes", que é uma favela... Cê já trabalhou numa pedreira, né... Então assim, pra Belo Horizonte, pra todo mundo, é uma comunidade, é uma favela que explorada... a mídia é estereotipada, dizendo que é uma das mais violentas, mas enfim... pra mim é Xangô. Pedreira é Xangô. É como se diz assim, as ruas de Belo Horizonte foram construídas pela Pedreira, então, a Afonso Pena foi construída pela Pedreira, né. Minha vó foi uma das primeiras parteiras da Pedreira, então eu sempre tive muito orgulho de ser cria, de ser mesmo quem eu sou, liderança... eu já fui liderança da Pedreira, liderança jovem... Então, assim, o que eu sou hoje, o meu ativismo foi da Pedreira. Eu saí da Pedreira, né... e aí foi um sair... eu fui convidada a sair, né... eu não fui sair porque ó... não. Infelizmente, eu tive muitas perdas ali, né... assim, drásticas mesmo assim... eh... de dois adolescentes né. Sobrinhos meus mortos pelo tráfico. Assim, então não é algo... e fora os meus alunos né... que eu sempre fui educadora, de tá ali na Pedreira e ao mesmo tempo tá na casa de uma amiga e ouvir... Por que assim... pra algumas pessoas que não moram na favela... engraçado que o povo fala assim "quando dá tiro, o povo corre, esconde pra dentro. Na favela, quando dá tiro, todo mundo sai pra rua, porque a gente quer sair pra rua pra saber, no sentido... é parente meu? Mas se não foi, é alguém que eu conheço..."... então, a gente tem esse hábito. Quando dá tiro a gente corre, isso em qualquer lugar que eu tô, eu corro é pra rua pra saber quem foi, mas assim, no sentido mesmo com aquela dor no peito, né... (36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica).

Hoje morando na Savassi, bairro da zona sul belo horizontina, Zacimba vive a contradição dos sonhos juvenis que tinha sobre a mobilidade de seu lugar de moradia, com a realidade desagregadora que é ser uma pessoa negra morando num bairro de classe média alta, afastada da luta e das relações que a formaram enquanto mulher preta cidadã:

hoje né, eu lembro da minha vó ainda... a minha vó parteira já não mais aqui, né... já tá lá em outros planos, mas sempre tá me guiando e foi quem me transformou na pessoa que eu sou hoje. E aí minha vó falava comigo... eu falava com minha vó assim, minha outra vó. Onde eu moro, morava... dá de frente pra Afonso Pena, então, cê tá ali na Pedreira, na Serra Negra ali, que é bem perto de onde era o Mediação. A minha casa, eu ficava brincando, se um dia for abrir essa Afonso Pena, vai ter que tirar minha casa, porque minha casa dava bem de beira assim pra Afonso Pena. E eu pequenininha ficava lá com minha vó "Vó, quando eu crescer eu vou morar lá naqueles negócio lá"... que era lá no Centro. Eu falava sempre com minha vó que eu ia morar no Centro ali. E sempre... ela já tá bem velhinha, já tá com uns noventa e poucos anos, quase cem, aí eu vou ver ela, aí ela sempre fala isso comigo "Cê lembra, minha filha, quando você falava assim que quando você crescesse você não ia morar na favela". Aí hoje eu fico pensando... não que... não sei porque eu falava isso, mas acho que também era essa coisa do ser, né... de... enfim... de acessar. Enfim, eu queria acessar, eu queria ter processos para eu acessar outros lugares para além da minha comunidade, então... Aí ela ficava... Hoje eu moro aqui, aí ela fala assim "Eh, minha filha, tá vendo como você é ousada? Você falava desde pequena que você ia morar lá no Centro, mas cê tá morando num lugar... tá morando onde? É na Savassi". Aí ela fala umas coisas comigo... que aí eu tenho uma amiga, que é a Vanessa Beco, que aí ela fica rindo assim com os outros "Onde é que cê mora?", fica desconversando com os outros... Então.. "ah.. no Centro"... Por que eu tenho vergonha. E eu não sei assim, porque o povo pergunto "Onde cê mora", eu "ah... moro aqui perto". Por que é isso também... por que é um lugar que ao mesmo

tempo... é o não lugar. Sabe assim? Às vezes eu tô no não lugar. No não lugar no movimento, no não lugar de vários não lugares. (36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica).

A possibilidade de ascensão na vida de Zacimba se dá a partir do seu envolvimento com o movimento da juventude que possibilitou que ela conhecesse uma promotora que acabou se tornando uma figura de referência na sua vida.

Eu sabia que queria ser alguma coisa do Direito. Aí eu conheci a promotora da infância e vi que era um promotora, nordestina, negra, toda chiquetosa – o povo achava que ela era igual uma árvore de natal. Aí foi também essa coisa referência pra mim assim que eu gosto de andar toda combinando, né... E ela, minha filha, era aquela mulher que cê olhava "nó! Uma perua!" – mas o povo... E era uma perua mesmo, porque aquele saltão, aquele scarpin, aquelas coisas tudo vermelha... se ela tava com um brinco vermelho, ela tava com uma tiara vermelha, com a roupa toda vermelha, aquele scarpin vermelho... E eu era a miniatura da promotora, eu ficava tudo... e ela falava comigo assim "olha...". Que eu comecei, eu cheguei lá, eu olhei pra cara dela assim... eu fui pra uma reunião, não sei o que eu fui caçar lá na promotoria, que eu fui parar lá na promotoria da infância. Eu queria conhecer a promotora, queria conhecer uma promotora, e aí era ela... e quando eu olhei "preta", falei gente, olha é negra. Acho também que ela não sabia que ela é negra não, mas eu falei com ela que ela era negra. Aí eu sentei numa mesa grandona, eu lá olhando ela conversar, aquele jeito, sotaque bonito, eu falei levantei assim, eu acho que tinha 15 anos, falei com ela "quando eu crescer eu quero ser melhor do que você"... Aí ela falou "É?", eu falei "É.". "Você quer fazer Direito?", falei "Quero.". Aí eu "Como é que é pra fazer esse negócio aí? Que que eu tenho que fazer?". Aí ela falou assim "Ah é... Por que você quer fazer Direito?". Aí eu comecei... a gente começou a criar uma amizade, estender uma amizade ali e ela literalmente me apadrinhou assim. ... querendo ou não eu encontrei uma madrinha, mas uma madrinha evangélica que era essa promotora, que me incentivou a estudar, me incentivou e me, literalmente assim, me bancou pra fazer Direito então. (36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica).

No momento do nosso encontro tinha pouco tempo da realização do casamento de Zacimba. Esse momento é apontado como um marcador de alegria e plenitude na sua história. Depois de passar por relacionamentos muito marcados pelo constrangimento promovido pela lesbofobia, relacionamentos que, inclusive, são relatados por ela como gatilhos de sofrimento mental, ela conta como a estabilidade de uma relação onde é amada e pode amar tem sido um motor de ressignificação de sua própria história.

Assim... como esse processo do empoderamento, de quem eu sou, e aí... e há uns anos eu nunca falei com minha mãe, quando minha mãe perguntou com 15 anos se eu era lésbica eu virei pra ela assim "Eu, mãe? Lésbica? A senhora tá doida! Jamais! Sou não"... e depois eu entrar com minha mãe de mãos dadas, sabe assim... no meu casamento, e ver ela ali chorando e me dizendo assim... me aceitando assim. E ainda me aceitando... quando eu falei do casamento foi isso assim... foi algo bem pesado pra mim, que era eu casar na religião de matriz africana. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica).

Filha de Nanã, Zacimba relata como o candomblé tem sido fonte de reencontro com sua própria ancestralidade, reencontro que durante muito tempo foi dificultado pelo racismo religioso que ameaçou e ameaça a continuidade das religiões de matriz africana no Brasil:

Aí depois de muito tempo assim nessa coisa da religião de matriz africana, sempre foi muito algo, né... obscuro no sentido de tipo cê não podia falar e minha mãe sempre falava da minha vó e tal... eu fiquei com aquilo na minha cabeça, que pra mim era algo tranquilo assim. E aí foi quando eu saí da Pedreira... quando eu saio da Pedreira e foi o que me voltou esse elo da Pedreira como minha comunidade, com a minha favela foi o Terreiro... porque o Terreiro ele é bem próximo ele não é na Pedreira... todo mundo fala que é na Pedreira, não é... Pedreira é na Pedreira, Vila Nossa Senhora dos Passos é Vila Nossa Senhora dos Passos, mas que fazem cada um com suas particularidades. E aí me deu o meu ela... nó.. quando eu vou ali eu relembro a minha vó e tem todo um processo assim de histórico sabe? Tem todo o processo da minha história, da minha comunidade, da minha favela, da onde eu vim, da onde eu sou, o que me liga, é o que me faz assim... e é muito engraçado porque quando eu era pequena eu passava longe dali... eu tinha medo... eu corria... era algo... e na rua da minha casa também tem um Terreiro, também tem um centro de macumba, um centro de Umbanda... e aí minha mãe falava que tinha... até hoje tem muito cabrito. Eu lembro que minha mãe falava assim que se tivesse cabrito eu tinha que passar do outro lado da rua, ou se mal tinha que dar o retorno pra não passar por ali, porque coisa ruim era ali. Então... eu pude ressignificar isso quando eu... hoje eu vejo... sento ali... gente.. olha onde eu vim parar... olha onde... como que as andanças da vida faz com que eu volte ali. Então eu vou ali naquele Terreiro muito pela questão histórica da minha vida, é o encontro que me faz eu me ressignificar essa coisa do mal, daquilo que é proibido, daquilo que é ruim... dizer não... isso é minha história, isso é minha cultura, isso é minha ancestralidade que tá dizendo, e que tá me voltando pra esse lugar de outra forma. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica).

Sobre as mulheres que antecedem o nome: Angolana que foi sequestrada e vendida a um Barão do estado do Espírito Santo em 1690, foi submetida a escravização e a tortura. Em aliança com às negras e negros também aprisionados pela escravidão, Zacimba consegue empreender uma estratégia de libertação: todos os dias envenena a comida do Barão fazendo uso de veneno de cobra em pó. Tempos depois organiza a fuga das pessoas mantidas em cativeiro na fazenda para o Quilombo de Itaúna.

Zeferina:

Zeferina estava com 23 anos no momento do nosso encontro. Tínhamos nos conhecido poucos dias antes e a nossa amiga em comum comentou que a minha pesquisa tinha muito haver com ela, que, inclusive, estava voltando do hospital onde seu filho estava internado. Como durante a semana ela estava no trabalho marcamos pro sábado, que coincidentemente era 02 de fevereiro, dia de Iemanjá. Como Zeferina mora no Nordeste de Amaralina, bairro muito próximo do Rio Vermelho onde ocorre a festa de Iemanjá em Salvador, acabei demorando pra conseguir chegar lá devido a longos engarrafamentos e alterações de trânsito, mas como era cedo a demora não foi tão intensa. Ela foi me encontrar no ponto de ônibus e subimos juntas para a casa dela que fica no limite entre Nordeste de Amaralina e Vale das Pedrinhas, bairros populares que acercam uma parte boêmia da cidade de Salvador.

Chegamos a sua casa e seu primo, que havia nos encontrado no caminho, estava por lá quando ela me disse que podíamos começar. Fiquei um pouco desconcertada. Em todos os outros encontros a privacidade nem tinha sido uma questão, mas ela me sugeriu que começássemos, estávamos em sua casa, então liguei o gravador e começamos. Em menos de dez minutos seu primo se despediu e sinalizou a ela que iria encontrá-la mais tarde para a festa. A narrativa conta aproximadamente uma hora e oito minutos e tendo encerrado ela se arrumou para a festa e me acompanhou até o ponto. Devido às alterações de trânsito o ônibus demorou aproximadamente uma hora, disse que ela poderia ir que eu esperaria sozinha sem problemas, qualquer um serviria pra ela, mas como ela não aceitou decidi pegar o próximo que passasse - para que ela não se atrasasse. Assim ficamos conversando até o ponto onde ela desceu para a festa e eu segui no ônibus até um outro ponto onde peguei outro que me serviria.

Ao longo do nosso encontro ela me contou sobre sua vida e sua familiaridade com o Nordeste, como a gente costuma chamar em Salvador, haja vista que sua família está lá há pelo menos três gerações:

Paula: E a sua família mora aqui há muitos anos, né?

Zeferina: Nascida e criada aqui. Desde sempre. Meu avô morava... na época... ah, não... morou um tempo... nasceu e se criou aqui, mas teve um tempo que ele morou em Tancredo Neves. Meu avô depois que foi pra Ilha, aí morou um tempo na Ilha, mas ele faleceu. Mas ... minha vó... sempre aqui... morando aqui. Sempre ali, todo mundo... todo mundo se conhece – entendeu direitinho? (23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

A continuidade da família de Zeferina há tanto tempo no mesmo bairro não se dá apenas pelos laços de proximidade e afeto, mas indicam a manutenção das desigualdades sociais que começaram a se fissurar muito recentemente, mas que eram extremamente rígidas para as gerações anteriores a nossa. Um exemplo de que a continuidade no mesmo bairro não se resume a convivência familiar fica evidente quando Zeferina nos fala sobre as como são às relações entre as pessoas da família que também são vizinhas:

A minha família é mais... quando rola o aniversário de alguém, aí sim, mas fora isso... cada um na sua. Eu acho minha família um pouco distante. Mas conversam mais via WhatsApp. Cada um fica nas suas casas, e também moram longe. Tipo... eu tenho uma tia que mora na rua de baixo, minha mãe mora na rua de cima, de frente a casa de uma tia, que a gente pra ver, só indo na casa dela. Minha mãe também não fica muito na rua, não fica muito conversando... então eles conversam mais via WhatsApp. Mas pessoalmente assim... não muito. (23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

Apesar da convivência não ser tão rotineira, o fato de morar num bairro onde cresceu e onde todos a conhecem implica em segurança e o conforto para ela se estende, inclusive no que tange a expressão de sua sexualidade:

Aqui... aqui... tem muito de... muita lésbica, então é uma aceitação, que a população... não vou dizer que é todo mundo... mas tem uma grande parte que é... todo mundo se dá... conhece o outro, conhece a família do outro, então não tem esse negócio de... quer dizer... pelo menos pra mim, né... eu não me sinto insegura no meu bairro. Porque, todo mundo aqui é conhecido, vai fazer... o quê? Vai agredir porque eu gosto de outra mulher? (23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

Sobre isso, Zeferina destaca que começou a entender que estava interessada afetivamente por outras garotas ainda muito nova, enfrentando algumas situações de represália por parte de uma tia com quem morou.

Minha tia é frequentadora da Igreja, morei com ela um certo tempo, e ela me levava pra Igreja... então, acredito na Bíblia, não vou mentir pra você porque eu acredito. E se na Bíblia tem lá escrito que o homem foi feito pra mulher e a mulher para o homem... eu vou fazer o que? Fiquei na minha encubada, mas depois que eu me libertei falei "ó, não tem essa não, eu gosto, senti atração, vou me envolver e danese". (23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

No entanto quando conversa com sua mãe ela recebe apoio e respeito, possibilitando que pudesse lidar com segurança perante as demais pessoas.

Minha primeira namorada eu tinha nove anos de idade. Então... cê vê que não é modinha. Tanto é quando minha mãe perguntou eu falei tudo direitinho "mãe eu sou lésbica, pá e tal". Aí ela... "mas você não tem estilo, nem nada". Eu falei assim "mas eu gosto de outras meninas"... ela "ah.. tudo bem, já que você quer assim". Minha mãe aceitou numa boa, chamou meu padrasto também, conversou "ó, Zeferina é realmente lésbica e eu não quero que você nem ninguém maltrate". Aí foi um apoio moral, caramba! Que de lá pra cá eu comecei a não me importar mais com ninguém, entendeu? É é isso. (23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

Zeferina conta ainda que mantém uma boa relação com seu padrasto, a quem ela também chama de pai, e com seu pai biológico, nesse caso sendo uma relação mais recente:

Meu pai... é porque o que eu chamo de pai, que mora com minha mãe é meu padrasto, na verdade, eu chamo de pai, porque minha mãe quando conheceu eu tinha cinco meses de idade, e... meu pai não me registrou – hoje em dia ele quer, hoje em dia ele quer me registrar, mas até então nada caminhando, só vontades. Já a minha relação com meu padrasto, super tranquila também, meu padrasto. A gente conversa... também pouca coisa a gente conversa. Que meu padrasto é mais fechado na dele. Converso... tem uma relação boa. Bebe junto também. Tá tudo em casa. Agora meu pai eu converso mais. Meu pai mora... em uma outra rua.. na Olaria. Ele... a gente conversa mais... ele também se abre comigo, porque ele tem mais duas filhas eu, Antonieta²³ e Laudelina. E minha irmã parte de mãe também se chama Laudelina²⁴, mas não é a mesma pessoa. Aí ele conversa muito sobre elas, mais

²³ O nome real foi substituído pelo nome de Antonieta de Barros, primeira deputada de Santa Catarina e primeira deputada negra do Brasil, jornalista, fundadora do jornal A semana, onde expunha ideais contra a discriminação de gênero e de raça.

²⁴ O nome real foi substituído pelo nome de Laudelina de Campos, que começou a trabalhar como doméstica ainda criança. Com 32 anos, filiada ao partido comunista, militante da Frente Negra brasileira, funda a primeira Associação de trabalhadores domésticos do Brasil, anos depois cria a Associação Profissional Beneficente das Empregadas Domésticas do Brasil, precursora do primeiro sindicato dessa categoria no nosso país

sobre a menor. E... ele me deu a oportunidade de mostrar que ele realmente é pai. Não no papel. Mas ele atua como pai. (23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

Apesar da boa relação com a família, Zeferina destaca que algo fundamental para ela tem sido a liberdade, materializada pelo sonho de poder morar sozinha, garantindo alguma privacidade para si, bem como o controle de sua rotina.

Depois que assinou minha carteira, eu falei pronto, era tudo que eu queria. Vou começar a me manter, manter minha casa e o que eu gosto, e vai dar pra eu... encaixando tudo direitinho, vai dar. E eu não passo apertado, graças a Deus. Porque, sabendo administrar, tudo dá. Então é bem tranquilo, essa... eu me manter dentro de uma casa... água, luz, aluguel e tal. É bem, bem não é, mas tipo assim, não quero voltar pra casa de meus pais, porque eu também saí de lá por causa de minha liberdade. Dormia na sala... não era isso que eu queria. Tinha... queria levar alguém pra lá, não leva... ia dormir aonde? Na sala? O sol raiava você tinha que acordar, porque a claridade batia no rosto, então... eu saí de casa, com uma certa finalidade de... ter o que é meu, não depender de ninguém – isso conta muito pra mim – e, tipo, saí e não dá satisfação, cara... eu gosto muito disso. Saí e chegar a hora que eu quero. E eu não tinha essa liberdade com minha mãe. Não tinha. Agora eu tenho minha liberdade. Mas eu saí mais por liberdade, que tá reinando, graças a Deus. (23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

Sobre as mulheres que antecedem o nome: De origem angolana chega em Salvador em tenra idade após o sequestro de sua mãe e de outras pessoas com propósito de escravização. Crescida funda o Quilombo Urubu, onde agrega indígenas e negros que resistiam e fugiam a escravidão. Era reconhecida como Rainha entre estes, pois tinha sangue nobre, bem como por seus inimigos que temiam sua força e sua nobreza. Depois de resistir a uma investida de capitães do Mato em 1826, Zeferina é presa, torturada e arrastada do Cabula até a Praça da Sé (trecho de aproximadamente sete quilômetros) em tentativa de humilhá-la publicamente, no entanto, mais forte que seus torturadores ela segue ativa e é levada ao Forte do Mar - também conhecido como Forte de São Marcelo - uma prisão circular que é cercada de água por todos os lados, onde faleceu.

1. ‘Sou um corpo estranho, sou mulher, sou pobre, sou negra, sou gorda, sou sapatão’: Violências estruturais e a produção de sofrimento mental.

Na formulação inicial do projeto de tese esse capítulo não existia. A pergunta sobre saúde mental não existia, mas, como já pontuei anteriormente, não realizei entrevistas, encontrei-me com essas mulheres, posicionada nesse lugar onde elas pudessem se ver em mim, me ver nelas. A partir da metodologia do encontro o efeito abebénico é a permissão implícita que se dá ao outro de escutar o que não foi dito e de dizer o que é fundamental, mesmo sem ter sido questionado, o estabelecimento da confiança que se estabelece quando se vê no corpo do outro as próprias cicatrizes. Somos muitas, e elas sabem que eu sou uma delas. O racismo, a gordofobia, o machismo, a xenofobia, lesbofobia atravessaram minha existência como um feixe complexo e cortante, e mesmo que eu não tenha lhes dito isso elas sabem ao me encontrar que eu passei por isso, elas sabem que as estruturas de violência e hierarquização sobre as quais o sistema de gênero moderno/colonial se erigiu não se furtam de oprimir e silenciar ninguém. Investir na metodologia do encontro é admitir que as minhas cicatrizes são minha própria pele, meu próprio sexo, meu próprio peso, meu próprio cabelo, minha própria vida é indício de que sobrevivi e não de que me safei, no encontro eu não sou uma pesquisadora imparcial e inalcançável, mas sim, uma sobrevivente da mesma guerra que as mulheres que encontrei, somos malungas²⁵ dessa travessia que já não é sobre o Atlântico, mas sobre o território que se convencionou chamar Brasil, nos encontramos sob a égide da dororidade (Vilma Piedade, 2017).

Resgato ao longo dessa escrita os nomes de algumas e alguns dos nossos que não sobreviveram, que foram tombados pela mão armada do Estado, pela capilarização do ódio e do auto ódio, pela negação da pluralidade estética, afetiva, regional, racial e corporal que nos marca, escrevo porque há tempos entendi que as palavras são as armas que sei manejar, e que agora utilizo numa tentativa de que ao menos aqui nossos nomes sejam registrados com o zelo devido e não com as reiteraões de pressupostos tão largamente produzidos e reproduzidos pela psicologia e pelo racismo científico, pressupostos de desumanização e patologização de experiências que escapavam do modelo branco burguês heterossexual de normalidade. Escrevo para que fique explícito que o complexo projeto genocida do qual somos vítimas é perpetrado por armas de fogo e por discursos afiados, inclusive da Psicologia, que nos ceifam a existência a nível físico, psíquico, simbólico, epistêmico e social.

Nesse sentido, o objetivo desse capítulo é compreender como os imperativos do sistema de gênero moderno/colonial repercutem na saúde mental de mulheres negras,

²⁵ Termo que às pessoas negras davam aos companheiros de travessia, os que compartilhavam o horror da travessia nos navios negreiros, como modo de reconhecer esse laço que representava uma relação de familiaridade pela dor.

bissexuais e/ou lésbicas, entendendo que essas identidades não são homogêneas, pelo contrário, considerando outros marcadores que reverberam na produção de mal estar no próprio corpo, na própria família, na própria história, como a gordofobia e o capacitismo. A estruturação do texto segue a circularidade das narrativas em torno de eixos estabelecidos pela pesquisadora no processo de análise das narrativas, considerando que às experiências singulares apresentam continuidades próprias dos lugares e discursos pré-estabelecidos sobre a estética negra, padrão de beleza, heterossexualidade compulsória, depressão, saúde mental. Compreendendo que todos os fatores operam de forma entrecruzada e indissociável, mas que apontam especificidades, esse capítulo se organiza a partir de eixos temáticos, sendo respectivamente: o mal estar no corpo, pensando marcadores de raça, peso e deficiências; violências institucionais; lesbofobia, bifobia e o aniquilamento das experiências não heterossexuais, e por fim, o adoecimento psíquico como sintoma do racismo, da heteronormatividade, do capacitismo, da gordofobia e do machismo.

A divisão entre sujeito, sociedade, cultura, historicamente se consolida com a necessidade pedagógica do pensamento ocidental de fragmentar um objeto para estudá-lo em partes e definir a priori qual disciplina deve ocupar-se de qual aspecto, na psicologia essa postura ainda é predominante em nossas produções. Apesar da obra 'Tornar-se Negro' de Neusa Santos ter sido publicada pela primeira vez em 1983, inaugurando o que posteriormente se denominou como Psicologia Social do Racismo, e de outras intelectuais que pensaram o estudo das hierarquias raciais (Angela Figueiredo e Ramón Grosfoguel, 2007) na construção dos modos de subjetivação de pessoas negras e brancas no Brasil, como Lélia Gonzales e Virginia Bicudo, ainda se admite em muitos círculos que o fenômeno psicológico é passível de ser analisado a partir de perspectivas de teorias psicológicas europeias e norte americanas, que circunscrevem a formação psíquica às experiências familiares da primeira infância ou a aspectos fisiológicos que interferem no temperamento humano. Ainda parece ser incompreensível para muitos segmentos da Psicologia, especialmente aqueles que trabalham com a prática clínica e com a saúde mental, o fato de que considerar o racismo como produtor de sofrimento mental não se restringe a uma perspectiva teórica, mas sim a um aspecto ético fundamental quando consideramos o marco civilizatório da colonialidade que ordenou a hierarquização das pessoas pela cor da pele (Aníbal Quijano, 2005) e pela anatomia da genitália (Maria Lugones, 2008), instaurando um modelo dicotômico que tinha como norma o homem branco e como outras e outros os povos amarelos, azeitonados, avermelhados e negros que foram considerados primitivos e por isso expostos a barbárie do europeu cristão que

entendia genocídio, estupro, escravidão, destruição, tortura como mecanismos civilizados de dominação do mundo não europeu.

A destituição legitimada do lugar de outro que estão as mulheres negras tem se dado mesmo em autores que estão atentos aos aspectos relativos à raça e a colonialidade e em feministas especialistas nas questões de gênero. Na célebre obra de Franz Fanon, *Peles Negra, Máscaras Brancas*, o autor discorre sobre os conflitos do homem negro e da mulher negra, ambos envolvidos em relacionamentos inter-raciais em contextos de racismo e colonização. Na análise do homem negro este é descrito como neurótico, sua autocrítica e reflexão constante o impediriam de arriscar, ao passo que a mulher negra é apresentada como aquela que está sendo levada pelas aparências e pela iminência de superar seu pertencimento racial inicial. Essas produções revelam o que Patricia Hill Collins (1990) apontou como *stand point*, ou, na leitura de Djamila Ribeiro (2017) lugar de fala. Isso porque às produções revelam os limites do olhar de quem as concebeu e que dificilmente questiona a naturalidade da subjugação das mulheres negras e indígenas e como nos aponta Maria Lugones (2014) “Solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color.” (Maria Lugones, 2014, P.21). Se perceber as mulheres de cor tem sido um desafio para os teóricos decoloniais e para teóricas feministas, é preocupante o quão esse segmento tem sido negligenciado e/ou inferiorizado em produções históricas da Psicologia.

A despeito de ser uma profissão majoritariamente feminina, sendo que a cada 10 profissionais 9 são mulheres (Louise Lulhier, 2013), persiste na profissão uma significativa assimetria racial. Ao realizar uma profunda análise de 16 grupos focais realizados com psicólogas de diversas capitais brasileiras, Claudia Mayorga (2013) conclui que entre essas profissionais é predominante uma perspectiva universalista de feminilidade, referendada em conceitos como fragilidade, cuidado e docilidade. A autora destaca ainda a ausência do aprofundamento das psicólogas sobre as questões raciais e a ínfima presença de mulheres negras nesses grupos e que destacaram a existência de domésticas, babás, faxineiras em suas vidas de modo a garantir a manutenção da rotina doméstica enquanto elas se dedicam às suas carreiras. Claudia Mayorga (2013) problematiza que por mais que as interlocutoras dos grupos não indiquem a raça/cor das mulheres que ocupam as funções de cuidado e manutenção em suas casas é notório que no Brasil a maior parte das trabalhadoras domésticas são mulheres negras e pobres o que só ratifica como ainda se sustenta na Psicologia uma distância entre *nós* e *elas*.

Izabel Jimenez-Lucena (2014) aponta que é necessário estar atenta ao caráter colonial dos discursos científicos e seu potencial de criação de verdades sobre corpos e subjetividades, principalmente quando consideramos a força do discurso médico-sanitário no projeto colonial que se instaura sobre os corpos femininos das mulheres não brancas e seu impacto na ampliação das desigualdades intra gênero.

“Una de las tendencias mayoritarias en la teoría postcolonial ha sido el análisis y la reflexión acerca de cómo los actores e instituciones occidentales han construido y mantenido las barreras entre la cultura occidental y otras culturas etiquetadas de diferentes e inferiores; y, en este sentido, en el proceso de construcción del otro, la ciencia y la tecnología han sido legitimadas como portavoces de la naturaleza. Desenmascarar los elementos eurocéntricos y androcéntricos de los saberes y las prácticas médico-sanitarias nos situaría en una posición desde la que sería más fácil comprender los desarrollos de los proyectos históricos y culturales expansionistas en los que la ciencia y la medicina han tenido una función muy importante. Por tanto, teniendo en cuenta que dentro de estas estrategias colonizadoras la medicina occidental moderna ha tenido un papel central en la consecución de objetivos materiales e ideológicos, interviniendo en distintos procesos de colonización desarrollados en las sociedades modernas, colonización tanto étnica como de clase y de género...” (Izabel Jimenez-Lucena, 2014, p. 46)

Sigo a provocação de Izabel Jimenez-Lucena e questiono, como desmascarar os elementos euronorcentricos e androcêntricos dos saberes psicológicos, seja no âmbito da práxis clínica ou da pesquisa acadêmica? O Conselho Federal de Psicologia tem indicado o compromisso da profissão com a eliminação do racismo e outras formas de preconceito, tendo inclusive publicado a Resolução 018/2002 onde se define que é vetado a psicóloga a participação, convivência ou atuação em serviços e eventos que promovam a discriminação como tema, argumento ou política institucional. Do mesmo modo estipula a construção de instrumentos e intervenções, bem como nosso exercício científico e profissional deve ser em prol do questionamento e eliminação do racismo, nunca em seu serviço. Nesse sentido em 2017 o Conselho Federal de Psicologia através do Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas - CREPOP lançou uma publicação de referências técnicas para a atuação de psicólogas no âmbito das relações raciais, destacando o caráter polissêmico, complexo e abrangente do racismo, diante do qual compete a psicologia enfrentá-lo em suas ramificações políticas e psíquicas (Conselho Federal de Psicologia, 2017). No entanto, precisamos abordar os níveis de resistência da categoria frente a essa questão. A noção de indivíduo como sujeito descorporificado ainda persiste na Psicologia, nos currículos formativos e na atuação profissional, reflexo de uma classe profissional que ainda é majoritariamente branca, economicamente privilegiada e alheia a leituras sociologicamente complexas da formação da subjetividade humana (Ana Bock, 2004; Claudia Mayorga, 2013).

Conheci uma mulher maravilhosa que foi a Dolores²⁶, de Fortaleza, mulher que foi assim, só luz na nossa vida... e ela tinha falado a mesma coisa comigo quando ela me conheceu lá em Montes Claros uns três anos atrás, ela falou que ela era filha de Nanã e que ela nunca tinha conhecido outra filha de Nanã... e aí a gente ficou com um... assim, ela tava com um processo mental muito, muito assim, muito pesado mesmo assim, sabe?! e eu não sabia o que fazer porque ela morava em Fortaleza e eu aqui em Belo Horizonte e nós conversávamos toda semana, fizemos uma rede em âmbito nacional pra cuidar de Dolores, tava com um processo debilitado mental muito fodida assim, sabe, assim... e aí infelizmente quando foi ano passado a gente perdeu Dolores assim, sabe... no momento mesmo de ápice dela e aí ela tirou a vida dela assim e aí isso me marcou de novo e cada vez mais eu falo que esse espaço é pra isso, é pra gente pensar esses momentos nossos de fragilidade. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

1.1 “...ir pra rua era levar o corpo que todo mundo repudiava”: Sobre o defeito de cor e outros defeitos

Como aponta Fátima Lima (2017) a violência que é constituinte da designação arbitrária de gênero e raça em contextos coloniais, patriarcais e racistas, implica em sofrimento psíquico decorrente do medo, do isolamento, da baixa autoestima, dos preconceitos e de inúmeras memórias traumáticas que acumulamos. Muito precocemente crianças negras são expostas a hostilidade em espaços escolares, familiares, produzindo constantemente respostas como tristeza, letargia, isolamento, baixa auto estima, desesperança e desmotivação (Juciara Santos, 2018). De acordo com Valeska Zanello (2017) esses sintomas assim como os demais que são pertinentes ao campo da psicopatologia devem ser considerados a partir da *semiosis*, que implica na participação da linguagem e dos valores que são historicamente transmitidos em cada cultura.

no meu Facebook antigo podem perceber, antes de quando eu alisava meu cabelo e depois, antes eu tinha uma ou duas fotos de perfil, porque tinha que ter, para as pessoas saberem quem eu sou, as pessoas me marcavam nas fotos eu odiava, quando apareceu aquele negócio que você podia colocar ou não, eu dei graças a deus, que eu odiava.. (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

A experiência de rejeição ao corpo, nosso primeiro território de identificação, promove auto-ódio a própria aparência, gerando um sofrimento contínuo diante da impossibilidade de caber num modelo ideal. Como nos relata Lélia, a imagem projetada publicamente na rede social é um vislumbre desconfortável sobre si mesma, a colonialidade demarca um mal estar em nossas próprias peles, nossos próprios cabelos, no nosso reflexo, produzindo uma

²⁶ O nome original foi substituído pelo nome Dolores em homenagem a Dolores Cacuango, da etnia Kayampi, nasceu em 1881 no Equador. Trabalhou como empregada doméstica até os 30 anos, apenas adulta pode se alfabetizar. No movimento indígena foi uma líder na reivindicação pela reforma agrária, em 1944 fundou a Federação Equatoriana de Indígenas (FEI), primeira organização indígena do Equador. Também foi fundadora da primeira escola bilíngue do Equador (quíchua-espanhol) e das principais associações para mulheres indígenas do país. Perseguida teve sua casa e suas escolas queimadas e destruídas. Conseguiu fugir nesse momento, vindo a falecer em 1971, sem que haja registros ou reconhecimento de seu nome e sua importância.

colonialidade no espelho que muitas vezes impossibilita que mulheres negras visualizem a própria imagem como digna de amor, cuidado, desejo.

E aí tipo assim, eu fui entendendo também na faculdade, a questão da construção dos gostos que a gente acha que é só gosto pessoal e tal, mas depois eu fui entendendo também, o que acontece com o que agora eu te dei e tipo assim, primeiro: eu não me gosto. Eu não me gosto, eu não gostava de mim mesma. Segundo: os ambientes que eu frequentava não tinha mulheres negras, se tinha, tinha duas ou três comigo, as que estavam lá se elas são parecidas comigo e eu não gosto de mim mesma como é que eu vou olhar para elas? Sabe? Como vou desejá-las? Você bota fé? Então é isso, eu fui começando a perceber essas paradas também, e aí bug na cabeça de novo, me sentindo um lixo, teve um dia que eu chorei, sozinha, né, claro? Eu tinha vergonha de falar isso, sabe? Eu estou falando isso aqui com você agora, porque agora eu sei lá, eu consigo dizer para uma pessoa ou outra, mas eu tinha vergonha, o quê? Chegar para uma mana preta, sabe? E falar assim “mana”, sabe? Pffff... Eu não consigo ainda velho, eu não sei o que acontece, é doloroso, é difícil porque é isso, é espelho, porque sou eu, né? No final das contas sou eu e eu não gosto de mim mesma. Sabe? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Lélia relata feridas ainda não curadas da colonialidade do espelho, a despeito de ser uma feminista negra, lésbica, decolonial, ela, corajosamente, revela a dificuldade de expurgar a profundidade das marcas que a colonialidade racista causou - e causa - em nós. Frantz Fanon (2008) defende que nossa desgraça foi que nunca conhecemos o mundo sem ser pelo olhar do colonizador e ainda é pelos olhos dele que construímos os signos que valorizam ou desvalorizam nossas imagens.

Fui me tornando uma adolescente silenciosa, que foi se escondendo no universo do livros. Me escondi atrás da formação intelectual, eu passei a adolescência inteira sem conversar, sem brincar, sem trocar, intocada em casa. Todo mundo ia pra rua brincar e eu: 'não, eu to estudando, não posso ir'. Mas na verdade era porque **ir pra rua era levar o corpo que todo mundo repudiava**. Era ver as meninas que eram o oposto de mim namorando, sendo escolhidas pra dançar quadrilha, sendo escolhidas pras coisas e eu nem pra brincar. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Escutar Iyá Adetá me faz pensar sobre todas às vezes que fiz a mesma escolha: a reclusão em prol da intelectualidade como mecanismo de fuga da convivência social que geralmente produzia constrangimentos raciais, gordofóbicos, heteronormativos. Ir pra rua é levar um corpo que todo mundo repudia, diariamente. Diante disso é prudente concordar com Juciara Santos (2018) quando esta afirma que muitas pessoas negras estão a sofrer psiquicamente em decorrência da dificuldade de construir e manter auto estima em um contexto tão marcadamente de discriminação racial. Esse sofrimento psíquico, como nos apresenta Fátima Lima (2017) os processos de subjetivação afetados por práticas discursivas que produzem e reproduzem lógicas racistas, sexistas, heteronormativas, reverberando em medo, ansiedade, fobia social, isolamento e outros tormentos (Fátima Lima, 2017, p. 72). Assim, como na experiência que de auto isolamento que eu e Iyá Adetá compartilhamos, Teresa também encontrou nos estudos refúgio para o mundo onde sentia que não se

encaixava:

[...] mas tudo isso eu acho que teve muito impacto nessa coisa de me relacionar muito mais com o que acontecia dentro de mim, não tinha essa ponte com as pessoas, com o mundo lá fora, o mundo lá fora era muito hostil. Dentro de mim as coisas eram mais ricas mesmo e eu tinha mais intimidade com esse universo interior. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

O gosto pela leitura, pelos estudos e pela intelectualidade, ainda que efetivos na tarefa de ajudar a reclusão defensiva que realizamos diante do alijamento vivenciado nas relações sociais, não encontra eco numa sociedade que não percebe o corpo negro para além do biológico. A bestialização do corpo negro implica na adoção de medidas de domesticação e civilização dessa irracionalidade inumana. Como aponta Frantz Fanon (2008) a animalização das pessoas perpassa pela redução destas a um corpo irracional, primitivo, incapaz de intelecto, desse modo dedicar-se a intelectualidade atravessa paradigmas tortuosos: o primeiro é o deslocamento desse lugar de corpos sem mente para o lugar de quem produz conhecimento, como indica bell hooks (1995); o segundo é a compreensão da racionalidade como meio de domesticação e civilidade, através da qual poderíamos construir uma humanidade no sentido criado pela branquitude; o terceiro é a frustração e a negação desse lugar como possibilidade, como ocorre no relato de Teresa, indicando a falácia da ideia de meritocracia e as inúmeras formas de desautorização do potencial intelectual de mulheres e meninas negras:

Eu tava até comentando que nesse ano que eu fiz cursinho, que eu fiz enem, eu acho que deve ter sido um dos primeiros enem, isso foi quando, 2003, foi o ano que eu fiz o vestibular que eu entrei. Então, eu tirei 1000 na redação do Enem, tava vendo que saiu essa informação agora que a maior parte das notas máximas de 56/57, 44 foram mulheres nesse último enem. E eu fiquei pensando nisso, né, que há muitos anos, em 2003 eu fui também uma menina dessas, uma menina pretinha deprimida, do interior do nordeste, que tirei a nota máxima, né? Só pra me lembrar de que realmente nunca foi a respeito de competência, nunca foi a respeito de competência. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Estendendo a colonialidade do espelho para além da imagem que temos do corpo, mas também no que tange a construção de nossas potencialidades, de nossas possibilidades de futuro, a colonialidade do espelho se arvora pelo campo dos sonhos e pretensões de futuro, barrando projeções saudáveis ao amadurecimento mental, deturpa a imagem do corpo que temos no presente e os sonhos que temos sobre quem poderíamos ser no futuro.

E assim, foi assim que as coisas começaram e apesar de que eu gostava muito de ler e que eu gostava muito de escrever, eu fazia contos, eu tinha diários, eu queria crescer pra ser escritora. Quando eu fui me tornando adolescente eu entendi que aquilo era impossível pra mim. Como se não tinha nenhum livro escrito por uma mulher negra na biblioteca da minha casa? Então ainda que eu não viesse a entender que eu iria ser uma mulher negra, naquele momento eu não tinha essa consciência, mas **a negação tava dada o tempo inteiro, o tempo inteiro a negação, toda a informação era de desautorização, desautorização de existir, desautorização de**

pensar, desautorização de falar, desautorização de interagir, essa era a informação que eu recebia cotidianamente, né. E foi difícil porque eu não tive uma construção de auto estima que acompanhasse isso, né, não sei como é que é pras famílias, pras crianças que são negras dentro de uma família negra ou que tenha, que seja negra politicamente, como a minha família não era foi assim que às coisas aconteceram comigo e levou muito tempo, levou muito tempo até eu entender que isso aí era, que eu tava adoecendo de doenças que não eram minhas, que tudo isso aí nunca foi meu, né? Naquela época não tinha, **naquela época o que foi acontecendo foi que eu fui lentamente me afastando dos meus cadernos, né, desistindo, eu já tinha muita dificuldade de mostrar, eu nunca gostei que ninguém lesse o que eu escrevia, sempre tive uma dificuldade muito grande de me expor, né, de expor minha palavra, então, aquilo foi ficando mesmo, pelo caminho.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A negação tá dada o tempo inteiro, como afirma Teresa. Seja por ausências que nos fazem duvidar da possibilidade de corpos como os nossos alcançarem posições de prestígio, por discursos diretos que nos desautorizam - lembro da professora que após escutar que eu tinha passado na primeira fase do vestibular em psicologia me interpelou dizendo que eu deveria ter tentado para um curso menos concorrido, porque em psicologia eu não passaria. Como afirma Juciara Santos (2018) a constante interdição que se impõe a pessoas negras no que tange a espaços de consumo, carreiras valorizadas, cargos de visibilidade, provoca um efeito bola de neve: como somos desqualificadas e inferiorizadas socialmente, passamos a acreditar no julgamento social, introjetando o discurso racista e desistindo ou desacreditando em nossas potencialidades, como Teresa relata sobre seu processo de afastamento da escrita e do sonho de ser escritora. Nesse sentido, cabe pensar quais objetivos almejamos ao longo de nossas vidas como pessoas negras, objetivos de inclusão e aceitação no mundo dos brancos - na universidade, no padrão de beleza, nas relações afetivas - ou de construção de um outro mundo com outros pressupostos de intelectualidade, afetividade e estética? Penso que essa não há uma resposta única, o que ficará evidente ao longo dessa tese. Se num primeiro momento a busca pelo mundo branco parece ser a única saída para ter uma vida plena o que nos impulsiona a alisar cabelos, domar nossos corpos e nosso pensamento, o mal estar causado por isso acaba produzindo sofrimento físico e mental, anulação de nossas identidades, para muitas de nós só após várias tentativas de caber nos parâmetros do mundo branco é que compreendemos a necessidade de criar algo distinto.

Assim como ela passei a adolescência escrevendo em cadernos escolares, diários, blocos de papel aleatórios que achava nas gavetas do bar onde trabalhava com meu pai. Poemas, reflexões, histórias que guardava com preciosismo temerosa da desautorização que viria a partir do olhar do outro. Muitos desses textos ainda tenho guardado em uma caixa que encaro de tempos em tempos e surpreendo-me às vezes ao ler e constatar que aos 12, 13 anos, já havia marcas do preterimento, da gordofobia, da ansiedade, do racismo, da desigualdade de

classe, nas minhas divagações. Demarco essas categorias, pois, considerando o racismo como espinha dorsal que estrutura os modos de subjetivação das mulheres brasileiras, não podemos descartar outros pertencimentos que nos atravessam (Fátima Lima, 2017).

Nesse sentido a proposição de Kimberlé Crenshaw (2002) acerca do conceito de interseccionalidade é fundamental. Como demarca a autora, interseccionalidade não é uma sobreposição de opressões, mas sim, uma demarcação de como estas formam desenhos complexos nas experiências de mulheres que são atravessadas por essas lógicas de inferiorização, como fica explícito nas narrativas de Teresa e Nieves, ambas mulheres que convivem com deficiências físicas:

Eu sempre gostei de escrever, quando eu era criança eu queria ser escritora. Eu era super ambiciosa, eu queria fazer uma autobiografia do Oscar Wilde em primeira pessoa, que eu tinha lido todos os livros dele quando tinha uns 12 anos, porque justamente, eu era preta, tem a questão da deficiência, né? Que eu tenho uma deficiência visual que comprometeu muito a minha socialização no começo da minha vida e é difícil pra mim saber até que ponto eu era tímida, né, assim, era uma coisa minha, da minha personalidade ser silenciosa, observadora, eu não consigo, assim, entender o que que era meu ali e o que que era justamente às condições que eu tava...meu pai, apesar dele não se entender como negro, ele tinha sofrido muito racismo e ele sempre dizia pra mim assim, olha só, ele nunca falou pra mim que eu era negra, mas ele dizia assim: 'pra você tudo vai sempre ser difícil porque você é mulher e por causa da sua cor' eles falavam assim, um defeito de cor, sabe como é? Meu defeitinho, ninguém falava você era negra, mas era sempre assim, era como se fosse um problema que eu tinha, uma característica problemática, assim como a deficiência visual era a cor da pele . (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A negritude, assim como a deficiência visual, é apresentada a Teresa como um defeito que deve ser compensado para que ela atinja sucesso, defeitos que dificultariam sua vida assim como o fato de ser mulher. Alexandra Martins Costa (2017) reflete sobre como o capacitismo, lógica de hierarquização dos indivíduos a partir de uma relação de poder estabelecida a partir da normatização dos corpos, se complexifica ainda mais quando essa realidade se intersecciona com outras experiências de opressão, como o racismo e o sexismo, como é explícito no caso de Teresa. Na sua narrativa, ela descreve como seu processo de crescimento foi marcado pela construção de uma auto imagem formulada pelo que ela tem de ônus nessas características, por isso desde cedo é incentivada a esforçar-se mais para compensar suas desvantagens. Assim como o pai de Teresa, é recorrente que a leitura social das deficiências como no modelo utilitarista dos indivíduos, reduzindo-os a sua capacidade produtiva e no seu potencial de ascensão social e não como características que perpassam os modos de subjetivação dos indivíduos. Essa demarcação negativa sobre as deficiências afetam a auto estima e a autoconfiança das pessoas que convivem com estas como relata Nieves.

às vezes eu penso em fazer um doutorado, não é pra dar aula porque, enfim, o lance de dar aula, é o lance de você ter uma retórica e um discurso na sala de aula e eu fiz – como é que é o nome? eh... que a gente dá aula? – Tirocínio. E eu fiz tirocínio e eu fiquei desesperada, foi desesperador, foi horrível, né... e eu cheguei a escrever isso no meu relato, assim, eu lembro que eu fiz com a Célia²⁷, que é uma professora linda e super me acolheu assim, e eu fico pensando que eu não sei se eu quero ter essas experiências mais pra frente, sabe? Que tipo não faz isso, não quero ter uma experiência de ficar com dor de barriga pra ter que apresentar, sabe? De gaguejar e ficar assim ó, e tal, né. Isso porque eu me considero uma pessoa que eh.. que tive que aprender a dominar a minha, a minha língua muito bem, mas quando eu tô numa sala de aula, aquilo ali vem que é um desespero assim. Mas, ao mesmo tempo, eu acho que eu tenho que disputar o doutorado. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

No caso da gagueira é importante destacar o não lugar em que se situa. Apesar de ser considerada deficiência na fluência da fala pela Organização Mundial de Saúde através da Classificação Internacional de Funcionalidade e Incapacidade, no Brasil a legislação não reconhece que pessoas gagas como deficientes, dificultando o acesso a direitos (Alexandra Costa, 2017). Nieves, uma mulher negra e gaga, convive com os efeitos de anos de violência simbólica sobre seu modo de falar, considerado socialmente como um problema e ignorado pelas leis do seu país. Nesse sentido, depara-se com o dilema de desejar realizar um doutorado, de ocupar a academia, como disputa política, mas vivencia sintomas ansiogênicos ao pensar na prática da docência. De acordo com Alexandra Costa (2017) a ausência de consenso sobre o caráter da gagueira como deficiência não protege pessoas que gaguejam de serem vítimas de capacitismo, sendo que muitas vezes recorrem ao silenciamento como meio de evitar o sofrimento gerado por violências e constrangimentos públicos. Nieves relata, por sua vez, como mesmo em espaços feministas - como o programa onde cursou seu mestrado - seu gaguejar é recebido com paciência, mas não com aceitação.

porque é isso, tipo assim, por vários anos é, sei lá, o que os médicos, os fonoaudiólogos, sei lá, tipo, acho que, né, de que as professoras, e até hoje de alguma forma, as professoras no mestrado elas vão dizer "ó, pára, respira e fala tipo que de novo", no sentido de pára, respira e fala direito, né. No sentido de querer controlar essa língua, assim. E aí na palhaçaria as pessoas elas me diziam que isso era a coisa mais linda que eu tinha, porque a palhaçaria ela vai trabalhar com o erro, né, tipo assim, o grande tcham da comicidade é o erro, né. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Nieves destaca como a palhaçaria foi fundamental para que a gagueira pudesse ser ressignificada, deixando de ser algo que tornava sua voz ‘um problema’ para ser considerada uma característica de valorização. No entanto, esse encontro se dá depois de muitos anos e

²⁷ O nome real foi substituído pelo nome de Célia Sánchez, nascida em Cuba em 1920 integrou o Partido do Povo Cubano até que em 1957 entrou para o Exército Revolucionário, se tornando guerrilheira. Foi a liderança do ataque ao Quartel Uvero de onde saiu vitoriosa, além de ser a primeira guerrilheira de Sierra Maestra, a responsável pelas finanças e organização do grupo e integrar o Comitê Central do Partido Comunista Cubano.

muito investimento de adequação da voz de Nieves ao modelo considerado normal/desejável, investimento com reverberações físicas e psíquicas:

Mas quando eu comecei a reaprender a gaguejar eu não sabia mais, porque sei lá, eu fiquei tipo mais de 30 anos tendo que aprender tipo que a controlar a língua, agora que eu posso deixar ela solta eu não, eu não sei mais, né. Às vezes eu faço alguns exercícios de regaguejar e eu não consigo. Mas, e é isso assim, meio que, fazendo esse tipo de paralelo entre entrar no padrão da heteronormatividade, e entrar num padrão de... – tem um termo... não é capacitismo. Ai! tem um termo dentro do movimento de deficiência. Tem o padrão da normatividade, tem o padrão – eh.. sei lá, isso, talvez entrar nesse padrão de fala ideal assim, né. Aí eu consigo tipo que entender isso também, assim. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

A adequação do corpo a um ideal de normatividade pautada na lógica binária de saúde/doença impõe lógicas exaustivas de procedimentos, consultas e intervenções biomédicas com objetivo de dirimir problemas oriundos da lógica capacitista e não necessariamente do modo de falar (Alexandra Costa, 2017) ou de enxergar. A ideia de que o corpo pode ser ‘consertado’ pressupõe que a normatividade é uma miragem a ser perseguida e alcançada a qualquer preço, inclusive, a custa da destruição da auto estima do sujeito que se vê em um corpo que escapa desse ideal, seja pela cor, pelo cabelo, pela fala, pelos olhos, pelo peso, pelo sotaque, a norma se torna assim, um sonho e um pesadelo, uma lembrança do que nunca se poderá ser:

Eu era estrábica, por conta da deficiência visual eu fui estrábica um bom tempo, eu vim fazer uma cirurgia estética de correção do estrabismo com 20 anos de idade e eu inclusive nem queria fazer, eu fiz pela pressão da minha família que sempre me disse: ‘quando você ficar adulta e você parar de crescer, é melhor fazer a cirurgia quando você parar de crescer, você vai fazer essa cirurgia pra você, sei lá, ser normal’. Sempre essa coisa duma normatividade que eu nunca tive signo nenhum de diálogo com essa normatividade. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Teresa e Nieves relatam como o saber biomédico, sob o argumento de preservação ou manutenção da saúde, impõe a reprodução e perpetuação da colonialidade da saúde que propõe Isabel Jimenez-Lucena (2014). A autora defende que pensar um projeto colonial demanda que nos dediquemos a pensar sobre como discursos *científicos* de arvoram sobre corpos e subjetividades limitando-os a suas verdades, demandando seu domínio e definindo padrões e funcionamentos considerados desejáveis. Nesse sentido, cabe retomar a reflexão de Alexandra Martins Costa (2017):

Há um discurso em comum quando se analisa as táticas sobre o controle dos corpos enquanto instancia de poder que vai se repetir nas experiências de várias mulheres: seja a necessidade de controlar o corpo quando se criminaliza o aborto, a proposta de estupro corretivo para lésbicas como forma de “curar” o desejo que mulheres sentem por outras mulheres e até mesmo a reabilitação de corpos e experiências deficientes, através de intervenções médicas, com a finalidade de se aproximar de um estado mais próximo do que se considera como “normal”. Essas constantes (des)autorizações da experiência sobre os próprios corpos e sobre as escolhas

individuais da vida, aparece como uma constante luta das mulheres com o campo biomédico (Alexandra Costa, 2017, p.3)

O excessivo controle biomédico não é coincidência. De acordo com Valeska Zanello (2017) a subjetividade das mulheres é constituída a partir dos dispositivos amoroso e materno, sendo que no primeiro se define a dinâmica da prateleira, onde as mulheres são escolhidas a partir da aproximação com um padrão branco, eurocêntrico, magro, jovem e reprodutivo de beleza. Esse modelo, para Maria Lugones (2014) está associado a figura animalizada de mulheres brancas como animais pequenos, frágeis, dóceis, sendo, portanto, a fêmea ideal para a posse do patriarca. Esse perfil, físico e psíquico, esbarra na realidade de muitas mulheres, principalmente mulheres negras, que não tem, como nos diz Teresa *'signo nenhum de diálogo com essa normatividade'*.

eu sempre, eu sempre fui meio a criança... eu sempre fui a pessoa estranha, assim. A pessoa fora do padrão, assim, sempre. Assim, sempre me entendi como aquela, sei lá, a menina que nunca era dentro do padrão. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

O que é uma pessoa *estranha*? Esse termo, que me é tão familiar, denuncia uma dinâmica perversa no qual estamos sempre nos posicionando diante de um outro inatingível. Grada Kilomba (2019) destaca como o lugar do *'diferente'* só existe a partir da definição de quem pode se auto definir como norma/normal. A classificação hierárquica entre normais e anormais obedece a posição de enunciação de quem pode produzir essas categorias e perpassa pela imposição moral, estética, cultural, psicológica e biológica dos sujeitos. Ao longo dos séculos a produção de trabalhos pautados no racismo científico colaborou para a validação de que pessoas negras seriam agressivas, violentas e com tendências a criminalidade; bem como ainda é atual a defesa de que experiências de sexualidade e gênero que destoam da norma cisheteronormativa devem ser consideradas como disforias e transtornos mentais. Também a partir dessa díade a psicopatologia tem sido adotada como chave de leitura que promove a obesidade, ou seja, além da patologização dos corpos gordos como sinônimo de doença física, também existe um campo de leituras que associam isso anormalidade no funcionamento psíquico. Destaca-se que o papel da psicologia na produção da anormalidade - e dos corpos ditos anormais - não é recente e segue se atualizando com frequência, vide às constantes reformas do Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, atualmente na quinta edição, que cada vez mais afunilam o que é considerado normalidade, mas seguem apontando em características culturais, estéticas, afetivas e políticas da população negra indícios de anormalidade:

As mulheres negras, boa parte delas são grandes e não tem nenhum problema nisso. Até porque o padrão não é, o que eles tentam impor como padrão é uma minoria. Não é a toa que quando você chega numa loja de departamento e você procura número grande, não é porque não tem um número grande porque eles não fazem, é porque o número grande é logo vendido, é uma coisa simples de oferta e procura. Se você chega pra comprar uma calça e tem lá 5 tamanho 34 e 1 tamanho 46 não é por que eles só disponibilizaram 1 tamanho 46 porque eles não são burros. Por mais que eles queiram impor um padrão, eles sabem que a mulher gorda também veste, que a mulher que não está dentro do padrão também veste Por que diferenciar e vir com esse papo de 'você é especial'? Não, você está me segregando, assim como segregam quem é preto. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Como nos relata Esperança, às mulheres gordas são um grupo significativo de consumidoras que seguem alijadas do mercado consumidor e de vários outros espaços de representatividade. De acordo com os achados de María Alejandra Energici Sprovera, Elaine Acosta Gonzáles, Florencia Borquez Grancelli e Macarena Huaiquimilla Paredes (2017) as significações atribuídas aos corpos gordos carregam pejorativas conotações morais, associando a gordura à auto-indulgência, descuido, falta de disciplina, ao passo que a magreza se torna signo de autocontrole e força de vontade. Assim, além de ser constantemente reduzida ao caráter patológico que o discurso biomédico lhe direciona, cada vez mais a obesidade vem sendo associada também a componentes de fragilidade psicológica (María Sprovera & colaboradoras, 2017; Novaes & colaboradoras, 2008). Por entender que o próprio termo remete a um vocábulo biomédico que reforça a lógica normal/anormal estabelecendo a pessoa obesa como corpo que deve ser adequado ao padrão, as autoras indicam que é preferível referir-nos às pessoas como gordas, falando de gordura e não de obesidade, porque a gordura é a característica e a obesidade é a classificação do diagnóstico que se direciona aquelas que escapam às normativas de peso (María Sprovera & colaboradoras, 2017). Assumir-se como gorda, no entanto, é um posicionamento difícil, porque a gordura talvez seja um dos aspectos que mais consensualmente são indesejados em vários segmentos sociais.

eu não estou feliz com o meu corpo nesse exato momento, eu te falei esse processo do engordando, né? Tipo... É isso, né? Eu descobri esse tanto de discussão, de padrão de beleza, de estética tan nan nan, comecei a me empoderar em relação a isso, só que tipo, é difícil falar sobre essas questões, mas eu vou ser sincera: não estou bem. Agora, a questão do corpo pega e olha que tipo assim, né? Sei lá, essas questões também de níveis e tal, né? Eu não sei nem se eu posso falar que eu sou uma pessoa gorda, eu não sei se eu posso falar isso, mas pensando na questão da gordofobia e tal, vários empecilhos e tal, essa coisa, né? Eu não sei se posso falar e tal, mas velho não tô, não tô. Se você chegar e falar tem uma pílula mágica aqui que você vai ficar a padrãozinha, velho dói muito, eu estou falando isso com você agora, mas eu não consegui, e isso me dói mais assim, por quê, sabe? Eu já li “n” coisas, já compartilhei com várias manas, já sei um monte de coisa, gente eu já Eu conheci gente que tipo assim, teve umas vivências muito mais cabulosas que a minha em relação a isso, então eu penso “quem sou eu?”, mas também tipo assim “foda-se”, é o que eu sinto, é o que eu vivo e é isso. Sabe? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Junia de Vilhena, Joana Novaes e Livia Rocha (2008) abordam como a promoção de um ideal de corpo perfeito produz sofrimento mental em indivíduos que se percebem alijados desse modelo e alvo de rejeição em inúmeros espaços sociais. Isso se agrava significativamente quando o corpo gordo é também um corpo feminino. Em pesquisa realizada com jovens chilenos, utilizando a escala de Sørense y Stunkard (1993), María Alejandra Energici Sprovera, Elaine Acosta Gonzáles, Florencia Borquez Grancelli e Macarena Huaiquimilla Paredes (2017) indicam como em segmentos de diversas camadas socioeconômicas os e as participantes apresentam critérios mais rígidos para considerar uma mulher como gorda ou obesa, ao passo que figuras masculinas mais facilmente são encaixadas em modelos ‘normais’ de peso. Como Lélia nos relata, entender-se gorda, implica em admitir uma que a gordofobia é mais uma realidade de opressão e segregação, fazendo com que uma pílula mágica de padronização corporal seja um desejo real, um remédio para dores de exclusão, preconceito que se entrelaçam com a já perversa realidade do racismo.

Ao analisar as características discriminatórias que os jovens chilenos associam a gordura, María Alejandra Energici Sprovera, Elaine Acosta Gonzáles, Florencia Borquez Grancelli e Macarena Huaiquimilla Paredes (2017) constatam que muitas destas são as mesmas que se associam às classes pobres, como sujeira, feiura e preguiça. No Brasil essas são características recorrentemente associadas às pessoas negras como forma de reforçar um histórico de animalização e inferioridade de nossos corpos (Sueli Carneiro, 2005; Lélia Gonzales; 1984; Grada Kilomba, 2019; Dante Moreira Leite, 1992) e muito provavelmente também no Chile, onde as pesquisadoras realizaram a pesquisa supracitada, essas são características racistas atribuídas a pessoas negras e indígenas, muitas delas inseridas em populações economicamente desfavorecidas. Ao se propor pensar às dinâmicas classistas que se interseccionam com os discursos gordofóbicos as autoras sem considerar o histórico de hierarquização racial que é estruturante em toda América Latina (Maria Lugones, 2014; Yuderkis Miñoso, 2014; Anibal Quijano, 2005) e que é central na desigualdade econômica (Anibal Quijano, 2005) às autoras desconsideram um fator essencial: o padrão corporal magro, cuja superioridade moral é largamente exaltada, não é apenas um padrão de privilégio econômico, mas principalmente um padrão de privilégio racial.

E aí tipo, é porque é difícil falar sobre isso também, agora que eu estou tentando, eu estou até conseguindo expressar mais porque é difícil, mas aí é isso, né? Sou um corpo estranho, sou mulher, sou pobre, sou gorda, sou negra, sou sapatão. (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Sofri muito bullying na infância, porque sempre fui forte, sempre fui. Sempre tive a voz grave sempre disse 'não, não quero fazer, não gosto de boneca, vou brincar

de gude e ser melhor de gude do que todos os meninos da rua'. De empinar pipa e ser a melhor nisso e todo mundo da família me olhando torto, né, mas eu não tinha consciência dos olhares tortos, então você existia e ponto. **Quando você entra na puberdade, que você passa a ter seio, menstrua, que você vai ficando mocinha, e que essas questões, você se erotiza, você é erotizada e se erotiza, aí eu fui ficando silenciosa porque eu não cabia em lugar nenhum: era gorda, era preta, tinha cabelo duro, tinha a boca grande, era masculina, não era feminina, não tinha feminilidade padrão que existia de mim, não gostava de rosinha, nem de brinquinho.** Eu gostava de brincão, de vermelho, eu gostava de sentar de perna aberta, eu gostava de brincar de coisa de aventura e não ficar ouvindo música aguada. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Nos relatos de Lélia e Iyá Adetá é significativo como os processos de identificação são tecidos conjuntamente, a experiência de *não caber*, é perpassada pelo corpo gordo, negro, que não dialoga com a feminilidade definida no sistema moderno/patriarcal (Maria Lugones, 2014), tornando-se indesejável, incômodo, corpo esse que passa então a ser recluso, silencioso, estranho. Como afirma Neusa Santos (1983, p. 29) 'É a autoridade da estética branca quem define o belo e sua contraparte, o feio, nesta nossa sociedade classista, onde os lugares de poder e tomada de decisão são ocupados hegemonicamente por brancos'. Nesse sentido não há pílula mágica de padronização, mas são inúmeras as tentativas de controle desse corpo, do peso que ele tem, do gênero que ele performa, dos traços étnicos que carrega e do cabelo *duro* que lhe adorna a cabeça. O cabelo ocupa um lugar central na manutenção de hierarquias raciais nas Américas (Lélia Gonzales, 1984; Nilma Gomes, 2002; Sueli Carneiro, 2005, bell hooks, 2005). O cabelo crespo, num contexto de miscigenação imperativa (Kabengele Munanga, 2004), implicou e implica numa denúncia da negritude, o que, muitas vezes, antecede mesmo o nascimento interpela muito precocemente a experiência de sujeitas oriundas de relacionamentos interraciais.

Antes do meu cabelo nascer, quando eu era bebê, eu nasci carequinha, daqueles bebês que demora muito pro cabelo nascer, que tinha que botar durex pra pregar lacinho e essas coisas. E aí, o pânico que meu pai tinha e não era minha mãe, minha mãe é branca, era do meu pai, o pânico do meu pai era que meu cabelo fosse crespo, porque o cabelo crespo ia ser o atestado de negritude, né? Então, diz assim, eles rezavam pra que o meu cabelo não fosse crespo, aí nasceu meu cabelo liso, aí era 'oh, sabe assim, que alívio, ela escapou'. Ao mesmo tempo não escapou, mas escapou. E aí é isso, eu fui crescendo nesse lugar, que ao mesmo tempo eu sabia que eu tinha um defeito de cor, mas que eu não era negra, né, e aí, tinha esse cabelo liso que dava muito orgulho pra família e ficava todo mundo querendo, como se fosse assim, estimular esse branqueamento mesmo, estético meu. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

De onde vem os cabelos lisos de Teresa? Sua mãe, assim como a minha, são filhas de indígenas. Minha mãe, ao contrário da dela, é uma mulher negra de cabelos lisos, o que durante toda sua vida serviu como 'atenuante' da própria negritude, sem que implicasse em um reconhecimento de sua ascendência indígena. A vergonha de enxergar em nós, nos nossos

traços, nossos cabelos, antepassados negros e indígenas, escravizados ou dizimados, mas ambos discursivamente negativados pelas sociedades de discursos que construíram a narrativa de formação do povo brasileiro é uma produção do projeto colonial que ainda hoje opera mutilando subjetivamente pessoas negras e indígenas. Essa situação, que demanda mais atenção e aprofundamento do que podemos dispensar nesse momento, produz um esvaziamento do pertencimento étnico, definimo-nos pelo que não somos e não pelo reconhecimento de nossos antepassados. Afinal, nossas mães podem ser consideradas indígenas? Ao olhar para Teresa durante nosso encontro ela me lembrava fortemente uma das minhas tias. A pele de um marrom avermelhado, quase cobre, o cabelo caindo pelo rosto. Nem Teresa sabe a etnia de sua avó, nem eu sei a etnia do meu avô. Roubaram isso de nós quando roubaram sua avó de seu povo e de meu avô suas terras. Somos sobreviventes de duas diásporas: a que trouxe uma parte de nossos antepassados para cá e a que dispersou outra parte de nossos antepassados aqui. Os cabelos lisos de tom escuro de Teresa e de minha mãe, Yolanda, foram utilizados como instrumento de apagamento da negritude delas, sem admiti-las como brancas, apenas ratificando sua condição de não lugar, indicando o que elas não são, assim como Nieves:

Por que também eu lembro que na época, sei lá, tipo assim, se você for pegar minhas fotos, o meu, o meu cabelo é... ele é tipo bem liso, e ele era bem mais liso do que antigamente, assim. Tipo, bem liso liso assim. Tipo, tem uma foto minha, sei lá, eu pareço uma menina indígena, assim. Né? Eh.. Enfim, ainda nessa ideia de que eu não sou branca. Enfim, eu me entendo desde sempre que eu não sou branca. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Alisar os cabelos, assim, cumpre com um apagamento corpóreo de uma história não contada e ainda considerada maldita. Em famílias interracializadas é significativo que seja a figura parental negra a mais preocupada em adequar a aparência da criança que escapa ao modelo de embranquecimento. A preocupação do pai de Teresa para que os cabelos dela não nascessem crespos se repetiu em minha mãe, negra de cabelos lisos, quando me propôs que eu alisasse meu cabelo aos 9 anos. O mesmo ocorre no caso de Luiza, que mesmo sendo a mãe a responsável por pentear seus cabelos, é o pai que aceita a proposta de alisar os fios:

Pra mim era muito sofrido pentear o cabelo, minha mãe não... não tinha jeito pra pentear meu cabelo, apesar do cabelo dela ser cacheado, mas ela... meu cabelo é crespo, né... o dela é cacheado e ela fazia relaxamento também, então quando ela ficava de cabelo solto, ficava aquele cabelo solto que é aceitável, que é bonito, né... e aí ela não tinha assim jeito pra alisar meu cabelo... ôh, ato falho (risos)... pra cuidar do meu cabelo ... era sofrido pra mim também ficar penteando meu cabelo e eu fazia balé e as meninas eram brancas e [pausa] aí pronto, aí eu lembro que foi nesse... eu lembro o dia exato assim que eu acordei e falei pra meu pai... minha mãe era totalmente contra eu alisar meu cabelo, mas meu pai ele [pausa] ele toparia, assim de boa... aí eu falei: 'pai, não aguento mais... quero alisar'... porque eu lembro que teve um festival do balé e aí no outro dia o meu cabelo tava deste

tamanho e pra pentear ia ser horrível e aí eu falei: 'Pai não. Não aguento mais... quero alisar'... aí ele pronto... aí ele me levou e eu alisei e, pô, eu gostei muito, véi... fiquei assim feliz com o resultado e tal, só que aí depois a raiz começou a crescer e aí chegou esse processo de ter que tá sempre retocando, retocando e isso pra mim também foi uma merda.. (Luiza, 23 anos, estudante de psicologia, bissexual)

A aceitação do alisamento capilar por parte do pais e mães pode ser compreendida por várias vias, uma delas é a de reconhecimento do racismo vivenciado quando assumimos nossos cabelos crespos. O alisamento, assim, cumpre com uma função que parece ser muitas vezes imprescindível, diante da desumanização da negritude e, portanto, de nós mesmas, alisar o cabelo é domesticar nossa história manifesta ali no crespo que adorna nossas cabeças, constatar que isso não nos torna humanas dentro da lógica do sistema de gênero moderno/colonial onde estamos inseridas produz silenciamento e reclusão, de modo a tentar que pela ocultação de nossas imagens e de nossas vozes não sejamos vistas como somos, não é a toa que para muitas mulheres negras aparecer em público sem estar com o cabelo alisado não é uma possibilidade. Cabe destacar ainda que a manutenção do projeto de embranquecimento da sociedade brasileira é revivido e reproduzido cotidianamente por brancos e não brancos, haja vista a constante repetição de expressões como 'limpar a barriga', 'preta do cabelo bom', 'preta de alma branca' e várias outras que fazem parte do dia-a-dia de pessoas negras, como relata Esperança ao narrar a leitura que sua mãe faz diante do fato de que duas filhas de seu sobrinho - homem negro - nasceram brancas e com o cabelo liso.

E aí depois ele casou com outra mulher que também é branca, tem o cabelo preto, liso, longo e teve uma filha e a menina saiu também com o cabelo ondulado e com a pele clara, todas duas são a cara dele, mas com a pele clara, e aí minha mãe estava comentando que tanto a primeira como a segunda esposa dele tinha uma barriga limpa. E ela falou isso, aí **eu ouvi aquilo e eu: 'por que barriga limpa, minha mãe?' e ela: 'ah, porque as duas meninas saíram brancas'**. E eu: 'quer dizer que minha avó tem a barriga suja? Que a senhora tem a barriga suja? Que ser preto é sujo?' aí ela: 'não minha filha, é um modo de dizer'. E eu: 'pois é mãe, mas é um modo de dizer racista, porque quando a pessoa não nasce preto é porque a barriga da mãe é limpa? É porque algo é sujo, o contrário é sujo'. Aí ela parou e ficou pensando, mas ainda assim é um exercício diário, porque pra muita gente, principalmente pra quem não tem os acessos que nós temos, de estar no ambiente universitário, de fazer determinados debates, é ditado popular dizer que a barriga é limpa, que o cabelo é duro, que o cabelo é ruim. E muitas vezes não é por maldade, mas muitas vezes a gente acaba massacrando, caindo em cima dessas pessoas: 'ah, que absurdo, fulano é negro e tá falando isso!', porra, veja os acessos de fulano, veja qual a realidade de fulano, porque pra você pode ser absurdo, mas pra fulano pode ser o normal. Como inúmeras coisas né? (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Como indica bell hooks (2005) na lógica patriarcal capitalista a imposição do alisar cabelos está fortemente marcada pela necessidade de imitação da aparência considerada ideal - o modelo branco de beleza e civilidade. Assim, a domesticação dos cabelos crespos,

inclusive por meio de métodos agressivos é uma estratégia comum em sociedades onde o racismo imputou significados de inferioridade, primitividade e desordem (Grada Kilomba, 2019). No entanto, a interiorização desses significados frequentemente potencializa a introjeção do racismo e consequentemente baixa auto-estima e auto ódio (bell hooks, 2005), afinal, como Luiza relata em sua narrativa as medidas de controle e domesticação dos cabelos afro ainda são temporárias. Lélia, por sua vez, relata como o cabelo era prioridade nas despesas domésticas, mesmo quando passavam por dificuldades financeiras. *“En las sociedades con alto nivel de opresión y racismo es más fácil ser como el otro que ser una misma. Ser como el otro es ser aceptada y valorada, al precio de negar mi identidad.”* nos afirma Emma Garcia (2014, p. 215), desse modo é importante entender que um dos efeitos do racismo nos modos de subjetivação das pessoas negras é a vergonha da própria negritude e dos signos que no outro se destacam como marcadores desse pertencimento étnico. Nesse sentido, as iniciativas de embranquecimento concernem a uma tentativa também de diferenciação do negro retinto, a partir da evidenciação dos elementos em si que se aproximam do branco. Assim a imposição do alisamento surge como uma necessidade de sobrevivência e aceitação mínima, mas ainda assim não gera auto estima, pelo contrário, acarreta danos aos seus fios, memórias traumáticas, violências racistas, sonhos recorrentes com situações vexatórias e baixa auto-estima:

eu era muito zoada no ensino fundamental, por causa do meu cabelo, eu alisava o cabelo desde os meus 12, 13 anos, porque minha madrinha, né? Que é uma das minhas mães me levou para o salão com aquela promessa de “ah, vou passar um negócio no seu cabelo para ele ficar mais maleável, porque é difícil de pentear”, caiu meu cabelo todo, e aí, eu tinha o cabelo enorme, e aí a partir disso não tinha mais nenhuma possibilidade, só alisamento, progressiva, progressiva, progressiva e prancha, era zoada na escola era chamada de Assolan de um monte de coisa, mas também não sabia, falar com quem, fazer o que? Nossa, eu tinha pesadelos, inclusive recentes, não tão recentes, mas eu posso contar dois anos atrás, uma vez ele retornou assim e eu tinha pesadelos constantes comigo saindo de casa e meu cabelo dito bagunçado e as pessoas da rua me zuando, me xingando e tal e isso para mim era... Nossa senhora, era a morte assim, e era isso a gente era de uma família pobre, morávamos de aluguel, às vezes não tinha dinheiro nem para comprar um pão, bota fé? Mas o cabelo tava lá, o cabelo eu tinha que fazer, tinha que arranjar dinheiro não sei de onde, para alisar o meu cabelo, para passar a progressiva, para passar a escova, e eu não tinha... Tipo assim, não era questão de possibilidade porque era a única forma de viver, e eu não ficava feliz, não saía do salão feliz, eu não ficava assim “nossa, uau” porque eu sabia que aquilo ali era falso e eu via as meninas no Ensino Médio, no Ensino Médio eu estudei em uma escola particular, Colégio Arnaldo e tipo assim, a maioria era branca e tal de classe média, classe média era rica, tipo assim, eu via as pessoas da classe média, as meninas e tal e falei gente... **“O que é que eu sou?”, aí comecei a pensar nisso, “o que é que eu sou?”, voltar ao meu cabelo como era antes não sei, porque tinha tantos anos, eu já não lembrava como era meu cabelo, para mim não era uma possibilidade, continuava naquela coisa e tal, mas não me faz bem, então é isso, “você está fadada a sempre se sentir mal, a vida é isso mesmo, aceita”, então...“Não dá né?”**

Para estar satisfeita, consigo mesma”, o que é o mais cruel, né? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

De acordo com Grada Kilomba (2019) é preciso compreender que para a população negra os processos traumáticos estão inequivocamente associados ao lugar de privilégio que a branquitude ocupa, representada pelos sujeitos brancos de seu cotidiano e o poder que eles tem de nomear, definir e desqualificar a negritude em todas às suas representações. Ofender Lélia através de seu cabelo produz questionamentos e traumas de ordem existencial, como é possível existir num corpo que provoca tanto ódio? É interessante destacar que a doutrinação dos cabelos afro consegue atingir grande parte da população negra - ainda que estejam em situação de precariedade financeira - sendo que quanto mais limitado é o orçamento, mais violento e doloroso pode ser o processo de alisamento, implicando em traumas físicos e psíquicos que duram muito mais do que o efeito dos relaxantes, pranchas, ferro, alisantes, guanidina, formol e progressivas. São vários os meios de se domar os fios que adornam nossas cabeças e são recorrentes os relatos de que a lembrança de pentear cabelos evoca memórias traumáticas. Assim como Lélia, Iyá Adetá narra essa experiência como uma violência multifacetada e que ainda hoje lhe provoca pesadelos:

Então, foi muito difícil pra mim, muito difícil porque só pra você ter ideia eu tenho trauma, não gosto de pentear cabelo, eu odeio pentear cabelo, aliás, por mim, aí eu dredei o cabelo e aí meus irmãos: 'tá ótimo, você não vai mais pentear cabelo'. Mas porque pentear o cabelo lembra todas as dentadas que eu tomei na cara, na orelha, no ombro, pra ficar quieta, porque não bastava pentear meu cabelo, tinha que esticá-lo e domá-lo. Esse é o ato de violência simbólico e efetivo físico que a gente passa na infância, não basta pentear o cabelo de Paula, eu tenho que domar o cabelo de Paula. Isso significa esticar até o limite de deformar seu olho, de deformar seu rosto de criar feridas, tem histórias né, casos de cistos que são criados ao redor da face por conta do tanto que estica o cabelo. Fui muito vítima do ferro, né? Aquele ferro eu tenho sonhos, pesadelos pavorosos com aquilo, que é aquele pente em brasa passando em mim. Eu sofria muito, vivia com dor de cabeça. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Ao usar meu nome como exemplo Iyá Adetá reconhece em mim um histórico similar ao seu, um reflexo muito parecido ao seu próprio rosto no espelho. 'É preciso domar o cabelo de Paula', muitas vezes escutei essa mesma frase em conversas corriqueiras na minha família, seja pela dificuldade de pentear os meus cabelos ou pelo constrangimento que causava eu ser a única com cabelo crespo numa família interracial onde a negritude era negada sistematicamente negada. Afinal minha mãe, minhas tias, minha avó tinham cabelos lisos, enquanto o meu denunciava a negritude que elas escondiam sob os tão recorrentes termos 'morena', 'mulata'. Como afirma Angela Figueiredo (2015) assumir-se negra no Brasil, ainda

mais na Bahia, é uma ruptura com esses disfarces coloniais da nossa cor, uma ruptura dolorosa e complexa. Infelizmente esse posicionamento, no meu caso construído pela via do acesso aos debates intelectuais e ativismo político, não foi uma possibilidade para a maioria das mulheres negras da geração anterior a minha, como as mulheres da minha família que de modo geral vivenciaram pouco e precariamente acesso a educação formal. Para muitas mulheres negras de classe popular, como minha mãe, a mãe de Iyá Adetá, as mães de Lélia e a mãe de Audre, garantir que pudéssemos ter oportunidades implicava em adequar nossa aparência a um modelo aceitável socialmente e a preparar-nos para os enfrentamentos cotidianos do racismo, subvertê-lo durante nossa infância não parecia uma opção.

Pra mim o primeiro exemplo que vem foi quando eu tive a minha primeira experiência de racismo mesmo que eu me lembre. Que era isso, na tentativa de me dar a melhor escolarização possível a minha mãe me colocou em uma escola que era pública, mas que era no que a gente chama de bairro bom. Que é um bairro de pessoas de classe média e eu era a única negra dentro dessa escola em sala de aula e eu sempre tive meu cabelo crespo, então, eu ia com o cabelo amarrado pra escola e tal, mas puxavam muito meu cabelo em sala de aula na escola e teve um dia que eu comecei a chorar em sala de aula que eu não dei conta porque eram várias crianças puxando meu cabelo e zombando e talz e eu cheguei em casa arrasada, eu cheguei em casa muito mal, cheguei em casa questionando qual era o meu problema, o que que tinha de errado comigo e nesse momento a minha mãe me acolheu, assim, no sentido de me dar um colo, mas de dizer assim: 'seja forte, volte pra escola e lide com isso'. Então eu acho que não teve um espaço pra esse momento de fragilidade no sentido de reconhecimento dessa fragilidade, isso foi mais um acolhimento me direcionando pra uma postura mais combativa. Eu acho que foi esse tipo de formação que eu tive assim, que me foi dada nesse momento, não foi endossada essa fragilidade, ela foi cortada ali, tipo assim 'não chega em casa mais chorando como você chorou', sabe?'. E eu acho que isso resultou, inclusive, no meu silenciamento, de saber que em situações como essa não haveria colo. E que eu ainda correria o risco de se chegasse pedindo ainda receber uma represália. Então eu acho que esse momento marca no sentido de eu não me abrir sobre sentimentos do tipo mais. E não me fragilizar pra esse primeiro outro que foi minha mãe, por exemplo, dentro de casa. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Em torno dos cabelos circulam memórias traumáticas do encontro com o sujeito branco, mas também com as manifestações de superioridade da branquitude que transcendem a presença corpórea do branco, As memórias e pesadelos de dor, apagamento e racismo que envolvem os cabelos são frutos de séculos de opressão racial e introjeção do racismo como norma. O relato de Audre rememora o que nos apresenta bell hooks (2000) teoriza sobre o amor e afetividade das pessoas negras. Privadas do convívio familiar em decorrência da escravidão, quando nenhum laço sanguíneo nem afetivo era considerado na dinâmica de venda de pessoas como mercadoria, endurecemos para sobreviver. Precisamos relegar nossa afetividade em detrimento da força que era necessária para seguir em frente, é exatamente essa mensagem que a mãe de Audre lhe dá. Suportar no corpo, engolir o choro e esforçar-se

para caber é o que a priori nos ensinam como estratégia de sobrevivência no sistema de gênero moderno/colonial

Para Maria Lugones (2014) a desumanização das mulheres negras e indígenas numa associação direta a animais selvagens autorizou a violência contra seus corpos de inúmeros modos, na atualidade a manutenção de formas agressivas de alisamento capilar e de destruição da auto imagem de meninas e mulheres negras, cumprem com a função de violentar psicologicamente aquelas que se afastam do modelo de mulher universal que é centrado no corpo, na aparência, na fragilidade e na performance das mulheres brancas, sendo o alisamento dos cabelos uma modalidade legitimada de domesticação da negritude em benefício da atualização da branquitude como modelo. Assim, é coerente afirmar que o cabelo como dispositivo identitário perpassa a construção das mulheres negras brasileiras, independente do tom de sua pele ou da textura de seus fios. Como apontam Sueli Carneiro (2005) e Lia Schucman (2012) um continuum fenotípico do negro retinto ao branco branquíssimo, é simbolicamente utilizado como marcador de atribuição de legitimidade social, quanto mais próximo do ideal de branquitude, mais próximo do status de humanidade, quanto mais longe desse, mais alijado da mesma. Nesse sentido, são inúmeros os esforços para manter o corpo e no caso das mulheres, principalmente, os cabelos sob controle. Controlar o cabelo cumpre com a função de símbolo de controle da negritude:

Eu não sou uma mulher negra retinta e durante muitos anos da minha vida eu alisei meu cabelo, mas nunca passei por mulher branca por conta dos meus lábios, do meu nariz, mas cresci com, inclusive com os meus parentes dizendo: 'mas você não é preta, né, mas você não é preta', então você que menos, que tem menos melanina é educada a olhar a mulher retinta, o homem retinto, igual ao branco olha, mas sem se enxergar ali. Até que alguém te olha e te diz: 'é, você não tem cor, mas você é igual a ele, você vem do sangue dele, você descende dele e tudo mais... (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Como demarca Iyá Adetá, alisar os cabelos é uma estratégia de aproximar-se desse modelo de indivíduo considerado ideal, no entanto, é uma aposta falseada, porque a negritude escapa por outras características fenotípicas, mesmo quando se trata de pessoas com a tez de pele mais clara. Grada Kilomba (2019) relata como o cabelo afro tem sido lido pela branquitude como uma expressão perigosa da negritude, exibir cabelos crespos produz reações de violência, justamente pelo potencial político que o cabelo assume num contexto de racismo de marca, como é o caso do racismo brasileiro. Lembro-me quando cortei o cabelo sob efeito químico que ainda tinha em 2010, era dezembro, véspera de Natal e logo em seguida eu fui para a loja onde trabalhava nas férias da faculdade. O primeiro comentário que escutei da outra vendedora que estava lá foi: 'que palhaçada é essa?'. A mulher branca, com

cabelos loiros que chegavam na altura dos quadris e que representavam simbolicamente sua branquitude e sua feminilidade, ainda que com menos acesso a educação formal que eu, ainda que pobre e trabalhadora como eu, estava autorizada a minar minha recém adquirida confiança em mim mesma. A afirmação da minha negritude, simbolizada pelo meu cabelo, de alguma forma ameaçava sua superioridade, por isso era preciso punir-me por assumi-lo tal como era. Essa experiência não se encerra em mim, pelo contrário, foi vivenciada por muitas mulheres negras ao decidirem passar pela transição capilar, como relata Aqaltune:

Inclusive eu parei de alisar o cabelo quando eu passei no pré-vestibular da Stevie Bico, porque eu comecei a ter consciência de quem eu era, sobre a valorização dos nossos traços, né? Foi exatamente nesse momento, com 19/20 anos. Mas antes eu usava só as tranças, porque antigamente a gente usava as tranças, as tranças de fibra que hoje tem um nome que eu nem sei, sabe essas tranças de fibra? Botava trança pra esconder o cabelo natural, aí depois, aí pronto, mas é sempre rompimentos fortes, porque no momento que eu parei de alisar eu sabia que eu não ia mais conseguir trabalho formal, nem trabalho em loja, que eu ia ter de alguma forma criar uma renda própria fora do mercado. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Quem me salvou no ferro em brasa? O Orixá. Porque aí eu fiz santo e quem faz santo não pode colocar coisa quente na cabeça por causa do adoxu. E aí, essa foi, olha que louco, era minha porta de saída, mas eu não tinha consciência, eu era muito jovem, mas foi a minha desculpa pra não mais alisar o cabelo: 'não, não posso porque eu sou iaô, não posso alisar meu cabelo'. Mas a pressão exterior foi muito grande, eu fiz santo com 17 anos e quando eu saí do roncó eu consegui meu primeiro emprego com carteira assinada. Então, o cabelo ainda tava crescendo depois da iniciação e aí os olhos eram [vira os olhos], até quando a minha chefe me chamou e me disse que eu não tava apresentável no trabalho, eu tinha 18 anos, era meu emprego de carteira assinada, muito pouco dinheiro em casa, eu não podia perder aquele emprego. Primeiro eu tive uma reação, um ímpeto, porque eu não tinha essa consciência negra que eu tenho hoje, hoje eu teria mandado ela catar coquinho na lage, mas naquela época não, primeiro eu tive um impulso que não foi meu, hoje eu entendo que foi do Orixá, porque eu fiz assim: 'então minha carteira tá aqui, pode dar baixa'. Porque eu fui defender Omulu, entendeu? Veja como é poderoso esse processo de empretecimento que a gente não tem consciência porque não aprende na escola, porque a gente não aprende em outros espaços de formação formal, sendo redundante, aí eu fiz assim: 'então, olha, me desculpe, mas eu não vou contrariar meu Orixá, pode dar baixa na minha carteira que eu tô indo embora'. Eu era uma excelente professora, aí ela reconsiderou, mas eu cedi mais adiante, eu tive esse impulso, essa: 'não, não vou desagradar Omulu. Omulu disse que eu não posso botar química na minha cabeça'. Esse foi o primeiro impulso, depois eu arreguei, porque não consegui lidar com a pressão. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Submetidas a frágeis relações de trabalho, mulheres negras se veem impelidas a alisar os cabelos como meio de sobrevivência, mesmo que muitas vezes não desejem fazê-lo. Encarar o racismo para exaltar essa característica que representa o povo negro é uma importante estratégia política de afirmação, com repercussões psíquicas significativas no que tange a construção de valores positivos sobre a auto imagem (Grada Kilomba, 2019), no entanto é preciso reconhecer que assumir o cabelo naturalmente crespo não depende

exclusivamente da deliberação das mulheres e homens negros, haja vista que a autodeterminação e a autonomia é negada ao povo preto com o cerceamento das oportunidades e sanções racistas aquelas que sustentam a negritude esteticamente, politicamente, intelectualmente, afetivamente; para nós, afirmar a própria identidade é travar uma luta explícita ao projeto colonial de embranquecimento. No caso de Iyá Adetá o que proporciona esse momento de afirmação é a fé no seu orixá e a força que ela encontra para enfrentar uma explícita situação de racismo ainda nos seus primeiros anos de carreira, nesse sentido, o candomblé como potência de pensamento decolonial proporciona esse giro, que no caso de Aqualtune se dá por meio da aproximação com a história do movimento negro através do cursinho de pré-vestibular Stevie Bico. Ella Shohat (2002) resgata como os cabelos são historicamente territórios caros ao projeto colonial, isso porque, em diversas culturas eles representam características marcantes do povo, sendo que em diversos contextos eles são apropriados e explorados como signo da dominação imposta. No caso do povo negro nosso cabelo armado assemelha-se a uma coroa que nos contorna a cabeça, esse mesmo volume passou a ser considerado desarrumado, duro, ruim, feio, destituir o discurso colonial de seu habitual lugar de autoridade sobre nossos cabelos é um passo importante para destituí-lo também da autoria de nossa história, reencontrando-nos assim com possibilidades por vezes inexploradas.

se você não conhece o seu cabelo quais as outras coisas que você desconhece sobre você? Que outras coisas você desconhece sobre você? porque se o cabelo parece ser algo tão óbvio, tão imediato, de uma materialidade tão tensa, que está ligado diretamente a composição da sua imagem e você, porque quando a personagem passa pelo big shopping ela fala: 'gente, eu não conhecia o meu cabelo, meu cabelo é isso, meu cabelo é aquilo' ela começa a dar adjetivos positivos ao cabelo dela que ela não dava conta porque ela só tinha adjetivos negativos. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A importância de se fortalecer a afirmação da negritude pela assunção dos cabelos é um marco no movimento negro há décadas (Angela Davis, 2016). Não podemos ignorar, no entanto, que esse processo é sinuoso e demanda um cuidado para com as mulheres que estão literalmente encarando colonialidade no espelho todos os dias. As instituições ainda são brancas, o ideal de beleza ainda é branco (Sueli Carneiro, 2005), o sujeito que socialmente é lido como digno de amor ainda é branco o que torna esses processos muito mais complexos e psiquicamente custosos:

O tempo inteiro tinha indireta, o tempo inteiro tinha, porque além de querer ser aceita você também quer que as pessoas se interessem por você, sexualmente.... Mas aí quando isso foi ficando intenso, ninguém te querer, ninguém te olhar e você é feia, esse cabelo é feio, é ruim, é duro e tudo muito subliminar, tudo muito velado, tudo muito, ver pessoas amigas que gostam de você dizendo: 'criatura, pelo amor de

deus, bota alguma coisa nesse cabelo, você vai acabar perdendo seu emprego'. É uma pressão, muito dura. Aí eu alisei, voltei a alisar, até quando tomei assunção dessa consciência negra. Que aí foi lá pra base de 2002. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Mesmo após ter enfrentado uma figura de autoridade, arriscando o próprio emprego, Iyá Adetá revela que voltou a alisar o cabelo, a pressão para ser amada e aceita foi mais efetiva do que a ameaça de demissão. Como afirma bell hooks (2000) temos muito pouco amor na vida das mulheres negras. É preciso cuidado para não usar as armas do mestre como ferramentas de decolonização, quando estas são em essência, meios de colonizar, inferiorizar, segregar, adoecer, violentar como nos narram Neusa e Lélia:

Eu não lembro de ter tido muito espaço para dialogar sobre essas questões assim que estavam tão latentes para mim e aí várias experiências dos homens que eu queria mencionar que questionavam o meu cabelo, mulheres também do movimento negro, não dentro da dinâmica do movimento em que eu participava ali, mas quando tinha outros espaços que as pessoas estavam, inclusive aqui da Universidade também, alguns coletivos de mulheres negras aqui da cidade já chegaram a... a... A fazer um enfrentamento assim comigo e com outras companheiras que na época a gente tinha a charanga feminista. E a charanga era majoritariamente mulheres brancas mesmo, mas só que tinha ali eu, a Ramona²⁸, uma outra amiga minha... duas mulheres negras, e aí só nós duas usávamos o cabelo alisado naquela época, então em momentos de apresentação nossa, já teve uma vez que algumas mulheres do movimento negro aqui da Universidade chegaram a atacar a gente nesse sentido, dizendo que não tinha mulher negra dentro do charanga, que o charanga não era de nada, enfim, nessa picuinha política, colocando a gente me linha de frente do ataque assim, sabe? Falando que não tinha mulher negra e falando assim muito veementemente para nós duas e a gente era meio que liderança ali na charanga, a gente puxava mesmo o bloco assim, a gente não era *back stage* sacou? A gente estava na frente aparecendo então é muito simbólico, né? Esse ataque assim, e eu já sabia que tinha a ver com o cabelo, enfim, mas nesse tempo eu me resguardava um pouco sobre o argumento assim que não são os parâmetros que são ligados á estética negra que me fazem mais negra ou não assim... (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

aí eu vi umas manas já de black, de turbante e eu ficava assim “uau velho, que doido”, porque assim... a maioria das minhas amigas e amigos era tudo branca, imagina e quando eu vi aquelas meninas assim, eu pensei: “ó que doido, que maravilhoso e tal”, e aí o que acontece? Eu senti dois sentimentos, o primeiro foi “nossa também posso ser assim” e o segundo foi “nossa, não dou conta de ser assim ainda”, se eu não dou conta de ser assim ainda quer dizer então que eu fui embranquecida? Quer dizer que eu sou menos negra? E ficaram esses conflitos também, que não foi a minha transição capilar não foi essa coisa tipo “nossa, uau, descobri”, sabe aquela coisa assim, “descobri que é assim, então amanhã mesmo já vou deixar...” não velho. Foi todo um processo, eu olhava no espelho e dizia assim: “vai Lélia, que que acontece? Vai!”, mas eu não conseguia me desvincular disso ainda velho, eu não quero colocar isso como uma imposição reversa, porque eu acho muito perverso, mas tipo assim, a gente tem que ter tato com as pessoas, parece que algumas esqueceram que passaram pela mesma coisa, não dá para você chegar para a mana e dizer “ó mana acorda, negritude, vamo lá”, sabe velho? Então, eu fiquei com esse conflito de novo, era para ser libertador de primeira, né? Mas não foi, foi

²⁸ O nome original foi substituído pelo nome da liderança indígena do povo Tzotzuk, Ramona que integrou e liderou o exército Zapatista pela Libertação Nacional (EZLN) de Chiapas, México, onde foi co-criadora da Lei Revolucionária das Mulheres do EZLN.

assim, eu ficava nossa velho “eu não consigo”, “eu não consigo” e eu ficava com vergonha de ir para a faculdade porque tinha aquelas mulher cabulosa lá, daí eu não... entendeu? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Para Lélia e Neusa o processo de transição teve o peso das cobranças e imposições de um modelo de negritude. Assim como Audre na cena em que sua mãe lhe diz que não chore, Neusa e Lélia não recebem de outras mulheres negras o acolhimento e o reconhecimento que poderia fortalece-las nesse momento decisivo de suas trajetórias de assunção da negritude. A necessidade da força e da resistência nos privou do direito de chorar e sermos consoladas, de fraquejar. Por isso bell hooks (2000) afirma que falta muito amor na vida das mulheres negras e muitas vezes acostumamo-nos a esse lugar de negação da afetividade, de recusa das raras possibilidades de cuidado, porque não sabemos como ocupar esse lugar. Nesse sentido, Lélia e Neusa demandam um cuidado que não encontra eco em suas pares que passaram pelo processo de transição. A centralidade do cabelo na identidade feminina negra, que nos nossos anos iniciais de vida se torna alvo de desqualificação por seu aspecto natural, passa a ser motivo de afastamento por parte de outras mulheres negras que leem os fios alisados como postura de embranquecimento. Lélia relata como isso lhe afeta ao ver o próprio reflexo no espelho e constatar que não estava pronta ainda, que ainda não conseguia cortar -literalmente- esse fio de colonialidade que via em si mesma. O seu questionamento segue o de Neusa, isso nos faz menos negras? É importante lembrar que o projeto colonial produz marcas severas, violentas, traumáticas (Grada Kilomba, 2019), despojar-se dele não é resultado de uma ação, de uma mudança, de um corte. Despojamo-nos dele todos os dias, com decisões e enfrentamentos que custam um alto preço psicológico, que produz rupturas com pactos de aceitabilidade produzidos há anos, ignorar o peso simbólico de assumir os cabelos é novamente ignorar que somos seres pensantes, emocionalmente complexas, com dores ainda pouco elaboradas, por falta de escuta e de instrumental que nos possibilite isso.

Não podemos, como indica Audre Lorde (1988) usar das armas do mestre - imposição, violência, desqualificação, que tanto nos segregaram, objetivando agregar nossas irmãs. Impor um padrão sem considerar os aspectos subjetivos da experiência corporal de encarar a própria imagem de um cabelo, muitas vezes desconhecido, é tirar nosso espaço de elaboração psíquica dessa transição. E, bem, alijar-nos da afetividade também não é uma forma violenta de desumanização? Não merecemos que nossas feridas, visíveis e invisíveis sejam cuidadas? Que espécie de violência psicológica promove a introjeção de conteúdo tão nefasto que nos incapacita para dar e receber amor aquelas que parecem conosco? Assim como o adoecimento mental é considerado de menor importância que o adoecimento corporalmente perceptível,

ainda debatemos com menor intensidade os aspectos destrutivos do racismo no que tange a subjetividade das pessoas negras (Jeane Tavares & Sayuri Kuratani, 2019; Adriana Sampaio, 2018; Juciara dos Santos, 2018; Fátima Lima, 2017). É difícil enfrentar o problema de forma efetiva, primeiro porque muitas vezes nem o identificamos com a gravidade devida, segundo porque são poucas as políticas públicas que promovem atenção a saúde mental, terceiro porque às que o fazem muitas vezes desconsideram o recorte étnico racial ou perpetuam às mesmas lógicas desumanizantes (Juciara Santos, 2018), vide os manicômios onde pessoas majoritariamente negras eram colocadas em regimes asilares insalubres, violentos, onde torturas físicas e psicológicas eram perpetradas sob o argumento da psiquiatria moderna. Nesse sentido, é preciso adentrar a outro aspecto estrutural na experiência de pessoas negras, o racismo institucional e a tolerância social para com discursos e práticas que inferiorizam ou prejudicam pessoas negras no que tange ao acesso de serviços que são fundamentais, como saúde, educação, trabalho, segurança, assistência social e outros.

1.2 “não tem nenhum lugar que você se vire e que exista o mínimo de acolhimento porque todas as estruturas são brancas, todas as instituições são brancas”: A Institucionalização da Violência

eu estudava nessa escola particular que era uma escola católica de Caruaru e eu era a única menina negra na escola, então, as coisas não foram fáceis, né? Então, eu acho que a experiência mais traumática da minha vida foi a escola, assim, em termos de construção porque era um ambiente de muita violência cotidiana num período que é fundamental na vida da gente, que eu não tinha a mínima consciência de nada, a minha família não tinha consciência racial. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Mesmo quando são pertencentes a elites econômicas, crianças e adolescentes negras são atravessadas pelo racismo cotidiano, como nos relata Teresa sobre sua trajetória escolar. A ausência do que ela chama de *consciência racial* dificulta que ela possa reagir e elaborar as violências que perpassavam seu cotidiano. Neusa Santos (1983) e Ricardo Dias de Castro (2016) que visando investir na possibilidade de que o acesso econômico lhes permita subverter às dinâmicas racistas sujeitos negros de classe média são inseridos em ambientes educacionais de prestígio e se vêem cercados de crianças e adolescentes brancas, reverberando em relatos como o de Teresa, que destaca como *a experiência mais traumática de sua vida*, ser ‘*a única menina negra da escola*’ implicando em solidão e isolamento.

Como afirma Nilma Lino (2002) a escola não se reduz a um espaço de transmissão de conteúdos e lógicas de organização do pensamento, mas também é essencial na transmissão de valores e saberes que podem ter - e geralmente tem - conteúdos sexistas, racistas e

lesbotranshomofóbicos. Diante disso, o convívio escolar pode se tornar um desafio para crianças e adolescentes negras, bem como para aquelas que escapam do modelo de normatividade que se pretende naturalizar como padrão já nos primeiros anos de vida dos indivíduos.

E aí quando eu entrei na adolescência que é tudo junto né, aquelas crianças cruéis, aquela, depois daquela experiência de escola tão fudida, né? Não existia outro universo, porque naquele tempo só existia isso: minha família e minha escola. Tinha o que de universo? A minha escolinha de inglês que eu ia e que o professor me chamava 'dark face', então **não tem nenhum lugar que você se vire e que exista o mínimo de acolhimento porque todas as estruturas são brancas, todas as instituições são brancas**, ainda mais nesse contexto de classe média num interior de Pernambuco. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Teresa nos narra o processo desesperador de aperceber-se cercada por instituições que desumanizam e destituem sua existência de valor. *'Todas as instituições são brancas'* e ela é a menina *'dark face'*. Coadunando com os achados de Nilma Lino Gomes (2002), também entre as mulheres que compõem essa pesquisa, o ambiente escolar é uma referência recorrente nas narrativas de mulheres negras quando abordam a construção da própria identidade, infelizmente na maioria dos casos os relatos apresentam como o racismo perpassa o processo de escolarização, reforçando negativamente elementos referentes ao corpo, ao comportamento e a estética negra. Frantz Fanon (2008) destaca que mesmo quando ocupamos lugares de prestígio ainda somos visualizados pelos brancos como ameaças em potencial, o medo do contágio que os brancos expressam ao terem de nos admitir como clientes, estudantes, professoras, juristas, médicas, psicólogas faz com que eles tornem nosso cotidiano uma repetição de violências, sutis ou não, omissões irresponsáveis, desqualificações contínuas e descredibilização do nosso potencial. Assim, o acesso a instituições brancas, não garante que sejamos inclusas efetivamente em seus signos, muito menos que acessaremos os privilégios que elas costumeiramente proporcionam aos sujeitos brancos, como fica explícito no relato de Lélia, que conseguiu uma bolsa numa das melhores escolas de Belo Horizonte, mas ao contrário de seus colegas terminou o ensino médio ainda alheia do funcionamento e das possibilidades de ingresso em instituições públicas de ensino superior:

eu nem sabia o que era UFMG na verdade, pffff. Nem no Arnaldo que eu deveria saber, olha isso que doido, como o próprio sistema boicota a gente, eu não sei, acho que os professores falavam, mas eu não entendia aquele linguajar, eu não entendi e era para eu estar com todas as ferramentas ali, né? Pô estava estudando no colégio Arnaldo, não sei agora, mas era um dos melhores de Belo Horizonte, e tipo assim eu não entendia isso não, tentei uma vez para filosofia, eu não passei de primeira, quando aconteceu as outras chamadas depois de muito tempo que eu descobri "olha", eu tinha passado, mas tudo bem fui seguir, fui fazer outros rolês na minha vida, e aí, e só tentei por tentar, porque eu gostava muito da aula de filosofia. (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Assim como Teresa, Lélia é *uma* menina negra numa escola branca de elite. Cabe destacar aqui às contribuições de Frantz Fanon (2008) quando este afirma que a superioridade não é numérica, apenas, pois o colonizador, ou o branco, não se sente inferiorizado mesmo quando está em minoria. A supremacia da branquitude, desse modo, é simbólica, psíquica e bélica, se impõe sobre os sujeitos negros em todos os espaços sociais, nas relações interpessoais e na própria constituição subjetiva destes (Frantz Fanon, 2008; Juciara Santos, 2018). Lélia e Teresa, a despeito de estarem acessando condições privilegiadas de ensino, percebem que algo lhes foi privado, o desinvestimento somado ao desconforto que lhes é imputado implica em prejuízos em como elas percebem suas próprias potencialidades acadêmicas e sua própria representação de si mesma. .:

O afetar para mim é isso, é tipo assim, a barreira maior que eu acho para mim é tipo assim, é isso, o sistema não foi criado para a gente, né? Tipo assim, as pessoas querem que a gente desapareça... **Falam que a gente é inferior, que a gente não vai conseguir um monte de coisa e aí o boicote maior é, o que eu luto contra na minha cabeça... Sabe quando você interioriza essas coisas? Você quase acredita, parece que quase... A minha questão é essa, tô quase acreditando que é isso mesmo, que eu estou fadada a isso, aí a minha luta comigo mesma é acordar e falar “hey!” [estala os dedos]. Sabe? E esse é o conflito maior assim que eu acho dentro de mim. Maior porque... Isso é muito doido, como isso acontece dentro de mim, porque a gente não sabe que tem consciência da gente, a gente não tem consciência que a gente não é o problema, sabe? A gente não tem consciência que tipo assim eu não sou inferior nada, sabe? Mas e aí? Basta ter consciência?** (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Mas eu não tinha nenhuma das outras ferramentas, inclusive eu não tinha essa estabilidade emocional mínima pra lidar com o ambiente da universidade que como todos os outros ambientes institucionais de ensino que entrei foi um lugar extremamente racista. E aí, durante o período da faculdade eu passei por vários episódios de depressão ainda, isso ficava indo e voltando, tomando medicação, tomando medicação o tempo todo... Tudo me deprimia não conseguia lidar com essas coisas que são os obstáculos comuns, né, da vida da gente, mas aquilo tudo me derrubava muito, porque era como se, eu não tinha mesmo uma estrutura pra lidar com aquilo e eu me acreditava frágil, eu acreditava que eu era uma pessoa frágil, isso pra mim era uma coisa, né, e eu tinha todo esse estigma de tomar medicação e todos os meus amigos e amigas da faculdade eram brancos, todos eles tinham sonhos, todos eles iam fazer coisas, era incrível, eles simplesmente achavam que eles iam fazer as coisas, tá entendendo? Era: ‘ah, eu vou fazer tal coisa quando eu me formar’, eu não conseguia nem me ver em lugar nenhum, pra onde que eu ia, sabe, Paulinha? Uma jornalista negra, não tem, né? Tem sei lá, Glória Maria e só, era a única jornalista negra que existia no Brasil, se você não é a Glória Maria vai fazer o quê? **Não existia, não existia na faculdade, eu não tive nenhuma professora negra na graduação, então essa coisa do apagamento, essa coisa da negação, da desautorização, sempre lá, sempre lá, e eu não tinha ainda a chave de leitura disso, que eu acho que foi o que veio mudar, mudar tudo, quando eu entendi que o problema não era eu, até aí o problema era eu, o tempo inteiro o problema era eu, eu era o pior ser humano do mundo, o último ser humano do mundo, então, é muito pesado carregar tudo isso, era muito pesado.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Compartilho dos questionamentos de Teresa e Lélia. Assim como a primeira eu passei pelo curso de psicologia sem ter acesso a intelectuais negras dessa área, não porque elas não existem - Neusa Santos, Virginia Bicudo, Lélia Gonzales, Jeane Tavares, Alessandra Almeida - e hoje, que sou professora de Psicologia, sou facilmente questionada no espaço universitário - não tem perfil. Basta ter consciência racial para enfrentar essas violências cotidianas, agudas, cortantes? O maior conflito, como diz Lélia, talvez seja mesmo dentro de nós e isso não implica em assumir equivocadamente a subjetividade como interioridade, pelo contrário, demanda entender como internalizamos a inferioridade que a todo tempo se remete como signo de nossa existência. Entender a subjetividade como produção das relações de poder que se funda na teia histórica, sem inerência ou substância (Kleber Prado Filho e Simone Martins, 2007). Ou seja, para mulheres marcadas pelos cruzamentos das estruturas que fundamentam o sistema de gênero moderno/colonial admitir que se nosso maior conflito é interno não é porque nós somos o problema, mas sim, reconhecer o que Teresa nos indica em sua narrativa: *que estamos adoecendo de doenças que não são nossas*. Nunca foram. Essa experiência que de acordo com Maria Lugones (2014) situa às mulheres negras e indígenas como identifica como *vítimas da colonialidade do poder e vítimas da colonialidade de gênero* é descrita com profundidade por Emma Delfina Chirix García (2014, p. 213) ao analisar os modos de subjetivação de mulheres maya de Guatemala:

“¿Cuál es la experiencia actual? La experiencia personal tiene carácter individual, es única, pero cuando estas experiencias individuales coinciden con otras colectivas logran tener carácter social. La vivencia de la opresión étnica y de género se refiere a todas aquellas situaciones sentidas por las mujeres indígenas, tales como la desvalorización, desaprobación, menosprecio y humillación. Al verbalizar la experiencia como fenómeno social, cobra otra dimensión. Porque no es lo mismo hablar racionalmente sobre la mujer maya, que hablar desde la subjetividad de ser mujer maya. Hablar desde la experiencia humana es enfocar al ser como sujeto activo, como actor en resistencia. Hablar de las necesidades reales de afecto que no han sido satisfechas surge porque las mujeres mayas siguen padeciendo malestares y complejos sentimientos negativos. Un eje común que es posible identificar en las expresiones de las mujeres mayas es la necesidad de atención y satisfacción emocional; la necesidad de pensar, sentir y actuar con afecto.” (Emma García, 2014, p. 213).

Maria Lúcia Silva (2004) aponta que a introjeção do racismo e do sexismo no inconsciente coletivo cotidianamente se manifesta de forma violenta na reprodução de desqualificação e inferiorização. O fato dessa realidade ser assimilada ao funcionamento de equipamentos estatais que garantem direitos como saúde, moradia, segurança e educação, implica numa institucionalização do racismo que definitivamente implica em acesso limitado das pessoas afrodescentes a esses direitos (Maria Lúcia Silva, 2014). A defesa hipócrita do mito da democracia racial ainda é uma estratégia perversa de naturalizar o racismo e as

interdições que ele impõe nos acessos materiais, afetivos, políticos, acadêmicos, jurídicos, culturais às pessoas negras a partir da marco civilizatório colonial (Ana Bock, 2004; Lélia Gonzales, 1984; Juciara Santos, 2018).

por eu fazer parte... é... de uma estratificação social, né... que é negra, tipo, sofro os preconceitos, de tipo... de já não ter passado em estágio, sendo que meu currículo era semelhante de uma... da mesma pessoa que tava concorrendo comigo, mas por ela ser branca, ela passou e eu não passei, sabe?! [pausa] coisas assim...(Luiza, 23 anos, estudante de psicologia, bissexual)

os lugares que me olham estranho, aí em lugares públicos, tipo Shopping, que você mais pessoas tipo de pele mais clara. McDonalds eu não gosto de frequentar porque passou da porta é constrangimento, as pessoas começam a te olhar de cima a baixo... me sinto um pouco constrangida... não frequento tanto. E primeiro porque também não gosto dos lanches da Mc, vamos ser sinceros. (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

Porque eu lembro que eu também fui chamada depois, eu entrei... Eu entrei na segunda semana que começam as aulas, e eu ainda era nerdzinha então, eu entrei “nooossa, tenho que correr atrás da matéria que foi dada e tan nan nan”, cheguei para um professor de Antropologia e perguntei “olha eu cheguei depois, queria saber o que você já passou”, aí ele chega para mim e fala assim “olha, eu passei esse texto tal e um filme em inglês, você sabe inglês” e eu falei “eu sei mais ou menos, com muita dificuldade assim, eu vou ficar uma semana, mas eu tento, né?” e ele disse “não, mas você deveria ter entrado aqui já sabendo”, sabe? Corre atrás do prejuízo, primeira vez que eu entrei na... Primeiro dia de aula, inclusive já pensei “puta que pariu, esse lugar não é para mim”. Já fiquei com medo, com receio, pensei “vish” se na primeira vez ele me falou isso, ou seja, vou pensar nesse lugar. (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

sofri muito racismo das outras colegas, de feministas brancas, inclusive do mesmo movimento que eu da Marcha Mundial de Mulheres. Aí assim, boicotes, várias coisas que eu não tava, eu não tinha capoeira de me defender disso ainda. Lógico, em algum nível você nunca também tá, não tem como você tá armada esperando o tempo todo, mas eu quando eu vim morar aqui eu tava muito mais despreparada. Eu sei que tem um longo caminho ainda, né, e parece que cada vez você empreende uma batalha e elas se desdobra em várias outras, tu sabe, a gente começa a ascender em espaço de poder, universidade e tal, a coisa vai ficando cada vez mais, a perseguição vai ficando cada vez mais acirrada (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Nas palavras de Frantz Fanon (2008, p.117): “O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação”. Nesse sentido o debate sobre ações afirmativas, principalmente sobre a política de cotas ainda encontra muita resistência, como afirmam Ricardo Dias de Castro e Claudia Mayorga (2018) a presença de sujeitos negros nas universidades brasileiras implica numa potencialidade revolucionária que é para além da dimensão de ascensão social, perpassa a revisão de saberes disciplinares que historicamente enunciavam como universais discursos hegemônicos, estudantes negras, negros, indígenas, pobres, ciganos, migrantes, provocam a ciência moderna e disputam a narrativa de como a

sociedade brasileira foi estruturada. Nesse sentido, disputar os espaços formais de poder implica em transformações internas e externas, individuais e coletivas, nossa existência nesse espaço tem efeitos potenciais de transformação, representatividade e quebra de paradigmas que até então repousavam com tranquilidade sobre uma noção reducionista de humanidade que negou - e nega - nossas experiências.

A negação de um passado que perdura ainda no presente, cotidianamente em reproduções dantescas como o chicoteamento de um adolescente no Rio de Janeiro, na visível disparidade entre os corpos que ocupam nossos principais espaços deliberativos - Senado, Câmara, Supremo Tribunal Federal - e os corpos que exercem as profissões com vínculos empregatícios frágeis, mal pagos e desvalorizadas na nossa sociedade - faxineiras, porteiros, pedreiros, garis. Diante disso dessa tão conhecida realidade, Esperança conclui:

E é isso, a gente vem de uma segregação racial desde a pós escravidão, todo mundo fica: 'ah nossa, que lindo, não somos mais escravos', beleza, bebê, mas olha as leis. Tem uma lei que foi logo após 88 e aí ela diz que não podem frequentar as escolas os leproso, os estrangeiros -que não fossem europeus-, e os negros. Negro é colocado no mesmo lugar de leproso. E aí quando você fala de reparação histórica 'ah, não tem isso de dívida histórica, não'. **Não, gente, tem sim.** (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Sueli Carneiro (2005) aponta como a negação da intelectualidade de pessoas negras, principalmente das mulheres se estendeu inclusive nos momentos em que as universidades brasileiras começaram a investir no estudo das relações raciais com o argumento constante de que as pessoas negras faziam política a favor próprio e não ciência. Esse argumento que, curiosamente, tinha como objetivo atingir intelectuais negros com uma descrição que se poderia ser aplicado a tradição da ciência moderna ocidental, afinal, não foi política a favor próprio apropriar-se dos saberes ancestrais, intelectuais de pessoas negras, indígenas? Não é a favor próprio que segue usando exatamente o mesmo argumento excluindo pensadoras negras por apresentarem problemas que não reverenciam seus autores euronorcentricos? Não é a favor da manutenção dos próprios privilégios que o racismo institucional se organiza e reorganiza para calar determinadas perguntas de pesquisa ou determinadas reflexões que incomodam às lógicas instituídas?

eu já tinha sido reprovada no ano anterior, já tinha sido reprovada na entrevista, na quarta etapa, ou seja, em uma avaliação que é total subjetiva e aí essa minha vaga foi convertida para ampla concorrência eram 30% de cotas e entraram duas pessoas ao invés de cinco, duas pessoas negras, ou seja, já estava naquele questionamento que a Universidade trazia essa estrutura racista que já excluía em diversos momentos, não precisava nem ser racista verbalmente, né? Mas tem mecanismos de exclusão e isso para mim na entrevista foi muito claro, porque subjetivo e você não tem *feedback* nenhum, pode ser simplesmente seu tema, é... Eu imagino que nós que, nós pessoas negras como a gente esteve muito tempo longe da Universidade ainda está um

contingente muito grande fora da Universidade, a medida que a gente vai entrando , a gente vai trazendo novos temas assim, que são vistos como submissos assim, não são temas hegemônicos assim, e para a ciência política isso é bem evidente porque é muito rígido, é no quadradinho mesmo, nada circular, aí então numa entrevista sobre o meu tema eu seria excluída por racismo institucional sim, porque talvez meu tema não fosse interessante para eles, é... Você vê lá também que, por exemplo, um projeto de pesquisa “A mulher negra não sei quê” um professor que lê não vai achar que é um aluno branco de Santo Augustinho, né? Que escreveu então assim tem todo esse, esse... Processo mesmo de, de excluir assim por outros mecanismos, e aí foi muito evidente para mim nessa época que eu não passei assim 2017. (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

O relato de Neusa sobre o processo seletivo a que se submeteu em 2017, infelizmente não é exceção. O racismo e a colonização roubam das mulheres negras atributos de valor como inteligência, criatividade, originalidade e racionalidade, reduzindo-nos a um corpo primitivo que deve ser controlado (Sueli Carneiro, 2005; Paula Gonzaga, 2018; bell hooks, 1995; Maria Lugones, 2014). Ainda é um desafio garantir que mulheres negras não sejam desqualificadas no ambiente acadêmico, seja por suas proposições intelectuais, por sua condição sócio-econômica, por exercer a maternidade, por sua orientação sexual, por seu peso, por seus posicionamentos políticos, por sua estética, por sua afirmação negra e é claro, por seus cabelos:

Enfim, a gente passa por muitos silenciamentos, né? A gente passa por muitos silenciamentos que sempre chegam por meio dessas intersecções assim, que são muitas. Então em todos os espaços eu vou te dizer que eu teria milhões de histórias sobre violência e sobre como eu tive que de alguma forma me silenciar porque eu sabia que não tinha como bater de frente. Seja com uma professora racista que tá, por exemplo, eu fiz parte do PIBID, eu usava dreadslook, então em um determinado momento eu cortei meus dreads e ela se sentiu a vontade pra falar numa reunião que foi a melhor coisa que eu tinha feito, que eu carregava lixo na minha cabeça, que era feio, que sabia que aquilo fedia e começou a falar diversas coisas muito racistas, sendo que a maioria dos alunos ali eram negros e todos deram risada porque tinham medo de perder sua bolsa. E que eu não podia fazer nada porque ela era a professora, doutora, com prêmios no exterior então a única coisa que eu podia fazer era silenciar sobre aquela situação pra continuar tendo minha bolsa porque eu já era a ponta mais frágil, né? Por ser mãe, chegar atrasada nas reuniões, faltar às reuniões. Então eu já tava numa situação super delicada que realmente não tinha muito poder pra estar indo batendo de frente com esse tipo de situação. Por aí em diante, né? (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Como afirma Grada Kilomba (2019, p. 127) resistir a todas as formas de apagamento da negritude pelo cabelo, afirmando sua consciência política com dreadsloks, tranças, black power's, rastas e cabelos crespos transmitindo uma mensagem de valorização e fortalecimento racial. Essa mensagem, no entanto, não é recebida pacificamente no contexto de imposição da branquitude como hegemonia. Na narrativa que Grada Kilomba (2019) analisa e no relato de Aqaltune fica explícito o temor e a desaprovação que mulheres negras recebem ao assumir a própria estética com orgulho, rompendo com a dependência do padrão

branco e eurocêntrico de beleza. ‘Que palhaçada é essa?’, escutei da colega branca quando me viu de cabelos cortados e sem alisamento pela primeira vez. Nem de longe se compara a associação perversa do cabelo afro a sujeira, como ocorre com Aqaltune, num espaço que deveria lhe proporcionar segurança e formação educacional, ela se vê fragilizada, exposta, constrangida e violentada. Segura em seus privilégios a professora expressa sua ansiedade racista, sua revolta diante do enegrecimento dos corpos que estavam ocupando ali, ocupando um espaço de produção de conhecimento. A violência da reação é proporcional ao potencial político da afirmação de independência e descolonização das normas brancas de aparência, que os dreads representam (Grada Kilomba, 2019). Ciente da série de categorias que fragilizam sua vinculação a universidade - ser mãe, ser pobre, ser preta - Aqaltune silencia sua dor, sua indignação, sua revolta diante do fato de que está sendo atacada porque está se tornando *negra demais* (Grada Kilomba, 2019).

A violência dessa cena se torna ainda pior por ser apenas o desfecho de uma outra manifestação racista no ambiente universitário: a associação do cabelo afro e das demais características da negritude a primitividade, a figuras animais e a possíveis comportamentos criminosos (Sueli Carneiro, 2005; Frantz Fanon, 2008; Maria Lugones, 2014)

E esses mesmos dreads foram cortados porque eu era assediada diariamente por estudantes brancos que vinham me perguntar onde era que eu vendia maconha, se eu tava vendendo maconha, se eu sabia onde era. Eu era associada o tempo inteiro a uma traficante dentro da universidade. Então são coisas que, são sempre ciclos de violência e quando a gente acha que saiu, não saiu. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Negra de dreads na universidade, só pode estar vendendo maconha! Essa associação bizarra é a expressão do que nos afirma Frantz Fanon, (2008), o branco quer tudo e no seu projeto de exploração e controle do mundo, relega a nós papéis de servidão, hiperssexualização ou criminalidade. De acordo com Grada Kilomba (2019, 130): ‘*O racismo não é biológico, mas discursivo. Ele funciona através de um regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que por associação se tornam equivalente.* No Brasil a associação da negritude a criminalidade tem produzido estratégias muito efetivas de extermínio do povo preto, a maioria delas pelas mãos dos agentes do Estado em nome da falaciosa ‘guerra contra as drogas’. Nesse sentido a cadeia de associação Preto - Pobre - Favelado - Traficante - Criminoso - Violento - Temível - Perigoso - Inimigo tem tido como principal efeito o genocídio da juventude negra brasileira a partir da ação de policiais que entendem todo homem negro como um alguém a ser combatido. Exemplos não faltam, homens negros são

alvejados por carregarem guarda-chuvas²⁹; furadeiras³⁰; indo para escola³¹; visitar um amigo³²; para chá de bebê³³; tentando ajudar pessoas que estavam sendo atingidas por tiros da polícia³⁴; ou numa das inúmeras chacinas que seguem sem a devida penalização de seus responsáveis, como a Chacina de Acari³⁵ ou a Chacina do Cabula³⁶. Não faltam exemplos de como o signo da morte ainda é uma ferramenta perversa de extermínio do povo negro no Brasil.

Nesse sentido, mesmo não sendo o alvo primário das ações policiais, mulheres negras são alvos diretos ou indiretos da face armada do racismo, principalmente quando consideramos a imbricação deste com o sexismo e a lesbofobia. Grada Kilomba (2019) identifica como as cadeias de associação são internalizadas e naturalizadas por meio do deslocamento, sendo este definido como o processo psíquico através do qual: *'o indivíduo transfere atenção de uma imagem mental para outra, desprendendo a atenção da primeira e passando para uma segunda, por sua vez, relacionada a imagem inicial, por meio da associação* (Grada Kilomba, 2019, p. 130). Esse processo é fundamental para entendermos os efeitos da imbricação do racismo-sexismo-lesbofobia na realidade de mulheres negras lésbicas que são lidas como homens negros, implicando em abordagens perigosas por parte das forças armadas do Estado:

Rapaz... uma vez numa revista tenta... iam me botar na parede, mas eu falei assim "eu sou mulher", aí eles não.. então venha pra cá. Pela aparência quase eu ia pra parede. Mas acho que isso também foi só uma única vez. Isso a PM. Despreparo. Despreparo da polícia.

Paula: Mas quando você falou que era mulher... eles...

Zeferina: "Venha pro canto". Aí eu fui pro canto se tivesse uma pfm, mas não tinha, então aí ele não podia me abordar. (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

29 Para entender a história da execução de Rodrigo Serrano, 26, consultar:

<https://www.geledes.org.br/policia-confunde-guarda-chuva-com-fuzil-e-atira-e-mata-um-jovem-negro/>

30 Para entender a história da execução de João Victor Dias Braga, de 22 anos: <https://www.geledes.org.br/mais-um-jovem-negro-e-morto-ao-ter-furadeira-confundida-com-arma-no-rio/>

31 Para entender a história de Gabriel Pereira Alves, 18 anos, consultar: <https://www.geledes.org.br/estudante-e-morto-por-bala-perdida-em-ponto-de-onibus-na-tijuca/>

Para entender a história de Marcus Vinícius, de apenas 14 anos; consultar:

<https://www.geledes.org.br/calaram-meu-filho-mas-nao-sua-mae-afirma-bruna-silva-mae-de-garoto-assassinado/>

32 Para entender a história da execução de Dyogo Costa Xavier de Brito, consultar: <https://www.geledes.org.br/que-a-bondade-dentro-de-mim-seja-sempre-maior-postou-jovem-jogador-antes-de-morrer/>

33 Para entender a história da família alvejada por 80 tiros a caminho de um chá de bebê, consultar:

<https://www.geledes.org.br/80-tiros-delegado-diz-que-tudo-indica-que-exercito-fuzilou-carro-de-familia-por-engano-no-rio/>

34 Para entender a história da execução de Luciano Macedo, consultar: <https://www.geledes.org.br/morre-luciano-macedo-baleado-ao-tentar-ajudar-familia-que-foi-alvo-de-80-tiros-do-exercito-no-rio/>

35 Para saber sobre a Chacina de Acari, consultar: <https://www.geledes.org.br/chacina-de-acari-prescreve-sem-a-identificacao-dos-culpados/>

36 Para entender sobre a Chacina do Cabula, consultar: <https://www.geledes.org.br/chacina-do-cabula-o-som-ensurdecido-da-ancestralidade/>

O relato de Zeferina é assustador. Mulher preta, moradora do Nordeste de Amaralina, bairro de classe popular que cerca uma parte boêmia da cidade de Salvador, ela descreve uma situação similar a que iniciou o calvário de Luana Barbosa dos Reis Santos, que aos 34 anos foi espancada brutalmente ao se negar a ser revistada por policiais militares homens. Isso que é um direito que pretende evitar casos de abuso sexual e assédio por parte de policiais homens, garantindo que mulheres sejam revistadas apenas por PFEM's, policiais femininas, acabou sendo disparador do ódio e da violência que eles perpetraram contra ela. Espancada em via pública enquanto levava o filho para um curso, Luana foi confundida com um jovem negro, categoria que hoje é alvo de um genocídio pelos agentes do Estado brasileiro.

Para Roseli, irmã de Luana, a conduta dos policiais seria diferente se sua irmã não fosse uma mulher preta, lésbica e com roupas masculinas, assim como Zeferina. Agredida, humilhada, ameaçada, Luana foi levada para delegacia, onde seus familiares só puderam lhe ver horas depois, encontrando-a apenas com um top e uma cueca, com a cabeça inchada, fala arrastada e vomitando. Dias depois, já internada em decorrência dos ferimentos, viria a falecer por traumatismo craniano e isquemia cerebral. Luana se torna mais uma mulher preta morta pelo Estado. Diferente de muitas que morrem em ambientes hospitalares em decorrência de violências obstétricas e ginecológicas, sua orientação sexual e performance de gênero parecem ser lidas como autorização para a conduta bárbara da força policial que lhe ceifa a vida, traduzindo para o que nos propõe Grada Kilomba (2019) ao deslocarem a imagem de Luana do feminino, os policiais reproduzem com ela o que costumeiramente fazem com homens negros nas periferias do Brasil, ao constatarem que ela é uma mulher o ódio se associa ao machismo e a lesbofobia que são estruturais: “Ela pagou o preço por parecer um homem negro e pobre, ela foi abordada como outros homens da periferia são. Lésbica, negra e periférica com passagem pela polícia, ela já era considerada culpada”, resume sua irmã, Roseli³⁷.

1.3 “ eu queria muito caber dentro dessa, ser normal, caber dentro disso. ” o desafio de amar uma mulher num mundo que odeia mulheres

Ao impor o dimorfismo sexual como verdade universal o sistema de gênero moderno/colonial estabeleceu a primazia de uma instituição fundamental para o seu funcionamento, a família. De acordo com Oyèrónké Oyèwùmí (2004) a construção da

³⁷ Para saber mais sobre a história de Luana Barbosa Reis dos Santos, consultar: <http://www.justificando.com/2019/04/02/caso-luana-barbosa-faz-tres-anos/>

feminilidade é eurocêntrica e fundamentada num ideal de esposa que deve atender às necessidades do patriarca. Para Maria Lugones (2014) essa feminilidade é uma das proposições que o lado claro/visível do sistema de gênero moderno/colonial impõe arbitrariamente às mulheres:

Isso pra mim, nunca teve essa pergunta: 'será que tem que ser com um homem mesmo?'. Isso nunca teve, eu sempre entendi que era isso que tinha que ser mesmo, até porque é isso, assim, sempre na escolinha, né? O casalzinho da festa junina era sempre um homem e uma mulher, a noiva e o noivo, na televisão, em todos os tipos de lugares, eu nunca vi nada que não fosse isso. Então pra mim não existia nada que não fosse esse tipo de casal. E aí eu fui pra aquela coisa, e aí é isso, eu fui criada também e acredito que perpassa a experiência de outras mulheres que é a coisa dos contos de fadas. Então eu sempre tive livros de contos de fadas em que a princesa está em perigo e vem um príncipe e salva a vida dela e tudo fica maravilhoso de repente. Então, de certa forma eu tinha essa expectativa. De que o meu encontro com os homens partiriam disso. De eu nessa situação de falta, uma situação de insuficiência, um dia chegaria na minha vida um homem que traria com ele isso que eu sentia ou pensava que tava faltando ou que precisava e aí tudo ia mudar e aí eu ia seguir a vida depois daí. E aí fui, fui nesse embalo e aí, sei lá, com meus doze, treze anos comecei com aquela coisa de dar uns beijinhos na escola e eu lembro que numa festa de quinze anos de uma amiga assim eu fui dar o beijo e não aconteceu nada de especial. Tipo assim, eu pensei: 'gente, mas não ia acontecer alguma coisa muito importante? Eu não ia me sentir muito diferente depois que esse encontro entre opostos acontecesse?' E não aconteceu nada, então eu fiquei um tanto assim, ok! Deve ser assim, deve ser que não foi o cara certo, ainda vai vir. Fiquei nessa esperança e nessa expectativa, esperando esse cara vir. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

A arbitrariedade dessa imposição fica explícita no relato de Audre que narra como esperava que um desfecho romântico e heteronormativo fosse ocorrer em algum momento de sua vida, haja vista que essa era a única possibilidade que lhe era compreensível. Nesse sentido, Adrienne Rich (2012, p. 24) defende que a heterossexualidade deve ser examinada como uma instituição que garante o poderio dos homens sobre as mulheres, inclusive por forçá-las desde muito cedo à sexualidade masculina pela idealização da heterossexualidade na mídia e nos meios de comunicação (como nos relata Audre sobre a repetição do casal heterossexual em filmes, novelas e eventos escolares que ela participava). Outras estratégias de sujeição das mulheres a sexualidade masculina podem ser o estupro, a agressão, o casamento forçado, as doutrinas psicanalíticas que defendem a frigidez e o orgasmo vaginal; as descrições pornográficas das mulheres a responder com prazer à violência sexual e à humilhação (Adrienne Rich, 2012), algumas dessas serão descritas pelas interlocutoras dessa pesquisa como experiências traumáticas que marcaram seu processo de aceitação da própria sexualidade, como narra Na Agotimé:

Eu me relacionava com homens porque... Eu acredito que era a única forma de relacionamento que eu entendia até então e fui conhecer essa questão de ficar com mulheres, essa experiência que eu acabei de falar e descobri que existem outras possibilidades [risos]. É descoberta, então quando a gente não sabe, a gente vivencia

o que é imposto para a gente o que é normal até então e aí eu comecei a ficar com mulheres e continuo ficando com mulheres até hoje, foi a descoberta que fez meu caminho, que eu acho que esse seria o meu caminho de fato... (Na Agotimé, 33 anos, estudante de engenharia, lésbica)

A ausência da vivência lésbica como possibilidade, que implicou em experiências com homens para Audre e Na Agotimé denuncia o apagamento que é imposto a sexualidade das mulheres quando esta não é direcionada a satisfação do desejo masculino. perpassa por outros níveis de apagamento. Rafaela Vasconcelos de Freitas (2019) destaca como a invisibilidade ainda é um fator significativo nos debates sobre lesbianidades, o que indica ser um reflexo da articulação de normativas referentes a gênero e sexualidade. Apesar do esforço de pensar essa realidade é pertinente provocar a consideração acerca de como classe e raça pontuam apagamentos a níveis de negativa existencial para mulheres negras lésbicas e pobres como é descrito por Audre e Zacimba:

mas eu me lembro que na periferia a figura da bicha afeminada, do homem gay afeminado, era uma coisa presente. E a figura da travesti era uma coisa que eu vi muito na minha infância, no início e eu lembro que na época tinham muitos programas tipo zorra total que traziam essas figuras daquele jeito bem estereotipado, estigmatizado, violento, mas eram, assim, existências que eu já sabia que existia e que era possível, mesmo com toda a bad discursiva em torno delas. E aí, pra mim a minha primeira referência de lesbianidade que eu não sabia que era lesbianidade, porque esse nome 'lesbianidade' eu só vou entender na faculdade, era uma vizinha minha, uma mina lá do bairro, negra, cujo os pais eram pais negros, família negra, família evangélica e eu lembro que essa menina, ela sempre passava pela rua com a cabeça muito baixa. Ela sempre passava de cabeça baixa pela rua e teve uma vez que quando ela passou algum adulto, na época falou assim: 'ó lá a filha da fulana, ela é!' e parou no é. Então, assim, disso aí duas coisas que ficaram muito fortes pra mim, que foi a vergonha pela postura dela de cabeça baixa e o não direito ao nome. Porque esse ela é, pra mim, por anos, nunca foi nomeado. E eu acho que isso é muito forte porque se você não tem direito a um nome você não existe, o que não é nomeado, pelo menos dentro do consenso social, coletivo, aquilo não existe. E pra mim isso foi muito forte, pra mim é a minha primeira referência que eu tive de lesbianidade. Mas era isso, eu não sabia nome, não sabia nada, inclusive o corpo social não ajudou muito com esse *ela é...* Não tinha recurso simbólico mesmo, pra dar algum tratamento pra aquelas percepções, não tinha palavra mesmo, não tinha significantes pra dar um nome e um lugar pra aquilo, então isso tudo ficou sempre muito disperso. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

a gente não deu um nome pra isso... a gente nunca dava nome pra... que a gente namorava também, porque eu tinha medo... acho que na verdade eu que tive medo, eu falava assim que era ela, mas eu que tive muito medo. Por várias coisas assim, né... porque a gente tava na favela, não é qualquer lugar... e aí eu fui começando também a desenvolver um corpo de uma hora pra outra, fui criando corpo, a gente andava muito juntas e... isso foi despertando também nos traficantes, que de uma hora pra outra eu fui crescendo cabelo, fui ficando tudo empinadinha... Cê ficou empinadinha já tá na hora dos homens querer assim... e aí eu fui perceber que eu também não estava nessa vibe de ficar, mas ao mesmo tempo todo mundo na minha família começou a me cobrar... "ué, cê não vai arrumar um namorado?" Sei lá o quê... a família dela também começando a cobrar... teve um babado assim, que o pai dela achando também muito ruim de nós duas... a gente não tava esquentando pra nada mesmo, a gente continuou com a nossa amizade, a amizade ficou mais intensificada, porque a gente andava grudada 24 e 48... e aí os povo da comunidade, da favela começou a falar tipo... que a gente tava ficando ... "ah.. essas duas é

sapatão". E essa palavra "sapatão" roía por dentro, me doía... tipo assim, porque é algo sempre ruim, não era algo que era tranquilo... E aí... tem ali na Pedreira o Bar da Morena, não sei se você já ouviu falar o Bar da Morena, então quem ia para o Bar da Morena, nossa... era a perversidade em si. Eu fui criada desde pequena com essa coisa do ruim... que isso era muito ruim, que era uma pouca vergonha, então a gente não podia passar perto do Bar da Morena jamais... e eu nunca entendia porque que não podia entrar no Bar da Morena. Aí depois que eu fui entender que o Bar da Morena, que Morena é uma sapatão, mulher negra lésbica. E essa palavra sapatão muito pesada em mim, então isso me corroía por dentro, eu não queria ser isso, eu nunca quis ser isso. E ela também não queria ser isso, porque é tudo de ruim, tudo que não é bom, então eu jamais, a gente jamais falava que a gente... (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Tanto na experiência de Audre como na de Zacimba, existe uma palavra não dita. Uma palavra maldita, interdita, silenciada, mas que ecoa em ambas. No caso de Audre a recusa pela nomeação ecoa, afinal é pelo silêncio que ela acessa pela primeira vez essa que é a sua orientação sexual. *‘Ela é...’*, assim em silêncio se instaura o mal estar que na leitura de Audre provoca a vergonha na jovem negra e lésbica que é sua vizinha. No caso de Zacimba o silenciamento é construído a partir da exposição pública constante, *‘sapatão’* a palavra que roía por dentro e que impossibilitava de vivenciar positivamente a relação que foi seu primeiro namoro: *‘A gente jamais falava que a gente ...’*. A partir da sua prática clínica com clientes LGBT, o psicólogo Samuel Silva (2019) relata como a lgbtfobia é marcante nas experiências de pessoas que fogem do padrão cisheteronormativo, confundindo a experiência lgbt com as violências que são recorrentes no meio social onde estão inseridas. Essa é uma realidade que se aplica nos casos analisados aqui. Mesmo quando ainda não se entendem como lésbicas, ou quando ainda não sabem nomear o próprio desejo, as interlocutoras sofrem retaliações diretas - *“a gente não podia passar perto do Bar da Morena jamais”*; *“ah.. essas duas é sapatão”* e indiretas - *“se você não tem direito a um nome você não existe”*; *“ué, cê não vai arrumar um namorado?”* - as reverberações da naturalização dessas violências promovem sofrimento físico e mental (Samuel Silva, 2019; Rafaela Vasconcelos, 2019):

E aí foi um tempo que eu também... que eu parei no psiquiatra, eu fui parar no psiquiatra porque eu não me aceitava e aí assim foi um momento do... foi onde eu... quando 19, 20 anos assim, acho que tava com 20 anos eu acho, não me lembro, ou 22, até o tempo que eu morei na Pedreira, até acho que foi com meus 22 anos morando sozinha, que aí... eu tava num processo muito de solidão, muito... e foi também quando eu terminei... eu fiz... tive o término com ela e aí... foi um término muito violento, foi um processo bem pesado, e aí... depois de um período eu caí na depressão, porque eu não me aceitava. Porque com ela eu não podia contar pra ninguém, eu não podia falar com ninguém, e aí depois eu contei pra minha amiga assim, porque eu já não tava mais aguentando assim... eu só sabia chorar, chorar, chorar... não podia contar pra ninguém, eu não tinha com quem contar, eu não podia falar pras pessoas quem eu era. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

O relato de Zacimba revela a solidão de lidar com a interrupção de uma relação que vivia em segredo, não poder falar sobre quem ela era, e que isso significava associar-se a termos que em sua história foram significados como algo ruim, reprovável. Samuel Silva (2019) fala sobre a saída do armário em camadas, onde cada etapa implica em revelar-se a risco de perda de suas relações afetivas, empregatícias, familiares, sociais. É esse peso que recai sobre Zacimba. A palavra não dita, silenciada, ecoava em silêncio, rasgava a garganta. A desautorização a ser nomeada, desautoriza também a existir e elaborar o luto pelo primeiro amor, que já durava cinco anos. No caso de Teresa essa desautorização se repete, dessa vez no contexto de adoecimento e falecimento de sua namorada. Faço a escolha por manter o relato, ainda que extenso, por considerar que os detalhes aqui são significativos e essenciais para que seja compreensível a delicadeza da situação:

Ela era mais velha do que eu, mas não muito. Eu tinha 15 e Soledad tinha 23. Soledad. E a gente ficou apaixonadíssima e na minha cabeça não tinha absolutamente nenhum conflito quanto a orientação sexual, hoje eu tenho conflito em relação a minha orientação sexual. Hoje que já fizeram tanta bagunça na minha vida, no meu corpo e nas minhas experiências relativas ao desejo. Mas naquela época era uma coisa muito simples e muito inocente, eu sabia que tinha que ser secreta porque eu sabia que ninguém ia entender, mas eu tava muito tranquila. Não tinha esse negócio de: ‘ah, me apaixonei por uma mulher, será que eu sou sapatão?’ nem pensava nisso. Era muito mais: ‘como é que a gente vai fazer pra se ver amanhã’, sabe? E aí a gente se apaixonou. E aí a gente começou a namorar, mas era um namoro escondido. Hoje eu acho que todo mundo sacava que tinha alguma coisa estranha rolando, mas era uma coisa tão fora da realidade, né, imagina, eu, sapatão namorando com a amiga dela. Imagina? Ninguém nem quer digerir essa informação, então é melhor deixa ela pra lá. E aí a gente passou um tempo bem bonito, né, eu e Soledad, dentro dessa maluquice que era sei lá, se encontrar no cemitério quando eu saía da escola e ela saía do plantão. Mil subterfúgios e estratégias. E é incrível como opera a mente da adolescente apaixonada é muita criatividade que a gente tem para amar, mas foi ficando pesado rapidamente pelo nível de proibição em torno de uma história dessa. Hoje eu vejo que eu sofria muito por conta disso, não era nada entre nós, entre nós tava tudo bem, tava ótimo, a gente tava se descobrindo, a gente tava feliz, ela terminou o noivado, a gente fazia planos de fazer o vestibular pra ir morar em Recife e ela também e a gente ficar junta lá que seria uma cidade maior, uma capital, porque lembre que tudo isso num contexto de interior, que é foda, que você não chega na esquina sem o povo conhecer seus pais. Você não tem como você escapar, você vai escapar pra onde num interior? Então você vai escapar pra capital, você quer ser sapatão, você vai ser sapatão na capital, mas a gente não chegou a viver isso, né? Porque, as coisas foram ficando muito densas, eu me lembro que vovó botou a empregada pra me seguir, as pessoas começaram a notar que eu tava vivendo uma outra situação, digamos, tinha algum segredo em torno da minha vida, isso começou a ficar pesado, isso começou a ficar difícil e ela adoeceu. Ela adoeceu, ela teve, ela tinha câncer e foi muito rápido, ela descobriu o câncer, primeiro ela ficou tendo uma série de doenças que não ficava boa e por fim ela descobriu o câncer no dia de natal, dia 24 de dezembro do ano 2000. Isso a gente tinha um ano mais ou menos, eu tinha 16 anos, a gente comemorou meu aniversário juntas, de 16 anos. Ela já tava, ela tava com a perna quebrada no meu aniversário de 16 anos. Eu me lembro bem da gente num bar e ela com a perninha em cima da mesa, que era uma perna que não ficava boa nunca, uma quedinha besta que ela tinha tido e não ficava boa nunca, já era a doença. E aí, ela morreu no dia 23 de janeiro de 2001. Menos de um mês, na véspera de completar um mês que ela tinha descoberto a doença, foi muito rápido, muito rápido. Eu ainda

fui visitar ela no hospital, ela já tava irreconhecível, ela tinha tido um derrame, ela tinha uns olhos lindos, ela era branca, ela tinha os olhos verdes e os olhos dela tavam {pausa} ela tinha ficado super estrábica por causa do derrame, o cabelo dela curto, ela tinha um cabelão grande e aí tava curto, a pele dela horrível, horrível, ela tava horrível. E aí eu me lembro que quando eu fui visitar ela, ela assim, uma mulher incrível, né, e ela falou assim pra mim: ‘olhe, você segure a onda, certo? seja forte, se saia daqui, se saia bem, toque a sua vida e tal’. Falou coisas nesse sentido assim e eu segurando as lágrimas e tal e saí dali e depois que eu saí foi só ladeira abaixo, sabe? Todas as coisas que já vinham há tanto tempo pautando a minha saúde mental, eu não tinha mais, ali eu não tinha mais, eu não tinha nenhuma ferramenta pra lidar com aquilo, eu não tinha, ninguém sabia, eu não tinha com quem partilhar, eu não tinha referência, eu não tinha auto estima, eu não tinha perspectiva, eu não tinha nada, eu não tinha mais ela. [choro] Aí eu comecei a ficar deprimida, eu comecei a ficar deprimida grave, eu não me levantava mais da cama. E aí eu abri pra minha família, porque ninguém entendeu, porque que era, tipo, minha mãe tava triste, mas era como se fosse, todo mundo tava triste, mas levando a vida normal e pra mim a vida tinha acabado. Então eu abri pra minha família, falei pra minha mãe que falou pro meu pai e aí o meu pai [pausa/choro] a minha família teve uma reação péssima, péssima, eu tava bem deprimida, então a minha mãe não conseguia lidar comigo então me mandou pra casa do meu pai uma época, até a lembrança dessa época é confusa pra mim. É como se fosse uma memória enevoadada, de tão doloroso que foi de um lugar tão [pausa] **sabe aquele filme do Get Out, sabe o suncker place? Eu tava ali naquele lugar de paralisia, tava num lugar de paralisia total, não conseguia nem comer, não conseguia mais nada** e eu me lembro que painho tava muito angustiado com esse negócio deu não comer, tentando enfiar comida na minha boca porque eu tava emagrecendo, hoje eu devo pesar o que uns 57/58kg, já cheguei a pesar uns 40kg, menos 38kg, quer dizer, 20kg a menos do que eu tenho atualmente com a mesma altura. Eu tava bem doente. Então meu pai ficava enfiando comida na minha boca, **eu me lembro que eu ficava cuspiendo a comida fora, não me lembro exatamente como começou a confusão nesse dia, mas eu me lembro que ele ficou muito revoltado e me deu uma surra, me deu uma surra [pausa] é... uma surra séria.** Minha avó teve que intervir, tinha uma escadazinha, tinha um beliche de ferro, ele pegou a escada do beliche de ferro e ele bateu em mim com essa escada. Fiquei coberta de hematoma, passei três dias sem conseguir andar. Eu só não fui parar no hospital porque ele tava com uma namorada na época que era médica e a namorada foi cuidar de mim, mainha não guentou nem me ver, o estado que eu fiquei. **E eu me lembro de que ele dizia que ia me botar de castigo se eu não comesse e eu disse assim: ‘o que que vocês vão fazer comigo? não tem nada, tipo, o pior que poderia acontecer comigo já tá acontecendo’. Porque isso foi antes de Soledad morrer, foi quando ela tava doente. Aí ele olhou e disse assim pra mim: ‘é, mas pelo menos esse problema já tá sendo resolvido’.** [pausa/choro] **esse problema já tá sendo resolvido.** [pausa] **Acho que doeu mais do que a surra, né. Não ter a oportunidade de viver nem o luto por essa pessoa que eu amava.** [pausa/choro] e ela morreu, minha mãe me levou no enterro ainda, eu afundei completamente, completamente. Me levaram num psiquiatra, comecei a tomar remédio, ela morreu em janeiro, ela morreu no dia 23 de janeiro quando foi em março eu tentei me matar. Eu desisti. Eu disse assim: ‘esse negócio não dá. não dá’. E aí quando teve esse episódio eu fui pro hospital, fizeram uma lavagem, eu lembro que eu fiquei arrasada que eu tinha um anel de compromisso que Soledad tinha me dado, um anel lindo de ouro branco, porque a gente achava dourado brega, a gente queria ser descolada naquela época, hoje em dia eu amo um dourado. Mas era um anel lindo que ela tinha dado pra mim de compromisso, assim, um pouco depois do meu aniversário de 16 anos e esse anel eles tiraram no hospital porque meus dedos estavam inchados. A única memória que eu tenho era de olhar pro anel e ficar com pena porque eu não tinha tirado o anel e agora aí esse anel não sei se minha família deu fim, porque eles tinham muito isso assim, que **eles queriam negar completamente que isso tinha acontecido, então todos os vestígios que tinham disso eram apagados. E aí, era esse nível de apagamento, né? Como é que você se recupera de uma coisa se você não tem nem o direito de ter a memória dela?** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Teresa se vê envolta numa sequência de horrores que ela compara ao suncker place do filme *Get Out*, onde você está completamente paralisado, presa no próprio corpo. Lembremos *bell hooks* (2000) ao afirmar como é precária a oportunidade de amar e ser amada para mulheres negras. Zacimba e Teresa, criadas nessa precariedade encontram amor numa relação lésbica que se vê interrompida. No caso da primeira o silêncio sobre si e sobre essa dor são extenuantes, no caso de Teresa diante do adoecimento crônico de sua namorada sair do armário faz-se iminente e gera uma série de reações violentas por parte de seu pai. Ela, que relata desde a infância um histórico de sofrimento mental se vê afundar. A dor da perda repentina de um amor que lhe inspirava confiança e motivação para sonhar com o futuro se soma a negação do direito ao luto, adquirem assim tom de desistência da vida *'Eu desisti. Eu disse assim: 'esse negócio não dá. não dá'*. Samuel Silva (2019) destaca como pessoas LGBT

estão recorrentemente nas estatísticas alarmantes dos casos de suicídio, isso porque as experiências de violência LGBTfóbica lhes priva a possibilidade de viver plenamente um âmbito fundamental da vida humana. É nesse sentido que Teresa desiste de si, algo grandioso demais lhe é arrancado, interdito em vários níveis, quando ela questiona ao pai que não há castigo possível porque o pior já está acontecendo - a morte iminente da namorada - ele lhe diz que pelo menos isso já está resolvido e ela conclui: *doeu mais que a surra*. Negar o direito ao luto é violentar um aspecto inegociável de sua própria humanidade *“Como é que você se recupera de uma coisa se você não tem nem o direito de ter a memória dela?”* Para o psicólogo impor às pessoas que desistam de um aspecto tão significativo de suas vidas é de alguma maneira pedir-lhes que abram mão de suas vidas (Samuel Silva, 2019).

Discursos judaico-cristãos aliados ao saber disciplinar da psiquiatria e da psicologia são protagonistas na formulação de abordagens que defendem a adequação de indivíduos considerados dissidentes sexuais. Infelizmente, a despeito do conteúdo da Resolução nº01/1999 do Conselho Federal de Psicologia, que identifica a necessidade de se considerar a homossexualidade e a lesbianidade como expressões legítimas da sexualidade humana, ainda são recorrentes expressões discursivas que destacam o oposto, produzindo sofrimento e auto responsabilização em pessoas que assim como as interlocutoras se vêem divididas entre a fé que lhe é transmitida e a manifestação da própria afetividade:

eu fui criada na igreja católica, e aí eu me lembro que com meus 12 anos, 13 anos eu comecei a me interessar pelas minhas amiguinhas, aí eu nunca tinha visto nada, nada, nem duas pessoas do mesmo sexo se beijando, nem de mãos dadas, nada... Nada... Os termos gay, bicha, lésbica, nunca tinha ouvido falar, só que aí eu comecei a me interessar, as meninas olhando para os boys e tais e olhando para elas e falando “nossa...” e pensando comigo mesma, sozinha, foi um processo muito solitário, “nossa, vocês são muito mais interessantes, bota fé?”, aí comecei a sentir aquilo

dentro de mim, eu não entendia, não tinha com quem falar, mas eu sabia que era errado, né? Nunca tinha visto nada igual, e aí continuo na igreja, fui até a crisma e foi um processo muito solitário, muito doloroso para mim, porque... É isso, eu chorava todas as noites assim, eu falava “Deus, o que está acontecendo, eu sou sua filha ou não sou, se isso é errado por quê você está deixando acontecer isso comigo, o que é que é isso?”, sabe? Rezei velho, sério, eu tinha uma esperança que eu sabia que... O mundo inteiro estava me mostrando que era errado, sabe velho, eu não queria ser uma pessoa anormal, uma pessoa doente, seja o que for, sei lá, uma pessoa condenada, com demônio no corpo eu não queria, sabe? Mas fui, rezei, não passou. (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

‘eu não queria ser uma pessoa anormal, uma pessoa doente’ nos diz Lélia sobre os tormentos que perpassavam os anos iniciais de sua puberdade. A ideia de anormalidade pressupõe a norma como ideal de saúde e nesse sentido a Psicologia historicamente contribuiu para que sujeitos fossem hierarquicamente diferenciados (Dante Moreira Leite, 1992; Rafaela Freitas, 2019). O enfrentamento de Lélia é o de ver-se sendo aquilo que todas as vozes recriminam *‘o mundo inteiro estava me mostrando que era errado’*. Não existe diálogo com essa normalidade tão desejada, a experiência da negritude aliada a lesbianidade impõe uma ruptura significativa e dolorosa, como compreender o próprio desejo sendo que não há espaço para a expressão do mesmo? Enquanto Lélia buscava refúgio num possível milagre divino, Aqualtune, nomeada pelo *‘deboche’* se vê de tal modo constrangida que opta por negar esse âmbito da sua vida:

Eu sempre fui assim, Maria João, né? [risos] Então, desde muito pequena que eu via as mulheres adultas me chamando de lésbica, de moleque macho, então eu acabei criando um bloqueio muito grande de negação a isso porque eu sabia que era uma coisa muito ruim porque só falavam comigo quando era pra fazer algum tipo de deboche, né? Enfim, situação de violência. Então eu cresci negando isso, negando e não me permiti me envolver afetivamente com nenhuma outra mulher. Então quando eu cheguei a vida adulta eu acreditava que eu era assexuada. Pra mim a relação com homem era uma relação realmente sem prazer, mas **eu queria muito caber dentro dessa, ser normal, caber dentro disso.**(Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

De acordo com Adrienne Rich, (2012, p. 26) As mulheres são convencidas de que o casamento e a orientação sexual voltada para homens são inevitáveis, mesmo que insatisfatória ou opressiva. Nesse sentido a normalidade é um bem mais caro do que a própria sexualidade. Como relata Aqualtune é necessário silenciar o desejo, acreditar que ele já não existe, para poder encaixar-se na suposta normalidade. Essa busca não é exclusiva de Lélia e Aqualtune:

...voltar a ter uma vida normal, normal, sempre essa coisa em torno do normal, né, e aí eu acho que foi também quando eu criei essa fixação em torno do normal, de ser normal, não ser doente, eu era doente e eu não queria ser doente, eu queria ser normal. Ser normal tem uma série de implicações, né, ser normal significa ser hétera, então eu me disciplinei a ser uma pessoa hétera, porque, eu me lembro que tinha um menino lá no colégio que tava meio paquerando comigo aí eu fui sair um dia com esse menino e meus pais deixaram eu sair desacompanhada

porque eu ia sair com um menino e aí eu pensei: 'então é muito mais fácil ser hétera tá entendendo? Vou ser hétera porque ser hétera sai de casa, ser hétera você não precisa telefonar dizendo onde você tá'. Eu nem gostava desse menino, ele me dava um salvo conduto, e eu precisava disso naquele momento, eu precisava de liberdade, eu precisava sair daquele confinamento que eu tinha ido parar. Porque aí rolou mil histórias de minha mãe me levar pra centro espírita o povo fazer umas paradas tipo um exorcismo, enfim, cada negócio perverso de várias ordens, né, de coisas religiosas, é tanta coisa que a pessoa passa comecei a namorar um namoradinho, outro namoradinho, tipo namorar mesmo, namorinho sério, que leva pra casa tal, não sei o que, que era um babaca, mas eu era apaixonadíssima por ele e a essa altura eu não pensava mais em Soledad. Tipo, a forma que eu encontrei de lidar com isso de seguir adiante eu fiz uma fogueirinha com todas as nossas cartas, a gente tinha muita carta, muitas fotos, hoje em dia eu lamento, porque eu comprei essa ideia de que eu tinha que apagar essa história e eu apaguei, eu destruí todas as provas, sabe, desse crime que tinha sido amar uma mulher. E eu fiz isso com as coisas físicas e com as coisas subjetivas eu também tranquei num lugar que é agora que eu tô conseguindo abrir essa portinha, essa gavetinha. Porque antes eu não tinha condição, como que eu olhar pra isso se eu tava, se eu precisava viver, né? E a minha, eu pensava que a minha única opção de viver na época, como foi colocado, era o apagamento disso, então tava eu bem heterazinha. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Então, assim, eu sentia muito medo mesmo, de me abrir em qualquer dimensão no que se referia a sexualidade. E aí junto disso teve, foi uma época, foi em 2013, foi uma época muito forte da cura gay, do discurso da cura gay dentro das mídias, dessa possibilidade terapêutica e eu acho que isso é uma coisa que me impactou na época. De pensar: 'será que eu tenho de fato um problema e que talvez eu deva olhar?' Sabe, assim? Porque é isso, parece que esses discursos não impactam nas pessoas comuns, mas impactam. Ao menos no sentido de te fazer se perguntar algumas coisas, então eu tava envolta no meio de tudo isso. Então eu falei; 'eu vou sustentar que eu gosto de pessoas e eu vou me esforçar pra gostar de pessoas mesmo'. E aí assim, nessas primeiras festas da faculdade eu fazia um esforço mesmo de procurar os caras, por exemplo. Me colocando em situações, inclusive, de risco, pro meu próprio corpo e pra minha própria vida pra sustentar esse 'eu gosto de pessoas mesmo, eu não discrimino homem e mulher'. Só que isso, de fato, foi violento comigo, foi muito violento mesmo comigo e eu tive a clareza que eu tava me colocando em risco, meu corpo e minha vida em risco, nessa dinâmica, nessas festas, nessa coisa. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Destaca-se nos relatos de Teresa e Audre a menção a práticas de pseudo cura gay. Seja pela veiculação midiática de pessoas que em exercício irregular da profissão auto-intitulam-se aptos a essas terapias ou por grupos religiosos que reforçam o caráter desviante das experiências heterossexuais, terapias de conversão da sexualidade ou de cura gay como são popularmente chamadas são um grave problema para profissionais de saúde mental e encontram espaço para desenvolver-se em inúmeros segmentos sociais. Teresa é levada a um centro espírita; Audre menciona escutar em mídias sobre essa possibilidade e Aqualtune revela um encontro violento na casa dos seus pais em Porto Seguro:

eu fui no interior visitá-lo na roça e minha filha em um momento contou pra ele e no dia seguinte tinha mais de 30 evangélicos colocando a mão na minha cabeça e expulsando algum demônio. Eu tive que sair, assim, corrida, com muito medo do que poderia acontecer após isso. Desde então eu não voltei mais porque eu tenho muito medo, né? Porque eu sei que o primeiro amor dele e dela é realmente a igreja. Então qualquer coisa que a igreja falar que vai ser o melhor pra mim, pra minha

salvação eles vão aceitar. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

A ideia de cura gay é um problema atual, porque ainda é atual a imposição da heterossexualidade como padrão de normalidade física e psicológica. Leoncio Camino, Roberto Mendonza Pinto e Eliana Ismael (2011) a partir de pesquisa realizada com professores e estudantes de psicologia apontam como operando a partir da racionalidade às pessoas entrevistadas se mostram contrárias a discriminação de pessoas homossexuais ou bissexuais, no entanto, entre os professores de prática clínica é majoritária posição contrária a resolução n° 01/1999 do Conselho Federal de Psicologia, sob alegação de que pessoas não heterossexuais necessitam de acompanhamento psicológico. Diante disso os autores concluem que a psicologia acaba reforçando discursos e práticas que afetam inequivocamente a população que convivem com a constante reiteração da heterossexualidade como norma de saúde mental. Em recente publicação o Conselho Federal de Psicologia (2019) apresenta uma série de relatos de pessoas que foram submetidas ou se submeteram as chamadas terapias de conversão. Entre os relatos chama a atenção o papel da família no incentivo a essas práticas, dado que é reforçado entre nas narrativas de Teresa e Aqaltune.

Outro dado recorrente entre as participantes da pesquisa supracitada que se repetem nessa pesquisa são tentativas de adequação ao modelo heterossexual, ainda que isso demande um sofrimento emocional significativo. Para Teresa e Audre isso implicou num esforço para relacionar-se com homens, assim como Aqaltune que relata, inclusive, a falta de expectativa de que essas relações fossem prazerosas. Infelizmente, como aponta Adrienne Rich (2012) essa é uma experiência recorrente na socialização de mulheres mesmo quando estas entendem o seu desejo por outras mulheres. A tentativa de caber numa normativa heterossexual implicou para a maioria das interlocutoras em experiências socialmente forçadas, violentas, abusivas ou de risco como bem denominou Audre:

Eles foram mais uma pressão, né? Das... das amigas assim, também, né. Eu acho que só. Não, nenhum deles – pensei só o fulano... Não, talvez algum menino ou outro, sei lá, que eu fiquei numa festa ou outra, que eu falaria e tal, beijei assim. Mas grande parte era mais de pressão de amiga, ou mais coisa do tipo "ah fulano disse que gosta de você, porque você não fica com fulano?" Não fui eu que procurei eles, né, assim, eram sempre eles que chegavam em mim, ou era sempre uma amiga que me pontuava, ou era sempre algumas meninas falando "ah, mas você não tá tipo que namorando, cê podia tá namorando com fulano". Aquela coisa de amigas sair juntas de casal nan nan nan...É muito louco esse processo também, né, desse processo que o tempo ele começa a nos dizer coisas, ou, ou a gente começa a perceber, por exemplo, que foi muito recentemente, sei lá, foi de quatro anos pra cá, por exemplo que eu fui entender que a minha primeira vez com um menino ele foi um estupro, e ele não foi uma transa assim. E aí quando eu me dei conta disso, que também foi no meio da militância, sei lá, foi numa roda, sabe tipo essas rodas de conversa no

sábado de manhã, assim que vai uns gatos pingados só? E aí eu fui, né. Eu sempre sou uma dessas gatas pingadas que vai, assim. E aí tava rolando um, alguma... algum papo que as meninas começaram a falar, sei lá, de experiências de sexo com os caras que na verdade, sei lá, eram estupros. E aí, em algum relato de alguma delas eu fui percebendo que a minha experiência com menino, não foi consensual, mas que foi um estupro. Isso começou a me trazer muitas... começou a me cair muitas fixas de várias coisas que aconteceram após isso. Tipo sei lá, porque que eu sangrei muito, assim? Porque que eu chorava tanto depois que eu transei? Porque que eu tive dificuldade de transar? Com ele, tipo que depois, entendeu, assim? Eu comecei a entender muita coisa depois assim, e foi tipo, caraca! (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

eu também tive que namorar, tipo eu... com uma pessoa que eu não tava muito afim. E eu achei muito... foi... mas ao mesmo tempo foi bacana, mas foi muito violento assim... que a gente... família cobrava da gente namorar... Aí eu tive que arrumar um namoradinho que... nossa... tipo... só queria me comer né.. o negócio era eu quero te comer e pronto. E aí me procurava de madrugada na minha casa... que eu morava só... como eu morava sozinha... ele tinha uma namorada e aí eu era quem? A preta pra ele comer... e aí, como se diz... eu só esquentava e na hora do vamo ver eu corria, sempre corria... então... o beijo eu beijava... todo mundo ali, as homaiada eu beijava... Até ali meu ponto era o beijo... até o beijo chegava no beijo, mas quando começava a escorregar a mão eu já pulava fora...ele tinha essa liberdade de bater na minha porta da minha casa três horas da manhã... eu fechava, ficava lá quietinha falava "o que? Eu vou ter que dar pra esse menino... eu vou ficar aqui quieta.". (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Adrienne Rich (2012) defende que existe uma naturalização da heterossexualidade a partir da associação do prazer da mulher a submissão e ao masoquismo, situando-as como presas fáceis diante de um homem viril, assim, relações heterossexuais são consideradas saudáveis, mesmo quando se organizam com limites borrados de consentimento e respeito, ao passo que relações entre mulheres são consideradas inapropriadas mesmo que baseadas na mutualidade e no companheirismo. Nas narrativas de Nieves e Zacimba observamos em dois sentidos essa demarcação: no primeiro como a autorização dos homens a agressividade no contexto sexual dificulta a identificação do estupro até mesmo pela vítima. A conduta violenta do homem é facilmente relativizada porque a sexualidade masculina é concebida a partir disso, provocando em Nieves reflexões sobre o que foi sua primeira experiência sexual apenas anos depois que ela ocorreu. No caso de Zacimba fica explícito como a intersecção de sexualidade e raça implicam numa fetichização perigosa, a ideia de disponibilidade sexual do corpo negro feminino que reduzia o namoro ao sexo, enquanto ela só desejava despistar seu relacionamento lésbico entre a vizinhança. Para Zacimba é necessário recorrer a estratégias que lhe poupem das investidas incisivas do rapaz que lhe pressiona para que transem.

Mesmo no que diz respeito ao convívio com homens que sabem de sua orientação sexual é recorrente que a sexualidade feminina seja reduzida a satisfação do homens e às suas especulações falocêntricas. Adrienne Rich (2012) aponta como a fetichização das relações sexuais entre mulheres é mais uma estratégia de controle desta em relação ao poderio

masculino, o que fica representado no relato de Zeferina sobre suas relações com colegas de trabalho:

...lá no trabalho eu falo direto – "vocês têm uma ideia de achar porque uma mulher se envolve com outra mulher, quer se achar homem". Falei "nem sempre uma relação com duas mulheres tem que ter um pênis de plástico, não é necessário". Eles ficam "ah não, não é possível". Não é possível o que, rapaz você tem que aceitar que é assim. Pra vocês, vocês são muito machistas. Aí eles ficam calados, não falam nada. Porque é real, eles não aceitam, e o assédio se sofre. Numa brincadeira e outra, você sabe que é um assédio. Uma brincadeira de "ah...assim, vamo ali conversar". Você já sabe que é segundas intenções, então cê... eu sofro assédio... bastante. Bastante. (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

O assédio, junto com a exortação sobre as práticas sexuais de Zeferina denotam a ratificação da autoridade masculina sobre o corpo e a sexualidade das mulheres (Paula Gonzaga e Claudia Mayorga, 2019; Adrienne Rich, 2012). A reiteração da hiperssexualização de mulheres negras, que historicamente serviu de argumento discursivo para atenuar a conduta dos violentadores (bell hooks, 2014), é agravada quando consideramos a fetichização das mulheres que fazem sexo com outras mulheres (Rafaela Freitas, 2019) implicando num medo pautado em experiências reais de que não estamos seguras em nenhum espaço. Assim, constrangimento, assédio, hiperssexualização, a imposição de um padrão falocêntrico e penetrativo de sexo constroem um ambiente inseguro para mulheres negras que amam outras mulheres expressarem sua sexualidade. Diante disso é como um cálculo contínuo de sobrevivência de mulheres negras lésbicas e bissexuais que temem principalmente serem vítimas da prática denominada estupro corretivo, que implica na violação de mulheres sob a justificativa de fazê-las voltar a desempenhar um papel passivo no regime heterossexual.

E aí no meu bairro, é isso assim, outras figuras lésbicas, negras têm aparecido. Eu vejo que a possibilidade de trânsito pelo bairro das meninas que eu to vendo agora, chegando, assim, é muito maior do que a minha poderia ter sido na época ou que aquela menina, minha vizinha que andava de cabeça baixa foi. **Então eu vejo que tem mais possibilidade de transitar ali na coletividade, porém eu acho que eu ainda tenho muito medo, sabe, assim? Medo por mim, medo por elas, vivenciando, vivenciar o público dá muito medo, sabe? E eu acho que principalmente pelas violências e a principal delas a do estupro corretivo, assim, sabe?** Eu acho que essa não é uma possibilidade absurda de se pensar, mesmo eu estando num bairro que eu cresci, com várias pessoas que me conhecem ali desde pequena, eu não acho que isso automaticamente cria uma solidariedade em relação comigo, por esse fator da sexualidade. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

eu morava nuns becos muito curtinho, muito fininho e muito escuro... aí eu descia com ela, descia até a metade com medo pra ela ir embora pra casa dela... aí eu descia as escadas e aí ficava horas... e isso também ficava despertando na comunidade, porque a gente ficava... porque era algo pra gente tão tranquilo. a gente falava de tudo, de livros, de filmes, a gente trocava cartas, muito, a gente trocava muita carta... era muito legal assim, porque eu fui... falei com ela que a gente podia... ela tem dificuldade de fala, então falei que a gente ia escrever uma carta por dia, então a gente trocava uma carta todo dia e ficava sentada no beco assim na rua conversando e esquecia do mundo, gente... esquecia das pessoas, e aí cada um que passava ficava

"que que essas duas estão fazendo ali?", né? Incomodava. E foi um belo dia que, nesse tempo que eu descí pra levar ela embora, e nesse descí era duas horas né... conversando, batendo papo e assim muito tranquilo, a gente ria... e depois eu ficava morrendo de medo porque aí, eu comecei a ficar com medo porque as pessoas começaram a ficar... os traficantes, né? Começou a falar "essas duas sapatão", sei lá o que... e eu já fiquei meio assim e a gente não andava muito a noite, não gostava de andar muito a noite... E teve um dia que eu descí pra levar ela embora, quando eu tava voltando aí um cara me parou num beco, traficante... nó... aí ele me encostou na paredão mesmo e foi sarrando em mim, e ele tava com um revólver... e eu falando com ele que, gritando... e isso foi a segunda vez que isso acontece comigo, e eu não consigo gritar de, de susto... eu não sei o que acontece comigo. E aí eu falando com ele que não dava e ele tentando, passando a barba em mim, o rosto em mim... e falando assim que eu ia ser dele. Aí ele tava muito drogado, e eu consegui empurrar ele e fugi. Eu não lembro... tem uma coisa em mim que eu não consigo lembrar assim, o que aconteceu na hora que eu fugi dele. E fui embora... cheguei em casa assim exaurida e chorando, chorando, chorando... aí eu fiquei com medo de contar pro meu irmão, porque meu irmão também tava nessa coisa, mexendo no tráfico e tudo. Oh, Deus me perdoa, vai me perdoar mesmo, mas assim quando... aí foi na semana ele fez isso, na outra semana esse menino morre. Nossa! Eu senti um alívio, assim, porque eu sabia que se eu, eu... **ele falou que se eu.. se ele me pegasse de novo que ele... eu ia... ele ia me mostrar o que era ser mulher... Então... ele que tava falando comigo, ele falava pra todo mundo, falava que eu era sapatão, me apontava na rua... isso pra mim me doía muito, as pessoas ficavam rindo de mim...** Aí eu parei por muitos anos de passar onde ele ficava... tipo assim, por mais que ele morreu... foi uma semana não, foi um período... sei que eu lembro que ele morreu e aí, nesse período eu não passava no beco mais, aí eu trocava de caminho, andava muito pra eu não passar lá, ou se ele estivesse num lugar eu escondia... (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

O medo de Audre se materializa no relato de Zacimba: ser vítima de uma violência no bairro onde cresceu. Mesmo conseguindo escapar Zacimba relata o trauma de ter que passar pelo lugar onde foi atacada, tendo de desviar seu caminho e temendo pelo encontro que o seu agressor profetizara, quando ele mostraria o que é ser mulher. *Ser mulher* aqui é utilizado como marcador de sujeição corporal, mental e sexual ao macho dominador, ou seja, um coletor dos espólios que possa arrecadar pelo caminho em meio a própria sujeição às relações exploratórias e desumanizantes que também o desumanizam e o matam. O relato de Zacimba reforça o que nos aponta Maria Lugones (2014) sobre o pacto dos colonizados com os colonizadores, onde os primeiros aceitam a autoridade sobre o corpo das mulheres não brancas como direito em virtude da espoliação que o homem branco lhe impôs. Mesmo reconhecendo Zacimba como moradora do bairro o sujeito que a ataca sente-se autorizado para tal, vê nela mais um território a ser explorado do que uma pessoa submetida a desigualdade racial como ele. Essa é um dos méritos mais significativos do sistema de gênero moderno/colonial, desumanizar-nos perante os nossos. *'Vivenciar o público dá medo'*, nos diz Audre, na imbricação do sistema que tem como parâmetro de humanidade o homem branco heterossexual, são inúmeros os medos que atravessam o cotidiano de mulheres negras lésbicas e bissexuais, como fica evidente nos relatos de Zeferina e Aqualtune:

Eu comecei a me sentir com medo da violência em lugares públicos... não... mais por questão de homofobia, porque eu tava presenciando muito. Antigamente usava mais Facebook, direto cê abria o Facebook cê via uma postagem de um olho roxo, de uma boca partida, de um supercílio partido, por causa de agressão de homofobia. Comecei a me retrair. Já comecei a parar de andar de mãos dadas, porque de onde menos você espera é que vem. Então já fiquei mais retraída com medo de certo tipo de violência. (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

Sim, pois é, quando eu me tornei adolescente eu percebi como os homens começaram a me olhar e eu comecei a ter muito medo de ser estuprada porque era uma realidade quase banal onde eu morava, que era na periferia de Porto Seguro, e eu tinha tanto medo disso, eu tinha sonhos, pesadelos e eu comecei a me vestir, a me transvestir mesmo com as roupas do meu irmão pra ir e voltar da escola porque eu estudava em outro bairro, então eu ia e voltava de bicicleta em um caminho de barro cercado de mata, então eu me travestia assim a ponto deles não saberem que era uma mulher que tava andando assim no escuro. E as pessoas tinham muito medo de mim também, as mulheres tinham medo de mim, pela forma como eu andava, eu era muito séria, nunca sorria, sempre fazia cara de mau, sabe [risos] pra esconder o meu medo. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Quando Aqaltune afirma que outras mulheres tinham medo dela quando estava travestida com as roupas do irmão e com ‘*cara de mau*’ ela mostra como a sociabilidade das mulheres é perpassada pelo medo como prenúncio da autorização que os homens entendem ter sobre seus corpos. Ela se traveste para esconder o próprio medo e acaba provocando medo em outras que assim como ela não se sentem seguras. O medo implica numa adequação comportamental que intenta - sem garantias de sucesso - evitar uma situação de violência que é cotidiana e naturalizada, como a própria Aqaltune descreve ao falar da região onde morava. A mesma percepção é o que orienta Zeferina ao constatar que existe uma aumento de casos de homofobia por perto ela se sente ameaçada e decide se retrair, por medo de uma agressão. Isoladas essas posturas podem ser reduzidas a um sintoma isolado, mas é importante entender o que significa a recorrência do medo como sentimento na vida de mulheres marcadas por estruturas de opressão. Como nos diz Emma Garcia (2014,p. 217): ‘*El miedo y la inseguridad son características de la persona oprimida*’.

1.4 “...você pode botar máscaras de felicidade, se você não tiver coragem de morrer, você morre em vida que é muito pior...”: Depressão, Automutilação e tentativas de autoextermínio - quando desistimos de viver.

Os sofrimentos narrados até esse momento são vivenciados de modo contínuo ao longo da vida das interlocutoras produzindo adoecimentos que se agravam com a continuidade das experiências de abjeção que são impostas pelo sistema de gênero moderno/colonial aos corpos das mulheres de cor. O auto-ódio, produzido como fundamento

da afirmação da branquitude oblitera a construção de uma auto imagem satisfatória, chegando em casos extremos de depressão e tentativas de autoextermínio.

Então, como eu não tinha signo de diálogo com essa normatividade pra mim eu não existia, então eu me machucava, eu me odiava. Eu me odiava!(Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

O sistema de gênero moderno/colonial é em si uma forma de organização social cuja sobrevivência depende da contínua destruição, o que se constata a partir da narrativa de Teresa é a intensidade dessa destruição a nível de produção da noção de ser das mulheres negras, como apresentou em sua tese de doutoramento Sueli Carneiro (2005) é a partir da negação contínua da humanidade dos outros que o modelo do homem branco burguês heterossexual segue sendo parâmetro de superioridade e supremacia. É dessa negação que Teresa produz a ideia de que não tem diálogo com a normatividade, como mulher negra bissexual ela é de muitas formas o não-ser.

O adoecimento mental é a expressão do sofrimento que os indivíduos produzem a partir das vivências sociais, culturais, políticas, psíquicas e físicas. Coadunamos com Fátima Lima (2017, p. 81) quando esta afirma que é necessário admitir raça em sua condição de ficção que se materializa no corpo e nos processos que são singulares, pigmentocrático, interseccionalizados com território, origem, idade, escolaridade e sexualidade. Assim, é lógico entender quando Teresa nos aponta a origem de seu auto ódio: não há signo com a normatividade, não cabe no mundo onde vive, pois seu corpo, território que não pode abandonar, é socialmente lido com rejeição, a expressão de sua sexualidade é considerada reprovável, carrega no olhar a marca de uma deficiência visual, não encontra lugar seguro onde possa existir plenamente.

Adotamos a proposta de Fátima Lima (2017) de compreender o marcador raça como espinha dorsal através da qual corpos-subjetividades de mulheres negras são constantemente atravessados por práticas discursivas racistas, machistas, lesbotranshomofóbicas, capacistas, etaristas, isso se alinha com o pensamento da feminista decolonial Maria Lugones (2014) ao afirmar que o gênero é racialmente hierarquizado e o gênero racialmente construído, produzindo ficções poderosas que são potentes instrumentos de manutenção do sistema de gênero moderno/colonial. Frantz Fanon (2008) afirma que nossa desgraça é que não conhecemos outro modo de ser, outra fonte na qual possamos beber referências sobre nós mesmos, sem às lente deturpantes do racismo colonial. Para Grada Kilomba (2019) esse é o trauma do sujeito negro, estar em constante alteridade com o sujeito branco, ser o outro do seu algoz.

Paulo Dalgalarro (2008) ao apresentar manual de Psicopatologia e Semiologia dos transtornos mentais identifica como sintomas afetivos da depressão tristeza, melancolia, choro recorrente, irritabilidade, apatia, angústia, ansiedade, desespero, desesperança, bem como baixa auto estima, vergonha, auto depreciação, sensação de insuficiência e incapacidade, além do que ele denomina de alterações ideativas, com presença de pessimismo exacerbado, mágoas, culpa, desejo de desaparecer e/ou dormir pra sempre e por fim ideação, planos ou tentativa de suicídio (Paulo Dalgalarro, 2008, p. 308), todos esses ‘sintomas’ e ‘alterações’ são recorrentes nas narrativas das treze mulheres que compõem essa pesquisa, algumas desde os primeiros anos de vida, o que nos faz pensar que a depressão não é necessariamente uma alteração de um funcionamento saudável, mas o funcionamento possível para muitas pessoas submetidas desde tenra idade as violências do sistema de gênero moderno/colonial. Me arrisco aqui a corroborar quando elas afirmam que estiveram ou estão deprimidas, a despeito de não ter acompanhado-as como psicóloga, os indícios são massivos e o reconhecimento do mal estar contínuo me é também familiar. Depressão, a despeito do aspecto individual que recorrentemente é vinculado em campanhas propostas por profissionais de saúde, é uma produção - - mais uma produção - de morte para às pessoas negras, não é a toa que Conceição Evaristo nos conclama com a proposição: ‘Combinamos de não morrer’.

Adriana Soares Sampaio (2018) defende que o fato de vivenciar ataques racistas desde a infância, produz situações conflituosas que ameaçam a homeostase psicofisiológica da criança. Ao ter seu corpo e suas características negativadas socialmente o que se dá a nível psíquico é um ataque a unidade psicossomática da criança produzindo ansiedade e insegurança diante de situações e pessoas desconhecidas (Adriana Sampaio, 2017, p. 205). Nesse sentido, cabe pensar num sofrimento racial produzido pelo mal estar que socialmente é imposto às pessoas negras por estarem suas próprias peles:

A adolescência foi uma merda, porque aí você imagina, isso aí foi a infância, preparou todo o terreno para um senso de auto destruição muito forte. Eu comecei a me automutilar eu tinha 8 anos de idade, eu costumava me cortar, assim, tipo, pegava a faca, me cortava, comecei cortando os braços, mas depois eu vi que aparecia muito, aí eu fui cortando mais às partes que ficavam cobertas pelas roupas. Eu hoje acho que eu tinha, tipo, uma depressão mesmo, eu acho que eu era uma menina deprimida, mas isso na época não foi lido, não tive nenhuma ajuda nesse sentido. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Depressão a gente entende agora, mas na época eu sabia que eu era triste, eu não tinha vida social, não tinha amigos, eu era sempre muito zoada na rua, me chamavam de dragão, tipo assim que eu passava pra comprar o pão sempre tinha um grupo de meninos que ficava me xingando de dragão e era pela forma como eu me vestia. Então eu tinha muito auto ódio, tinha muita vergonha de quem eu era, rejeitava quem eu era, me cortava, tenho marcas até hoje de ficar me mutilando.

Essa coisa mesmo de adolescente que não é aceita pela sociedade. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Teresa e Aqaltune relatam como a vivência do ódio e, conseqüentemente, do auto ódio culminou em episódios de auto escarificação já no começo de suas vidas. A pele, aqui, mutilada em rechaço ao que denuncia, o descobrir-se objeto em meio a tantos objetos, como afirma Frantz Fanon (2008). A automutilação é compreendida como um impulso ou compulsão psicopatológica de auto lesar a si mesmo, sendo que em casos leves e moderados é associada ao transtorno de personalidade borderline, a transtorno obsessivo-compulsivo ou a casos de deficiências mentais (Paulo Dalgarrondo, 2008). Analisadas individualmente Aqaltune e Teresa poderiam ser enquadradas num desses diagnósticos, o que nos ajuda a pensar em duas questões: a primeira a necessidade urgente de um posicionamento anti-racista nas práticas clínicas, nas pesquisas e na formação da Psicologia Brasileira (Jeane Tavares e Sayuri Kuratani, 2019; Adriana Sampaio, 2018; Juciara Santos, 2018). Em segundo o risco de individualização do fenômeno psicológico, desconsiderando como são significativas as hierarquias raciais e sociais na produção de trauma, como defende Grada Kilomba (2019). Nesse sentido, faz-se urgente que a psicologia se ocupe de uma reflexão mais profunda e capilarizada sobre os efeitos do racismo na produção de sofrimento mental, produzindo assim abordagens psicológicas adequadas, éticas e próprias para casos como os que às interlocutoras nos relatam. Recair na individualização e na relativização das narrativas de racismo implica na negativa de uma escuta qualificada e de um lugar seguro para que essas mulheres possam elaborar essas experiências. No caso de Zacimba ela identifica que o processo de adoecimento teve como propulsor o contexto de violência urbana onde cresceu e a frequência com que lidava com a morte de jovens do seu convívio:

eu com 14 anos já morava sozinha na Pedreira. Então, eu... acho que foi com 18... eu fiquei depressiva. Saí de lá com depressão mesmo assim... que aí minha irmã foi descobrir que eu tava me definhando dentro da minha própria casa e que morava sozinha, mas por essas várias coisas... várias mortes... enfim. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Tanto Zacimba, como Aqaltune e Teresa expressão elaboram o período em que identificam que estiveram depressivas a partir da marcação de seu contextos social, seja o ambiente escolar, a violência verbal e psicológica ou a proximidade com o extermínio de jovens negros. Nesse sentido, ainda que o racismo não fosse abordado diretamente em suas vidas, ele era presente, constante e produtor de sofrimento mental (Juciara Santos, 2018). No caso de Teresa e Aqaltune a nomeação do que vivenciaram perpassa às chaves de leitura que elas adquiriram ao longo do tempo - *'depressão a gente entende agora'* - agravando o sofrimento pelo silenciamento sobre saúde e sofrimento mental, principalmente pela falta de

análises psicopolíticas de como esse sofrimento se produz nas trocas sociais e na imposição de normas binárias e arbitrárias de normalidade:

Eu fui uma criança alegre e espontânea, fui uma adolescente silenciosa e uma jovem deprimida... E depois eu virei uma jovem deprimida, porque o que era só uma sensação na adolescência que me fechou, virou uma confirmação na juventude, ali nos 18, 19, 20 anos, porque a solidão era muito grande e eu sofri de solidão muitos anos. E a pressão pra não deixar sair, ou seja, pra não sair do armário, pra não liberar a mulher lésbica que eu sempre fui. Que de repente eu poderia, se eu tivesse nessa idade, lá nos 18, 17, eu teria tido amor, afeto, minha juventude teria sido muito menos depressiva. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Durante cinco anos da minha vida, eu vivi algo que eu não podia falar quem eu era, eu não podia falar que eu gostava de uma pessoa, que eu gostava de uma mulher. E aí foi com muito custo assim, que aí já não... e aí eu emagreci muito, eu fiquei com bulimia, entrei pra bulimia... tava pesando quase 33 quilos... e aí... minha mãe me perguntando que que eu tinha que eu tava muito magrela... (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

A solidão que nos narram Iyá Adetá e Zacimba é reflexo do silenciamento imposto a expressões dissonantes, cabe destacarmos que a Psicologia é parte da construção dessa redução precária de normalidade a uma imagem branca, masculina, heterossexual, burguesa, magra. O que se vive é apenas um reflexo do que se gostaria de viver, o que se deseja e que parece tão distante é o cotidiano dado a quem cabe nessa normativa - falar sobre o namoro, expressar a própria sexualidade, ter amor, afeto, saúde. As mulheres negras sentem que não muito amor em suas vidas, nos afirmava afirma bell hooks (2000), as interlocutoras reiteram essa afirmativa agravando-se ao fato de que por serem mulheres lésbicas e bissexuais quando esse amor é vivenciado e recíproco ele é silenciado, sufocado, violentado, apagado, nos dizem Iyá Adetá, Teresa e Zacimba. Se o amor não pode ser revelado, tampouco o luto ou a dor, de modo que o tamponamento dessas histórias passa a ser conduzida na vida dessas mulheres por meio medicalização psicotrópica, experiência cada vez mais capilarizada no Brasil.

eu tinha muita vergonha, muita vergonha. E aí foi quando eu fui pro psiquiatra mesmo, que minha mãe me catou, minha irmã me catou lá porque eu tinha tomado mil remédios, eu tava já tipo muito louca, foi uma amiga minha que me encontrou em casa, e aí ela me levou e aí todo mundo... foi bacana, que meu chefe né... eu trabalhava com crianças, eu atendia 60 crianças por dia, e aí eu surtei com os meninos lá, eu fui parar, eu fui pro psicólogo... nem era... aí eu fui direto pro psiquiatra pra tomar uns remédios e comecei a ficar muito mal, porque o remédio tava fazendo o efeito ao contrário, né... eu tava ficando muito dopada, eu dormia o dia inteirinho, ficava muito louca, muito louca, dopada dopada dopada... e só sabia chorar chorar chorar... (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

ninguém sabia lidar comigo, com essa menina que queria morrer, que queria morrer, que não queria comer, ninguém entendia, ninguém entendia nada do que eram os meus problemas, ninguém se preocupava de ouvir também, né, era todo mundo preocupado em solucionar, né, e como eles são dessa área de saúde então era muito um negócio de enfiar remédio, enfiar remédio, levar pros médicos mais caros pra isso resolver. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A medicalização das mulheres como instrumento de controle de seus afetos, de seus pensamentos, de sua sexualidade, não é inovador (Rachel Passos e Melissa Pereira, 2017; Adrienne Rich, 2012). Não é coincidência que um dos maiores campos da psicologia - a psicanálise - tenha se estruturado e consolidado a partir da leitura de um homem branco heterossexual burguês - protótipo de normalidade- sobre o que ele identificou como transtorno feminino, histeria. Rachel Passos e Melissa Pereira (2017) apontam que no caso das mulheres negras perversão sexual e desordem mental são classificações psicopatológicas recorrentes que estão diretamente associadas a hiperssexualização e a bestialização destas, um processo que é produtor do adoecimento que anuncia. As autoras destacam ainda como a institucionalização da população negra - e também indígena - cumpriu com um papel eugenista de segregação das pessoas consideradas como indesejáveis para a sociedade burguesa, branca e cristã. Nesse sentido, o fato de terem acessado atendimento psiquiátrico e psicológico não garantiu a Teresa e Zacimba um acolhimento que fosse antirracista e politicamente sensível às relações de poder que eram imperativas na produção de sofrimento psíquico.

Jeane Tavares e Sayuri Kuratani (2019) apontam que internacionalmente é reconhecida a necessidade de adequação clínica para às distintas vivências raciais, além de outros grupos que são alvo de discriminação seja por sua identidade de gênero, sua orientação sexual, sua origem, entre outros, no entanto, como as autoras denunciam a carência de produções que forneçam instrumental clínico para abordar às reverberações do racismo na saúde mental da população negra brasileira. Kleber Prado Filho e Simone Martins (2007) indicam que a simbiose promovida por correntes teóricas da psicologia entre subjetividade e interioridade reforçou uma ideia equivocada que as singularidades dos indivíduos são reverberações de uma essência psíquica primária e não das relações de poder que constrói modos de subjetivação. No contexto atual a Psicologia como campo vivencia um risco de retomar essas perspectivas reducionistas e naturalizantes, a partir do crescimento de grupos que se valem das prerrogativas de religiões cristãs para defender uma psicologia racista, lesbotranshomofóbicas. Para Oyèrónké Oyěwùmí (2017) a defesa de uma supremacia no campo das ciências humanas cumpre com a função fundamental de controle das chaves de leitura das problemáticas sociais, bem como dos modos de produzir subjetividades no contexto da colonialidade. A psicologia que se pretende uma ciência e profissão orientada pelo compromisso com os Direitos Humanos, tal qual se postula em nosso código de ética

profissional (2005) deve, desse modo, atentar-se para a colonialidade que reproduz em seus marcos teóricos e metodológicos.

Jeane Tavares e Sayuri Kuratani (2019) defendem que um primeiro passo para a consolidação de uma escuta qualificada diante do relato de sofrimento psíquico produzido pelo racismo é a credibilização dessa narrativa, haja vista que é recorrente a desqualificação das denúncias de racismo, mesmo entre profissionais da saúde mental. Essa negação é produto e co-produtora de um enlouquecimento racial coletivo, pessoas negras passam a questionar sua capacidade de julgamento, afinal, são vozes solitárias em meio a um discurso de democracia racial que desautoriza suas experiências e pessoas brancas são cognitivamente amputadas da capacidade de enxergar o roteiro racista que desenvolvem cotidianamente, inclusive em suas práticas profissionais, em seus coletivos de militância política, em suas relações afetivas. Diante disso é razoável a colocação de Juciara Santos (2019) sobre a urgência de se discutir racismo como promotor de adoecimento mental, que, como defende a autora, tem provocado sintomas leves, moderados, severos, até mesmo enlouquecimento. Nos encontros que realizei na produção das narrativas que compõem essa tese ficou explícito que a imposição do sistema de gênero moderno/colonial, com suas poderosas ficções sobre gênero, raça, sexualidade, produz além disso, experiências de morte simbólica, psíquica e ideação de auto extermínio que no caso dessas interlocutoras não foi concluído, mas que em casos como o de Dolores, militante e amiga de Zacimba, podem significar também a morte física dessas mulheres. É significativo que sem que perguntasse diretamente sobre isso cinco entre doze mencionaram tentativas ou desejo de morrer. Todas mencionaram baixa auto estima, insegurança, medo.

Menina eu estava passando por uma situação tenebrosa na minha vida, eu estava muito na bad e aí, eu moro em Brotas e toda vez que eu pegava metrô pra ir pro estágio e pra chegar no metrô eu passava pelo viaduto e eu ficava, chegou um dia que eu passei pelo viaduto chorando porque era eu e uma voz dentro da minha cabeça, tipo um anjo e um demônio. 'Se jogue'. 'Não posso fazer isso', 'ah, mas sua vida é uma merda, se jogue'. 'Ah, mas eu tenho um filho' 'você é uma péssima mãe, se jogue. seu filho tem pai, seu filho tem avó'. Enfim e aí sempre naquela coisa, aquela angústia, aquela tristeza. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Em 2008 eu entrei num quadro depressivo muito forte e eu tinha decidido que eu ia morrer. Eu já tinha tentado suicídio antes, não tinha conseguido porque meu orixá não deixou eu morrer, porque não era a minha hora. E aí quando foi aos 28 anos eu já estava na faculdade, tava no quinto semestre de direção e era muito pesado ser uma mulher inteligente, bem sucedida na carreira, eu estava fazendo uma trajetória interessante já ali aos 28 anos, mas muito só. Muito só. E esse peso de ficar escondendo quem eu era de verdade, essa coisa de que o meu amor era proibido, sujo, inviável, então aos 28 anos eu tinha desistido de tudo e eu ia morrer. Eu ia, na minha cabeça eu tava planejando mais um suicídio, só que dessa vez eu ia calcular bem calculadinho, não ia avisar, porque quem quer morrer não avisa, né? Não ia avisar não, ia morrer. O que me fazia ficar adiando era minha mãe e Omolu. Eu

ficava pensando em minha mãe e meu orixá. E aí, em 2009, final do ano de 2008, eu tava muito arrasada, eu era um sucesso na cidade de Salvador, eu já tinha praticamente entrado no mercado teatral da cidade, mas eu não tinha mais forças. Não dá, a solidão mata você, né? (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Quando eu era adolescente eu era muito deprimida e uma vez eu decidi que iria me matar. Então eu nadei, nadei, nadei até o mais profundo do mar que eu pude, até ficar sem força, ficar exaurida, porque a ideia era que eu não tivesse força nem pra nadar de volta e me larguei assim no mar. e quando eu abro os olhos eu estava na areia. Eu nunca entendi isso. Eu só sei que eu me joguei, afundei e fui e de repente começou água, água. A praia de Porto Seguro é uma piscina, né? Você anda, anda e não sai do lugar, a água continua na cintura, não tem onda. E até hoje eu não entendi como é que eu vim parar na areia de novo. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Nossas cabeças, territórios invadidos e pilhados pelo projeto colonial, adoecem. O suicídio tem caráter racista no Brasil. De acordo com dados publicados em recente cartilha do Ministério da Saúde a cada dez jovens que se suicidam seis são negros (Brasil, 2019). O senso de auto destruição não é uma produção individualizada, ele vem sendo construído há séculos de colonialidade do ser, do poder (Aníbal Quijano, 2005); de colonialidade gênero (Maria Lugones, 2014); de colonialidade da saúde (Izabel Jimenez-Lucena, 2014). Onde mulheres negras são sistematicamente desumanizadas (Sueli Carneiro, 2002; Lélia Gonzales, 1984; Maria Lugones, 2014), onde a lesbofobia, o racismo, a gordofobia, o capacitismo, a se tornam insuportáveis produzindo uma agudização do sofrimento onde o desejo pela morte se torna mais palpável do que a esperança de ser considerada humana. Cabe pensar a necessidade de atualização do conceito de humano na Psicologia. É a partir da provocação de Audre Lorde (1988) que me pergunto se não desmantelaremos a casa grande com as armas do mestre é possível encontrar saúde mental na tradição da psicologia clínica, sendo que estas, infelizmente, ainda estão organizadas majoritariamente a partir de epistemologias euronorcentricas que sustentam padrões de normalidade a partir do próprio reflexo e alijando outras experiências como desvios? Quais deslocamentos são necessários para que a psicologia pode oferecer a saúde mental de mulheres negras que amam outras mulheres?

No começo do mundo, orixás e homens confabularam contra Iemanjá, que entrava na terra, a varria continuamente com suas ondas e a todos impunha respeito. Olorum disse a Obatalá: “Vá ver de que acusam Iemanjá”. Eleguá, que ouviu a ordem recebida por Obatalá, disse a Iemanjá: “Consulte-se com o Ifá para que você confunda todos os seus inimigos”. Iemanjá seguiu o conselho de Eleguá, consultou o Ifá e este indicou que ela fizesse um ebó de carneiro. Obatalá chegou a Ilê Ifé, aldeia dos orixás e dos homens e, enquanto todos falavam, Iemanjá saiu do mar e avançou até o grande orixá, mostrando-lhe a cabeça do carneiro. Obatalá pensou: ‘é a única que tem cabeça’, e confirmou seu poder e grandeza. (Lydia Cabrera, 2004, p. 39-40)

Na tradição do candomblé, Iemanjá é a Senhora das Cabeças, aquela por qual todos passamos e que é agraciada no processo de feitura. Em vários itans essa autoridade é demarcada e aqui me interessa pensar, como a psicologia pode aprender decolonização do cuidado em saúde mental com o saber afro-diaspórico do povo negro? No documentário ‘Atlântico Negro - Na rota dos Orixás’, um homem nagô se escandaliza ao lembrar que antes de serem embarcadas nos navios negreiros as pessoas negras eram obrigadas a darem voltas em torno da árvore sagrada - o Baobá - para que esquecessem suas origens, ao que ele responde: *‘Que aberração! Que contradição !!! Na história humana alguém já viu um nagô esquecer suas origens e sua identidade cultural se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração?’*.

[...] eu sempre tive uma relação muito profunda com o mar, eu já conversava com o mar mesmo quando eu pertencia a igreja, sabe? Eu ia pro mar e conversava por horas com o mar. Não tinha nome de orixá, não tinha nome de nada, eu tava conversando com o mar e o mar conversava comigo. E de alguma forma era o que me mantinha viva, sabe? (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

O relato de Aqaltune, criada numa família evangélica, ilustra bem o que pretendo desenvolver nesta tese. Transcendendo os rótulos ocidentais de religião proponho que pensemos a memória como construção presente de um passado ocultado, que segue sem livros e álbuns onde possamos enxergá-lo. Memória do que não lembramos, do que não tem nome, mas nos atravessa como o mar que mantinha Aqaltune viva em seus anos de depressão e ideação suicida. O que o mar nos fala? Abrahão Santos (2019) ao analisar a potência de cuidado e promoção de saúde mental dos saberes de povos de terreiro resgata que para o povo banto todos os humanos são acolhidos e abraçados por Kayala, a força das águas do mar, a mãe ancestral. Nas águas do mar muitos dos nossos ficaram, nas águas do mar muitas de nós se reencontrou. Assim como Aqaltune foi o mar que me convocou a pensar sobre ancestralidade. Criada católica aos 17 anos me tornei atéia após o encantamento do meu pai. Digo hoje encantamento, porque hoje sei que antes de celebrar sua ausência devo ser grata por ter tido essa presença tão marcante em minha vida, por ter o privilégio de ter pai num país onde a maioria de nós tem apenas genitores. Tive um pai, que hoje é meu ancestral, e nos meus piores momentos dos anos que seguiram eu tive certeza que não sofreria o que sofri se ele estivesse vivo. E quando eu desisti de mim, do meus sonhos, de tudo, reencontrei-me nas águas, no meu aniversário de 20 anos, quando decidi - mesmo sendo atéia - nadar a noite na praia e levar flores pro mar. Ali, deixei-me estar com as minhas dores, ali voltei tantas outras vezes para chorar, ali senti um abraço de mãe como nunca tive, ali entendi o que era estar em casa.

*Quem mora no mar é a rainha das águas
È Iemanjá que ajuda afogar minhas mágoas
E chegando em sua casa, me recebe tão contente
Trago flores entre as mãos como forma de presente
Minha brisa me avisa que eu devo retornar
Enfrentar os desafios e seguir meu caminhar
(Rainha das Águas - Aline Calixto)*

Os limites da Psicologia tradicional, herdeira do Iluminismo francês e inglês, que insiste em conceber o indivíduo a nível do observável, patologizando expressões de espiritualidade que não obedecem aos cultos judaico-cristãos deixa escapar o que eu e Aquatune vivemos sem termos nos conhecido, a presença da espiritualidade que mesmo sem nome já fazia parte de nós e que acessamos ao adentrar nas águas salgadas do mar. Curiosamente o tridente que simboliza a Psicologia consiste numa grafia grega - que lê-se Psi - associada a Poseidon, deus grego mares que com seu tridente matava seus adversários e passava a dominar suas almas. Enquanto profissão de escuta temos como emblema uma arma de guerra, enquanto categoria majoritariamente feminina, temos como figura representativa um homem que guerreia para ter poder sobre as almas, enquanto povo preto que hoje ocupa esse campo, temos numa figura helênica uma referência mutilada de nossa própria imagem. A psicologia do tridente de Poseidon ainda segue viva, mas ela não é a psicologia decolonial que produz saúde para o povo preto que adoece com o racismo, que busca no mar o último respiro, que vê nas ondas o fim e o recomeço.

Esse processo do adoecimento, do sofrimento que o racismo causa, ele adoece, [pausa] [suspiro fundo] você precisa de estruturas muito poderosas para te tirar desse buraco. E aí eu não vou mentir pra você, não, se eu não tivesse orixá, eu não teria saído. Você precisa de uma ação muito grande e muito mágica pra te fazer enxergar o mundo por outro prisma. Porque a tendência é você não sair dele, por mais que você tente se debater, mais você afunda. Você quer emergir e você submerge. Então no meu processo e é o que eu indico a todo mundo, falo mesmo, falo porque eu não tenho nenhum pudor do que eu to te falando aqui, óbvio que eu não fico contando minha vida pra todo mundo, mas eu entendo que isso aqui é um trabalho científico e acho que eu posso contribuir com essa narrativa em algumas das suas elaborações dentro dessa tese, mas o que eu quero dizer que eu falo mesmo é que nós, pretos e pretas, herdamos uma ciência, que tá preservada pelo candomblé, entendeu? Uma ciência terapêutica, uma ciência que às vezes é muito mais poderosa do que a bioquímica, sabe? Um borí é muito mais potente que o rivotril, mas a gente só toma o rivotril. Olha aí uma das contradições que eu falo que a gente tem com relação a essa coisa da colonização, você diz que você é um preto militante, emancipado, entende sua ancestralidade, mas você tem pavor a um borí, você cai na mão do rivotril, na mão do pensamento bioquímico, biomédico, colonizado. A ciência e a medicina afrodiáspórica não te interessa porque você não quer se comprometer com ela. “não, eu tenho medo, é muita responsabilidade ser de candomblé”. Isso é já uma desculpa, formada para que você não investigue, não conheça a capacidade profunda, né, que, porque o candomblé é mais do que uma força religiosa, muito mais, muito mais. Porque se não fosse o Orixá, se não fosse Omolu, meu pai, meu pai Exu, minha mãe Iansã, meu pai Ogum, meu pai Lage Grande, meu pai Rompe

Nuvem, se não fosse a estrutura do candomblé, o orí, se não fossem eles eu não teria saído desse buraco, porque eu já não tinha mais forças. **A pressão é muito grande, você pode botar máscaras de felicidade, se você não tiver coragem de morrer, você morre em vida que é muito pior. Você começa a colocar máscaras de felicidade e entrar no sistema.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Quando nos falamos da potência das experiências de cuidado e escuta dentro do candomblé, Iyá Adetá nos provoca a pensar outra noção de indivíduo, onde o sujeito é atravessado pela ancestralidade. De acordo com Miriam Rabelo (2011, p. 16) fazer o *bori* é, ‘o rito de dar de comer à cabeça ou ori, entidade sagrada no candomblé, cultuada como lócus da individualidade. Fortalece o ori e, assim, firma a cabeça do indivíduo, trazendo o equilíbrio necessário para a sua saúde e, quando for o caso, para que receba seu orixá’. Nesse sentido, é fundamental entender a noção de individualidade a partir da lógica afro-diaspórica, proposta pelo saber remanescente do povo iorubá, preservada, como aponta Iyá Adetá, pelo povo de axé como um compromisso religioso, mas também de estratégia de sobrevivência de um dos poucos aspectos que não foram destruídos pelos apagamentos e violências impostos pela escravidão e pela colonialidade. Cuidar de si, da sua cabeça - do seu *Ori* - como uma entidade a ser cultuada é uma ruptura com o pensamento euronorcentrico e biomédico, e uma aposta no reencontro com a própria história como instrumento terapêutico.

Menina, eu acho que é uma grande evolução. Inclusive muito por conta do axé, eu sempre tive pra mim que independente de religião, eu digo direto, tava falando isso hoje com uma amiga minha, eu acho que para além de você precisar, pra quem é de axé estar no seu ilê, encher sua quartinha, bater cabeça pro seu santo, eu acho que mais do que isso, eu acho que mais do que você arrear um agrado pro seu orixá, é você também agradar a sua cabeça, é você fortalecer o seu orí. E existem inúmeras formas de fortalecer o orí, você não precisa fortalecer sua cabeça necessariamente sendo de candomblé. Eu acho que eu fui me fortalecendo com tudo isso, por mais que, até porque eu acho que o processo de evoluir pra se tornar uma pessoa melhor não é linear, você passa por altos e baixos. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Tomar a experiência da negritude em si e não como falta de algo, como nos propõe Frantz Fanon (2008) é possibilitar escrever outra história para si, outro parâmetro de humano e por consequência outro parâmetro de cuidado, de saúde, de psicologia.

Então, eu acho que assim, e pensando, né, a mulher negra e lésbica como a alteridade radical mesmo do paradoxo da humanidade que é o homem branco heterossexual, porque eu acho que é muito radical a experiência lésbica negra, ela é muito radical nesse sentido, assim, a gente é o extremo oposto do que é dito como humano. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

É o desafio que nos fez Neusa Souza Santos (1983, p. 18) ao afirmar que: ‘Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é sobretudo, a

experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades' e que ainda precisa ser encarado na Psicologia Brasileira. Um passo fundamental na escuta qualificada a mulheres que vivenciam o racismo é não deslegitimar as suas narrativas de violência (Tavares e Kuratani, 2019), assim é necessário admitir também que elas têm o potencial de produzir chaves de leitura, de troca e de intervenção no campo do cuidado. Precisamos sacrificar o racismo que carregamos - tal qual o carneiro - em prol do cuidado das cabeças pretas que nos procuram. Precisamos sacrificar o carneiro da normalidade e reconhecer o abebé prateado de Iemanjá como símbolo desse saber através do qual vemos o outro e o mundo que lhe atravessa, é tempo da Psicologia brasileira reconhecer como Senhora das cabeças, a que curou Obatalá, a que com o sal cura nossos pensamentos turbulentos, Senhora da Psicologia Decolonial, Iemanjá, não nos deixe mais adoecer da doença deles, enlouquecer pela loucura do ódio deles, não nos deixe beber o veneno da colonialidade, nunca mais, Odoyá.

2. *‘A gente constrói a nossa imagem, o meu espelho é o espelho de Oxum, é o espelho de Iemanjá. É outro espelho’*: Sobre as mulheres que nos olham no abebé.

De tantos efeitos provenientes da colonialidade, o roubo da memória, da história e da ancestralidade do povo negro é uma das lacunas que ainda atravessa nossa formação identitária e subjetiva. Carregamos os nomes e os sobrenomes que os colonizadores nos impuseram, rezamos para os seus deuses na sua língua, em suas igrejas. Enquanto houve e há investimento público na conservação de culturas europeias em solo brasileiro, comunidades indígenas e quilombolas são submetidas a processos morosos, humilhantes e complexos para que sua identidade seja reconhecida como tal, isso quando não são atacados a modo colonial, com fogo, armas e morte. A demarcação de territórios indígenas e quilombolas segue sendo um dos pontos nodais de como a colonialidade se atualiza no contexto atual e segue matando fisicamente e simbolicamente pessoas negras e indígenas, perpetuando o extermínio de nossas referências identitárias, culturais, religiosas e afetivas. Ao contrário de alguns grupos sulistas que orgulham-se de viver em colônias onde preservam a cultura alemã, italiana ou polonesa de seus antepassados, a maior parte da população negra não tem instrumentos de busca e descoberta sobre as próprias origens, não sabemos de onde vieram nosso antepassados e tudo que remete a eles.

No documentário ‘Atlântico negro - Na rota dos Orixás’, narra-se um ritual recorrente em Ouidah, onde as pessoas que seriam embarcadas para a escravidão eram obrigadas a dar voltas em torno de uma árvore conhecida como a árvore do esquecimento, depois disso acreditava-se que as pessoas perderiam suas memórias, suas raízes, sua língua, sua cultura, sua identidade, sua humanidade e acataria a escravização como sua realidade, sem reagir ou rebelar-se. Como relata bell hooks (2014) esse esquecimento foi forçado com torturas físicas e psicológicas, sevícias, homicídios, estupros e todo tipo de humilhação a que as pessoas negras foram expostas nos navios negreiros que atravessaram o Atlântico. A chegada dava continuidade ao tormento, cabe destacar que como o regime escravocrata não reconhecia os indivíduos africanos como humanos, estes eram vendidos como peças, sendo separados de suas famílias, de seus conterrâneos (Abrahão Santos, 2019). Ao serem sequestradas de África, essas pessoas tiveram seus territórios roubados de si, ao chegarem do outro lado do Atlântico tiveram seus afetos, seus laços familiares, afetivos e sociais arrancados de seu convívio, proibidas de usarem seus nomes, de falarem em suas línguas, de cultuarem suas divindades.

A resistência do povo negro diante do caráter genocida da colonialidade se estende por mais de 500 anos. São inúmeras as estratégias adotadas de preservação e busca pela própria

história e pela própria identidade, haja vista que mesmo no período pós escravidão se manteve o controle de nossos corpos e dos nossos modos de subjetivação, principalmente no que tange a destruição dos nossos referenciais de beleza, intelectualidade, afetividade, sociabilidade e religiosidade. A colonialidade do ser ocupou-se de destituir a nossa memória, funcionando como a árvore do esquecimento em torno da qual ainda damos voltas. No entanto, a despeito dos esforços empreendidos desde o período das navegações de invasão até a atualidade, a narrativa de sucesso do aniquilamento, como apontou Teresa anteriormente, é uma farsa, afinal, os horrores da escravidão não nos derrotaram.

*Das chochas dessa História escandalosa
Eu me levanto
Acima de um passado que está enraizado na dor
Eu me levanto
Eu sou um oceano negro, vasto e irrequieto,
Indo e vindo contra as marés, eu me levanto.
Deixando para trás noites de terror e medo
Eu me levanto
("Still I Rise" - Maya Angelou)*

A despeito da intensidade da violência nem tudo se perdeu na travessia, elementos do culto dos orixás foram trazidos nos porões dos navios negreiros, pedras, folhas, búzios, símbolos do sagrado que escondidos chegaram ao Brasil, preservados por rainhas, princesas e sacerdotisas que viriam a fundar na Bahia o primeiro culto às divindades de origem iorubana. Iyá Nassô, Iyá Adetá e as gêmeas Otampe Ojarò e Iyá Obòkò Misòbi, Iyá Akalà, Na Agotimé, são nomes de africanas de origem nobre que foram sequestradas e trazidas para o Brasil, onde conseguiram preservar a fé e os ritos do seu povo como estratégia de sobrevivência e de reencontro com os seus.

Como resgata Abrahão Santos (2019) todos que vieram antes de nós, são nossos ancestrais. O culto aos ancestrais divinizados, chamados de inquices - ou inkices - nos terreiros de Angola banto-falantes, ou de orixás para os iorubá, adquire no Brasil componente dos cultos indígenas como os caboclos. As distinções dos nomes - Inquice, Voduns, Orixás, Encantados, Caboclos e Entidades - não alteram o conteúdo do que se expressa: o culto e o respeito a forças cósmicas manifestadas na natureza (Abrahão Santos, 2019). Outras manifestações são encontradas em países para onde os povos africanos foram levados, como a Santería em Cuba e o Vodou em algumas regiões da América do Norte e do Caribe.

A ancestralidade não é sinônimo do candomblé, mas foi conservada, protegida, transmitida e cultuada através dele (Fernanda Barbosa, 2016; Abrahão Santos, 2019). Como

resgata Fernanda Júlia Barbosa (2016) o candomblé transcende a ideia ocidental de religião, é antes, um modo de vida que proporciona o reconhecimento ancestral familiar reverberando no processo civilizatório brasileiro e na sua própria construção como pessoa, artista e pesquisadora. Para o psicólogo e professor Abrahão Santos (2019) a experiência de aproximação com os saberes de matriz africana preservados em terreiros de candomblé foi definitiva para a construção e implementação da Clínica do Território, proposta de estágio curricular que desenvolve na Universidade Federal Fluminense. A partir dessa aproximação ele retoma a própria história, às memórias de infância no interior da Bahia, as rodas e brincadeiras, a solidariedade entre vizinhos, as festas, danças, comidas e rituais, a própria ascendência negra e indígena que fora perdida, o candomblé assim, cumpre com a função de um espaço de autoafirmação racial como no relato de Iyá Adetá:

quando eu falo que eu fiquei preta depois do teatro, eu já era preta, a consciência de pretitude no sentido dessa coisa mais intelectualizada, mais pensada, mais problematizada vem com o teatro, mas essa noção de pertencimento, de origem, de olhar pra si mesmo e se ver uma mulher preta, assumir seu cabelo crespo, assumir, vem com o processo do candomblé, de ser Iaô e depois de ser suspensa yakekerê do IlêAxé que minha mãe fundou anos depois. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Maria de Lourdes Siqueira (1995) explica como as mulheres são protagonistas na preservação e transmissão dos ritos de cultuação das e dos orixás, sendo as Iyalorixas - mães de santo - protetoras das tradições, detentoras de dons humanos e espirituais e Yakekerê, função de Iyá Adetá no terreiro fundado por ela e por seus familiares, é a segunda sacerdotisa da casa, a mãe pequena, sendo ela e sua mãe agora guardiãs de tradições ancestrais, bens culturais e patrimônios simbólicos que representam a essência religiosa afro-diaspórica. A ancestralidade, desse modo, é narrada por Iyá Adetá e por outras interlocutoras dessa pesquisa como fonte de fortalecimento e de valorização da negritude. Esse processo de identificação se constrói como um caleidoscópio a partir do qual se estrutura uma identidade política, coletiva, subjetiva e espiritual. Assim também se deu minha construção de negritude, desbravando os signos que me atravessam e reconhecendo a presença que me garantiu a vida. Oxum é minha mãe, ela esteve presente em cada encontro que realizei, em cada mulher que em mim enxergou o reflexo dela e me perguntava sobre ela. Carrego seu espelho em minha pele para que nunca esqueça de onde vim, quem eu sou e a mulher que quero ser, a ela dedico as palavras que teci como em um bordado ao longo desses dez anos em que me ousei a ser uma mulher na academia, dez anos em que ela que me ensinou a desaguar sem medo e me ensinou também que é alimentando que somos alimentadas, por isso, oferto essa tese a ela, Yalodê,

que minhas palavras sejam dignas de alimentar nossos corações, nossas memórias e sua história, Ora yê yê ô, minha mãe Oxum, que suas águas douradas sejam sempre minha armadura, que eu possa sempre me ver em seu espelho, que nós possamos sempre nos ver em seu espelho:

O que me faz me tranquilizar muito, porque **eu sei que ainda que eu teja super perdida o tempo inteiro a ancestralidade vai se levantar na hora que eu precisar. E se eu tenho isso quem que tem mais do que eu?** A branquitude? A branquitude não tem nada. NADA. Eles não têm espírito, eles não sabem nem quem eles são. Eles são narciso, eles olham pro próprio reflexo e se apaixonam e morrem olhando pra aquilo ali. Morrem. É necrofilia a relação que a branquitude tem com a auto imagem. **A gente, a gente é cura. A gente tem poder. A gente constrói a nossa imagem, o meu espelho é o espelho de Oxum, é o espelho de Iemanjá. É outro espelho.** Pra gente lembrar de onde a gente veio, quem a gente é, né. Eu peço sempre isso, **eu peço sempre isso, quando eu peço a elas que eu não esqueça a mulher que eu sou. Que isso eu acho que é o de pior que pode acontecer com a gente, isso aí é o que a colonialidade quer que a gente esqueça.** E durante muito tempo, o início da minha vida, foi tão sofrido, porque eu só tinha como se fossem pequenos vislumbres disso. E eu vivia mal alimentada, eu vivia desnutrida, porque eu vivia comendo essas coisas indigestas da colonialidade, esses venenos, isso é veneno, eu vivia envenenada. E quando, com o passar do tempo, eu fui oferecendo outros alimentos e recebendo outros alimentos, então aquilo foi, aquilo foi me curando. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

O espelho dourado de Oxum, abebé que ela leva em sua mão direita, é uma representação de como construímos nossa imagem a partir do reconhecimento da ancestralidade. Ao posicionar o abebé diante de si, Oxum enxerga o mundo, a beleza e a morte que são parte dela mesma (Reginaldo Prandi, 2001). Ao passo que Oxum é o autoconhecimento, Iemanjá, Senhora de todas as cabeças, carrega um espelho de prata, onde enxerga os outros, o conhecimento através da empatia. Quando Teresa nos diz que nosso espelho é outro ela remonta a outros signos que transcendem a leitura simplória de que o reflexo é uma versão de si, nesse trabalho, onde a metodologia do encontro orientou a construção dessas narrativas foi evidente que diante dessas mulheres o que via era um reflexo de mim e de muitas, reflexo de processos históricos que me atravessaram e me atravessam e compartilho com elas, mesmo que tenhamos nascido em cidades distintas. Não são semelhanças de traços físicos apenas, não é sobre cor ou textura capilar, é sobre uma imagem que se formou - e se forma - a partir do que chamo efeito abebénico: vivenciar o espelho como imagem e como reflexo, como sujeita e como distorção imagética, como presente, passado e futuro. O pior que pode acontecer - e ainda acontece - conosco, é perder essa imagem e passar a enxergar no espelho apenas um recorte mutilado de quem somos.

Estamos envenenadas pela colonialidade, como nos diz Teresa. E a comida, dar de comer aos nossos, é uma forma de desintoxicar quem somos. A comida ocupa no candomblé

um lugar fundamental. Os ebós, deixados em esquinas eram alimentos oferecidos a espiritualidade, mas durante séculos alimentavam aqueles que fugiam do cativeiro forçado pela escravidão, que resistiam e se aquilombavam. Alimentar-nos de outras coisas, alimentar nossas memórias como forma de refazer uma teia apagada de nossas histórias ainda é uma potente estratégia de resistência. Em torno da comida refazemos rituais de nossas ancestrais - o caruru na Bahia, o Angu em Minas - entre oferendas que lançamos ao mar, nas matas, nas encruzilhadas, nas cachoeiras e nos rios e almoços onde comemos juntas, dividindo um prato por sete meninos ou por toda família em bolinhos de feijão oferecidos pelos nossos mais velhos e nossas mais velhas.

Nesse capítulo busco analisar como a continuidade da ancestralidade se dá desde a ligação com nossos ancestrais divinizados - as orixás e os orixás, reconhecendo a potência do candomblé para além do conceito de religião. Em sequência abordarei a presença da espiritualidade em nossas experiências de enfrentamento ou reencontro com a ancestralidade vivenciada tanto a partir da família, das entidades que nos acompanham e/ou do reconhecimento de nós enquanto povo, nesse ponto abordo a noção de herança para o povo negro como transmissão ancestral e não manutenção de patrimônio como é a pressuposição capitalista, moderna, colonial. Respeitando as narrativas sigo a escrita abordando os laços de maternidade que as interlocutoras vivenciaram como filhas e o que construíram para si como mães e/ou mulheres a partir da ressignificação dessa função que historicamente foi forçada ou negada as mulheres negras. Considerando que o *Ori*, é o orixá de cada cabeça dedico um espaço para pensar sobre nós e nossas construções sobre maternidade como via de transmissão e construção, seus pressupostos e imperativos, para - por fim - apresentar uma análise sobre o exercício da maternidade que algumas delas vivenciam e me narraram, haja vista que as obrigações para com a prole transcendem o plano terreno, afinal seremos, após nosso encantamento, as ancestrais de nossas filhas.

2.1 'Oyá abre sua saia, seus braços e nos une e a gente olha um no olho do outro e diz: só é a gente. A gente se revoluciona': Sobre nossas Ayabás, nossos orixás: em busca de cura.

A imposição do cristianismo como único modelo legítimo de fé consistiu num poderoso instrumento de desmantelamento das organizações sociais em África e nas Américas (Maria Lugones, 2014). A ideia de um deus patriarca que criou um homem a sua própria imagem e semelhança implicou em admitir que o homem branco europeu e burguês é uma

representação divina que poderia em nome desse deus impor seus modos de existência como parâmetro de normalidade, superioridade e civilização, assim, a compreensão de que a colonialidade era um desejo humano e divino de controle social e moral dos povos não brancos, não cristãos, não europeus, autorizou e autoriza massacres físicos e simbólicos de outras perspectivas de espiritualidade e de sociedade.

A tentativa de caber no cristianismo e nas suas definições de moralidade implicam em um exercício ainda mais significativo para mulheres negras que historicamente foram descritas como corpos bestialmente lascivos, inclusive por padres que não só exploravam diretamente pessoas negras no regime escravocrata, como também protagonizaram discursos de legitimação da violência contra às pessoas negras, argumentando que estas não eram humanas, como também se aproveitavam desse contexto para exploração da sexualidade e da capacidade reprodutiva dessa população (Maria Maurilia Queiroga, 1988). Impregnadas no repertório simbólico da formação nacional do Brasil, essas lógicas de hierarquização racial da moralidade cristã continuam operando nos modos de subjetivação das pessoas que são socializadas a acreditar que o cristianismo é um baluarte de dignidade perante o qual devemos ser avaliados, como expressa Zacimba sobre o seu relato:

Aí eu falei que não queria mais isso pra mim, fui pro evangélico, fui pra quadrangular... fiquei muito tempo, mas eu queria era dançar na quadrangular, tava na adolescência, queria rebolar, o padre mandou eu sair da igreja, porque eu tava rebolando demais, e eu tava distraíndo os fiéis, e que não era bacana... mas eu fiquei... lá foi um momento de passear, que eu fui pra outros lugares e que eu ia dançar também, fazer minhas dublagem e tal, mas eu fiquei um período na evangélica, muito... fui pro monte, fiquei um tempo lá enclausurada lá na igreja lá... que tinha que desintoxicar do processo mundano. Aí depois voltei de novo pro católico, que foi também essa minha ex-companheira que ia todo domingo na igreja, então eu tinha que acompanhar ela todo dia, sentar e levantar na missa, aí ficava lá sentando e levantando... e depois aí eu... aí depois de muito tempo assim nessa coisa da religião de matriz africana, sempre foi muito algo, né... obscuro no sentido de tipo cê não podia falar e minha mãe sempre falava da minha vó e tal... eu fiquei com aquilo na minha cabeça, que pra mim era algo tranquilo assim. E aí foi quando eu saí da Pedreira... quando eu saio da Pedreira e foi o que me voltou esse elo da Pedreira como minha comunidade, com a minha favela foi o Terreiro... porque o Terreiro ele é bem próximo ele não é na Pedreira... todo mundo fala que é na Pedreira, não é... Pedreira é na Pedreira, Vila Nossa Senhora dos Passos é Vila Nossa Senhora dos Passos, mas que fazem cada um com suas particularidades. E aí me deu o meu ela... nó.. quando eu vou ali eu relembro a minha vó e tem todo um processo assim de histórico sabe? Tem todo o processo da minha história, da minha comunidade, da minha favela, da onde eu vim, da onde eu sou, o que me liga, é o que me faz assim... e é muito engraçado porque quando eu era pequena eu passava longe dali... eu tinha medo... eu corria... era algo... e na rua da minha casa também tem um Terreiro, também tem um centro de macumba, um centro de Umbanda... e aí minha mãe falava que tinha... até hoje tem muito cabrito. Eu lembro que minha mãe falava assim que se tivesse cabrito eu tinha que passar do outro lado da rua, ou se mal tinha que dar o retorno pra não passar por ali, porque coisa ruim era ali. Então... eu pude ressignificar isso quando eu... hoje eu vejo... sento ali... gente.. olha onde eu vim parar... olha onde... como que as andanças da vida faz com que eu volte ali. Então eu

vou ali naquele Terreiro muito pela questão histórica da minha vida, é o encontro que me faz eu me ressignificar essa coisa do mal, daquilo que é proibido, daquilo que é ruim... dizer não... isso é minha história, isso é minha cultura, isso é minha ancestralidade que tá dizendo, e que tá me voltando pra esse lugar de outra forma, então... isso também foi muito importante pras pessoas que foram no meu casamento, algumas que trabalharam naquele meu casamento que são moradores da Pedreira, que são evangélicos e que puderam perceber e ver que... e foi isso também, as pessoas que tavam no meu casamento poderiam ... tinha gente que a gente foi descobrir que era da Umbanda quando foi ali, e as pessoas que estavam ali, que tiveram uma aula – foi uma aula né – de cada orixá que tava ali também... então é isso assim também, dando continuidade ao conhecimento, o não apagamento das memórias, desse elo que liga, que é possível, isso fez eu fazer esse resgate, resgate com a minha ancestralidade e pra além disso, daquilo que eu sou, do lugar onde eu sou, do berço onde eu nasci, e ter orgulho daonde eu vim... isso pra mim foi algo que me liga ali, então muito povo "ah...", não. Ali é o lugar que liga ao ponto de onde eu olho eu digo assim eu conheço as pessoas, eu olho pra cada uma e as pessoas me olham... me vê entrando ali e fala ó a macumbeira, sim. Macumbeira sim. E que antigamente eu falava dessa mesma forma com ela... eu julgava... e hoje eu entro naquele centro espírita. Então é todo um encontro assim, todo um processo de ressignificação da minha vida, desse amadurecimento espiritual, desse amadurecimento pra vida. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

A pesquisadora Fernanda Júlia Barbosa (2016) inicia sua dissertação com uma técnica de pesquisa do imaginário onde narra como quase se ordenou freira, mesmo sendo filha de uma sacerdotisa do candomblé, após uma professora demonizar a espiritualidade de sua família. Assim como no caso do relato de Zacimba, que passa anos frequentando igrejas em busca de onde possa expressar sua espiritualidade, enquanto vivencia por um processo similar de demonização dos terreiros de sua comunidade enquanto ela própria é demonizada no processo de expressão de sua espiritualidade, quando a dança que lhe era central deixa de ser um ato de louvor para ser compreendida como manifestação do pecado. No processo descrito por Fernanda Julia Barbosa (2019) o cristianismo cumpria com a função de ocultamento de suas identidades consideradas inferiores, anormais, pejorativas, a pele negra, o cabelo crespo, a lesbianidade, o corpo gordo, no caso de Zacimba existe o imperativo de negar o passado familiar - que tem como protagonista sua avó - onde o terreiro não era apenas uma realidade, mas um modo de viver. É justamente em busca de recuperar suas raízes que Zacimba se vê voltando a sua comunidade para frequentar uma casa de umbanda que antes evitava. Voltar às proximidades do bairro onde passou a maior parte da sua vida pelo reencontro com o passado de sua família na espiritualidade, implica em uma retomada de dois âmbitos da própria identidade, periférica e de axé, Zacimba se entende como parte de uma história que transcende seu endereço atual e os anos que passou nas igrejas contendo sua expressão espiritual.

De acordo com Azoilda Trindade (2010) a despeito das violências impostas pela colonialidade e pelo racismo, as pessoas sequestradas de África e seus descendentes conseguiram instituir no Brasil valores civilizatórios afrobrasileiros, sendo eles: a energia vital, a oralidade, a circularidade, a corporeidade, musicalidade, ludicidade e a cooperatividade, preservados por produções do povo negro na arquitetura, na gastronomia, na ciência, na literatura, na música, na religião, nas linguagens e em vários outros âmbitos que foram conservados na memória dos negros e negras que vivem em diáspora e que no Brasil formam a maior concentração de pessoas negras fora da África (Azoilda Trindade, 2010). Nesse sentido a autora defende que para um povo que fora arrancado de suas raízes apenas com o próprio corpo e que foi desumanizado e explorado nas potencialidades desse corpo, ter a possibilidade de vivenciar esse corpo através da arte, da espiritualidade e do auto cuidado, se torna fundamental, bem como a necessidade de cooperação que foi essencial para garantir a nossa sobrevivência enquanto povo (Azoilda Trindade, 2010). O candomblé tem sido um poderoso espaço de preservação desses valores civilizatórios, seja no âmbito de reconhecimento da corporeidade, da musicalidade como expressões legítimas de espiritualidade ou ainda de conservação das relações afetivas e familiares, como fica evidente na narrativa de Iyá Adetá sobre o processo de afastamento de sua família do candomblé como um período de desagregação em diversos níveis:

E essa saída do candomblé desorganizou toda minha família, minha mãe, eu e meus irmãos e Iansã, que é a orixá da minha mãe, nos reuniu novamente e quando ela nos reuniu novamente ela nos fortaleceu e a partir daí nasce a artista pesquisadora sobre candomblé. E com desejo de agradecer ao orixá, porque **a gente tava em total, em miséria total, miséria material, ou seja não tinha dinheiro, não tinha casa, não tinha comida; miséria emocional, a gente cada um vivendo no seu mundinho, um precisando do outro, mas sem conseguir se amar, se abraçar e miséria espiritual, porque tava tudo bagunçado e aí quando Oyá abre sua saia, seus braços e nos une e a gente olha um no olho do outro e diz: só é a gente. A gente se revoluciona, a gente sai da miséria, a gente funda um terreiro de candomblé, a gente inaugura uma casa de candomblé, a gente inicia filhos de santo, a gente muda a nossa vida.** E aí pra agradecer essa mudança tão substancial em 2009 eu fiz um espetáculo que era pra dizer obrigada ao orixá. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A miséria emocional, representada pelo exemplo de estarem todos precisando de ajuda, mas sem conseguir se unir ou pedir ajuda, exemplifica o que a literatura tem apontado: o candomblé transcende a ideia de religião por implicar numa organização social que se pauta em lógicas distintas do que o projeto colonial impôs, como o individualismo. Considerando o que indica Azoilda Trindade (2010) a cooperatividade é um valor que garantiu a capacidade de sobrevivência do povo negro em diversos momentos de violência extrema e de profunda

desagregação familiar e afetiva, em torno da espiritualidade da matriarca da família Iyá Adetá relata o restabelecimento das relações familiares a partir do fortalecimento da religiosidade e da gratidão à Iansã, que é a orixá de sua mãe e, portanto, a orixá do terreiro que sua família funda e que ela reverencia em sua primeira montagem teatral.

Como explica Clara Flaksman (2018) a relação do povo de santo com os orixás perpassa também a relação familiar das pessoas, seja com familiares vivos ou com aqueles encantados. Nesse sentido a autora resgata a expressão *ter enredo*, muito comum em Salvador, para exemplificar essas relações que são múltiplas, complexas e atravessam várias pessoas em sua formação, assim: ‘Os orixás têm famílias próprias e fazem parte de famílias humanas, caracterizando-se de maneira a absorver certos traços dessas famílias e ao mesmo tempo emprestar a elas algumas de suas características’ (Clara Flaksman, 2018, p. 126). Ao narrar a experiência do seu casamento Zacimba, que é filha de Nanã, exemplifica como a presença de Iansã provocou em sua mãe - que é evangélica - o reconhecimento da presença de sua avó:

Foi tudo muito lindo assim...nosso casamento foi quatro horas da tarde e tava chovendo... na semana tava chovendo. Um dia antes, minha mãe mandou a gente colocar um sabonete pra Santa Bárbara, um pedaço de sabão pra Santa Bárbara... ah.. vou pegar esse tablete todo aqui de sabão e vou colocar lá em cima, porque foi o dia mais quente do ano, que fez um calor...e minha mãe tava comigo todo momento... ela foi comigo no carro e tudo... e quando a gente chega... quando eu chego eu chego bem na hora de subir as escadas assim... era a hora que todos os orixás descem... a minha mãe entra em prantos chorando, que ela fala assim "eu estou vendo a sua vó aqui"... que é a minha vó que me criou. E ela pegava na minha mão e falava assim "você não eh..." – como se eu não tivesse deixado ela, mas é como se eu não tivesse perdido as minhas origens – ela falou "você nunca perdeu suas origens". E a ela via minha vó... na hora que desceu, que o primeiro foi Iansã, Iansã foi a primeira que desceu assim... ela falou "sua vó".foi algo que pra mim foi muito um sonho assim... era como se eu tivesse realizando um sonho, mas um sonho que não era meu... era um sim que foi coletivo, era um sim que minha mãe queria falar um sim... que talvez em algum momento da vida dela ela já passou em querer casar.. enfim. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica)

Silvia Regina Ramão, Stela Nazareth Meneghel e Carmen Oliveira (2005) indicam que o conhecimento das histórias sobre as orixás possibilitam que as mulheres produzam projeções subversivas sobre si mesmas, assim a sociabilidade hegemônica agencia a identidade mãe/vítima para elas. Em uma das histórias sobre Iansã narra-se que ela surge sobre um redemoinho diante da prisão onde Xangô - o orixá da justiça - está detido para libertá-lo com seus raios (Reginaldo Prandi, 2001). Oíá a que libertou Xangô com seus raios, com seus ventos, contrariando a narrativa ocidental de figuras femininas indefesas que precisam ser salvas, Iansã por essa e outras histórias é um símbolo de liberdade e de força. No caso de Iyá Adetá a presença de Oyá na sua família produz um fortalecimento das relações em um momento de crise generalizada, ao passo que para Teresa descobrir-se filha de Iansã implicou numa mudança de percepção sobre si mesmo: se nos períodos de depressão ela se

via como frágil e impotente diante do pai, ao saber-se filha de Oyá ela entende que o seu caminho é de liberdade:

Na natureza, conhecendo gente, viajando, confiando, rezando, foi quando eu comecei a me aproximar também das religiões, não é nem dá, nem fala de matriz africana, né, na época eu ia numa casa de umbanda, foi quando eu descobri que eu era filha de Iansã com Ogum, então já foi mudando tudo, né, minha relação com minha ancestralidade, minha espiritualidade, tudo foi mudando ali. Hoje quando eu olho pra trás eu vejo Iansã na minha vida o tempo todo, o tempo inteiro quando vinha uma situação de confinamento, mesmo sem ter nenhuma informação sobre isso eu intuía que o meu caminho era de liberdade e eu encontrava uma forma de ir até ela, de permitir, a liberdade era essa força motriz na minha vida. Lógico, como é que não ia ser, tinha que ser mesmo, era isso, eu tinha herança pra isso, mas eu não entendia, né? (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Iyá Adetá e Teresa indicam como a presença de Iansã em suas vidas, por vias distintas, implicou em uma significativa mudança nos seus modos de existir e se relacionar com o mundo. No caso de Teresa o reconhecimento dessa herança é catalisador de um processo de construção de saúde e auto estima após anos de crises depressivas que se iniciaram ainda na infância, para Neusa o terreiro se consolida como um espaço de resistência mental e política quando está tentando pela segunda vez o mestrado na UFMG:

E aí em 2018 essa minha aproximação com o terreiro é... Eu não sabia o quê que era fé, não lidava com isso muito bem, mas eu entendia que o terreiro, a umbanda seria um instrumento de luta dentro de outras camadas da sociedade que são racistas assim então, eu entendi que não era só o momento que eu chegava ali e participava do ritual, mas que eu carregava isso comigo e isso me fortalecia de uma forma que, por exemplo, eu poderia fazer um trabalho para... E fiz trabalhos para poder passar no mestrado esse ano de 2018. E aí isso, entendendo que o trabalho da Umbanda para mim seria esse movimento, essa movimentação dessa energia das estruturas que deixam a gente excluído assim, se eles do lado de lá tem mecanismos de exclusão, nesses trâmites de projetos aí, eu entendi que uma arma do povo negro era religião, sempre foi a religião e sempre foi a forma com que a gente usava a natureza assim, então para mim diariamente assim, era muito evidente assim, toda vez que eu ia consultar com um preto velho, com uma pomba gira, com um exu assim, tinha um banho para eu tomar, eu tomava esse banho e eu sentia que alguma coisa ali estava sendo influenciada, sabe? E as coisas vieram a acontecer assim mesmo, é... E aí foi isso, foi muito importante nesse processo e aí foi isso, foi esse processo no meio disso tudo consultando com os guias comecei a procurar entender quem que era Oxum, quem que era Obaluaê, e aí eu fui entendendo um pouco também do que eu era constituída, mais no sentido de tentar equilibrar mesmo a minha existência, mais no sentido de **“Ah, se eu sou Oxum, se eu sou água, se eu sou, se eu choro ali eu sou água, se eu emociono ali eu sou água”** então o que é isso, água sufoca também então como é que eu tenho que lidar com esses sentimentos, como é que eu tenho que lidar com isso na minha cabeça, onde que eu estou, será que eu estou sendo sentimental demais, porque eu acho que também essas marcas, né? **Desses episódios de racismo, é... Me deixaram muito, muito arredia mesmo, muito desconfiada mesmo de tudo, então eu comecei a entender que eu precisava trabalhar com esses sentimentos, mas foi um momento de introspecção de dentro para fora assim, também né, esse movimento, eu fiquei muito introspectiva tentando entender quem eu era e esse momento o pai de santo chega e me presenteia com essa guia, no momento em que eu estava descobrindo ainda quem era Oxum e a minha namorada foi e me explicou, me falou que ele estava me presenteando, que a orixá estava presenteando a**

energia assim, e aí naquele momento assim eu me senti importante, eu me senti especial e isso me fortaleceu de uma certa forma que eu cheguei aqui para fazer prova da etapa do mestrado estava com minha guia no pescoço e eu tinha certeza que eu ia passar, foi meio que um super poder mesmo assim de, não sei, só de usar a guia nesses momentos, num espaço que é assim, você imagina como é o departamento, assim entram duas pessoas negras depois que tem cota, você imagina como é o departamento que é 100% branco mesmo, e aí isso me fortaleceu assim de uma forma inexplicável mesmo e no dia da entrevista também eu tinha consultado com tranca-ruas um dia antes e ele me deu um cigarro disse assim passa no seu corpo e joga na encruzilhada que isso aí vai abrir seus caminhos, duas horas antes da prova, antes da entrevista, aí duas horas antes da entrevista eu fiz isso, joguei aqui dentro da Universidade mesmo e aí já começaram uma coisas acontecendo. (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

Assim como Teresa, Neusa ressignifica suas características, fragilidades e potencialidades a partir da revelação dos seus ancestrais divinizados, ou seja, dos orixás que são seus guias. Como afirma Maria de Lourdes Siqueira (1995) a intimidade com que mulheres negras vivenciam a representação das divindades afro-brasileiras implica numa constante ampliação e recriação do poder que ela pode acessar socialmente, consolidando uma reformulação de papéis até então consolidados. Isso mobiliza seus modos de relação com os elementos da natureza e também com as situações estressoras, como a seleção de mestrado. O princípio de que tudo que está vivo é dotado de Axé e de energia vital e está em constante interação como proposto por Azoilda Trindade (2010) como um dos valores civilizatórios afrobrasileiros perpassa a narrativa de Neusa sobre como sua compreensão da ligação com Oxum e Obaluaê - também conhecido como Xapanã - e como movimentar essas energias, através de banhos, oferendas e rituais, é uma forma material de resistência do povo negro.

Além disso Neusa revela sobre como entender-se como água, como filha de Oxum, ocasionou uma reflexão sobre os efeitos do racismo em sua constituição subjetiva, sobre ressignificar o choro como força e forma de não sufocar e não como sinal de fraqueza. O choro é uma forma de manifestação de Oxum, um lamúrio arrebatador toma o espaço quando Oxum vem a terra, o som da água correndo dos olhos como às águas que caem da pedreira formando uma cascata, água corredeira que demanda a necessidade de deixar correr de dentro pra fora, como descreve Neusa sobre seu processo de introspecção e autoconhecimento a partir da espiritualidade. Essa vinculação se fortifica ainda mais no momento em que ela ganha a guia de Oxum do pai de santo, guia que ela usava no momento do nosso encontro, da mesma cor da minha, douradas como águas de beira de rio, a guia lhe confere a segurança de que não andamos sozinhas, mesmo em espaços majoritariamente brancos, representa todas as mulheres que moram no abebé de Oxum e opera materialmente como um super poder:

E no processo da entrevista ... teve o caso também que teve um professor que foi o mesmo da banca anterior, foi o único que me questionou as coisas e que eu tinha é...

E que me pegou em vários pontos, vários aspectos assim, foi super chato comigo, super inconveniente quase me mandou sair da sala no dia da entrevista [do ano anterior] assim, e ele foi o mesmo, de novo ele estava nessa banca e esse ano ele nem lembrava que eu existia, tipo assim, ele esqueceu quem eu era assim, **aí essas coisas acontecendo assim e vi que tinha a ver com esse entendimento meu de que se do lado de lá eles tem instrumentos, do lado de cá a gente tem esses instrumentos que tem que ser usados.** (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

A comparação de Neusa não poderia ser mais apropriada: diante das cicatrizes e violências que o racismo impõe, cabe admitir a potência de enxergar-se com um super poder, com a melhor equipe de assessoria que poderíamos ter, como afirma a intelectual feminista negra, filha de Oxum, Larissa Borges. Para a subjetividade e consequentemente a vida de mulheres e homens negros que tiveram tanto de suas histórias arrancado de si, o que está em questão é a negar a impotência que a narrativa oficial insiste em impor, reconhecendo que descendemos de um povo que resistiu ao episódio mais bárbaro e longo que se tem notícia, são 500 anos de imposição colonial de uma hierarquização racial que nos nega humanidade em vários níveis, que nos assassina desde os pelourinhos até os linchamentos atuais, desde os navios negreiros até os presídios atuais, desde a venda dos nossos ventres e dos nosso leite até a esterilização e exploração sexual dos nossos corpos, como sobrevivemos? Resistimos, temos nossos instrumentos e eles perpassam pelo reconhecimento da ancestralidade como fortalecimento da auto estima, da autoconfiança e dos processos de subjetivação afirmação racial das pessoas negras (Abrahão Santos, 2018; Silvia Regina Ramão, Stela Nazareth Meneghel e Carmen Oliveira, 2005).

No Brasil a consulta ao Ifá através do jogo de búzios possibilita, em alguns casos, saber quais Orixás são seus guias, no entanto, mesmo que isso não esteja definido, isso não implica a experiência de proximidade com esses ancestrais divinizados, como nos relata Nieves:

eu joguei búzios 3 vezes, todas as vezes que eu jogo dá um orixá diferente. Num dado momento eu parei de querer saber quem é. Eu só falei "gente, vocês se decidam e em algum momento vocês me falam qual é". Mesmo. Porque dava sempre um orixá diferente. Eu não sei se eu tenho um orixá, eu sei que tem alguns que eles se aproximam de mim. Eh... ano passado que tava com uma performance que é, né, que ela, que tem muito de Obaluaiê nela, muito, muito de Obaluaiê. E aí... que é uma performance que eu faço desde de 2016, que ela é uma dança para os mortos. Então é uma... então, enfim, então eu danço para os mortos, mas, enfim, os vivos assistem tudo, porque os vivos estão ali, não posso fazer nada com os vivos. Mas eu penso muito numa espécie de homenagear e da gente lembrar das pessoas que foram assassinadas, sei lá, em prol de violências, assim, então eu penso muito em Marielle, penso muito em Luana Barbosa, sabe? Penso muito nos 12 jovens do Cabula. Sei lá. E aí, e aí é muito louco, né, que a cada mês que passa, né, meio que a lista começa a aumentar também, né, eu fico pondo muita gente, pra gente dançar, porque, tipo assim, o sentido disso é trazer a vela acesa como uma pessoa que... não que ela tá presente ali, mas que a força dela tá ali, né. E aí... eu apresentei ela no ano passado, dentro de uma residência artística e muitas coisas começaram a acontecer como meu corpo. Que eu comecei a entender que tinha muito de Obaluaiê ali, em

volta. Né. não tô falando que eu sou filha de Obaluaiê, nada disso, só estou falando que ele tava perto, ou tinha uma energia de Obaluaiê muito próxima. E não é à toa que eu, né, enfim, né porque Obaluaiê – eu até arrepio – né, tipo que Obaluaiê é o orixá que anda com os mortos, tra... eh... trabalha com fogo, com a terra, e ele se esconde né, do... dos... de palhas pra tampar as fe... feridas que ele causa no corpo. E ano passado, a dança começou a me trazer umas feridas no corpo, tipo assim, uma coisa que ele nunca havia me acontecido. Em 2016, 2017, 2018, começou a me trazer feridas no corpo, assim, que nunca tinha me acontecido, aí eu comecei a entender que tinha alguma... tipo assim que o corpo e as coisas em volta estavam me dizendo alguma coisa, comecei a linkar algumas coisas com a outra... comecei a linkar a palhaçaria que é, enfim, que é uma arte de ode à vida, e essa dança que eu fazia que era de ode à morte como coisas que, inicialmente, são complementares, mas estão bem próximas uma com a outra e comecei a entender a energia de O de Obaluaiê em volta. Muito, assim, muito. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

A experiência de Nieves, ainda que sem ter a confirmação dessa ligação reitera a ideia sinalizada por Neusa sobre um processo que é de dentro para fora. No caso de Nieves ela percebe a energia de Obaluaê num processo artístico que ela constrói como modo de lidar com o constante extermínio do povo negro. Ao dançar aos mortos Nieves constrói um ritual poético a partir do qual se sente próxima da energia desse ancestral divinizado, a experiência aqui só é percebida como ritualística a partir dos efeitos que ela provoca em sua execução. Enquanto me narra isso ela demarca que não está afirmando ser ou não ser filha de Obaluaê, mas que ao longo desse processo artístico sentiu a presença dele muito próxima e sente novamente enquanto conversamos ao me mostrar o braço - *eu até me arrepio* - sinalizando uma aproximação com esse Orixá. Ao dar-se conta dessa energia, Nieves passa por um processo de perceber como a dança vinha lhe causando feridas na pele, similares às chagas tão características a Obaluaê, mais um fator que lhe provoca a pensar sobre essa experiência como uma vivência da espiritualidade e da ancestralidade que fazem parte de sua história como mulher negra, ao fim essa compreensão conduz ela a uma leitura artística e ancestral dessa experiência

E quando eu comecei a entender isso poeticamente as, eh... a dança parou ela... parou de me ferir, e eu comecei a ser mais... é isso, eh... eu também não sei explicar direito, mas é como se eu entendesse ela no... no meu corpo, porque eu entendo ela na minha mente, porque eu entendo ela ancestralmente, porque eu entendo ela em termo de poéticas, cê entendeu assim? E aí eu acho que isso fala muito eh... da minha percepção de me perceber enquanto negra também, né? Que também eu entender que Obaluaiê, que essa energia tá perto é eu falar "cara, eu tô tranquila pra me entender, tipo, também como uma mulher que é negra". Eu acho que a minha proximidade com o Candomblé ele tem surgido muito recente e muito a partir desses trabalhos que eu joga pro mundo, né, que eu proponho, que eu sugiro, assim. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

A aproximação de dentro pra fora, ou seja, a partir de uma experiência de conexão com a ancestralidade, através de um mergulho no mar ou uma dança para os mortos, por exemplo, é diretamente o oposto do modo de funcionamento do cristianismo no ocidente, onde o reforço contínuo por instituições religiosas e não religiosas, inclusive órgãos do Estado, com a reprodução de feriados, ditados, bancadas políticas e doutrinação em espaços públicos como ônibus, escolas, hospitais, penitenciárias, centros de reabilitação, implicam num modelo de imposição mental de uma experiência única de religiosidade, subalternizando e demonizando religiões de culto aos orixás e dificultando o acesso e a preservação dos terreiros e centros. Nesse sentido, Iyá Adetá aponta como o avanço da colonialidade conseguiu afetar, inclusive, a leitura da história e dos ritos aos orixás.

Quem trouxe essa noção de arquétipo pra orixá foi Pierre Verger, isso não tem nada haver com o pensamento africano, ele se apropria da noção de arquétipo de Jung, faz um paralelo e a partir disso ele cria os arquétipos dos filhos dos orixás, dos orixás e dos filhos, quase zodiacal, né? Uma coisa que é quase zodiacal, então o que que a gente tem dentro do terreiro, dentro do candomblé com isso, é toda reprodução feita a partir disso. São séculos, tempo, tem um tempo, então uma leitura extremamente estereotipada porque pega uma qualidade e expõe aquilo... (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

O que Iyá Adetá aponta sobre o poderio discursivo de autores brancos sobre as produções e consequentemente sobre as conceituações das práticas, divindades e ritos do candomblé é um fator a ser destacado. A despeito do candomblé no Brasil, principalmente na Bahia, ter sido alvo de pesquisas de distintas disciplinas acadêmicas, é no mínimo curioso que predomine como base teórica desses trabalhos autores de origem europeia, majoritariamente homens brancos como o já mencionado Pierre Verger e Roger Bastide. Oyèronké Oyewùmí (2017) indica que essa lógica se repete entre intelectuais iorubás, que insistem em reforçar a díade pesquisador X objeto através da legitimação de autores europeus e brancos como lentes analíticas universais. Sueli Carneiro (2005) indica que na experiência brasileira o epistemicídio que primeiro se impôs às temáticas das hierarquias raciais foi intensificado na exclusão e deslegitimação de intelectuais negras e negros que produziam pesquisas sobre a questão, argumentando que essas seriam demasiadamente políticas, ao passo que investigadores brancos eram reconhecidos como autoridade acadêmica no assunto. O risco disso é o que nos denuncia Iyá Adetá: a deturpação dos signos, ritos e divindades ancestrais a partir das referências cognitivas, simbólicas, sociais e subjetivas do pensamento ocidental (Oyèronké Oyewùmí, 2017)

Isso se exemplifica pela redução dos orixás a arquétipos zodiacais onde binarismo é basilar e promove dicotômicas hierárquicas como verdades universais - masculino X

feminino; bom X mau; feio X bonito - provocando leituras deterministas ao qual devemos nos adequar e não como um potencial ancestral que pode ser amplificado a partir do reconhecimento de nossas fragilidades e potencialidades:

Então, tem muito pensamento colonizado, judaico cristão presente no interior do candomblé. Candomblé tem passado por um processo de re-africanização interessante, nos últimos 30/40 anos, mas você há de convir, né, a presença do colonizador é mais forte do que você tá pensando a matriz. E isso reflete nesse tipo de criação de imaginário e também de símbolo e de signo. E isso tem muito haver com orixá, eu controlo você por meio do arquétipo do seu orixá, porque quando eu era adolescente deprimida o que que intensificou mais ainda minha depressão, a minha yalorixá, a mulher que raspou meu santo, fui conversar com ela, dizer assim: 'oh, mãe, queria jogar com a senhora, porque eu to com uma dificuldade na vida amorosa e não sei o que' e ela disse: ' ah, minha filha, não vou jogar pra você'. 'Oxente, mãe, por que?' 'Você é filha de Omolu, os filhos de Omolu são feios, por isso são sozinhos, não tem jeito' [pausa] Eu tinha 18 anos, Paula. A mulher que era minha ídola disse pra mim que não tinha jeito pra mim, que eu era feia e por isso ia ser só. [pausa] Esse era o arquétipo que ela tinha de Omolu, **ela desconhecia que Omolu tem a beleza da coroa do Sol, ela desconhecia que Omolu é o mais intelectual dos orixás, ela desconhecia que a beleza de Omolu era tão fulgurante que ele precisou usar o asé pra não cegar as pessoas. Só que naquela época eu também não sabia disso. E eu acreditei em quem?** Eu acreditei nela e eu vivi minha depressãozinha, eu me acomodei no meu lugar. 'eu sou feia, não tem o que fazer, vou ficar só'. E meu orixá era feio, eu comecei a ter raiva do meu orixá, eu não queria ser filha de Omolu, eu queria ser filha de Ogum, de Xangô, queria ser filha de LogunOdé, ser filha de Oxum, de Iemanjá, que são as pessoas bonitas, né, eu era de Omolu, a pessoa feia. **Olha como isso é danoso e olha como isso é controle, ela me domesticou, eu parei de reagir. O branco me domesticou, eu parei de reagir.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A afirmação de Iyá Adetá é cortante: '*ela me domesticou, eu parei de reagir. O branco me domesticou, eu parei de reagir*'. Ao indicar para Iyá Adetá que o orixá que ela cultuava era a razão da sua solidão e da sua suposta feiúra a mãe de santo reafirma a ideia de uma beleza única, a qual ela não pertence, deturpa um ancestral divinizado numa redução imagética que lhe confere um lugar inferior aos demais, intensificando o sofrimento de Iyá Adetá que deixa de sentir conforto em sua ancestralidade e passa a negá-la como um fonte de sofrimento. A ideia cristalizada de um arquétipo de Orixá segue a estrutura ocidental de visão de mundo, definida por Oyèronké Oyewùmí (2017) como uma redução das análises a visão propriamente, ao passo que em sociedades como a iorubá a organização social se pauta no sentido de mundo, ou seja, na combinação de vários sentidos que percebem versões distintas do mesmo mundo. Para a autora a redução de sociedades não ocidentais - e aqui me arrisco a afirmar que isso se aplica também a experiências afro diaspóricas de conservação da ancestralidade - é uma prática etnocêntrica que impõe a redução de epistemologias pautadas em sentido de mundo a uma versão de visão de mundo que é a única inteligível ao pensamento ocidental.

De acordo com Oyèronké Oyewùmí (2017) a prerrogativa de uma sociedade que se organiza visualmente explica a centralidade do corpo no ocidente que parte da diversidade de aspectos como cor de pele, sexo e tamanho de crânio para produzir classificação, hierarquização e desigualdade, fundamentando em suas estruturas o racismo, o sexismo e o capacitismo como basilares. Assim como o relato de Iyá Adetá revela uma avaliação classificatória de um aspecto visual - *os filhos de Omulu são feios, por isso são sozinhos, não tem jeito* - a narrativa de Neusa nos apresenta outro aspecto visualmente definido e classificado no sistema de gênero moderno/colonial como verdade universal: a heterossexualidade e a divisão binária do gênero, a introjeção dessas ficções poderosas mesmo nas sociedades que não tinham gênero como um marcador de hierarquização social antes da implementação do projeto colonial de constitui como um efeito potente de destruição dessas comunidades pela colonialidade (Maria Lugones, 2014; Oyèronké Oyewùmí, 2017).

...a partir do momento que eu sou filha de Oxum, é uma orixá muito ligada à maternidade, à fertilidade, a orixá ligada ao cuidado, ao colo, aquilo ali do afeto, do amor sempre, aquilo ali, né? E aí eu sendo uma mulher lésbica e filha de Oxum, mas **meu cabelo também já foi questionado, mas mais no sentido... É, “mas você é filha de Oxum, Oxum adora o cabelo grande não sei quê, mas você fica insistindo em cortar o cabelo”,** “mas eu já usei cabelo grande muitos anos agora, me deixa com cabelo”, mas aí é isso assim também, né? Como fazer esse debate sem entender como funciona essa estrutura de energia e o que é Oxum para mim, porque eu não consigo enxergar mesmo que é... Que é... É uma orixá ligada ao polo feminino, mas isso não tem nada a ver com performar feminilidade... Tem a ver com que eu preciso, inclusive do masculino para equilibrar dentro de mim, né? De energia assim... E aí é isso... Tem sido um desafio assim, mas... No mais esse trem da convivência eu acho muito importante e aí as pessoas vão conversando mesmo vão entendendo que sapatão não é e.t é que a gente é normal e faz coisas normais e o terreiro é um espaço que permite isso que é aquilo ali, é uma religião entre aspas, porque tem os fundamentos, mas a gente pratica, né? Eu não sei, acho que a última vez que o pai de santo falou, que eu fui dar uma comida para Oxum um dia e aí eu fui de calça, porque eu não sabia que tinha de ir de saia... E aí é... Ele falou “da próxima vez você vem de saia que ela vai ficar mais feliz” e aí ele falou de um jeito assim meio com medo da minha resposta, meio que... Eu acho que já estava dado para mim que era uma mulher lésbica que eu não usava saia uma coisa assim e isso me permitiu assim pensar, acho que naquele dia eu estava falando muito de como era importante para mim respeitar a tradição mais no sentido de entender que ela é frágil do que... Eu acho que tem que ser mudado, mas eu acho que para mudar tem que entender o que precede isso antes **o que é que é mulher usar saia e o homem usar calça dentro do terreiro, no meu entendimento isso era muita coincidência de ter vindo, porque assim, na história da colonização parece que isso é trazido pelos europeus a questão da saia e da calça assim, só que dado momento nesse espaço que teoricamente é decolonial isso também acontece que coincidência é essa assim, né? Só fiz algumas reflexões em cima disso do que questionar essa questão da saia, ter essa coincidência de ser justamente essa visão binária de ser homem-mulher saia e calça,** o que é que tem por trás disso que histórias que tem por trás disso, me motivou mais esse movimento mesmo de tentar entender a tradição nesse sentido mesmo, porque para mim é evidente que tem muitas, muitas histórias que são ocultadas que estão por trás disso assim, no sentido de legitimar que mulher use saia e no sentido de que pode ser uma coisa mais esotérica mesmo a

saia ligada a alguma energia alguma coisa assim que eu não entendo mesmo, pode ser isso, mas pode ser reflexo de problema de desigualdade social mesmo de problemas de desigualdade social, porque **eu imagino que muitas mulheres lésbicas passaram por terreiros, né?** (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

As demandas que direcionam a Neusa por ela ser filha de Oxum estão associadas a uma leitura ocidental de feminilidade e que foram disseminadas largamente em produções ocidentais sobre os orixás. Em 2014 um amigo dormiu na minha casa e me disse ao acordar que tinha sonhado com Oxum no corredor que dava para o meu quarto, e que ele - filho de Logun Edé - lhe perguntou porque ela estava ali e ouviu ela dizer que ali era sua casa. Meses depois ao fazer meu primeiro jogo e escutar a reiteração de que Oxum era minha mãe, questionei ignorantemente que isso não devia estar certo, afinal eu não era vaidosa, não era maternal e ainda pesquisava sobre aborto, como era possível? Escutei do pai de santo: ‘vaidade não é só sobre aparência, maternidade não se resume a filhos que foram paridos e o que eu to vendo aqui é que sua pesquisa não é sobre aborto, mas sobre cuidado com as mulheres, vai dar tudo certo viu? Ela tá contigo nisso’. Esteve e está há mais tempo do que posso me lembrar, me ensinando a olhar no espelho a história das mulheres que vieram antes de mim e as que assim como eu estão na luta por derrubar as represas que construíram como modo de retesar o poder de nossas Ayabás, de suas águas:

Tratar Osun como sereia das águas doces, narcisista, deusa vênus, portanto europeia, faz parte das cosmovisões etnocêntricas que não refletem a centralidade do pensamento cosmoentendido com cinco búzios abertos, orikis e espiritualidade do povo yorubá. A maternidade pertinente a Osun tem sido suprimida do caráter iyalódè, agora caricatura colonizada. Longe de Osun a imagem da mãe chorona, parideira, contrária aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. A este respeito lembremos de Lélia Gonzalez, filha de Osun, espelho iyalódè que lutou pela necessidade antirracista do “lixo falar” e de orientarmos as nossas intelectualidades domésticas no espaço público, afinal, Narciso é autoadorador da Europa, Osun é adorada em África. Osun vive na oralidade e na escrita dispostas a traduzirem a beleza das mulheres negras, a sabedoria, a inteligência, a habilidade na administração das riquezas e dentro das ciências sociais; uma deidade maior que os equívocos linguísticos e conceituais sobre corpo, maternidade e destino biológico, duma perspectiva propagada pelo olhar branco-etnográfico e masculinista de Pierre Verger. O conhecimento a partir do lugar comum da representação branca de gênero, inviabiliza a multidimensionalidade de poder político, econômico, civilizatório existente em Osun, aliás, desperdiça a água contornada epistemologicamente para as Américas sob a forma de pancada e estrondos. Quando buscamos a epistemologia africana, percebemos logo que Osun significa fonte. (Carla Akotirene em artigo publicado no site Gélédes em 22 de outubro de 2019)

Como nos disse Teresa no abebé dourado de Oxum ela olha a si e ao mundo, a todas às que vieram antes e depois de si, é no reflexo do abebé de Oxum que o efeito abebénico se baseia. A despeito das leituras ocidentais que reduzem Oxum a um modelo de feminilidade definido pela própria aparência e pela suposta fragilidade, a Orixá dos rios é exemplo de

liderança feminina nos cultos ancestrais por sua capacidade de diplomacia, de articulação política e de persuasão. Aqui esbarramos num ponto nodal do sistema de gênero moderno/colonial: a negação do protagonismo das mulheres nas religiões e nos cargos políticos em sociedades ameríndias e africanas (Lugones, 2014). A imposição de um deus único, masculino e embranquecido foi um caminho de legitimação da destituição de nossas Yabás e consequentemente das mulheres negras, dos espaços de poder e prestígio em vários âmbitos da sociedade, como afirma Jurema Werneck (2005, p.6)

Independientemente de los marcos temporales que pudieran significar el inicio de la historia del patriarcado en el mundo y en la región, podemos afirmar que éste se enraizó profundamente en la sociedad durante el régimen de explotación esclavista. La apropiación de los cuerpos humanos no conocía límites, dando a los hombres el poder de la tortura, el control de los sistemas políticos, de las riquezas producidas y del grupo humano. El centro del poder era el hombre blanco, dejando a las mujeres y hombres indígenas, africanos y africanas y sus descendientes, la subyugación corporal, sexual y política. La instauración del régimen esclavista mercantil europeo significó para las mujeres africanas una profunda ruptura con patrones antiguos de ejercicio de poder, tanto a nivel individual corporal, como en la perspectiva colectiva, y en sus aspectos políticos y de relación con lo sagrado.

Jurema Werneck (2005) destaca ainda que não se trata de definir origens de tradições e costumes que hoje existem no Novo Mundo, o que de difícil precisão devido a colonialidade, mas sim de reconhecer que houve muitas interpretações equivocadas e várias outras adaptadas ao novo contexto, mas é predominante nas histórias e práticas transmitidas de geração em geração pelas mulheres de axé, que a liderança e o protagonismo feminino no âmbito da religião, da cultura e da política são antigas bases da organização societal de nossos ancestrais. Nesse sentido, retomar as histórias das yabás implica em uma revisão das referências de feminilidade, poder e força em que nos espelhamos, isso implica, inclusive, em admitir a complexidade que abarca a noção de fecundidade atrelada a Oxum para além do pensamento ocidental que reduziu isso a procriação humana atrelada a uma lógica heteronormativa, mas sim reconhecer em Oxum a senhora da fecundidade de idéias, de riquezas, de sucesso, de amor.

Então quando eu comecei a estudar Oxum, nossa, que escola, que aula de Oxum. Quando pega esse itan de que ela seca o mundo e quando você vai conversar com algumas pessoas muito interessantes sobre o assunto é que você descobre que Oxum não é uma ninfeta, coquete, sensual, vaidosa e frívola que fica criando maledicência entre as pessoas, porque essa é a imagem que eu tinha de Oxum. E isso é uma forma de nos enfraquecer que é muito diferente você ser uma filha de Oxum e saber que Oxum é revolucionária, foi a organizadora da primeira greve, pode se dizer a noção de greve, quando ela convocou as Yabás pra secar o mundo ela parou a engrenagem. E só a partir do parto de um novo homem, ou seja, de uma nova masculinidade, ela voltou junto com as Yabás a fazer o mundo, a umidificar o mundo, o mundo voltar a funcionar. **E assim, quando você descobre que Oxum olha o abebé, não pra se**

ver, mas pra olhar o mundo, é outra perspectiva. E entendendo hoje mais sobre mulher preta, lendo essas mulheres feministas negras, pretas que a gente conhece, tem mais haver com Oxum do que as frivolidades da ninfetinha branca que foi moldada pra casar. Veja como tem uma encucação de uma imagem, né, um encalque, como dizem, quando você inculca uma coisa, coloca uma coisa em cima da outra. **Então, você vê, Oxum não é magra, Oxum é gordérrima, quase obesidade mórbida. Oxum é enorme, ela é um rio, entendeu?** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Ao equipar Oxum a valores próprios do lado claro/visível do sistema de gênero moderno/colonial, o que se pretende é um embranquecimento da divindade, no entanto, Oxum é enorme, Oxum é um rio, ela não cabe em um arquétipo zodiacal de maternidade ou de feminilidade. Reconhecer a grandiosidade dessas características para além da perspectiva de feminilidade ocidental e burguesa, implica em admitir o que Teresa e Iyá Adetá me disseram em momentos distintos quando nos encontramos: nosso espelho é outro espelho, no nosso espelho olhamos o mundo através de nós, da nossa ancestralidade. Oxum é revolucionária, é a feminilidade no sentido da irmandade feminina, da preservação dos saberes das primeiras feiticeiras, da defesa das mulheres. O título que a orixá recebe de Yalodê se refere ao destaque que ela recebe por ser uma representante das mulheres na primeira greve, mencionada por Iyá Adetá, por articular às Yabás em torno do reconhecimento do poder das mulheres que irrigam e fecundam o mundo (Jurema Werneck, 2005). Tanto Iyá Adetá como Jurema Werneck (2005) associam Oxum a mulheres emblemáticas, intelectuais, líderes políticas e sacerdotisas, não por coincidência, mas por reconhecimento que o espelho que a colonialidade lê como símbolo de vaidade, na mão direita de Oxum é arma de guerra travada no campo das palavras, dos argumentos e da afetividade.

Assim como Oxum não pode ser reduzida a arquétipos zodiacais, tampouco pode-se fazer o mesmo com os demais ancestrais divinizados. Na experiência de Iyá Adetá, em que sua solidão foi naturalizada como efeito de uma suposta feiúra, outras referências permitiram-lhe conectar-se com o lado reluzente de Omulu, reverberando na elaboração dos anos de depressão e isolamento que marcaram sua adolescência.

Então o orixá me ajudou a sair dessa por conta do seu poder de conexão com uma coisa que a gente perdeu por conta da colonização: **o contato com a natureza. Essa contato profundo de conter e estar contido. Omulu me abraçou, me deu colo, Ogum Boiadeiro, me deram colo, me deixaram chorar.** Evidenciaram meu valor, cuidaram, me unguentaram, materialmente falando, e me deram caminho, meu encaminhamento tem a ver com o afetivo: o aparecimento de Beatriz na minha vida. Nesse momento em que ela aparece, porque foi assim, eu tava fazendo Osé em Exu. ...Então, eu tava fazendo Osé, que é um ritual de limpeza dos ebás, dos assentamentos dos orixás, eu tava fazendo um Osé do assentamento de Exu Ol'Obé, que é o Exu da porteira, o guardião da porta, lá do terreiro lá de casa, e enquanto limpava **eu conversava e chorava, dizendo pra ele que tava difícil essa sensação de inadequação, a solidão, da ausência de alguém, da ausência de amar e ser**

amada e tal, que eu não aguentava mais assim, que eu não tinha mais força, que não era nem uma ameaça que eu tava fazendo, mas era um pedido do tipo assim: 'eu não tenho mais força, sozinha eu não vou conseguir'. Eu pedi: 'salve minha vida'. Enquanto eu pedia isso a pessoa que me auxiliava segurando um balde, que eu não vi, ela chegou com um balde de água e ficou lá atrás, não dava pra ela ouvir o que eu tava falando, porque eu tava na casa do Orixá e ela tava atrás pra me mostrar a água, já era ela e já estava apaixonada por mim e eu não sabia. E eu pedindo: 'salve minha vida, eu não quero morrer, Exu meu pai, me dê um caminho'... Então, Beatriz já tava ali atrás de mim, me olhando, me admirando, me desejando e eu não sabia. Depois ela me contou e eu tava ali... então assim, ela pra mim foi um presente de Exu, eu pedi e ele me deu um caminho e esse caminho realmente me levantou, porque eu saí de um quadro depressivo muito forte que eu nunca mais tive. Que eu nunca mais, assim, tristezas, decepções, coisas da vida, mas desejar morrer? Muito pelo contrário, muito pelo contrário. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Resgatando Azoilda Trindade (2010) a noção de energia vital que perpassa a característica de axé em todas as coisas vivas presentes na natureza Iyá Adetá mobiliza no Osé de Exu dores até então cristalizadas e compreendidas como imutáveis. Nesse processo, assim como Neusa, ela ritualiza a sua ligação com a ancestralidade e lhe confia seu desespero: *'eu não tenho mais força, sozinha eu não vou conseguir'. Eu pedi: 'salve minha vida'*. A sobrevivência aqui é uma necessidade de saúde mental, existir no lócus da abjeção a tudo que lhe é característico promove o adoecimento que tão recorrentemente é individualizado. A chegada de Beatriz em sua vida lhe é assim um presente, que possibilita a ruptura com o quadro depressivo em que vivia a anos. Já foi dito que a preservação desses valores ancestrais implicou e implica em sobrevivência do povo negro a nível psíquico (Abrahão Santos, 2018), político (Jurema Werneck, 2005), cultural (Azoilda Trindade, 2010), religioso (Maria de Lourdes Siqueira, 1995), nesse sentido, Zacimba, filha de Nanã, a senhora da criação, da sabedoria, da lama, nos provoca a pensar como a ancestralidade lhe possibilitou uma conexão com a sua identidade de mulher negra e lésbica:

eu sempre vim aqui e eu falei embaixo daquele pé de limão e senti essa energia assim de uma preta velha, de uma coisa sabe, assim e eu falava: 'genteee' ... aí eu olhei esse espaço, espaço vazio e eu falei assim: 'é...' a gente brincou, aí ela falou: 'sapas' eu falei: 'brejo' aí ela falou: **'porque brejo?'** e eu disse: **'porque vem de lama, vem de barro, vem de Nanã'** e a casa é uma casa pequena, é uma casa.. com porão que tem toda uma ressignificação e é minha mãe então vou dá em homenagem ao brejo: **Sapas de Nanã** então pensando.. e tem gente que virou pra mim e falou comigo assim -olha pra você ver-: **'mas você vai colocar coisa de sapatão e ainda com religião de matriz africana?'** e eu falei: **'VOU PORQUE A GENTE É RESISTÊNCIA!'** brejo que vem de lama, de barro, de fertilidade, onde tudo que joga, brota, porque é isso **NANÃ E SAPATÃO PRESENTE, NÉ**, então surge a casa assim... então você falava assim também que é esse brincar assim, sabe? **É você sonhar junto com elas... é ter essa possibilidade do sonhar...**(Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Sobrevivemos e além disso sonhamos, sonhamos com elas, nossas orixás, com as mulheres que vieram antes de nós e cujas histórias sabemos apenas fragmentos onde dor e resistência são concorrentes. Esses fragmentos, como o de um espelho fissurado pela colonialidade e suas ficções poderosas, formam um efeito abebénico onde nos enxergamos em todas as mulheres que vieram antes de nós, que caminham conosco e que virão depois continuar a luta que se trava secularmente, não por retomada de um passado mítico, mas por criação de uma sociedade baseada na perspectiva das Yalodês e não mais de patriarcas.

2.2 *'você não precisa se religar a nada, né? Isso é você o tempo inteiro'*: Sobre nossas ancestrais e a magia no caminho

Uma das primeiras coisas que Teresa me disse, assim que cheguei na casa onde ela estava morando e onde nos encontramos foi 'tem tanta magia no nosso caminho que a branquitude nem sonha'. A magia que me aponta Teresa é recorrente nas narrativas das mulheres com quem me encontrei para fazer esse trabalho. Essa síntese me remeteu instantaneamente a história de quando pessoas negras deixavam oferendas em encruzilhadas no intuito de alimentar seus ancestrais divinizados e também seus irmãos e irmãs que estavam fugindo de seus alagoes e iam em direção a fundação de Quilombos onde resistiram e seus descendentes resistem até hoje. Esses que resistiam encontraram e encontram em seus caminhos a magia dos voduns, candomblés, santerias, magia que ainda se espalha nas praias, rios, cachoeiras, matas, lagoas e nos cruzamentos das cidades brasileiras. Nessas encruzilhadas, onde nossos antepassados passavam em fuga e luta, passamos hoje em busca silenciosa por alimentos que nos curem dos venenos que ingerimos na colonialidade, nas encruzilhadas e nos caminhos reina Exu - também conhecido como Eleguá, Bará, Legba - aquele que depois de curar Olofim pediu como recompensa que fosse o primeiro a ser saudado e alimentado em toda oferenda, que tivesse um pouco em cada presente, porque conhecia bem a miséria, a fome e o desprezo. Laroyé, Exu, que possamos encontrar em cada esquina comida, companhia, proteção, força e sabedoria.

Eu acho que quando a gente parte desse ponto mesmo, né? Desse roubo da religiosidade, esse roubo da convivência com a cultura, das práticas, das experiências, da vivência, das memórias, eu acho que meu reencontro vem nesse sentindo assim, eu acho que inconscientemente eu me afastei de religião e do que que era religião... Enfim, parece para mim, religião nessa palavra de religar, você está no momento, você vai em um lugar para religar com uma coisa que você não sabe o que é que é que não existe, que tem um nome, que é neutro, não tem cor, mas a gente sabe que têm, né? Recuperar memórias de pessoas negras, da cultura do povo negro, enfim, comecei a entender isso e entender também que já não era mais

uma leitura cristã de falar que umbanda é uma religião, assim, na minha cabeça já tinha um entendimento que **se você tem um orixá e isso é tudo que está ao seu redor e são todas as manifestações da natureza, se você está constituído disso, isso está com você o tempo inteiro, então você não precisa se religar a nada, né? Isso é você o tempo inteiro**, e foi esse momento mesmo que eu percebi que o terreiro seria esse espaço de socialização que eu precisava, né? (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

Nesse sentido quero destacar que essa magia que está em cada esquina é uma estratégia fundamental de resistência do povo negro deste lado do Atlântico, considerando que aqui vivenciamos a desagregação de famílias, o apagamento de nossa história, nossa cultura, nossa religião e a exploração destrutiva da colonialidade e ainda assim não temos um lugar para voltar - como é o caso dos descendentes de imigrantes poloneses, italianos, alemães e portugueses que vieram substituir a mão de obra escravizada - tampouco temos um memorial para lembrar, homenagear e reverenciar nossos antepassados que sofreram as atrocidades desse sistema genocida e bárbaro que vitimou milhões de pessoas na travessia e nessas terras - como é o caso do Memorial aos Judeus Mortos da Europa - nosso memorial são às águas atlânticas onde muitos pereceram por doença, tortura ou desespero, nosso reencontro se dá pelos nossos caminhos, porque nossos ancestrais, nossos irmãos, irmãs estão em cada esquina. Essa construção identitária, tal qual a imagem multiplicada na interposição dos espelhos, implica no reconhecimento de uma ancestralidade que não é divinizada em uma dimensão etérea e inalcançável, pelo contrário, se manifesta cotidianamente e nas narrativas das mulheres que compõem essa pesquisa. Zacimba, depois de meses peregrinando nos preparativos do seu casamento e vivenciando lesbofobia e racismo ao ser interpelada por profissionais que procuram pelo noivo ou que se recusaram a realizar serviços na cerimônia que seria realizada numa cerimônia umbandista, revela como o desenrolar da sua preparação é compartilhado com outras figuras femininas que marcam a construção da mulher que ela é no momento do seu casamento:

E aí... voltamos pra Belo Horizonte, falei assim ah... brinquei... falar de novo o caso dos orixás... Falo com Oxum. Oxum né da vaidade, da beleza e tudo... e do nada, eu olho mexendo no... sempre no computador... eu olho no computador e vejo assim "Favela doando-se e vendendo vestidos de noivas"... era meia noite... eu gente... vou lá amanhã... aí eu vou no outro dia, amanhã chego lá e encontro meu vestido... vestido que era pra mim... que era assim o vestido, assim... a coisa mais linda, mais linda... Sabe aquela coisa assim que cê coloca o vestido e o vestido assenta no cê, que você não precisa mexer nem nada... era só trocar as lantejoulas que eu queria lilás... tinha que ter coisa lilás de Nanã no meu vestido. E aí... eu falei eu quero lilás, eu quero lilás... aí ela bordou ele todinho com pétalas lilás... E aí... ela bordou ele pra mim assim... ela customizou meu vestido todo e eu queria um biri-biri, que é de Nanã... fui encontrar na Bahia. Andando na Bahia e... eh... aí foi a coisa mais linda meu vestido ... antes da gente chegar no dia 13 no casamento, teve várias coisas que foram acontecendo... como eu disse pra você... aí eu fui ... com essa coisa de Oxum no meu vestido... eh... de biribiri de Nanã... então foi uma senhora, uma preta velha da Bahia, que foi andar comigo na feira pra escolher o biri-biri, que não sei de

onde ela veio... ela veio me... depois ela sumiu... eh... coisas assim... da mata, a gente andando na mata e aí deu uma coisa... de eu sonhar... eu sonhei com meu penteado. Eu sonhei do jeito que eu queria o meu penteado eh... andando na mata, que era uma coisa de Nanã... e era uma coisa de Nanã junto com uma sereia, que é Iemanjá, que era uma...foi... foi... e eu sonhando a, Ciata [amiga de Zacimba que é trançadeira e iria fazer o seu penteado para o casamento]]tinha sonhado mais ou menos com esse mesmo penteado... minha mãe toda... enfim... foi um processo muito bonito assim... que eu acho que eu fui a única filha da minha mãe que casou, assim, casou mesmo assim... no sentido de vestir de noiva, então na hora de vestir meu vestido minha mãe me ajudou a vestir o vestido... e a maquiagem. Foi uma coisa... e no dia 13 quando eu chego lá... não ia ter essa coisa né de salão... salão... nunca fui muito com salão, né... salão burguesia e tal... uma coisa estética. e quando eu chego lá, gente... nós duas chegamos com guia... eu cheguei com minha guia a Arlen chegou com a guia dela... as mulheres todas assim... a maioria... as mulheres negras elas tão aonde na maioria desses lugares? Estão mais em lugares subalternos, né? Assim, tão pra passar pano no chão... sei lá o que. Primeiro eu chego lá, a massagista... uma negra, lésbica, umbandista... e aí é engraçado que ela achou que nós duas éramos madrinha, quando ela viu que nós duas é que somos as noivas ela ficou assim "ah... eu nunca massageei uma noiva negra lésbica"... todas as mulheres negras que estavam ali foi lá me ver, ou não sei... pra tirar foto comigo, ou pra ver uma mulher negra e lésbica casando... nunca tinham visto isso e... tinha uma lá que ficava chorando... a outra que tem um irmão que é homossexual... e aí ela fazendo massagem ela... e eu tinha feito meu ritual, que ela chegou viu que eu tava de guia aí ela foi e falou, perguntou pra mim assim "cê vai casar no Candomblé?" aí eu falei: 'Vou casar no Omoloco' aí a gente foi conversando assim... ela foi me massageando... teve uma hora que eu fui fazer... eu fui sair porque eu tinha que tomar um banho específico de Erê e aí elas me ajudaram... foi a coisa mais linda assim, gente... as mulheres negras, todas de branco dentro do banheiro me ajudando, jogando pétalas em mim, que as pétalas – fico toda arrepiada assim – eram as pétalas do... eh... que era pra fazer o banho assim, sabe... que eram pétalas brancas. Aí todas elas lá no banheiro me jogando água e cuidando de mim e assim... e fazendo né as preces junto comigo, a oração. Uma que era evangélica ela fez o processo dela, as outras duas da Umbanda e a gente, as três... tinham quatro mulheres ali, e eu me sentindo muito cuidada, muito... naquele momento ali assim... fui fortalecida e aí uma... ela falou comigo né, essa massagista lésbica ela falou "nó..."... olhou pra mim assim ela brincou "então também eu posso casar, né?"... falei "ah... com certeza, pode casar".(Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica)

O vestido de Oxum, costurado com as pedrarias lilás para Nanã, o penteado de sereia, em referência a Iemanjá, o sabonete na janela para Iansã fazer a chuva parar... O relato de Zacimba sobre seu casamento revela quantas mulheres moram no espelho onde nos enxergamos, onde construímos nossa própria imagem. A que trança o cabelo de Zacimba, às que banham seu corpo, massageiam sua pele, costuram seu vestido, a preta velha que aparece em seu caminho na feira e lhe ajuda a comprar um biri biri [fruta que é do agrado de Nanã], sua mãe, sua avó, nossas Yabás. O protagonismo das mulheres nessa narrativa não se resume a essa experiência, corroborando o que é afirmado na literatura, as mulheres são historicamente centrais na preservação, transmissão e articulação das pessoas negras, principalmente no que tange a perspectiva da ancestralidade e da espiritualidade (Abrahão Santos, 2018; Jurema Werneck; Maria de Lourdes Siqueira, 1995). Como pontuado por Neusa logo acima, não precisamos nos religar se entendemos que as Orixás estão em nós, que cada mulher negra que é parte dessa narrativa carrega

consigo mais do que a uma identidade individualizada, ela é a materialização da preservação das práticas ancestrais que preservamos em nosso cotidiano, carrega em si muitas que vieram antes.

Um dia que eu acordei desesperada chorando pedindo a ancestralidade que cuidasse de mim, quando eu abro a porta encontro Carla Akotirene, caio nos braços dela às lágrimas, ela me bota, conversa comigo, me bota dentro do ônibus me manda pra Sussuarana pra um terreiro que é uma casa de Iemanjá e desde então eu me cuido lá. Com esse baba, que é uma figura querida, não sou de candomblé, não sou abiã, não sou nada da casa, mas sempre me cuido, faço as coisas que precisam ser feitas. Que isso é outra coisa daqui de Salvador, tem que aprender a se cuidar. Não pode ficar por aí desprotegida. **Aí me senti muito emocionada, né, a primeira vez, imagine o primeiro ebó que eu fiz, há quanto tempo, há quantas gerações na minha família não se fazia um ebó. E eu pude, eu tive a oportunidade de voltar a dar comida pra ancestralidade da minha família. Eu sinto assim que eu sou herdeira de muita coisa, eu sinto todas elas**, minhas tias avós que eram artistas. Eu pintei um quadro ano passado, fiz uma oficina, depois eu te mostro, um auto retrato que eu fiz, se chama auto retrato com o cabelo curto e o coração anistiado. Eu nunca tinha pegado em pincel na vida, mas **eu sempre tive essa coisa da arte, de gostar da palavra de gostar da imagem, quando eu fiz e eu mandei a foto pra minha mãe ela disse que era muito parecido com os quadros que uma tia avó minha, que era uma mulher que não casou, que não teve filho, que gostava de estudar, que tinha um emprego, que gostava de pintar, que tinha uma biblioteca, que transformou o quarto dela numa biblioteca e todo mundo diz que eu sou muito parecida com essa tia avó.** E aí minha comentou que ela pintava a mesma coisa, rostos de mulheres com flores e aí eu **sinto, né, eu sou herdeira de todas elas e isso foi me dando eu acho que uma outra percepção de mim.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A noção de herança raramente é associada ao povo negro, isso porque, centrada na perspectiva capitalista de transmissão de bens, herança se limita a propriedades e recursos materiais. Teresa, por sua vez, nos apresenta em sua narrativa a noção de herança enquanto transmissão ancestral, ao alimentar a ancestralidade ela se reconecta com pertences de suas ancestrais, ela acessa isso e reconfigura a percepção que tem de si mesma. Ela é, também, parte das que vieram antes de si. A tia avó que ela não conheceu, mas que está presente no espelho onde ela enxerga seus gostos, habilidades, sonhos, paixões e que ela consegue, de alguma maneira, reproduzir em suas produções artísticas, acadêmicas e estéticas. Tive a oportunidade de ver a obra *cabelo curto e o coração anistiado*, flores vermelhas e um fundo de pôr do sol, o rosto negro com cabelos lisos na altura do sorriso, os olhos firmes.

Ao questionar Mãe Carmem, Iyalorixá do Terreiro do Gantois, uma das mais antigas casas de candomblé do Brasil - fundada em 1849 - sobre o que significa ter enredo, a pesquisadora Clara Flacksman (2018, p. 127) escuta uma definição que se alinha ao que nos narra Teresa: “Quer dizer a história da pessoa... Mas também quer dizer as coisas todas dela, da família dela... Quer dizer um monte de coisa, e todo mundo tem um monte de enredos, cada um diferente do outro”. Ter enredo é ter história, é ter ancestralidade.

A primeira vez que joguei os búzios foi em 2014, ainda me considerava atéia e passava por um processo de adoecimento quando uma amiga me propôs que fossemos jogar. Chegando lá uma das coisas que o pai de santo me disse foi sobre a linha de caboclo da minha família, me causando espanto, ele afirmou: ‘alguém na sua família alimentava caboclo e depois que se foi nunca mais ninguém, você vem de uma linhagem das matas, de índio’. Costumo dizer que eu tenho a cara de Salvador, cabelo crespo e pele miscigenada, nada no meu fenótipo me remete a ancestralidade indígena, no entanto para o pai de santo isso era nítido. Ele me disse pra procurar saber de onde era e me lembrei, era o meu avô, pai de minha mãe, com quem convivi em poucos momentos e que nesse ano já havia se encantado. Uma das poucas coisas que me lembro dele é de colocar meus pés sobre seu colo para que ele fizesse uma espécie de leitura da sola dos meus pés, dizia que era para saber meus caminhos; não me lembro o que ele via, não me lembro dele falar de seu povo, não convivi com ele o suficiente porque minha mãe tinha vivido o abandono paterno muito nova, mas parte da história dele esteve comigo o tempo todo, desde então em todas minhas idas aos terreiros se confirma e se repete meu enredo: sou água que corre nas matas.

Em contexto de diáspora reconhecer a própria ancestralidade é um movimento político de reescrita histórica, porque os efeitos da desagregação ainda são potentes na atualidade, um deles é o enfraquecimento das relações comunitárias e o estabelecimento hierárquico do sistema de gênero moderno/colonial (Maria Lugones, 2014). Ao vivenciarem a introjeção do patriarcado e a sujeição das mulheres negras e indígenas, homens negros e indígenas recaem no enfraquecimento de suas relações familiares, de suas funções paternas e conseqüentemente aumentam a capilarização desse processo de afastamento, como fica explícito na narrativa de Neusa sobre sua família paterna:

Eu não conheço nem a minha avó, mãe dele, eu conheço pelo que a minha família conta assim, minha avó materna e minha mãe me conta, minha avó direto falava assim: “sua avó é macumbeira do lado de lá”, mas eu achava que estava ligado a ser uma família de pessoas negras, assim isso tudo então que não fazia parte de mim, que não fazia parte da família da minha mãe, aí é isso assim, meu pai é de congado, mas tudo isso eu sei só o que minha família me conta, mas **eu não conheço ele, eu não sei qual a personalidade dele, o que eu sei só que praticamente a gente é quase igual, muito parecidos assim, mas eu não sei quem ele é, não conheço ele, só desse rompimento assim, simplesmente não conhecer sua família negra assim, não conhecer a avó e isso desde criança mesmo, eu sei que isso me deixou alheia, né?** Toda essa... Se eu tivesse uma convivência com essa família eu imagino que eu teria uma consciência política hoje um pouco diferente do que eu construí ou do que eu custei para desconstruir dentro da Universidade, e aí essa falta de convivência, de memória, de prática, de cultura do povo negro, isso me enfraqueceu um pouco eu imagino. (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

Pensar sobre minha ancestralidade e sobre as presenças em minha vida, ainda que, assim como Neusa, não tenham sido presentes fisicamente é um movimento que ainda causa

titubeio. Há legitimidade para falarmos em primeira pessoa sobre ancestralidade dentro das Universidades onde nossos corpos foram explorados, nossos saberes subalternizados e nossa espiritualidade patologizada? Compreendo que produzir conhecimento a partir da perspectiva decolonial deve ter como sul de diálogo o reconhecimento e o fortalecimento de processos políticos de identificação de pessoas e histórias que as disciplinas acadêmicas, mesmo quando produzidas localmente, insistem em reduzir as chaves de leitura eurocentradas. A legitimação dos brancos é um desejo que a colonização nos impôs como meio de sobrevivência e de humanização, desse modo, preciso afirmar que aqui estou disputando outra noção de humano, onde indivíduo não significa unidade, mas continuidade. Nessa perspectiva, descolonizar a psicologia implica em ter como imperativo escuta e olhar que transcendam os limites dicotômicos do pensamento ocidental e a aceitação passiva de que sobre o passado não há o que ser feito. Assim, arrisco-me a afirmar que essa tese atende a demandas maiores que titulação, assim como Zacimba, eu quero resgatar memórias:

Isso é uma coisa histórica, que não é algo que eu tô eh... são memórias... eu quero resgatar memória. E eu tenho que resgatar aqui e agora... eu não vou simplesmente... isso é uma história, sabe? Assim... isso é quem eu sou. E isso foi minha vó que me ensinou... minha vó sempre foi... minha vó era ... eu sempre esqueço qual que foi a do local, do povoado que ela saiu assim do Rio de Janeiro... mas minha vó era... foi aquelas índias que foi laçada. Então tem todo um processo assim... e ela me ensinou muito, muito... de benzedeira... então assim... e eu nunca tive medo, nunca tive medo. Eu entendo a minha ancestralidade quando eu tô aqui sentada conversando com você agora... é entender que os meus antepassados e os meus ancestrais eles viveram o que vivenciaram pra nós estarmos aqui hoje, pra você tá fazendo seu doutorado agora, enquanto uma mulher negra, estar dentro da academia, repensar esse sujeito político num corpo branco, que sempre fala pelo um corpo negro, por sujeitos negros, que muita das vezes são mais objetos de análise do que sujeito de direito... então... eh... é isso assim, são construções sabe? São possibilidades que muitas das vezes a gente tem mais negação de possibilidade do que realmente efetivação daquela possibilidade de ser, estar e existir no mundo assim... então... eu acho que eu venho sendo o que sou hoje eh... tô falando porque eu sou teimosa, a gente teima né porque nós somos estatísticas que vem vencendo e quebrando as estatísticas, né... eu sou uma estatística que... que... como se diz... ainda não me tombaram, né... espero que não me tombem. Eh e se também se tombar eu tô fazendo história, tô conseguindo deixar memórias, acho que isso é importante assim... que sempre falava isso pra gente o poder da oralidade, mas também temos o poder da escrita, temos o poder da transformação. Então essa transformação que tá fazendo com que estejamos sentadas aqui agora transformando e escrevendo sobre isso, deixando nossos registros né... porque a gente sempre deixou registro. tudo sempre foi registrado, mas ao mesmo tempo tem essa questão do apagamento né... então... a minha existência hoje aqui é pra não ter o apagamento da dona Maria lá da Pedreira, da Joana, da Fernanda. eu tô aqui também por elas e também por mim, pela minha existência. Porque sem eu entender o que é a minha existência eu não... que que eu tô fazendo nesse universo? (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Assim como Zacimba falo por teimosia, escrevo por inconformação. Há muito a ser dito e o que posso fazer é registrar nossas histórias, registrar que a mulher que escreve também tem corpo, pele negra, cabelo crespo e ancestralidade. A mulher que escreve não anda sozinha, somos muitas. Nesse sentido escrevo o nome delas, de todas elas, nesse registro. Essa é uma produção de muitas mulheres pretas, intelectuais que aqui são referências teóricas, aquelas cujos nomes tomo emprestado para às interlocutoras e suas relações como meio de visibilizar suas histórias de luta e resistência nas mais diversas áreas, as doze interlocutoras que confiaram em mim como tecelã que aqui cose suas narrativas, mulheres que compartilharam comigo suas afetações, sonhos, sofrimentos e reflexões. Não sei o que meu avô via nos meus caminhos, mas minha avó costumava dizer para minha mãe que ela trancasse a porta e guardasse a chave quando fosse dormir porque eu iria embora cedo, que eu iria longe. Anos depois aprovada em duas seleções de doutorado - uma em Salvador e outra em Belo Horizonte - fui consultar com a espiritualidade e a primeira coisa que me foi dita, antes que eu fizesse qualquer pergunta foi: ‘tá com medo de que? o pior já passou, deságua’.

*Não ando no breu, nem ando na treva
É por onde eu vou que o santo me leva*

...
*Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
(Não mexe comigo -)*

Fui pra Minas Gerais onde encontrei intelectuais como Larissa Amorim Borges, Geise Pinheiro Pinto, Mariana Moreira, Gilmaria Mariosa, Juliana Tolentino, Tayane Lino, Luciana Souza, Claudia Mayorga, Thais Lopes, Ricardo Castro, Leticia Gonçalves, Júlia Oliveira, de lá vim para Teixeira de Freitas onde tenho a oportunidade de criar e coordenar um grupo de pesquisa constituído por pesquisadoras negras e indígenas, e em meio a secura do interior baiano encontrar a luminosidade da carioca Ananda da Luz Ferreira, companheira de luta, de troca afetiva e intelectual. Somos muitas e as costuras de palavras que produzo aqui só são possíveis pelas estampas que cada uma delas me apresentou e pela sanidade que o afeto e o apoio tornou possível, sobrevivemos enquanto povo porque nos encontramos em cada esquina.

eu cheguei pra ela [Margarida - chefe no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais] porque eu tava muito mal, sem conseguir me levantar e eu disse, caralho, vou ficar deprimida de novo, não vou conseguir, então eu levei pra ela e eu disse a ela: ‘olha, eu tenho um histórico de depressão, assim e assado, eu tô com medo, eu não quero comprometer o movimento, então eu quero pedir demissão porque eu tô muito mal, tô com pensamento suicida, né, eu só não me mato porque eu acho que ficaria muito mal pro feminismo, uma feminista desistir, eu sei que tem muita luta, então eu não quero desistir da luta, mas é... eu... eu tô nesse lugar aqui e agora e eu não quero que o movimento seja penalizado por eu não conseguir fazer as minhas

funções' e aí ela olhou pra mim assim horrorizada: 'não tem nada a ver com feminismo, é pela vida'. E aí ela desfez alguma coisa, sabe? Ela não apenas não aceitou a minha demissão como me levou pra casa dela que é num sítio em Sergipe, pediu pro marido dela vir dirigindo, oito horas de estrada pra me buscar, eu passei uns dias lá na casa dela. **E como é que eu não ia ficar curada com tanto acolhimento e com tanto amor, de um jeito que eu nunca tinha recebido, né? Eu nunca mais na minha vida pensei em me matar.** Eu disse isso a ela quando eu tava fazendo a minha entrevista, porque eu entrevistei ela pra minha dissertação, agora em agosto, quando a gente desligou, depois de uma entrevista de seis horas que a gente desligou, eu disse a ela isso. **Eu disse a ela assim: 'por sua causa, eu nunca mais, nunca mais, Paulinha, eu tive um pensamento suicida'. Que eram coisas que me atormentavam, que me assombravam desde a infância e ali eu tinha o quê, 27 anos.** Nunca mais eu tive, pode até ser que um dia, mas eu acho que agora é outro lugar, eu tô em outro lugar realmente. **Alguma coisa mágica, alguma magia que foi acessada ali desfez isso, desfez essa conexão com isso.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Como narra Teresa a experiência de acolhimento produz uma quebra no padrão que persistia em sua vida há anos. O que muda é a abordagem do problema que ela apresenta, se nos seus anos de convívio com seus pais a medicalização era um instrumento de controle e inibição dos sintomas depressivos e da ideação suicida, ao relatar seu diagnóstico a sua chefe ela vê a sua vida como objeto central da questão. A proximidade com a natureza e o afastamento da cidade implicam num desligamento do tempo tal qual se organiza na sociedade moderna, onde as demandas suplantam a vida - vide o crescimento vertiginoso de adoecimento mental em estudantes e pesquisadores - e os sujeitos são avaliados por sua produtividade e não por suas potencialidades. Abrahão Santos (2018, p. 161) indica que o cuidado que é transmitido em terreiros atualiza modos de cuidar que foram e são produzidos por saberes ancestrais: 'Acolher, nesse sentido, tem efeitos de cura, de equilíbrio do corpoespírito, de retomada da memória, uma vez que é trazer a pessoa necessitada para mais próximo da Terra, ou dos inquices'.

Há muito a se aprender sobre saúde mental nos terreiros. Se o adoecimento é produção social a saúde do mesmo modo se produz coletivamente na base da aceitação e da vinculação afetiva, o que é raro num sistema que conseguiu produzir extermínio e auto extermínio. Retomando a proposição de Neusa, se consideramos que não precisamos nos religar a nada, porque a ancestralidade é parte de quem somos, a empreitada que talvez permaneça é de encontrar conexões onde possamos ser e expressar as múltiplas nuances identitárias que nos atravessam. Nesse sentido é primaz contextualizar que as violências físicas, simbólicas e territoriais impostas ao povo negro teve impactos estruturais na consolidação do culto aos orixás (Clara Flacksman, 2018; Edson Fabiano dos Santos, 2007) e nas relações afetivas e familiares (bell hooks, 1995; hooks, 2014).

Em África cada orixá era cultuado em uma região, o que implica que todos e todas aquelas que nasciam por ali cultuavam aquele ancestral divinizado e associado a um aspecto da natureza daquela região, Edson Fabiano dos Santos (2007) aponta por exemplo que o culto a Oxóssi, o orixá caçador, hoje muito difundido no Brasil e em Cuba, tem origem na nação de Kêto, onde a história indica que ele foi um rei e depois um ancestral divinizado e cultuado, mas a tradição foi destruída nessa região com o sequestro da população para ser escravizada no novo mundo. Oyèronké Oyewùní (2017) por sua vez pesquisa sobre a organização social de Òyó, onde cultuava-se Xangô, orixá da justiça, dos trovões e das pedreiras, que anteriormente teria sido o terceiro rei de Òyó. Oxum, Obá, Iansã eram cultuadas nas regiões onde passam os rios Oxum, Obá e Odo Oyá, respectivamente. Supõem-se que aproximadamente quatrocentos orixás eram cultuados em África quando o projeto colonial iniciou sua empreitada de destruição em escala mundial. Como afirma Clara Flacksman (2018, 129) Separados à força de suas famílias de sangue, ou seja, de seus orixás, os africanos mandados para o Brasil tiveram que reorganizar as bases de sua religião.

Além disso partiram em busca da reorganização de suas relações familiares, constituindo na família de santo uma das características mais marcantes nos terreiros de candomblé.

Aí depois apareceu uma nova casa que é a que eu to até hoje em que os pais são um casal, que são dois homens gays, negros, são professores e são supersensíveis a causa de mulheres negras, são super respeitosos, super acolhedores, né? **Então é uma casa que pra mim tá sendo muito preciosa assim por estar lá e saber que de alguma forma eu tinha que passar por essa experiência pra poder dar valor ao lugar em que eu estou agora. Porque cuidar do ori não é simplesmente uma relação com o orixá, é uma família. A roça é uma família que você vai desenvolver uma relação de parentesco com todo mundo ali.** É tudo muito real, não é metafórico. Se é pai de santo ele é pai mesmo, é a pessoa que você vai pensar se tá bem, se tá tomando o remédio, se tá feliz, se tá triste, e então agora eu to podendo desenvolver essa relação de família, né? **Até mesmo por ter essa rejeição da minha família sanguínea, então, me reencontrar com uma família e saber que minha filha tem uma família completa com várias mães, vários pais, vários irmãos tá sendo algo que tá me mantendo de pé, que tá de alguma forma mantendo a minha sanidade diante de todas essas coisas.** (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Clara Flacksman (2018, p. 128) narra conversa com um amigo soteropolitano que lhe diz que: “a gente sempre acaba na Casa da nossa família. Se você roda, roda e acaba numa casa jeje, é porque a sua família, lá nos primórdios, vem do Daomé. A gente sabe que o ser humano veio da África. Então todo mundo só está achando o caminho de volta pra casa”. Família aqui perpassa por outro significado, é uma família ancestral. Nesse sentido Aqaltune encontra relações de afetividade, cuidado, partilha e amor, para ela e sua filha, relações essas

que historicamente foram negadas as mulheres negras (bell hooks, 1995; Claudia Pacheco, 2008)

Abrahão Santos (2018,) revela que em conversa com mãe Muagi do terreiro Junsara em Salvador escutou ela afirmar: “Uma pessoa entra pela porta do barracão e não tem nada, quando sai ela tem ancestralidade, avós, tios e mãe de santo, inúmeros irmãos e irmãs e tem toda uma memória recuperada”. Pela debilidade de nossas chaves conceituais insistimos em apontar famílias biológicas como laços primários a serem preservados, ora, há tanto que a psicologia poderia aprender com a afirmação de Mãe Muagi, afinal, quais implicações a admissão de que relações familiares são essencialmente saudáveis? Quando essas relações são atravessadas por estruturas tão potentes como o racismo estrutural, a heteronorma, o patriarcado, o capacitismo; a genética perde seu protagonismo na distribuição de cuidado, afeto e respeito. A consanguinidade não é suficiente para garantir que ela seja aceita e amada como mulher preta lésbica de candomblé mãe artista em sua família evangélica.

O relato de Aqualtune revela uma leitura necessária sobre famílias e produção de saúde. A rejeição daquelas que são sua família biológica com ela e com sua filha implica em uma solidão ainda pouco debatida, a solidão das pessoas que foram alijadas de suas famílias, o que é mais comum do que a essencialização dessas relações faz parecer e ainda mais recorrente em tempos de polarização política e reforço das bases dos sistema de gênero moderno/colonial. Através de políticas conservadoras que reinventam instrumentos e estratégias exploratórias, genocidas, misóginas, racistas para comercializar a potencialidade da terra e das águas; manter a conformidade de gênero e orientação sexual à ficção do binarismo de gênero e da heteronorma, bem como a ficção da superioridade moral, estética e política dos brancos.

2.3 ‘minha mãe é extremamente marcada pelo racismo e nem ela percebe, nem ela consegue ir de encontro a isso’: Sobre nossas mães .

A desagregação das famílias negras no período do sequestro das pessoas em África e depois com a separação dessas pessoas no comércio escravocrata culminou em experiências afetivas traumáticas, ter uma família era um fator de vulnerabilidade, afinal os filhos poderiam ser vendidos ou assassinados pelos senhores brancos ou por seus funcionários (bell hooks, 2014). Em fato, a maternidade foi mais uma das experiências que a colonialidade deturpou na vida das mulheres negras a partir da imposição do sistema de gênero

moderno/colonial e da orientação das relações familiares pela necessidade de sobrevivência ou de enfrentamento às violências que eram perpetradas no regime escravocrata e ainda hoje no Brasil contemporâneo. Maria Maurilia Queiroga (1988) destaca como a potencialidade reprodutiva de mulheres negras foi apropriada pelos brancos como fonte de lucro e de trabalho através do aluguel ou venda das mulheres lactantes como amas de leite ou ainda pela venda da criança parida para que elas, amamentassem exclusivamente o herdeiro da casa grande. Essa figura histórica na formação do Estado brasileiro passou a se chamar de mãe preta, a mulher que criou - cria - os filhos dos brancos como seus, como quase da família, ainda que nunca seja vista como igual por essas pessoas e que isso implique em abdicar da criação da sua prole. Essa posição social, ainda hoje impelida para nós, mulheres negras, como um lugar quase naturalmente pré-determinado, implicou em um protagonismo pouco admitido na formação do povo brasileiro, como aponta Lélia Gonzales (1984), a mãe preta, longe de ser uma abnegada serva do regime, é pioneira no que chamamos hoje da resistência de dentro, da fissura institucional. Durante muito tempo no Brasil, ser doméstica era a única possibilidade de mulheres negras custearem a vida de seus filhos e em muitos casos, romperem com relações violentas, como fica explícito no relato de Zacimba:

minha mãe fez 74 anos ontem. E aí ela falando né com os filhos... são cinco filhos... e aí ela falando dessa coisa né das dores e as mágoas, que ela nunca pode criar a gente... e eu falei com ela olha, não criar... nessa coisa né mamãe com cinco filhos, e aí pensando que são dois casamentos que ela teve um casamento que o o primeiro companheiro dela morreu de cirrose com quase 45 anos, muito novo, e meu pai de sangue ele... enfim... minha mãe sofreu violência doméstica com ele, minha vó cacetou ele no pau na... aí na Pedreira na época que minha mãe morava era muito ainda, ainda tinha o processo da pedraria mesmo, de muitas pedreiras e tudo... e eu lembro que ele jogou minha mãe dali... aí minha mãe... aí a partir dessa violência assim, né – porque uma coisa é a violência psicológica que a gente nunca fala sobre ela também, né – aí acho que quando minha vó tomou a frente, quando a violência física, colocou ele pra fora e... várias outras coisas que, como eu era muito pequena, eu não tinha noção, mas minha vó e minhas irmãs que contavam pra mim essa coisa pra ela ter desfeito o casamento também, que foi a partir mesmo dessas violências domésticas assim. E aí minha mãe se viu com cinco filhos, e eu sou a caçula e foi trabalhar onde? Como a história se repete né, em âmbito, em tudo quanto é lugar né, vamos dizer assim... do mundo... que essa mulher indo pra casa, trabalhar em família doméstica assim. E trabalhando na doméstica, mas é aquela coisa de moradia mesmo, né... há, sei lá... há uns quarenta anos atrás a maioria das domésticas moravam, residiam na casa de seus patrões assim... e minha mãe viveu pra isso: pra cuidar dos filhos dos patrões né? Então... eh... lá em casa sempre foi assim né. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Zacimba nos narra como nossa história é marcada não apenas pelo racismo que cerceia nossas possibilidades, mas também pela atualização do patriarcado que reduz as mulheres à propriedades. Maria Lugones (2014) destaca como o sucesso da colonialidade implicou na

articulação de colonizados e colonizadores, tendo como barganha primária o controle das mulheres não brancas, isso é, toda organização social de sociedades ameríndias e africanas, onde o cuidado com as crianças era compartilhado, onde as mulheres ocupavam lugares de autoridade política, religiosa, social e bélica, onde a sexualidade e a capacidade reprodutiva feminina não era reduzida ao prazer a propriedade dos homens passou a se organizar pela lógica binária e heteronormativa que organizava o pensamento burguês europeu, reduzindo- nos a corpos reprodutores e provocando relações familiares fragilizadas. Nesse sentido, chama atenção entre as interlocutoras que compõem essa pesquisa a recorrência da mãe como única figura parental ou como figura parental de destaque diante da paternidade eletiva dos homens.

Minha mãe sempre me criou sozinha e eu sempre vi a luta de minha mãe, de dar conta, de ter de trabalhar, tanto que eu passei a ficar sozinha em casa com sete anos de idade. Minha mãe deixava minha comida no prato, comprou um micro-ondas na época que micro-ondas era um tiro de caro pra que eu só chegasse em casa esquentasse minha comida, tomasse um banho e fizesse meu dever. E ela sempre teve muita confiança de que eu ia ficar de boa em casa, como de fato sempre fiquei. Nunca fui de mentir pra minha mãe ou sair, até porque por ser só nós duas a gente tinha uma relação de muita confiança. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Quem me educou, quem me criou foi minha mãe. Quem é a heroína da minha vida, a quem eu dedico tudo que você puder imaginar, a ela e ao Orí dela e ao orixá dela, porque, hoje se eu sou Egbomi do candomblé, se eu sou uma autoridade é porque Iansã me deu o braço. Então é minha mãe e Oyá e as duas estão fundidas porque é a Oyá de minha mãe. E entendendo também o lugar de uma mulher preta, né? Minha mãe se fudeu pra caralho, meu pai simplesmente abandonou ela com 3 filhos pra ela criar. Ela educou 3 filhos que hoje são 3 filhos que passaram pela Universidade Federal, que tem carreira própria, que nunca foram presos, que enfim, todos esses grandes riscos e armadilhas que tá aí propensos a nós pretos, nós nunca passamos e ela diz que nós somos o orgulho dela e ela é o nosso orgulho. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Minha mãe, coitada, era outra fudida. Minha mãe vivia um relacionamento abusivo pro meu pai, ela entregava o salário dela todo mês na mão dele porque ele não achava que ela tinha condição de, ele dizia a ela, que ela não tinha condição de administrar o dinheiro dela, então, assim, minha mãe veio também completamente fragilizada em termos de auto estima dessa família dela e caiu nessa relação abusiva com o meu pai....quando ela separou dele que ele fez a mesma coisa, deixou ela completamente sem dinheiro, ela não tinha dinheiro pra pagar a nossa escola, pra pagar nada e eu me lembro que minha mãe falou assim: ' eu sou muito mulher pra vender bolo na feira' aí me veio aquilo e eu disse a mesma coisa: 'eu sou muito mulher pra vender bolo na feira, que nem minha mãe'. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

O feminismo manteve a história linear de uma progressão teórico-política do movimento em ondas, como se não houvesse desde a primeira onda, um tsunami de mulheres negras lutando por condições mínimas de existência. O trabalho, ainda que na reprodução de

funções domésticas nas casas de famílias brancas e abastadas, fez e faz parte da vida e da história das mulheres negras. Contrariando o uso universal e silenciador do termo mulher pelo feminismo hegemônico, é marcante nas trajetórias descritas que maternidade para mulheres negras não sinônimo de clausura a casa familiar, isso porque a sobrevivência é uma urgência e implica que adotemos estratégias bem distantes do que se infere sobre feminilidade. Zacimba, Esperança, Iyá Adetá e Teresa nos narram uma história comum no cotidiano, mas ausente nas nossas infâncias: a mulher como guerreira, a criação das filhas como uma luta, a mulher que não é salva por um príncipe e que precisa empunhar sua própria espada, assim as interlocutoras aprenderam desde cedo que ser mulher era mais sinônimo de força do que de fragilidade.

Como apontou Iyá Adetá criar filhos negros que sobreviveram a criminalização do povo preto, a mão armada do Estado e ao assédio do crime organizado é um ato de heroísmo que demanda o desenvolvimento de habilidades apuradas de sobrevivência, de captação de recursos e de associação entre pares. Enquanto a Psicologia promoveu estigmatização com a ideia de famílias desestruturadas para classificar toda unidade familiar que não se enquadrasse no modelo heteronormativo, nuclear, cristão e burguês, as mulheres conseguiram promover cuidado a partir da relativização do lugar de maternidade como função indelegável fixa, como fica evidente nos relatos de Neusa e Lélia que foram criadas por suas mães:

É a coisa da maternidade, como eu sempre fui criada por mulheres eu sempre entendi assim... Que você pode cuidar de outras pessoas que você não precisa ser mãe para cuidar, porque, por exemplo, a minha tia, ela é reconhecida na família como quase mãe de todo mundo, porque ela sempre ajudou todos os sobrinhos assim, a estudar, a pagar a faculdade, a pagar alguma coisa assim, ela não foi é... Ela não investiu na minha educação junto com minha mãe, mas ela garantia que tinha comida na minha casa, minha família como não tinha uma dinâmica pai, mãe e filho, mas aquilo ali ia sendo diluído assim dentre as pessoas e essas mulheres conseguem fazer, bancar a família assim e bancar mesmo a casa, banca tudo assim, e essa referência do cuidado assim, sempre veio nesse sentido mesmo de cuidar do outro e cuidar de mulheres, assim, a gente sempre se cuidou a gente não tem muita, é... Muita facilidade para falar que ama, para abraçar, ter contato físico assim, o jeito que a gente mostra afeto é através de gestos mesmo, tá doente vai lá pega umas plantas e faz um chá entrega, dá remédio, cuida, minha mãe, por exemplo, todo dia faz um suco natural para mim assim, tipo, é uma forma de demonstrar cuidado e fala “não vai comer, beber porcaria, beber refrigerante, bebe isso aqui que eu estou fazendo para você”. (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

Eu sou criada por quatro mulheres, e minha família é aquelas famílias muito extensas assim, que tinha uma época na nossa casa que moravam nove pessoas, essas quatro mulheres, o meu tio, eu, o meu primo, a minha prima e o meu irmão ...eu via que as minhas mães, eu chamo de mães, as minhas duas tias, minha avó e minha mãe biológica, eu via que elas davam todo suporte financeiro, psicológico, material, todo tipo de suporte dentro de casa (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Diante da ausência masculina, as mulheres recorrem a dororidade feminina como fonte de amparo e de produção de signos e formatos de maternidade bem distintos do que é promovido nas narrativas idílicas das famílias burguesas, brancas e cristãs, essas produções, no entanto, não são novas. Como aponta Oyèronké Oyewùmí (2017) a organização familiar do povo de Oyó era matrifocal, sendo mais realçada a vinculação com a família materna e indicando que o termo Iyá (mãe) serve para demarcar geração e adulez das mulheres perante aos mais novos da casa, isso é, as mulheres nascidas na família ou aquelas que ingressaram pelo matrimônio, são Iyás das crianças que nasceram depois delas ou depois do casamento delas, de modo a demarcar que perante a essas elas serão sempre uma autoridade, mesmo quando eles estiverem adultos. O cuidado partilhado que proporcionou calafrios em psicanalistas mais clássicos é um hábito comum nas classes populares brasileiras, herança dos modos de cuidado que os povos sequestrados de África trouxeram misturado a necessidade de sobrevivência no contexto do sistema de gênero moderno/colonial. Aqui, divisões como pai que é provedor e mãe que é cuidadora deixam de fazer sentido porque as mulheres precisam ocupar papéis distintos e negociar funções entre si.

Desse modo, a ideia de passividade feminina, tão explorada em contos de fadas, novelas brasileiras e no cinema, não encontra eco na realidade dessas mulheres. Maria Lugones (2014) resgata como mulheres brancas e negras foram socializadas num continuum desumanizante que estava associado a domesticidade e a selvageria, respectivamente. Me interessa expor aqui como esse continuum imposto pela colonialidade pode ser entendido também como uma leitura que o sistema de gênero moderno/colonial fez de nossas referências de maternidade. As mulheres brancas foram compreendidas como reprodutoras de herdeiros e que, portanto, deveriam estar reclusas ao ambiente doméstico vivendo a imagem e semelhança do modelo marianista de maternidade abnegada e patrilinear. Não é a toa que toda resistência que o movimento feminista enfrentou para que as mulheres brancas pudessem ocupar o mercado de trabalho nunca impediu que mulheres negras fossem empregadas em regimes exploratórios, mal remunerados e que, inclusive, impôs que elas se ausentassem de suas casas e da criação de seus filhos para morar no quartinho dos fundos das casas de seus empregadores. A maternidade das mulheres negras não só não foi protegida, como foi roubada pelo regime escravocrata (Maria Maurilia Queiroga, 1988), pelas políticas de esterilização compulsória que foram implementadas no Brasil (Jurema Werneck, 2014); pelo modelo naturalizado de exploração do trabalho doméstico (Sueli Carneiro, 2002); e principalmente,

pela dificuldade em transmitir afeto depois de tantas gerações em que isso era inexistente ou considerado aspecto menor diante da necessidade de sobrevivência (bell hooks, 2000).

Me manter viva era uma missão real que a minha mãe tinha que cumprir em relação a mim, inclusive se submetendo a altos corres, altas relações humilhantes de trabalho pra manter isso, isso ela falava. Do esforço mental, subjetivo, psicológico, material que era pra garantir minha sobrevivência. Então pra mim, o cuidado era isso, a relação mãe e filho pra mim dizia disso, de manter aquele sujeito vivo. Então, aquela coisa de mãe e filha são melhores amigas, isso não perpassou muito pra mim, ficou essa lacuna de fato, era mais uma relação muito prática mesmo e muito objetiva. Mas tinham mesmo momentos de transmissão de certos cuidados, por exemplo assim, minha mãe sempre falava muito que a minha vó, diante das situações de adversidades que eles viviam sempre fazia um esforço de fazer uma comida, ou um angu mesmo, e colocar todo mundo junto em roda, pra comer aquilo junto. Então em certo sentido isso pra mim me bastava, essa transmissão, ela me bastou por muito tempo, essa foi a compreensão que eu tive do que foram as mulheres da minha família e do que elas transmitiam umas pras outras até chegar em mim, sabe? Essa coisa do sacrifício, de se submeter ao que fosse pra garantir uma sobrevivência e essa coisa da altivez, assim, de transmitir uma postura de sempre ativa em relação ao que vê, nunca de fraqueza ou fragilidade ou afetividade.

(Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

A vivência da violência doméstica -seja física ou psicológica - o abandono afetivo por parte dos parceiros, a pobreza são parte dos obstáculos que mulheres negras enfrentam no exercício possível da maternidade. A imposição do modelo marianista de maternidade sobre mulheres negras mutila subjetivamente nossas experiências e nos priva de reconhecer que outras referências simbólicas e espirituais de maternidade são possíveis. Claudia Mayorga e colaboradoras (2013) indicam como a necessidade pluralização do conceito de gênero ainda é fonte de enfrentamentos em espaços feministas que ainda resistem às provocações que mulheres negras, indígenas, ciganas, lésbicas, bissexuais, transsexuais, mulçumanas e várias outras fazem às produções do movimento. Pluralizar o conceito de gênero urge inclusive para que possamos pluralizar nossas leituras sobre maternidade e cuidado.

Iyá Adetá nos fala do reconhecimento da força de sua mãe, do seu Orí e da sua Orixá, Oyá que lhe deu o braço, que reúne sua família e nos fortalece no axé. Um dos itans sobre Oyá nos ajuda a pensar que maternidade e luta são muito mais próximos do que impôs o cristianismo. Conta-se que Oyá vivia livre em sua pele de búfala quando Ogum descobre o seu segredo como modo de conseguir fazê-la ser sua esposa. Privada de sua identidade ela se casa com ele com a condição que nunca se referissem a ela como animal, que nunca usassem a casca de dendê pra fazer fogo e que não fizessem rolar o pilão pelo chão da casa. Assim Oyá teve nove filhos com Ogum e se tornou Iansã - que significa a mãe dos nove - às outras esposas de Ogum, enciumadas de Iansã conseguiram descobrir o seu segredo e lhe provocavam fazendo referências ao seu lado animal e onde estaria escondida sua pele de búfala. Um dia se viu sozinha em casa e decidiu vasculhar tudo até que encontrou sua pele,

vestiu-a e esperou que as outras mulheres para se vingar chifrando-lhes a barriga. Seus filhos assustados pediram sua benevolência e a búfala assim o fez, acalmando-se e deixando com eles seus chifres para que mesmo depois de sua partida eles pudessem chamá-la esfregando os chifres um no outro e então ela viria como um raio, assim partiu e pode ser búfala e mulher outra vez (Reginaldo Prandi, 2001). Iansã, a mãe dos nove, continua sendo uma mulher em busca da sua própria pele, da sua própria história, da sua própria liberdade, no pensamento ocidental essas características são antagônicas a maternidade.

Mainha é bem assim, ela não é, ela não é uma mãe, minha mãe é filha de Iansã, né, ela não passa a mão na cabeça não, ela cria pro mundo. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A negação da individualidade das mulheres em prol do exercício da maternidade ainda é reforçada com discursos que legitimam um falacioso imperativo biológico e moral que cuida a abnegação. Iansã, a mãe dos nove, cuida de seus filhos mesmo indo embora, partir é a possibilidade de ser quem é, é cuidar de si em primeira instância. A despeito disso a maternidade continua sendo considerada sagrada, instintiva e naturalmente uma experiência de elevação moral para as mulheres em muitas produções da psicologia, das ciências sociais, do direito, da medicina e - pasmem - do feminismo. Desconsiderado que a experiência de matinar, assim como todas as experiências dos sujeitos forjados na teia do sistema de gênero moderno/colonial está atravessada pelo racismo como estruturante, ainda é ensurdecidor discursos que exaltam a função materna como identidade rígida a partir da qual as mulheres deixam de ser sujeitos políticos, com suas próprias cicatrizes e passam a ter o fardo de garantir a vida, a saúde, o desenvolvimento e o sucesso de outrem:

É... Na verdade a minha mãe nunca foi muito de diálogo, acho que isso também já é uma questão que a gente sempre teve desde pequeno para tentar um entender o outro e um ajudar o outro com todas essas questões... Com todas essas questões, inclusive a separação, por exemplo, se houvesse mais diálogo e eu pudesse falar com ela “não, mãe estou sentindo tal coisa” e ela pudesse também falar isso, eu acho que a gente talvez conseguisse se entender um pouco mais e nos ajudar um pouco mais. Então assim, a gente, minha mãe ela foi sempre de pouco diálogo eu aprendi mais a dialogar com a minha mãe adotiva, que foi minha madrinha com quem eu vivi a maior parte da vida, posso dizer isso, do que com minha mãe de fato, meu pai também não é muito de diálogo, já tentei conversar com ele diversas vezes e eu não consigo manter uma conversa ou ter uma resposta de algumas coisas então, acho que então diálogo nunca foi uma questão familiar assim. (Na Agotimé, 33 anos, estudante de engenharia, lésbica)

Então eu acho que na minha experiência ficou essa lacuna também, no sentido de que , tudo que se referia a recurso material para que eu sobrevivesse eu recebi, mas eu acho que essa parte mais simbólica, talvez, mais subjetiva, essa parte mais do afeto, eu acho que isso ficou um tanto de lado porque de fato era um perrengue muito grande, essa preocupação com o vital, ela era real. Não era um drama ou exagero, era real. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Até onde eu sei, é isso assim dessa relação com ela, então muitas vezes eu lembro de criança mesmo olhar para minha mãe e parecer que ela era a pessoa que era menos gostável da família e que as outras pessoas da família não gostavam dela e eu não entendia, eu achava que era porque ela **era chata mesmo, eu não entendia ela super lidando com esses conflitos, sabe? E ela sempre muito sozinha também porque depois, desse tempo todo que eu existo minha mãe nunca namorou assim, ela nunca sai de casa**, ela vai no centro espírita e ela não faz mais nada, então ela trabalha ainda hoje assim, ela aposentou, mas ela ainda ama mexer no cabelo, é isso assim me parece ter sido bastante violento essa vida dela, bem violenta assim dentro da família, e eu sempre achei que ela era muito desligada da família, hoje eu entendo um pouco que isso possa ser tentando se distanciar ao máximo dessas violências assim, né? (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

Minha mãe diz, inclusive, que separou dele porque ele bebia e ela não queria que eu ficasse vendo meu pai chegar bêbado em casa. Ela diz que separou por isso, mas ele foi um puta escroto com ela. Ela já me contou várias histórias que eu fico assim olhando: 'porra, uma mulher foda dessa se submetendo a isso'. Inclusive desde que eles se separaram nunca mais minha mãe teve um relacionamento estável, digamos assim. E é isso, né?... É uma coisa que eu tenho percebido, principalmente depois que eu comecei a fazer terapia, o quanto **minha mãe é extremamente marcada pelo racismo e nem ela percebe, nem ela consegue ir de encontro a isso. Pelo racismo, pela gordofobia, o quanto isso interfere no amor próprio dela**. Minha mãe não consegue se amar porque ela é gorda. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Os limites do exercício da maternidade, tal qual se preconiza o sistema de gênero moderno/colonial é oferecer o que nunca recebemos, ou o que recebemos de forma truncada, inaudível, como amar se desde muito cedo aprendemos que amor era acessório a sobrevivência? Nos relatos é recorrente a afirmação de que havia pouco diálogo, pouca demonstração de afeto, pouca troca nas relações das mulheres com suas mães. Como afirma bell hooks (2010) não tem sido simples para as pessoas negras desenvolverem a habilidade de amar enquanto vivem sob a lógica de uma supremacia branca que reitera cotidianamente que elas são indignas de amor. A autora aponta como as lógicas de brutalidade que pautaram as relações de pessoas negras durante a escravidão foram incorporadas aos modos de organização familiar, conservando a violência e a repressão dos sentimentos como estratégias de sobrevivência. Nesse sentido a realidade das relações que nos narram as interlocutoras onde o diálogo não era frequente, nem tampouco demonstrações de afeto se esbarra no mito ocidental cristão e burguês de que o amor materno é incondicional, universal e afetuoso, provocando ao longo de suas histórias a ideia de que algo primário lhes foi negado.

De fato, o amor materno é um tabu que transcende a ideia de instinto materno. Isso porque o instinto implica na execução de funções e comportamentos que garantam a vida e o desenvolvimento da prole, amor é, definitivamente, mais do que isso. Nossas mães carregam essas marcas, produzidas por serem as pessoas menos gostáveis da família, por viverem décadas sozinhas após viverem o abandono de seus companheiros, por estarem a mercê de um padrão de beleza que as alija da possibilidade de construir amor próprio. A naturalização da

concepção como etapa natural do desenvolvimento humano pode promover um curioso fenômeno: a legitimação social da desresponsabilização dos homens que costumemente entendem o fim de um relacionamento como o fim da paternidade - alguns não exerciam essa função nem quando estavam com suas companheiras - e o ressentimento das mulheres que sonharam ou se viram mães, como se fosse mais uma etapa da vida a qual se adaptar e se dão conta das inúmeras interdições que isso implica em suas vidas, principalmente quando exercem essa função sem compartilhamento de responsabilidades. Se para o homem os filhos são parte dos bens que ficam com as mulheres após a separação, para as mulheres os filhos podem ser um lembrete do quanto investiram numa relação que não teve - não tem - reciprocidade.

É, quando meus pais se separaram, eu tive que contribuir mais com os trabalhos domésticos, por exemplo, porque minha mãe precisou, até então ela não trabalhava fora, ela era do lar e ela precisou de recursos para criar a gente porque... Meu pai saiu, né? Foi viver a vida dele, esqueceu que tinha filhos e que a gente precisava comer, por exemplo, precisava pagar contas, tinha outros gastos e minha mãe pelo fato de não trabalhar fora ela não tinha recursos e ela recorreu a várias coisas, inclusive, fazer um concurso público, ela é concursada hoje, quando ela passou nesse concurso eu tinha um irmão seis anos mais novo que eu, que eu tinha que ajudar a cuidar dele, tinha que estudar e tinha o outro irmão que era um ano mais novo que eu, então assim, eu tinha que ajudar minha mãe nos afazeres domésticos, ajudar ela a cuidar do meu irmão e estudar e ajudar ela a fazer essas outras coisas. É... foi um período muito difícil, inclusive, eu acho que tenha sido muito difícil para minha mãe também, assim, né? A separação e etc, e em um determinado momento, a minha madrinha me convidou para vir morar com ela, aqui em Belo Horizonte para eu estudar e tudo mais e eu aceitei, então foi um convite, e eu aceitei o convite de vir morar aqui, acho que estava sendo muito difícil aquela situação para mim, para minha mãe a gente já estava tendo uma relação um pouco difícil e eu optei por vir para cá e estudar e buscar outras coisas. Eu acredito que ficou mais difícil depois da separação dos meus pais, até porque até então eu não enxergava que tinha algum problema antes eu comeci a ver essas... Apareceram essas questões depois da separação que a minha mãe ficou mais nervosa, ela ficou menos tolerante, ela estava preocupada com outras coisas que não eram criar os filhos, por exemplo, naquele momento, não que eu acho que ela não tinha feito, mas que ela tinha um monte de questões na cabeça, e isso impediu que ela fizesse determinadas coisas para a gente, ou que ela olhasse mais para a gente também naquele momento, sabe? Acho que era mais isso... Ela, depois que ela passou nesse concurso, ela começou a trabalhar o dia inteiro fora, ela saía de manhã e chegava no final da tarde, aí teve essa reorganização, aí assim a gente tinha que se aprontar para as aulas juntos, a gente deixava nosso irmão mais novo, ele ficava numa creche até então, voltávamos, geralmente ela deixava alguma coisa pronta ou a gente fazia alguma coisa para a gente comer, fritava um ovo, ou alguma coisa assim parecida e a tarde buscava esse outro irmão e ela chegava na parcela da noite, e assim, foi uma reestruturação de vida que a gente precisou, eu precisei compartilhar um monte de coisa com ela, na verdade ela precisou compartilhar um monte de coisa comigo e eu acho que foi difícil pelo fato também dela não querer a separação, o que eu acho que deixou a separação mais tensa, vamos dizer assim. Então eu acho que ela estava mais em tentar manter ou resgatar essa relação e deixou um pouco a mercê a preocupação de... Não de cuidar, mas assim de dar assistência para os filhos que também sofreram com a questão da separação dos pais, né? No caso, eu e meus irmãos que para mim também não foi fácil de não ter o pai mais em casa, aí vem a questão da estrutura da família, pai e mãe que é a estrutura que a sociedade coloca como a estrutura familiar nor... Como é que fala?

P- Pode falar á vontade, pode falar abertamente...

Na Agotimé - ...

Paula- Normal, você ia falar que a sociedade coloca como normal...

Na Agotimé – É... Exatamente, e... Depois que isso aconteceu mudou um monte de coisa, eu não sei se pelo fato de ter sido muito... De ter me colocado, de ter me abalado muito também essa questão, eu lembro de muito pouco desse período, eu lembro assim, lembro do fato da separação, lembro de eu vir para cá, lembro de algumas... Algumas, alguns problemas em relação a isso, o fato de, por exemplo, de eu perguntar porque meu pai não aparecia mais, porque a gente não o via mais, esse tipo de coisa, é deixar mesmo de conviver com a pessoa depois da separação a gente literalmente deixou de conviver com o nosso pai que viveu com a gente 12 anos, então foi difícil, eu sei que foi difícil para a minha mãe também, só que a gente como criança, a gente não conseguia auxiliar ela nessa questão e ela como mãe passando por isso não conseguiu auxiliar a gente como filho. (Na Agotimé, 33 anos, estudante de engenharia, lésbica)

A narrativa de Na Agotimé me lembra um pouco minha própria história. Apesar de meu pai ter sido financeiramente e emocionalmente presente após a separação com minha mãe, enquanto família vivenciamos uma ruptura da qual nunca nos recuperamos. Minha mãe nunca mais foi a mesma, nunca mais pareceu mãe. A função materna descolada do lugar de esposa parecia sem sentido, de modo que de filha passei a ser um peso, uma responsabilidade que lhe cerceava por mais tempo da vida que havia desistido de viver durante vinte e três anos em prol de uma relação amorosa que havia fracassado. Diante das feridas de nossas mães nos sobra muito pouco ou nenhum espaço onde possamos ser crianças, emocionalmente vulneráveis ou frágeis. Assim como Na Agotimé me vi incapaz de entender a dimensão daquele sofrimento, por isso vivi a partir dos meus nove anos a ausência de uma figura maternal, minha mãe estava tomada das próprias dores, das próprias ausências, do próprio desamor que perpassou sua história.

Segunda filha de cinco irmãos, minha mãe foi mandada para um colégio interno muito nova porque minha avó não podia cuidar de todas as filhas e decidiu que seria ela a ir embora, ela chora sempre que conta essa história, principalmente porque é nesse momento que ela relembra que minha avó não ia visitá-la ao passo que sua tia Maria Teles de Menezes ia sempre que podia tirar folga do serviço onde trabalhava e vivia - como doméstica - minha mãe me repete aos prantos que sua tia foi a única pessoa que lhe amou de verdade, que ela sabia que sua mãe - minha avó - nunca lhe amou, assim como seu pai nunca esteve presente. Minha tia-avó Maria nunca se casou, lavava roupa de ganho e levava minha mãe por Salvador para ir buscar roupa na casa dos brancos, como diz minha mãe. Apaixonou-se e estava namorando com um rapaz quando descobriu, ao visitá-lo no hospital depois de um acidente, que ele era noivo de uma moça branca. Nunca mais namorou depois disso, criou minha mãe

como a filha que ela nunca teve e foi se despedir dela na ocasião do seu encantamento em agosto de 1990, quando minha mãe estava grávida de seis meses de mim, nunca a conheci, mas ela é a única referência de amor numa família marcada pela desagregação dos povos indígenas, pela exploração das mulheres negras em serviços domésticos e de limpeza, pela falta de recursos materiais e simbólicos que perpassaram a infância da minha mãe na cidade baixa de Salvador, pela ausência de espaços onde a vida não fosse guiada pelo imperativo da sobrevivência, ela foi a única referência de amor, mesmo tendo, ela mesma, tido poucas chances de amar e ser amada em sua vida.

Escutando desde cedo as histórias de minha mãe sobre sua infância e sobre a distância entre sua vida com minha tia-avó e a relação com minha avó, que estendeu o preterimento da filha à neta, não foi difícil para mim entender que nem todas as mães amam seus filhos e que a obrigação desse amor adoce ambos os lados dessa díade, seja pela culpa de não ter para dar o que a priori parece obrigatório ou de esperar por algo que parece simples para todo mundo, menos para você. Quando consideramos a cruzada moral contra pessoas lésbicas, bissexuais, homossexuais, pansexuais esse amor, dito incondicional adquire contornos ainda mais complexos:

...E aí como convivendo também com as meninas lésbicas, as dinâmicas, o funcionamento da dinâmica mãe-filha era uma coisa que a gente conversava sobre, no sentido de, tipo, toda mãe é boa mesmo? Porque é isso, né? Quando você se assume e sua mãe tem uma reação ou violenta ou de negação, você se pergunta sobre aquele amor incondicional. Então assim, essa eu acho que foi uma das coisas também que a aproximação, essa construção da lesbianidade, por essa via do, de enfim, de ter ouvido um discurso materno que teve uma certa dificuldade no início em aceitar é tipo o que especularmente eu me perguntava: ué, mas o amor de mãe não é incondicional?... Então foi isso, a crença do amor incondicional começou a se abalar por causa da minha questão da sexualidade e de como ela foi recebida pela minha mãe, muito pela academia a crença dessa função inata da mulher e da existência de um instinto materno ela foi sendo abalada eu acho que teve mais coisas, assim, que pontualmente foram, eu fui experienciando e aí juntas em somatória o sentido de maternidade como missão de vida enquanto pessoa que tem um aparelho reprodutivo, sei lá, isso foi deixando de ser um imperativo moral. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Então, como eu não cedi, mas também como eu tinha minha própria vida e eu comecei a botar limites sobre a ação do outro dentro da minha vida e o meu comportamento como uma mulher emancipada, responsável pelos seus atos, minha mãe começou a entender diferente. E ela passou por um processo de modificação muito grande. Hoje não só ela respeita a homossexualidade de qualquer pessoa como ela me respeita, respeita a minha esposa e a gente hoje tem uma relação maravilhosa. Ela vem aqui, dorme aqui, fica aqui, Beatriz é filha de santo dela, entendeu? Mas no início não foi tão bom, no início foi uma guerra. Meus irmãos foram muito com ela, porque ela se sentia muito magoada, muito não sei o quê e eles entraram no bojo como se eu tivesse que dar alguma satisfação de como é era que eu me apaixono. E regras foram mudando, porque, por exemplo, eu não podia pegar na mão da minha companheira lá em casa, mas meu irmão podia andar de mão dada com a namorada: eu questionava. Beatriz não podia dormir comigo na mesma cama, mas a namorada do meu irmão podia: eu questionava. Então ninguém dorme e hoje

ninguém dorme. Então, coisas foram mudando, sabe? E ela foi sabendo, ela foi entendendo. Se você conversasse com minha mãe você ia ver, ela foi entendendo. Tem as escapa daqui e dali porque ela tem 60 anos, só que o amor foi maior. O amor por mim foi maior, então ela desistiu de perder a filha dela, porque se ela continuasse lá a gente ia ficar tão lá, tão lá, tão lá, tão lá, que talvez a gente nunca mais se encontrasse, mas nem sempre o amor é maior. Nem sempre o amor é maior. E aí, bem, meus irmãos foram juntos com ela, foram entendendo também, foram lendo a respeito, conhecendo as pessoas e hoje entendem o que eles fizeram quando eles me rejeitaram, quando eles ficaram muito arredios e tal, mas aí, hoje é tranquilo, uma relação de família normal 'ah, a esposa de minha irmã', hoje é naturalizado, natural. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Para Audre e Iyá Adetá a negociação com a suposta incondicionalidade de amor materno se dá em duas direções: no caso da primeira a sua sexualidade promove uma reflexão libertadora sobre o imperativo da maternidade, no caso da segunda assumir seu casamento promove deslocamentos na sua relação com seus irmãos e com sua mãe, provocando reflexões e mudanças sobre a legitimidade do seu relacionamento e do seu papel na família, em ambos os casos o amor não está dado nem imóvel, o que é coerente com os relatos organizados pelo Conselho Federal de Psicologia (2019) que apontam que em muitos casos são os próprios familiares a impor terapias de conversão da sexualidade como modo de adequação ao modelo heteronormativo, mesmo que isso implique na violação de vários direitos dos membros LGBTQI+ dessas famílias.

Eu vinha pra faculdade com Luiz, contando com a ajuda dos meus amigos que muitas vezes quando eu tava na aula ficavam com ele pelos corredores da faculdade ou então ele na sala de aula, eu assisti aula amamentando várias vezes, já assisti aula que o professor foi, pegou e ficou com Luiz¹ no colo, dando aula com ele no colo e ainda assim a materialização dessa conquista que é um convite de formatura, CHEGUEI, apesar de todos os pesares cheguei e o que marca minha mãe é eu ser algo que ela não concorda e que não perpassa por concordar ou discordar, é você respeitar, porque faz parte de quem eu sou e isso não vai mudar. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

No caso das mães isso encontra um grande tabu moral: a ideia de que as mães são naturalmente boas, protetivas e amorosas com sua prole. A dificuldade em desnaturalizar o amor materno está em entender que mãe e filha são pessoas distintas e que podem, inclusive, escolher amar-se mutuamente, mas que isso não é determinado pela carga genética que foi transmitida, pelo contrário, isso implica a negociação de quem nos tornamos e de quem nossas mães gostariam que fossemos, bem como quem precisamos que nossas mães sejam e quem elas realmente são, em alguns casos a distância entre essas duas figuras pode ser definida pela tez da pele:

Ela exercia todo poder que ela acreditava ter, ainda acredita. Então ela sempre falava que eu não era filha dela. Desde muito pequena que ela falava isso então eu desconfiava que eu era adotada, mas todos os parentes diziam 'ela realmente

engravidou de você' ao mesmo tempo que ela contava histórias. Então eu fui de uma gravidez não desejada, ela não gostava da forma como eu me vestia, da minha epiderme. E logo após mim ela teve um filho que é preto de pele clara, da pele mais clara, então ela deixava o cabelo sempre muito curto pra não mostrar o cabelo crespo, então ela deu logo o apelido de branco pra ele. Então ela tinha toda essa rejeição a mim e todo esse amor sublime ao meu irmão. Então eu cresci com isso, tinha os problemas sociais fora pra lidar e dentro de casa. E ela falava o tempo todo pra mim que eu era inútil, que ela não era minha mãe, que eu não prestava e eu comecei a acreditar nisso de tanto que ela falava pra mim. E eu achava realmente que eu era um ser inútil pro mundo, que a minha existência era irrelevante, sabe? Por mais que eu fizesse de tudo pra agrada-la ela nunca estava feliz, nunca, nunca, nunca; porque realmente eu era a pessoa que ela descontava tudo, todas as infelicidades, tudo que não dava certo na vida dela era eu. Aí com 16 anos eu saí de casa assim e foi a melhor coisa que eu fiz. Quando eu saí fui morar com minha tia- avó e minha prima que são as pessoas que me amam mesmo, sempre me amaram e me aceitaram. Então foi o processo que eu comecei a me ver, então veio a negritude e eu fui me entendendo, me aceitando lentamente. Então tudo realmente foi uma construção mesmo, quem sou é uma construção, não veio pronto. Então por isso eu tenha sensibilidade com muitas outras questões que sejam pra além das minhas identidades, né? (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Como aponta Rachel Soihet (1986, p. 207): o maior estereótipo em relação à mulher é o de mãe equivalente ao de santa. Às ambiguidades das mulheres em exercício da maternidade são cotidianamente atenuadas em prol da afirmação de responsabilidade que temos para com elas: 'ela é sua mãe', 'ela te deu a vida', 'filha ingrata', 'amor só de mãe', longe de querer generalizar que todas as mães são más, entendo que é imperativo indicar que nem todas as mães são potencialmente promotoras de saúde mental e física para suas filhas e que precisamos considerar abertamente que como todas as relações humanas a relação maternal é mais complexa do que pretendemos indicar com generalizações essencialistas. Enquanto ainda é um grito abafado no feminismo a nossa reivindicação a sermos más, é inaudível a afirmação de que as mães podem ser - e às vezes são com maestria - violentas, cruéis, humanas. Esse movimento deve ser colocado pela perspectiva feminista e não pela patologização que muitas vezes a psicologia reitera - mães psicotizantes, mães narcisistas, mães insuficientes - é preciso entender que nem toda violência cometida no exercício da função materna é indício de um transtorno mental, porque essa prerrogativa segue naturalizando que em condições de sanidade todas as mães são essencialmente boas, o que só silencia relatos como o anterior.

A corajosa narrativa de Aqaltune ressoa em mim, escutei tantas vezes de algumas poucas amigas o alívio de poder finalmente falar sobre nossas mães sem nos sentirmos mal, sem sermos julgadas, sem parecermos loucas por afirmar o óbvio: nossas mães são pessoas e como todas as pessoas elas foram forjadas em possibilidades e interdições, em mágoas e alegrias, em desejos e frustrações, e ao olhar para nós elas podem se lembrar do melhor ou do pior momento de suas vidas, de quem mais amou ou de quem mais as feriu, das decisões que

gostariam de ter tomado ou que preferiam não ter tomado. Nesse sentido, a relação com nossas mães pode ser disparadora do nosso posicionamento frente a maternidade, seja para negá-la ou ressignificá-la:

fico pensando que isso [não querer ter filhos] pode ter muita relação com minha mãe [pausa] que minha ela nunca quis ser mãe [pausa] é tanto que ela e meu pai se casaram e eu só fui nascer 5 anos depois e isso porque meu pai botou muita pressão, que meu pai tem 9 irmãos e a família sempre era casa cheia tipo, família é tudo e etc.. e **meu pai queria muito ter filho, muito, mas minha mãe não queria e aí meu pai é uma pessoa meio doida assim e aí teve um dia que ele falou pra ela: ‘ó, se você não quiser ter uma criança, beleza, mas eu vou chegar aqui com uma criança um dia e tal’ e aí, minha mãe falou assim: ‘porra, vou ter que ceder’ e aí eu vim ao mundo** [pausa] é, mas acho que isso teve tipo, por ela não ser uma pessoa assim desejante e ter tido um filho [pausa] mais por pressão do companheiro dela, **isso teve vários impactos assim na nossa relação, da falta de afetividade e tal.. é e de me conhecer... é engraçado isso porque tipo, minha mãe me conhece... me conhece assim, muito [pausa] tipo, de saber o que eu gosto, de saber o que eu quero, de saber como eu tô me sentido, ela é muito assertiva assim, mas isso são coisas que ela vai pegando no ar, sabe, não de conversar comigo e saber da minha vida e tal...** eu acho isso muito interessante assim.. é, mas enfim, **eu fico com medo de acabar sendo que nem ela, entendeu?! porque eu não tenho esse desejo prévio, não é um grande sonho pra mim, então eu tenho muito receio de ter uma criança e acabar sendo uma mãe como ela que não é o ideal pra mim, mas é o exemplo de mãe que eu tenho [pausa] entendeu?!** (Luiza, 23 anos, estudante de psicologia, bissexual)

Na verdade foi isso que de alguma forma eu me convenci a ter uma filha por isso. Ela dizia que eu ia sofrer tudo que ela tava sofrendo, que aí eu ia ver e tal. Ela sempre fazia muito terror em relação a maternidade e legitimava a forma violenta como ela me tratava não só moralmente, mas física também. Então eu queria provar pra mim mesma que era possível ter uma filha sem necessariamente ser violenta com ela, nem criar ela batendo, falando coisas ruins, oprimindo... (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

A relação que às interlocutoras estabelecem com a instituição da maternidade é atravessada pelas experiências que tiveram com suas mães e que elas elaboraram a partir de suas próprias experiências e possibilidades. No caso de Luiza reconhecer que sua origem é dada a partir da negação do direito de sua mãe decidir sobre a própria potência reprodutiva lhe faz considerar que essa decisão não pode ser receptada, nem tampouco uma repetição do que foi vivenciado. Já no caso de Aqaltune o exercício da maternidade é uma contravenção a figura materna que universaliza a violência como modo de matinar e cuidar. Em ambos os casos o que permanece não é a culpabilização das figuras maternas, mas a potencialidade dessas mulheres de repensarem a própria existência a partir das problemáticas que perpassaram o modo como foram criadas.

2.4 ‘Que mulher que eu sou? Que não quer um pai, não quer um marido, não quer um filho?’ Sobre nós

A experiência das mulheres negras com a maternidade traz marcas de violências estruturais que são basilares do Brasil enquanto Estado-Nação. Com o sequestro e escravização do povo negro muitas mulheres negras foram submetidas a maternagem forçada dos filhos dos senhores, outras se viam privadas da possibilidade de ter e criar seus filhos caso isso não fosse do interesse de seus captores. Muitas mulheres negras que em resistência optaram por abortar de modo a evitar que seus filhos fossem escravizados e seus corpos explorados na amamentação de crianças brancas (Maria Maurilia Queiroga, 1988). Nessa tripla opressão que recorrentemente nos atravessa - raça, classe e gênero - ter ou não filhos segue sendo uma decisão que perpassa em última instância sobrevivência e protagonismo na nossa existência:

Tá, tipo assim, eu acho que quando eu me relacionava com homem uma das coisas que eu mais ficava paranóica assim, que eu tinha pavor, era o medo de engravidar. Então assim, me relacionar com um cara sempre me gerava essa tensão, com todos. Sempre houve esse medo de e se eu engravidar? E se eu engravidar? Eu sempre tive isso como um pavor e eu acho que tem muito haver com o que eu disse assim, de ver o que que acontece com a menina pobre, negra, periférica quando ela engravida, sabe? Esse abandono dos sonhos, essa responsabilidade a mais sobre o cuidado, né? Essa, esse cerceamento mesmo da existência, quando isso acontece. Porque é isso assim, eu imagino que meninas de outras classes sociais, principalmente mais altas, quando engravidam os suportes que elas vão ter, pela via do alicerce tanto a um capital cultural quanto a um capital monetário, vão possibilitar que essa experiência seja de outra forma. Inclusive, porque muito provavelmente mulheres negras estarão fazendo majoritariamente a função de cuidado que seria atribuída a ela. Mas assim, de onde eu venho, de novo, as meninas muitas vezes param de estudar, ainda que momentaneamente. Eu sempre quis estudar, sempre quis, aqueles sonhos bem do capitalismo mesmo, de viajar, conhecer outras coisas, então assim, eu via tanto pela minha vizinhança, quanto dentro da minha própria casa a partir da minha mãe que engravidar ia me cercear, ia cercear o meu ir e vir e eu tinha pavor dessa possibilidade de ser cerceada. Porque assim eu já podia ir até tão pouco, sabe? Eu já não podia ir muito longe, no sentido de ter muitos acessos, eu já não tinha muitos acessos, então assim, eu tinha pra mim que se eu engravidasse os poucos acessos aos espaços que eu tinha eu ainda ia perder esse acesso. E aí, eu sempre tive esse pavor de engravidar, então assim, eu nunca engravidei. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

O receio de Audre de que uma possível gravidez implicasse numa repetição de histórias que ela via ao seu redor - na família, na vizinhança, na escola - tem base em estruturas que ultrapassam suas relações, seu bairro, sua cidade. Esse cerceamento da existência - como ela mesmo definiu - se ancora na perpetuação da maternidade e da reprodução como fenômenos circunscritos ao privado e principalmente, de responsabilidade exclusivamente feminina e biologicamente determinada. Reiterando a perspectiva de Maria Lugones (2014) de que a racialização do gênero é parte constitutiva dos países onde a colonialidade se impôs como norma, o tom dos discursos que abordam a potencialidade reprodutiva das mulheres negras reitera a ideia destas como criaturas hiperssexualizadas, cuja

irracionalidade é determinante em suas experiências sexuais e reprodutivas. A limitação do olhar racista que é basilar nessas produções desconsidera o exercício de auto conhecimento e reflexividade que mulheres negras - em muitos casos ainda jovens - realizam ao considerar a possibilidade de ter filhos. Entre as interlocutoras duas me narraram a experiência de ter uma gravidez interrompida. Iyá Adetá e Teresa engravidaram com aproximadamente 20 anos, e relatam sobre o que esse processo significou em suas vidas:

Foi terrível, fiquei arrasada, não queria e tinha sido a pior trepada de todos os tempos, foi horrível. Sabe aquela coisa de por que eu fui, meu deus. E ainda dei mole, né, dei mole e engravidei. Aí surtei, tentei abortar, não consegui, incompetente, vii. Não consegui, foi meio incompetência minha, mas na verdade era falta de conhecimento sobre si mesma, sobre o corpo, pra fazer o negócio direito. Aí, mas eu tive um aborto espontâneo, mas eu sei que foi rejeição. Eu fiquei deprimida, eu fiquei mal. Minha mãe achou o máximo, minha mãe tava superfeliz que ia ser avó e eu fiquei com raiva dela porque ela tava achando bom e, **mas eles não seriam felizes, nem eu. Primeiro que nesse período que eu engravidei após esse período foi o período que eu passei mais dificuldade financeira na minha vida, foi um período que eu passei fome, muita fome mesmo.** Eu, minha mãe, meus irmãos, imagina eu com duas crianças. Então eu só pensava nisso, porque branco que pode se dar ao delírio de dizer: 'ai, grávida, oh que dilema'. Preto não, preto diz: 'não tem como botar a comida no prato, porra, não tem como comprar o leite, a fralda. Não vai ter como educar'. Mas eu sofri de culpa durante anos até começar a ler sobre coisas feministas, eu vim me perdoar disso e entender que o que eu tinha feito era legítimo eu já tava com uns trinta e pouco anos, então dos 21 até os 34 anos eu sofria de uma culpa ali, não pensei na religião, eu só pensava: 'eu quero ser artista e se eu parir agora eu não vou poder fazer o vestibular em Salvador, então eu não quero parir'. Eu pensei na minha carreira, pensei no que eu queria fazer e não era ter filho, aquilo ali foi um mole que eu dei, eu tava muito carente por isso que eu fui, a porra da solidão, a porra de não ser amada, de não ser desejada, não ser cortejada, você vai ficando tão frágil que cai numas esparrelas como aquela. Então quando eu tomei consciência de mim mesma eu falei: po, não quero e eu não vou ficar nessa não. Mas me culpo por conta do pensamento judaico cristão que é muito potente, **o candomblé não estimula aborto, mas também não condena,** ele não estimula por conta de Oxum, **quando envolve criança tem Oxum na parada, mas compreende as coisas. Quanta mulher preta na senzala abortou filho de senhor de Engenho, filho de capitão do mato, filho de estupro. Oxum entendia e dava o amor.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Horrível aquela porcaria daquele negocinho com os dois tracinhos aparecendo é o mesmo que o seu atestado de tipo assim, aqui se enterram os seus sonhos, se você tinha algum vestígio deles já era. E aí assim apesar de tudo, de toda dor que envolveu aquele momento foi eu acho a primeira vez que eu tomei uma decisão por mim mesma, sabe assim, tipo assim, não, isso aqui eu vou, **eu falo isso assim, o aborto é uma coisa que a gente faz por amor, por amor a você mesma, por amor a sua vida, por você sentir que você tem direito de viver a vida que você deseja, isso é amor, isso é um amor próprio profundo e hoje eu vejo que foi o lugar que eu acessei isso, assim, talvez não com essa consciência, né?** Isso dá pra fazer essa leitura agora, mas na época eu sabia que eu tinha direito de viver meu futuro sem ter o peso disso como destino, né, o destino da maternidade. Se eu não queria, eu tinha o direito de não querer, eu sabia disso e foi muito importante pra mim ter feito isso, eu acho que foi o meu primeiro exercício feminista, mesmo, foi de dizer assim: 'eu não vou levar adiante esse negócio'. Esse negócio parecia um câncer crescendo dentro de mim. Eu via meu corpo mudando, eu fiquei ríndona rapidamente e eu não fazia a mínima ideia de pra que lado você ia quando você

precisava fazer um aborto, porque, isso já tem bastante tempo, não tinha essa discussão de feminismo como a gente tem hoje, não era uma coisa popular, não tinha rede social, assim, não era assim, né, não era assim, pra que lado você se virar quando você precisa fazer um aborto e você não tem nenhuma informação a respeito? Então foi desesperador na época, eu ia essa minha melhor amiga que tava sempre comigo Dinalva, né, a gente pensar em como era que a gente ia viver isso, como é que a gente ia fazer isso. Foi bem assustador assim e acho que essa coisa do relógio, que você fica o tempo todo muito consciente da urgência daquilo. **É um negócio que tem um tempo, você não, ‘ah, não vou refletir sobre isso hoje, amanhã eu vejo o que que eu faço’ não, cada minuto era um minuto que a coisa avançava e assim, cada minuto era o atestado de que se você, se aquilo ali lhe vencer acabou pra você, sabe?** ... E aí, fui depois marquei, fiz o aborto e tal, quando saí de lá, depois de ter tido aquela agonia toda, eu vi que tinha dado errado, eu vi que o médico tinha ficado preocupado, e eu, ‘pronto, agora deu, tipo assim, vou morrer na maca aqui de um consultório porque tô fazendo um, cometendo um crime e é assim que vai acabar minha vida, né?’. **Eu me lembro que me veio muito forte, assim, isso de que eu não queria que a minha vida fosse isso, não queria que esse fosse o fim da minha vida, eu queria que a história da minha vida fosse diferente. E hoje eu começo a ver que realmente ali começa a minha construção de protagonismo, né, que que eu tive um protagonismo, meu protagonismo foi total, a decisão foi minha, quando foi buscar ajuda eu busquei ajuda de outra mulher, foram outras mulheres que financiaram a parada, meu companheiro na época foi incrível, mas não, ele não teve participação na decisão e foi quando comecei a exercer o protagonismo na minha vida, foi ali. E a pensar nisso, qual era a vida que eu queria pra mim, que eu não queria que a minha vida acabasse daquele jeito, que a história da minha vida fosse essa. E aí, me veio uma coisa, tipo assim, ‘não, agora eu vou terminar a faculdade, não quero mais ficar em depressão, quero conseguir concluir’.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

As narrativas de abortamento de Iyá Adetá e Teresa revelam como é absurda a reiteração contínua de produções acadêmicas sobre a irracionalidade e irresponsabilidade de mulheres negras que interrompem gravidezes. Os itinerários abortivos que elas relatam, bem como os que escutei no meu trabalho de mestrado (Paula Gonzaga, 2015) demonstram como é intensa a carga emocional e reflexiva de mulheres que se descobrem grávidas e desejosas de abortar em contextos de imposição do cristianismo e de criminalização do aborto. A gravidez nesse sentido é uma ameaça a tudo que desejaram para si, mas também um risco as poucas possibilidades que elas visualizam para suas vidas quando se deparam diante dessa descoberta. Não há tempo, nem suporte, nem informações que diminuam os riscos que a clandestinidade acarreta.

O exercício que ambas fazem é um cálculo do impossível: decidir pela própria vida após séculos onde nossa vida foi considerada nada. Optar por viver os próprios sonhos quando a realidade é de sujeição da própria existência. Como Iyá Adetá e também Audre pondera as condições de decisão e escolha de mulheres brancas e negras são gritantemente distintas e por isso é necessário que as mulheres negras sejam protagonistas nas pesquisas que pretendem entender os fenômenos da vida reprodutiva de mulheres brasileiras, pois nossas experiências continuam sendo reduzidas as lentes coloniais da falta. Iyá Adetá e Teresa trazem em suas

narrativas significantes que merecem atenção nessa análise. O primeiro deles é a compreensão de que abortar pode ser um ato de amor. Um ato de amor próprio de modo a garantir a vida que sempre sonhamos, um ato de amor a essa pretensa criatura que pode ser poupada da pobreza, da violência, da frustração de seus pais. O amor da divindade que protege às crianças, mas antes é Yalodê das mulheres. Oxum, a deusa da fecundidade que acolhe as mulheres mesmo quando sangram, mesmo quando abortam, Oxum que já secou o mundo sabe que a fecundidade feminina é potência das mulheres e não deve estar sujeita às leis dos homens:

Obatalá reuniu todos os ““Oborós””, as divindades masculinas e com estes deuses ele fez uma sociedade de Orisás.

Osun ficou muito ofendida e foi até eles e perguntou: “Eu também sou Orisá, porque me excluem?”

Todos os Oborós riram e disseram: “Desde quando precisamos de mulheres? Não está a nossa altura”

Osun então entendeu que não precisavam dela, e retirou o seu Asé do mundo.

Não havia mais fertilidade, as mulheres não engravidavam,
a água não matava mais a sede e a natureza secou.

Os Oborós foram reclamar a Olodumaré, queriam que ele obrigasse Osun a dar seu Asé novamente,

Mas Olodumaré disse:

“Vocês disseram a Osun que ela não é importante e agora sofrem sem ela. Devem desfazer esse erro”

Todos os homens foram as margens de Rio Osun e levaram oferendas a Ayabá que logo surgiu das águas e perguntou:

“Por que estão chamando meu nome se eu claramente não estou a altura de vocês?”

Osun fez com que os homens implorassem seu retorno, e então ela aceitou voltar, mas com a condição que ela e as Ayabás também tivessem voz ativa entre os Orisás.

E assim foi, a terra voltou a prosperar e Osun foi chamada Iyalodê, a mulher honrada.

Osun Ominibú é a Osun líder, a grande senhora que quando fala todos se abaixam.

Ore Yeye

Oxum seca o mundo para que as mulheres não sejam alijadas dos espaços de decisão, das águas profundas ela surge para lembrar aos homens que seu poder não está a mercê deles. Nessa narrativa nem Olodumaré pode força-la a fazer o mundo fértil de novo, assim como nenhuma mulher deveria ser forçada a ter um filho que não quer ter. Claudia Anzorena e Sabrina Yañez (2013) indicam que a criminalização penal e moral do aborto é uma interdição significativa para que possamos considerar a maternidade como uma escolha autônoma. As autoras destacam que a possibilidade de não parir ou não gerar deve ser uma condição primária para que a maternidade deixe de ser uma função prescrita e compulsória e possa ser uma experiência voluntária das mulheres. Na perspectiva iorubá o axé e a fecundidade de Oxum não pode ser violada, compete a ela decidir quando a terra, os ventres e os rios voltarão a ser férteis novamente. No entanto no pensamento moderno/colonial, o lugar de reprodutoras é imposto às mulheres como finalidade de suas existências, no caso das mulheres brancas isso implica na manutenção e reprodução da família mononuclear burguesa branca e cristã, no caso das mulheres negras isso implicou na tentativa de sujeição e exploração da capacidade

reprodutiva dessas pelo regime escravocrata e de imposição da conformidade com uma suposta domesticidade centrada no cuidado com as crianças. Como demarca Maria Lugones (2014, Pp. 28) “ Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género.”

A maternidade é uma instituição central para o sistema de gênero moderno/colonial porque ela se organiza a partir da binariedade de gênero, na essencialização de características socialmente atribuídas às mulheres - como o cuidado - e na heterossexualidade compulsória. De acordo com Rachel Soihet (1986, p. 191) “a maternidade tem se constituído num dos mitos da nossa cultura exercendo-se em seu nome forte manipulação sobre a mulher que, desde muito cedo, é bombardeada com estímulos para o exercício de tal mister como algo que não cabe qualquer modalidade de opção”. É significativo que mesmo entre às produções feminista a maternidade é entendida como ápice da experiência feminina, ratificando uma ligação essencialista das mulheres ao cuidado, a domesticidade e a noção heteronormativa de família, o que desconsidera a pluralidade de experiências possíveis, como nos narra Nieves:

Nieves: Eu não tenho nada contra a quem tem esse... esse desejo, essa vontade, assim, eu não vou ficar fazendo discursos sobre "ah, entrar no padrão heterossexual", gente, não sei, porque às vezes pode ter pessoas realmente têm essa vontade mesmo, e não vai ser eu que vou dar textão pra ela, dizendo que elas não podem porque elas vão entrar nesse mundo, não.

Paula: Mas, pra você?

Nieves: Não. Não penso. Penso em viajar pro mundo. E eu vejo muito uma coisa de ter criança como uma coisa que me impediria disso. Mesmo, assim. **Eu vejo a maternidade como uma prisão, como, sei lá, um peso imenso, sei lá, muitas dificuldades, muitas coisas presas, assim.** Eu ando meio cigana ultimamente, então eu quero mais é pegar uma mochila e ir. Pô! Eu não consigo ficar parada estando de bengala. Não sei, é. **Eu tenho uma visão da maternidade de maneira bem, bem cética. Eu acho que a maternidade ela é um lugar muito... muito utópica, assim, sabe? Assim, me incomoda um pouco, assim o que vão falar da maternidade como um, um lugar de autoconhecimento profundo, assim eh... sei lá.** Eu li uma frase uma vez de uma colega minha que ela colocou que "a maternidade é o lugar mais verdadeiro do feminismo", assim. Aquilo me deu um incômodo imenso, porque, primeiro, ela é uma mulher heterossexual falando disso, e eu entendi talvez a fala dela, assim, no sentido, sei lá, tipo assim, de ser uma mãe que o... que o cara, enfim, que o pai da filha dela não ajuda, e o quanto que é difícil, mas é muito, não sei, é muito, é muito – de novo, vou entrar no textão – **é muito entrar nesse padrão da heteronormatividade, né? De que a mulher só é mulher quando ela vai se tornar mãe, né, quando ela tiver um filho e que ela só vai saber as coisas da vida quando ela se tornar mãe e ela tiver essa criança. E ao mesmo tempo, isso, né? Porque que a mulher tem que ter esse peso, né? Porque que tem que recair sobre a mulher isso, né?** (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

A provocação de Nieves é fundamental: quem definiu que a maternidade é a única via através da qual seremos realmente mulheres? Esse debate não é novo na minha trajetória, mas ainda precisa ser aprofundado em muitos âmbitos. Pensar a perspectiva do feminismo

decolonial implica em questionar os parâmetros coloniais, heteronormativos e brancos de normalidade e conformidade de gênero. Porque às experiências que Nieves enumera como prioritárias na sua vida não são socialmente consideradas como fomento ao seu crescimento existencial? Por que ainda é recorrente a afirmação de que só existe um caminho para sermos mulheres completas e que esse caminho é a anulação do eu em detrimento do outro? Rachel Soihet (1986) aponta como o interesse das mulheres por viagens, artes, literatura era considerado sintoma de anormalidade e de conduta nefasta a ela e a sociedade como um todo. Desse modo a imposição da maternidade como definidora do caráter das mulheres e como ápice do nosso desenvolvimento biopsicossocial provoca questionamentos sobre que mulheres podemos e queremos ser em meio a prescrições tão bem definidas das nossas funções sociais:

Então, assim, quando eu penso na mulher que eu quero ser, assim, e é isso, porque você tem uma certa, um certo conflito moral às vezes, do tipo: **'será que eu sou egoísta?' ou 'será que eu não tenho caráter?'** porque eu acho que é inevitável não se perguntar, porque a pressão é muito forte. De todos os lados. **Que mulher que eu sou? Que não quer um pai, não quer um marido, não quer um filho, assim eu mesma me questiono às vezes sobre o ser humano que eu sou por não querer viver esse rolê.** Mas ao mesmo tempo **não querer viver esse rolê hoje com 25 anos me posiciona num lugar com muito mais acessos e possibilidades do que as minhas pares desses lugares. Das minhas pares mães, das minhas pares casadas com homens, então assim, eu acho que eu não tento, eu não julgo essa coisa no sentido de levar pro pessoal, pro âmbito dos afetos, das escolhas individuais, mas eu acho que eu to ligada que existe uma estrutura que extrapola a minha vontade e possibilidade de escolha individual.** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Então, **eu nunca quis ser mãe.** Porque ser mãe era se fuder, na minha cabeça. **Eu queria estudar, eu queria dominar o mundo, eu queria ser grande, queria ser a melhor diretora de teatro do mundo, então não tinha tempo pra ter filho.** E também eu não queria passar pelo que minha mãe passou, minha avó passou, po, minha avó teve 10 filhos. Eu não queria viver isso, não queria passar por isso. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Massivamente atravessa pelo Estado, pela medicina, pela psicologia, pelo direito e pelo discurso judaico-cristão, a maternidade não deve ser resumida ao âmbito privado, a possibilidade individual de escolha, porque os fatores que impelem as mulheres a essa função são estruturais e recorrentes, inclusive no discurso feminista. A afirmação de Audre é primordial: *Que mulher que eu sou? Que não quer um pai, não quer um marido, não quer um filho.* Que mulher é essa que não quer ser mãe? Que substantivo podemos usar para falar dessa experiência sem demarcar o que não é? Como afirma Tania Navarro Swan (2007, p. 204) procriar, reproduzir a espécie passou a significar socialmente o feminino e esta significação social chama-se maternidade. Ora, e que são aquelas que não procriam seja por desejo ou impossibilidade? Mulheres não mães, não maternidade voluntária, mulher e mãe se fundiram simbioticamente em nossa língua, em nossas formulações teóricas, em nossos

planos futuros, em nossas lentes analíticas, de modo que demarcamos o que não são como única forma de afirmar o que são: estrangeiras em seu próprio nome. Em um país onde não há políticas efetivas de creche pública e ainda acredita-se que por engravidar às mulheres devem ganhar menos, o que Audre, Iyá Adetá e Nieves estão pautando é o direito ao público, a possibilidade de experimentar suas vidas sem a prerrogativa de abnegação em nome de outrem. Nesse sentido a possibilidade de negar a maternidade -seja pontualmente pela interrupção voluntária da gravidez ou definitivamente pela ausência de interesse e desejo em exercer essa função - consiste numa significativa ruptura com as normas que são prerrogativas do sistema de gênero moderno/colonial.

eu tive uma trajetória de muitas faltas mesmo, tanto subjetivas quanto materiais e eu acho que alcançar o lugar que eu cheguei pra rapidamente assumir uma maternidade e deixar faltar a mim pra eu dar pra uma criança é algo que pra mim não faz sentido. Eu sempre vou precisar dar sempre muito mais em função de mim, deixando de dar pra mim e eu não sei se eu to disposta a deixar de dar pra mim, entendeu. **Quando eu falo isso eu penso, Nossa, quem escutar vai me achar uma egoísta, assim, vai me achar uma pessoa sem moral nenhuma, mas eu não sinto nenhum imperativo de deixar de prover a mim pra prover o outro.** Assim, eu não tenho esse imperativo moral em mim tão forte como talvez já teve. Esse discurso da nobreza não me compra mais, não opera, assim, comigo mais. eu vi várias coisas que a minha família passou que ainda passa, sabe? Essas questões eu não vou arrumar, sabe? Cuidar de uma pessoa agora, às vezes pode ser uma coisa meio clichê, meio matuzziana, né? Eu sou pobre ainda, não me constituí, aquela coisa de “ah, ter condições” e tal, mas assim, sabe? Porque eu vejo muito sofrimento em todas as trajetórias o abandono, sabe? O abandono assim, às vezes o companheiro está lá fisicamente, mas está mais apertando sua mente, mas está trazendo um monte de problema do que colaborando de fato, do que compartilhando de fato e aí é isso e às vezes é melhor estar lá assim do que não ter, foda, né? **Não sei a maternidade ainda está muito vinculada a isso, essas instituições mais opressivas mesmo, sabe?** É difícil quando a gente vê uma mana grávida [risos]. **Quando a gente vê uma mana grávida fico naquela coisa, porque eu acho bonito mesmo, o corpo e tal, aquela barriga toda, fico “ai que lindo”, mas depois eu penso “nó, coragem”, sabe? Por causa disso tudo assim, de coisas básicas assim, se o estado promovesse, coisas básicas para colaborar, se o machismo e o patriarcado não fossem tão incisivos em relação a isso se não moldasse tanto, sabe? Sei lá...** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

fico pensando que [pausa] se entregar pra uma pessoa, no caso uma criança tipo, é preciso muita entrega, né pra você [pausa] criar alguém [pausa] não sei se eu... eu fico pensando nisso, seu eu teria essa disposição, sabe tipo, as vezes eu tenho muito medo de não ter essa disposição pra ter um filho, pra criar um filho, pra me relacionar com uma criança que eu precisaria me doar tanto pra que as coisas corram bem...eu sou filha única [pausa] e nunca rolou isso assim de... não sei, véi... não sei até que ponto também é uma romantização minha, né do que é ser mãe e tipo, ter uma mãe companheira, tipo, parceira e de trocar e que me dá dicas e tal... acho que tem muito uma romantização assim na minha cabeça que é de novo essa coisa do papel, né [pausa] que pra mim é está em desconstrução, mas ainda escapa em vários momentos [pausa] é... mas.. é isso, véi [pausa] eu não gostaria de ser uma mãe como ela foi, entendeu?! Aí... e por não ter esse desejo assim, não ter esse grande sonho eu tenho medo de acabar sendo [pausa] uma mãe como ela foi e que eu não queria. (Luiza, 23 anos, estudante de psicologia, bissexual)

Os temores de Audre e Luiza não são infundados. Um dos efeitos da naturalização da maternidade como fenômeno determinado biologicamente é a imposição da responsabilidade de prover a prole em todos os âmbitos, muitas vezes sem ter nenhum tipo de suporte estatal ou do progenitor (Rachel Soihet, 1986; Paula Gonzaga, 2015). Essa tem sido a realidade de Esperança que teve seu filho Luiz aos 19 anos enquanto cursava o ensino superior:

E aí é isso, né, lidar com a maternidade do jeito que impõem a maternidade é extremamente cruel. E até um tempo atrás eu ficava me martirizando muito, tipo: 'porra, era pra eu sair com meu filho, era pra eu estar fazendo tal coisa, mas eu tenho que estudar'. **E aí também a questão de você lembrar que você também é mulher, você não é só mãe. E é uma coisa que eu digo direto: 'pra eu ser mãe, antes eu preciso ser mulher'. Se eu não cuidar da mulher que eu sou eu não vou ser uma boa mãe, eu não vou conseguir.** E se eu não estiver feliz comigo mesma eu não vou conseguir fazer o meu filho feliz. **Eu me cobro horrores ainda.** Quem tem muito me ajudado é minha psicóloga, mas ainda é, preciso dar, na última terapia ela falou, Luiz é uma criança que fala muito, Luiz é uma criança que fala demais, meu deus como ele fala, aí minha psicóloga chegou e falou assim: 'Luiz é uma criança que fala muito porque Luiz é uma criança saudável, Luiz fala muito porque ele tem quem escute ele. Se ele não fosse saudável e se ele não tivesse tudo que ele precisa pra viver bem, até mais, pelo que você fala, ele não seria tão falante'. E sabe quando ficou aquela coisa de acalanto? **Mas por inúmeras vezes eu fiquei naquela crise de ter que dar conta da faculdade, mas também de ter que dar conta de viver a infância do meu filho...** Muita gente: 'ah, você é a favor do aborto e você tem um filho, você engravidou com 19 anos.' Eu engravidei com 19 anos, eu não abortei, mas eu tive apoio financeiro, eu tive apoio psicológico, eu tive apoio da minha família. Existem trocentas outras mulheres, acredito que a maioria delas, que não tem nem metade disso. E é isso, filho é projeto de vida, filho não deve ser imposição, filho deve ser querer. **Em algum momento da minha gravidez eu quis o meu filho, eu fui convencida de alguma maneira, ainda que por uma maternidade compulsória, mas em algum momento eu fui convencida, eu não posso dizer que eu sou infeliz hoje, mas eu também não posso dizer que eu não seria feliz se eu tivesse abortado. Porque não saberíamos o que seria daquilo que não foi, sabe?** Então assim, e é o que eu falo direto: **se eu engravidar hoje eu vou abortar com toda certeza da vida, eu não vou ter o menor problema, inclusive hoje que eu sei onde procurar, quem procurar,** tanto pra pagar um valor um pouco mais caro – nem que eu faça uma vaquinha com meus amigos – ou pra fazer de uma forma mais barata e menos segura. **Mas eu sei que eu não ficaria com o que hoje seria um puta de um problema, ainda que eu tivesse todo apoio da vida, eu sei o que é a maternidade, eu sei o que é.** E ou você se planeja bem, pra mim veio no susto, mas se você tem condições de se planejar, pra maioria das pessoas vem no susto, mas se você tem condições de se planejar, se planeje e ainda assim vai ser difícil, vai ser extremamente difícil, não vai ter muito pra onde correr não. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Esperança aponta para uma questão fundamental: exercer a maternidade não é antagônico a defender o direito à escolha. Reconhecer às vicissitudes dessa experiência, bem como compreender o caráter compulsório e normativo que fundamenta um modelo abnegado de maternidade, tal qual fica explícito no seu relato e também no de Audre e Luiza, implica em admitir que compete às mulheres e apenas a elas decidir arcar ou não com às demandas que são socialmente alocadas a função materna. Em 2010 representantes do feminismo

comunitário latino americano se pronunciaram na Conferência dos Povos sobre a Mudança Climática sobre a reiteração dos representantes ali reunidos sobre às obrigações de Mãe Terra em prover a humanidade. Denunciavam ali a perpetuação do discurso violador da colonialidade que percebe às mulheres e a terra como fontes exploráveis de recursos, de filhos e de vida, ambas subordinadas a figuras masculinas e patriarcais. Retomo esse discurso pois assim como elas entendo que a exploração dos corpos femininos pela norma compulsória da maternidade está intimamente ligada à relação que o poderio masculino branco e heterossexual ainda estabelece com os recursos naturais que proporcionam a subsistência da humanidade. No mês de setembro de 2019 na Cúpula do Clima da Organização das Nações Unidas - ONU - sessenta líderes mundiais se reuniram para abordar temas como o efeito estufa, a necessidade de redução na emissão de gases e preservação de ecossistemas ameaçados. Em meio a repercussão mundial sobre os incêndios que assolaram a região Amazônica presidentes repetiam incredulidade sobre fenômenos como aquecimento global e escassez iminente de água potável, entre esses o atual presidente do Brasil. A despeito da gravidade disso vozes masculinas escrutinavam a ativista sueca Greta Thunberg desqualificando suas denúncias com argumentos de que esta seria louca, histérica, manipulada, fantoche de grandes organizações, que lhe faltava sexo, bom senso e punição.

Aos dezesseis anos Greta é um exemplo de como a colonialidade também desumaniza às mulheres brancas impondo-lhes um padrão de docilidade que quando não é seguido repercute em sanções morais e degradantes. Não esqueçamos às milhões de mulheres levadas às fogueiras por terem um sinal de nascença, um gato de estimação, muitos ou nenhum filho, mas principalmente por deterem conhecimentos que ameaçavam o poder vigente: o domínio das ervas, da palavra, do parto, do aborto. O pensamento europeu patriarcal cristão e branco definiu que as mulheres deveriam ser animais domésticos dedicadas a manutenção da família branca cristã burguesa e aquelas que se rebelaram chamaram de bruxas, filhas de saturno, amantes do diabo, adjetivos que foram adaptados para definir as ameríndias (Yobenj Aucardo Chicangana-bayona E Susana Inés Gonzalez Sawczuk, 2009) que encontraram quando invadiram Abya Ayla e iniciaram o maior projeto genocida de que se tem conhecimento.

A imposição da reprodução de herdeiros como obrigação das mulheres brancas e a reprodução da propriedade, da servidão como função das mulheres negras é parte da ficcional superioridade masculina, inclusive porque em ambos os casos omite o caráter violador que fundamenta essas relações e que se repete na exploração sem limites dos aquíferos, florestas, oceanos, fauna e flora, do planeta. Simbiotizadas como equivalentes corpos femininos e

natureza são concebidas como propriedades de homens que controlam o mundo na base da desqualificação, da desmoralização, da violação e do extermínio, não é de espantar que esses homens permaneçam em silêncio diante das toneladas de óleo que mancham às praias de todo nordeste brasileiro.

A redução das mulheres a potencialidade reprodutiva e a submissão destas a um chefe masculino imediato - pai, marido, filho, como destacado por Audre - foi uma estratégia de negociação entre homens colonizadores e colonizados em várias sociedades onde a hierarquização de gênero implicou em desagregação racial (Maria Lugones, 2014; Izabel Jimenez-Lucena, 2014). Nesse sentido o discurso exploratório e patriarcal de controle dos corpos femininos tem sido reproduzido em comunidades de América Latina, mesmo entre aquelas que já debatem os efeitos da colonialidade. Não surpreende que ainda seja escassa a adesão do movimento negro a pauta pela descriminalização pelo aborto, por exemplo, ou que o movimento feminista tenha demorado tanto a se posicionar sobre os casos de esterilização compulsória na década de 1980.

A esterilização compulsória de mulheres negras brasileiras foi mais uma estratégia eugênica de dizimar o povo negro (Jurema Werneck, 2004); estratégia que se repetiu em outros países da América Latina, como o Peru, tendo como alvo mulheres indígenas de classes populares (Anistia Internacional, 2014). Desse modo mulheres negras e indígenas se encontram frente a um dilema que é recorrente em suas experiências reprodutivas: o limite entre o individual e o coletivo, o pessoal e o político.

Porque eu penso, bom, se eu faço da terceira geração que é livre, por exemplo, de pessoas negras livres e eu tenho, eu pude ter algum tipo de ascensão, sei lá, um acesso a um capital simbólico e intelectual, será que não seria político eu ter um filho e transmitir isso? Porém, assim, [riso com respiração funda] será que é essa, **será que é através desse sacrifício da minha subjetividade, do meu corpo que eu vou fazer isso? Será que então tem como eu viver a minha lesbianidade no sentido de autonomia e independência como uma mulher e ao mesmo tempo tá topando esse movimento político de, não sei se é de colocar no mundo uma pessoa negra em uma posição diferente, assim?** Bom, se essa vai ser a minha missão e tal, de que forma eu posso fazer isso? Eu posso fazer isso, não sei, através de uma adoção? Eu posso fazer isso, enfim, com três amigas que eu amo muito, que a gente more junto e a gente vai fazer isso nós três juntas? Não sei. Eu acho que pra mim a lesbianidade negra tá aí, porque eu sei dos certos compromissos e imperativos discursivos que vem do movimento negro e que vem dum movimento de mulheres lésbicas, assim, e muitas vezes esses imperativos são antagônicos, assim. **Vão ter pensamentos de mulheres lésbicas mais radicais de que a maternidade é a pior coisa que a gente pode fazer conosco na vida. Vai ter um certo discurso do movimento negro que pode ser interessante sim, uma maternidade diante de tudo que já foi negado e possibilitado e embargado, então assim, qual que vai ser a terceira saída diante desses dois discursos assim?** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

O questionamento de Audre é fundamental, afinal como abordar os limites da necessidade de preservação de um grupo étnico historicamente perseguido e exterminado e a importância de se garantir o poder de autodeterminação das mulheres dessa etnia? Como ressignificar o que é a maternidade para além desse destino ancorado no corpo como fardo existencial? A terceira saída que pondera Audre pode ser um questionamento do que efetivamente é central na maternidade e como realocar essa função, como é proposto por Zacimba:

acho que para algumas pessoas porque é mulher, que tem útero acha que cê pode, cê tem... acho que é pra além disso assim né... algumas pessoas escolhem mesmo ser mãe... **o que é também ser mãe? O que que é esse peso que colocam ser mãe... mulher de... de ... Eu venho ressignificando isso também, essa palavra de maternidade de pensar que... hoje as pessoas e os sobrinhos que eu venho cuidando, zelando por eles também é uma forma de eu exercer minha maternidade...** esse exercer do que é possível... acho que não é você só gerar, sabe? Eh... vamos dizer biologicamente, sabe? Acho que é como você constrói esse elo de mãe mesmo assim, sabe? Acho que é um peso muito grande...patriarcado ele coloca é o peso de você ter que ser ah... você pariu agora tem que criar... e acho que o amor ele é algo que pronto, brotou, acabou ali... porque cê vai ter um filho cê tem que amar ele, mas é um processo né... **o amar é você reconhecer, se reconhecer e conhecer...** então como eu vou amar alguém que eu não conheço? E esse conhecer é um processo, né então assim eh... e acho que isso é maternidade compulsória, porque também é isso... cê que é mãe e... e aí que que é amor? **Porque se a gente for dizer, pensar o amor da mulher negra ele é uma construção também, a gente vem construindo porque a gente percebe... temos muito mais colecionamentos de processos ruins na nossa vida, e o despertar do amor ele fica muito distante da gente... então se eu pensar que o amor é sempre fraternal, maternal de amar, ele é algo então que a forma como eu posso cuidar, eu posso zelar... eu não amo? Não sei assim... eu... Eu vejo que... e aí eu vejo ao mesmo tempo também o quanto que é pesado pra uma mulher negra lésbica, ou pras mulheres lésbicas em si, sobre essa questão da maternidade né... sobre a cobrança também, né "e aí cê vai ter filho? E aí cê vai querer adotar? E aí você..." Eh... é uma cobrança muito grande assim, sabe? Tipo... ou ao mesmo tempo ou você é a lésbica que vai cuidar sempre dos seus sobrinhos, dos seus primos, porque também cê não vai ter filho, então cê cuida deles também... como se ocê não tem nada pra fazer né... vamos dizer assim né... isso não é ruim, não é de tudo ruim não. **Eu acho que são escolhas... eu acho que as coisas elas têm que vir como possibilidades de escolha... eu posso escolher. Eu acho que a mulher é isso...** ela tem que entender isso que ela pode, ela pode e ela deve fazer escolhas na vida dela. **E escolher também ser mãe é um processo... e escolher também não ser mãe também é outro processo. Escolher ser mãe dos meus sobrinhos também é um processo...** é um processo que eu posso escolher sim ser mãe dos meus sobrinhos, que é como eu ajudo, que é como eu venho exercendo e possibilitando esse meu lado de amor... **tem muita gente que fala assim "é porque você não é mãe, então cê fica cuidando do filho dos outros"...** não. Não é isso. Quem disse que eu tô cuidando dos filhos dos outros? **Quem disse que esse também não pode ser o meu filho? E a partir também daquilo que eu vou nomear.** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, lésbica)**

Zacimba desmonta um ponto crucial na imposição da maternidade: a bio-lógica, tal qual nos propõe Oyèronké Oyewùmí (2017). Quando consideramos a história de resistência do povo negro na diáspora, a família prescindia de laços genéticos, estava atrelada a noção de sobrevivência de um povo que se encontrava em navios ou senzalas, que deixava comida nas

encruzilhadas para alimentar seus santos e seus irmãos, que superaram antigas rivalidades para superar os horrores da travessia e da escravidão. As mães que criaram esse povo foram as mães de santo que preservaram memórias, ritos e comunidades inteiras em suas cabeças, Iyá Akalá, Iyá Nassô, Iyá Adetá, que libertavam escravizados, que criaram as primeiras filhas de santo do candomblé brasileiro. A maternidade nessa perspectiva não é um imperativo bio- lógico, mas sim uma possibilidade que pode ser vivenciada de diversas formas, mas que impreterivelmente deve ter como protagonista a mulher.

***2.5 “Ela veio pra realmente sarar o amor, ela veio pra ser amor pra você, pra trazer amor pra sua vida”*: Sobre nossas filhas**

Entre as interlocutoras quatro apresentam narrativas sobre o exercício da maternidade, são elas, Aqualtune, Esperança, Iyá Adetá e Zeferina. Em todos os casos a experiência passa ao largo dos pressupostos heteronormativos e cristãos de família. No caso de Aqualtune a maternidade perpassa por experiências que ela identifica como tecidas na ancestralidade:

Desde criança eu tenho sonhos, né? Assim, então, sonhos não tipo assim de sonhar, almejar, mas tipo, de que **de alguma forma já era um ser ancestral, que já conversava comigo, já me fazia companhia. Então eu já sabia que eu seria mãe de uma menina. Isso aí eu sabia desde criança...** Então quando eu desconfiei que eu tava grávida foi quando eu fui na praia e **eu continuava conversando com o mar, só que agora eu já dava nome, já chamava de Iemanjá, isso com 18 anos. E to eu conversando com o mar e de repente vem uma onda e bate na minha barriga e minha barriga fez 'toc'** e eu pensei, 'meu deus, o que é isso? Será verme?' e eu fiquei naquela desconfiança, **ái eu pensei: 'se for uma menina que eu to esperando eu quero um sinal'**. Só que eu nunca pensei que podia estar grávida de um menino, né? Ah, eu quero um sinal e **no dia seguinte eu vou no MAM e quando vou olhar o mar aparece uma boneca, sabe esses bebês boneca? Toda vestidinha, bonitinha, que eu tomei um susto porque eu pensei que era uma criança de verdade, eu me assustei assim, depois eu olhei e falei: 'então eu to esperando uma menina'**. Eu **tinha entendido perfeitamente que ali era o sinal que eu tinha pedido**. E no mesmo dia eu fui no Santa Izabel fazer uma ultrassom e realmente eu tava grávida. **Então eu sempre tive uma relação muito espiritual com essa gravidez, sabe? Depois várias pessoas espirituais chegavam pra mim pra me dizer: “ela veio de outra vida. Vocês se conhecem de outra vida, vocês se reencontraram. Ela veio pra realmente sarar o amor ela veio pra ser amor pra você, pra trazer amor pra sua vida”**. (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Aqualtune relata como a relação com sua filha é anterior ao seu nascimento, seja pelos sonhos onde essa presença já era percebida ou pelo desejo de experimentar a maternidade por outra lógica que não da violência e do abuso verbal. Após anos de convivência nociva com sua mãe biológica, Aqualtune identifica no exercício da maternidade a continuidade de uma relação que é anterior a ‘essa vida’ e que lhe deu força para lidar com os anos onde sua existência era desqualificada por aquela que em tese deveria amá-la. A confirmação anos

depois de que essa criança veio para trazer amor para sua vida possibilita uma experiência de cura, o que corrobora a proposição de bell hooks (1995) de que amar é imprescindível para a recuperação emocional das pessoas negras.

então, foi importante pra eu curar essa relação com a maternidade, entender que não é a maternidade em si, mas a pessoa e realmente ter uma companheira. Porque ela é minha companheira mesmo, que tá me acompanhando em tudo, que percebe quando eu to triste, que cuida de mim e eu cuido dela. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

A presença da filha em sua vida não lhe impõe negação de sua própria existência, pelo contrário, implica em companhia e cuidado em via dupla, ela pode ser a mãe que não teve e pode vivenciar amor como não tinha até então. Ancestralidade e reciprocidade são duas noções centrais na experiência de maternidade de Aqaltune, como também são na experiência de Iyá Adetá, que tem dois filhos com sua companheira Beatriz:

Aí, aí sim, nunca almejei ter filhos, né, eu considero que eu tenho filho hoje, eu atribuo muito isso a orixá, vou explicar porque quando eu casei, Beatriz já tinha um filho de que tinha 14 anos e Malcom que tinha 5. por causa de um ardil, por causa de homofobia, por causa de muitas coisas o menino de 14 anos surtou, rompeu relações com a gente, foi morar com a tia, não quis ficar com a gente. E aí, Malcom veio com a gente, quando ela veio em 2010 pra Salvador, ela larga a casa dela em Alagoinhas vem pra Salvador morar comigo e Malcom vem junto. Malcom nos primeiros três anos foi duro, foi difícil, por causa da influência do pai, que tava interferindo no meu relacionamento com a mãe e tal, e ele era criança. Então era foda e foda piada, piada né? 'sua mãe tá com outra mulher', 'sua mãe é anormal', na escola ele sofreu um bocado também, ele se fudeu bastante e isso reverberava no comportamento dele comigo. Ao mesmo tempo que ele gostava muito de mim, então ele vivia um conflito, ele se sentia culpado por gostar de mim e eu endurecia com a mãe dele porque ele vinha com muitas manias, muitas coisinhas de chantagens emocionais e eu digo: 'ou você ganha esse moleque agora ou ele vai tomar sua vida, então, tem que respeitar agora, não arrega'. E aí ela foi cuidando e aí hoje em dia a gente é parceiro, ele tem 15 anos, vai fazer 16, sempre morou com a gente, e engraçado que eu engravidei aos 21 anos de idade e eu perdi meus filhos já indo pro quinto mês, eram gêmeos e o meu menino ia se chamar Malcom. E aí eu caso com Beatriz e quem vem? Malcom. E aí essas coisas, né? Eu perdi meus filhos em 2001, ele nasceu em 2003, e aí um dia brigando, a gente é turrão porque a gente tem o mesmo gênio, leoninos né, mas quem não, né, mas tem mais amor do que coisa, quando eu fiquei muito doente, ele era pequenininho e ele ficou muito preocupado. Aí eu parei de me movimentar por causa do lúpus, aí ele descia as escadas pra ver qual o melhor caminho dos degraus pra eu fazer e ele vinha me guiando. Ele cuidou de mim, tem muito amor por mim, eu também tenho muito amor por ele. A gente conversa, a gente fala sobre tudo, sobre droga, sobre sexo, sobre tudo e eu não vou mais porque ele tem pai e tem essas contradições, hoje tá mais calmo, tá tranquilo, mas foi pesado. E Nelson é uma criança que nos escolheu, eu e Beatriz. Ele era nosso vizinho, ele nasceu em 2011. Quando a gente foi morar naquele bairro a mãe dele tava grávida e Beatriz fez amizade com ela, e aí quando ele nasceu, a gente via ele passar com a mãe e dizia: 'oi Nelson', brincando com ele no colo da mãe, quando Nelson fez uns sete meses, a mãe era uma maluca, infelizmente. Uma mulher preta, mas, maluca. Drogada, vivia no bar, enfim, e eu nessa lida com teatro, tava em cartaz com um espetáculo e aí quando eu chegava do teatro passava em frente ao bar, porque em frente a minha casa tinha um

bar, e ela tava lá, aí ele tava no colo dela, quando ele via a gente chegar ele deslizava do colo dela, que ele já engatinhava, engatinhava até o portão da minha casa, subia, grudava na grade e ficava chamando Beatriz, ficava a, a, a. Aí Beatriz pegava, enchia de beijo, venha cá Aí um dia ele chegou e deu um banho, no outro, dá a mamadeira que eu dou, daqui a pouco ficou um pacote de fralda, daqui a pouco tá dormindo, vem buscar amanhã de manhã. Nisso, minha filha, Nelson foi ficando lá em casa, foi ficando lá em casa, foi ficando lá em casa, aí em 2012 as coisas foram ficando complicadas e eu tive que voltar pra Alagoínhas, situação mesmo de grana, não tinha como me manter aqui, não tava rolando trabalho, não tava rolando nada. Aí, a gente ficou arrasada porque ia embora, tanto que **no dia que a gente ia embora a gente pediu a ela pra tirar ele lá da rua pra ele não ver a gente indo embora e tal, porque ele já ia certinho lá pra casa**, ele tinha um ano e meio, já tava andando, não, não tava andando ainda, não, já tava andando, já tava andando. Aí, fui embora, voltei pra Alagoínhas. **Na sessão de Caboclo que teve lá em casa meu Caboclo me pegou, Seu Rompe Nuvem, né, que é o Caboclo que me apanha e fez assim: 'Diga a minha filha pra não abandonar aquela criança, se vocês duas abandonarem aquela criança ela vai morrer'**. A gente ficou: **'meu deus, o que Rompe Nuvem quis dizer com isso?'** não demorou muito pra gente saber. Quando, aí o que que aconteceu, um dia a gente chegou lá o menino tava todo sujo, todo desgraçado, todo jogado fora, todo magro, todo doente, aí era perto do fim do ano a gente pediu autorização a ela, foi no negócio e fez o documento, Nelson ficou três meses com a gente. Passou réveillon, natal, réveillon, carnaval, só voltou quando começou minhas aulas. Minhas aulas não que eu já tinha saído da faculdade, só voltou quando eu tinha trabalho pra fazer em Salvador, aí Beatriz trouxe ele de volta. Aí voltei em 2014 e o que que acontecia, ele passava a semana com os pais e o final de semana com a gente, a gente pegava na sexta e devolvia no domingo de noite. **Aí um dia eu saí pra trabalhar, Beatriz recebe um telefonema, isso era 07h da manhã: 'pela amor de Deus, venha pegar Nelson, esse menino vai morrer, esse menino vai morrer'**. O que que aconteceu, a mãe dormiu e a criança tava com febre, então 7h da manhã tava com febre, nua, descalça, nua, com fome, no meio da chuva no meio da rua sozinha. E a tia que viu que foi resgatar a criança, em 2014 Nelson tinha 3 anos. A gente recebeu então, porque o pai pegou a criança e levou: 'por favor, salve a vida do meu filho, ela vai matar meu filho e eu não tenho como criar ele. Não tenho dinheiro, não tenho isso, não tenho aquilo'. **A gente pegou Nelson com broncopneumonia, escabiose e desnutrição. A gente teve que alugar um nebulizador, fazer vários exames nele, fazer vários remédios, porque escabiose é falta de higiene, então ele tava todo ferido porque ela não dava banho no menino, mau trato mesmo. A gente pegou, aí, ele veio morar com a gente, ela deixou e desde 2014 que ele mora com a gente.** A gente não rompeu, não tirou a família dele de jeito nenhum, levava pro avô ver, pra avó ver, a avó dele morreu esse ano, a avó que ele gostava e que era a única pessoa que cuidava dele de verdade. E aí ela de vez em quando, a gente deixa ele uma vez ou outra com ela, de vez em quando o pai passa aqui e pega pra passear, mas quem cria Nelson sou eu. **E assim eu não quis ser mãe, mas a maternidade me escolheu, tanto em relação ao Malcom, tanto em relação a Nelson.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A experiência de Iyá Adetá com a maternidade - que a priori não tinha desejo de exercer essa função - está entrelaçada com sua ligação espiritual. O filho que sua companheira traz para sua vida e que tem o nome que teria o filho que ela teria e que, como ela mesmo descreve, tem personalidade parecida com a dela, cuidou dela quando ela adoeceu e com quem ela conversa sobre tudo; Nelson por sua vez literalmente engatinha para suas vidas como num pedido de socorro que depois é verbalizado por Seu Rompe Nuvem, o caboclo que pega Iyá Adetá, a vida dele depende delas, ao mesmo tempo significa que a vida dele está

entrelaçada a delas. Retomando Clara Flacksman (2018) em alguma medida estamos todos querendo voltar pra casa e isso significa mais do que consanguinidade. O parentesco na perspectiva de Aqualtune e Iyá Adetá traz marcadores de ancestralidade e de reencontro com relações que até então tinham sido extirpadas de suas vidas e em ambos os casos é marcante a possibilidade de escolha mútua pela maternidade, elas escolheram ser mães de crianças que em alguma medida escolheram estar com elas, assim como no caso de Zeferina:

Eu não pensava. Só aconteceu. Porque eu e a mãe dele a gente já não tinha mais nada, mas íamos mantendo contato, ela se envolveu com uma certa pessoa, que hoje em dia já não está mais entre nós, e ela só sentindo dor, e sentindo dor, e eu, rapaz, cê tá grávida ela "não, não tô", disse "não, você tá". Descobrimos que estava, comecei a dar apoio. e uma tribulação na minha mente, porque eu falei "sim, ela tá grávida, mas e aí? Não tá comigo, mas também tá comigo, porque a gente tá conversando, tá tendo informações uma da outra". Aí teve o processo da gravidez, foi pro hospital, dormi no hospital também – já começou daí – dormi em hospital, já comecei um certo apego. Minto. Daí não, da barriga, que a gente começou a conversar mais pessoalmente, ela vinha pra minha casa, a gente conversava, pá e tal. **E a criança quando ouvia a minha voz chutava. E quando... quando ele ouvia a minha voz ele chutava e quando ela deu a luz eu fui pra maternidade** ainda, fiquei... dormia com ela finais de semana. **Dormia em hospital e comecei a criar aquele certo apego, depois que eu o vi, então, falei "porra! vou chamar pra mim". E tomei a responsabilidade,** tanto é que hoje em dia ajudo em questões financeiras, ajudo, se precisar ir pra um hospital, tô lá. **Dando todo um apoio, porque é meu filho agora, né? Meu filho, então tenho que chamar a responsabilidade.** (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

Zeferina vivencia a maternidade ao decidir chamar pra si a gravidez de sua ex-namorada, prescindindo da relação afetiva-sexual ela escolhe a maternidade pela relação que estabelece com a criança mesmo antes do nascimento. Oyèrónké Oyèwùmí (2004) critica como o feminismo hegemônico, baseando-se na suposta universalidade da família mononuclear, heterossexual e burguesa tem conservado a função da maternidade como desdobramento do papel de esposa, construído como base da ideia de feminilidade ocidental. Recorro a Oyèrónké Oyèwùmí (2004) para indicar como a limitação dessas lentes analíticas ficam aquém da experiência de mulheres como Zeferina, cuja função materna transcende qualquer pacto afetivo-sexual e se centra na descendência que ela admite encontrar na criança em questão. A subversão aqui é para além da heteronorma, vai de encontro a divisão sexual do trabalho que tem suas bases na estrutura familiar generificada (Oyèrónké Oyèwùmí, 2004).

Para Chandra Mahonty (2008) o feminismo ocidental continua operando numa modalidade de colonização discursiva que reverbera nas vidas e lutas de mulheres do terceiro mundo, que recorrentemente são analisadas por uma perspectiva monolítica e que desconsidera muitos dos marcadores que são estruturais em suas experiências. Nesse sentido a maternidade também é profundamente atravessada por essas estruturas, no entanto, ainda é abordada no feminismo a partir da perspectiva das mulheres brancas: seja no modelo da

heterossexualidade a partir da reprodução da díade mãe-esposa como parâmetro de feminilidade (Oyèrónké Oyěwùmí, 2004); ou na negação radical disso pelas lésbicas brancas com quem Aqualtune teve a experiência de conviver:

E eu acho que por isso que eu me identifiquei muito com seu projeto porque eu pensei: 'nossa, que massa que eu vou ter um espaço pra falar sobre isso e ninguém fala, né?' e já tem um tempo que eu venho pensando que lésbicas negras nunca tiveram problema com a maternidade, saca? Com a ideia de família. Porque as lésbicas brancas tem uma repulsa a ideia de família, uma repulsa a ideia de maternar, que eu nunca entendi isso e eu me sentia muito estranha. E depois eu conheci outras lésbicas negras e todas tem uma relação muito tranquila com a ideia de maternar, saca? De não achar que sejam coisas antagônicas: maternidade e lesbianidade. **Por exemplo, nos Estados Unidos quando eu fui lá eu vi vários casais lá com seus filhos, famílias muito grandes e a forma como elas criaram esse modo de estar em comunidade e eu pensei: 'caramba, isso é ancestral também.'** (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

De acordo com Yuderkis Miñoso (2014) ainda que haja benefícios nos projetos de emancipação ocidental, este constituiu como um impeditivo no que tange ao estabelecimento de um olhar que contemplasse às experiências de mulheres que não cabiam no modelo universal do feminismo. Maternidade, família, cuidado, amor, não são fenômenos generalizáveis. O mal estar que é provocado em Aqualtune por ela ser uma mulher lésbica que exerce a maternidade desconsidera o histórico de solidão e desagregação familiar que a colonialidade e a escravidão construíram como basilar das relações entre pessoas negras. A gravidade do caráter prescritivo que o feminismo branco assume ao apontar para o que é entendido como processo de cura afetiva na experiência de Aqualtune como um problema que deveria ter repudiado reproduz a ideia de maternidade única, centrada na função de esposa- mãe e na divisão sexual do trabalho. O que as interlocutoras dessa pesquisa me apontam é que existem vários caminhos e modos de exercer a maternidade, prescindir da figura masculina, centrar-se em modelos de maternagem coletiva e maternagem de ordem religiosa aparecem nas narrativas como possibilidades que se organizam a partir de outros modelos organizativos, como nos descreveram Aqualtune, Zeferina, Iyá Adetá e também Esperança:

E ainda pra completar no candomblé também sou mãe, porque fui suspensa Ekede, então, é a mãe de todos. É até uma coisa que eu tava falando, mas menina, a vida é realmente irônica, né, nunca quis ser mãe de um filho quem dirá de 32, sem contar o pai e a mãe de santo que quando incorporados a mãe também sou eu. Então assim, a maternidade veio como um tsunami, não foi nem como uma onda, veio como um tsunami. E aprender a lidar com isso. **Talvez meu filho tenha vindo tão cedo pra eu aprender a lidar com uma outra maternidade que veio a partir do momento que eu entrei pro axé.** (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Na narrativa de Esperança há uma inversão preciosa para ilustrar os modelos organizativos que mencionei anteriormente, o nascimento do seu filho é compreendido como um meio para um fim:prepará-la para a função que viria a ocupar no axé. Contrariando

prerrogativas modernas de que o amor materno além de instintivo consiste em realização máxima da experiência feminina, Esperança aponta como ter um filho foi parte de sua maturação espiritual e de iniciação nas responsabilidades que viria a ter com sua família de terreiro. Como aponta Maria de Lourdes Siqueira (1995) o papel das mulheres negras na reorganização das famílias negras em quilombos e terreiros, às famílias aqui são mais do que aqueles que compartilham de nosso sangue, mas todos que por ligação de luta, espiritualidade e resistência se agrupavam para se fortalecer e encontravam nas figuras das mulheres negras lideranças políticas, religiosas e familiares. Forjadas em teias simbólicas que nunca lhes autorizou fragilidade ou passividade, às mulheres negras se apropriaram de funções decisivas na consolidação da organização do povo negro desde o período escravocrata até os dias atuais, rompendo com imperativos do sistema de gênero moderno/colonial de divisão binária de gênero calcada na submissão feminina e na força dos machos.

A despeito da subversão com que constroem seus modelos organizativos de família, é recorrente entre as interlocutoras relatos sobre a imposição social por uma conformação de gênero e sexualidade na criação de seus filhos e filhas. Como relatou anteriormente Iyá Adetá muitos dos enfrentamentos que encarou com seu filho Malcom se deu em decorrência das ofensas lesbofóbicas que ele escutava por viver com duas mães, mesmo fator que implicou na ausência do filho mais velho de sua companheira Beatriz, que optou por morar com uma tia. Apesar de não conhecer Iyá Adetá, Zeferina reconhece que a lesbofobia e a homofobia são problemas que perpassam sua vida e que precisam ser abordados com seu filho:

Eu tenho um filho, né... tipo... a mãe dele e eu... tipo, então ele tem duas mães. E já tem que preparar o psicológico dele, ele é uma criança, tá vendo, tá crescendo nesse ritmo, mas sempre alertando, né... "ó, aconteceu isso e isso, e eu fico com ela, eu namoro com ela, eu namorei com ela", né... me ajudou a te criar e sempre dá aquela educação, que ele venha a entender lá na frente, e não venha a ser homofóbico, né... pra não agredir quando vir dois homens, né. (Zeferina, 25 anos, mecânica, lésbica, mãe)

Nesse sentido, por vivenciarem e reconhecem como a prerrogativa da heteronorma e da binaridade de gênero é danoso subjetivamente, politicamente e socialmente, é recorrente entre as interlocutoras narrativas de atenção ao que tange a imposição dessas lógicas na vida de seus filhos e filhas:

criar ela assim, nos primeiros anos foi muito tranquilo, porque ainda dá pra dizer: 'não, é uma criança, criança é criança, não tem que ser menino ou menina, tem que ser criança'. Então, deu pra funcionar, práticas, por exemplo, de levar numa loja de roupa e falar: escolha a roupa que você quer usar. Desde muito pequena, assim, desde os três anos levar na loja e 'escolha a roupa que você quer usar não importa se é rosa, se é azul, se é a seção masculina ou feminina, você pode usar qualquer tipo de roupa'. E ela ir crescendo e escolhendo o que ela queria usar com tranquilidade e incentivá-la a sempre fazer as coisas que os meninos também faziam. Seja subir

numa árvore, seja correr, então foram coisas que funcionou né? **Inclusive com o passar do tempo as pessoas começaram a achar que era uma criança trans, porque era uma menina que fazia todas as coisas que menino fazia e que não tinha uma educação de gênero sobre o que é ser menina e tal e que eu sempre fiquei muito confusa com isso. Se realmente eu tava criando uma criança trans ou se eu tava criando uma criança sem um padrão rígido de gênero, né?** Sobre o que é ser, sobre o que é a ideia limitante do que é ser menina. Só que agora ela tá com 11 anos, é a idade de socializar, que é importante estar em grupos, que é importante ser popular, em que ser diferente não é nada legal, né? E agora sim ela chegou pra mim e falou que queria vestido rosa, que queria tudo aquilo que fosse realmente reforçar um estereótipo de menina. E que eu super entendi assim, de realmente saber da importância que é ser parte de um grupo, que é ter amigos, por mais que no futuro esses amigos não vão existir, mas nesse momento ter essas amizades é super importante pra ela. E entender que às vezes, é isso, você tem que entrar dentro de uma lógica cultural pra se sentir pertencente a ela, então a gente tá agora em outro momento, que **ela fala assim: “poxa, queria estar com essa calça, mas eu sei que eu tenho que ir com esse vestido rosa se não as meninas vão dizer que eu to parecendo menino.”** Então eu to aprendendo também a lidar com isso, com as transformações, entendendo que a minha opinião não tem mais a mesma validade que antes, né? Que a opinião da coleguinha tem muito mais poder sobre ela, mas sei também que é o momento, que é uma fase, que vai ter uma hora que ela vai fazer as próprias escolhas sem se importar tanto com a opinião alheia, né? (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Luiz um dia chegou em casa com umas histórias de 'rosa é de menina e azul é de menino' eu até me exaltei, às vezes eu esqueço que ele tem só cinco anos [risos] eu perguntei: 'você ouviu isso aonde? Venha cá, você usa o pinto pra usar alguma coisa azul?' e ele: 'não'. Aí eu: 'então? Não pode dizer que rosa é de menina e azul é de menino. Cor não tem gênero'. Qual a noção de gênero que uma criança tem, aí ele ficou me olhando assim e eu: 'Não tem essa besteira não, viu, Luiz? Que rosa é de menina e azul é de menino, todo mundo pode usar a cor que quiser. Olha essa sua camisa, que cor que é? É rosa, não é bonita? Tem algum problema? Você virou menina porque tá usando uma camisa rosa?' ele 'não', aí eu: 'então pronto e se alguém vier dizer que rosa é de menina e azul é de menino você pode dizer que isso não tem nada haver, que isso é conversa de gente besta'. Aí ele fica olhando e sempre atento e vira e mexe ele repete essa coisa que rosa não é de menina, é de todo mundo e que azul não é de menino, é de todo mundo. Mas é isso né? São conceitos muito complicados e quando você tem uma criança pra passar essas coisas é puxado. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

A referência sobre rosa e azul não é aleatória. O crescente avanço dos discursos conservadores perpassa pela ratificação da ficcional díade masculino X feminino como opostos, naturais e hierarquizados (Maria Lugones, 2014). Nesse sentido a afirmação da então Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos de que no Brasil meninos vestem azul e meninas vestem rosa é reflexo de uma política de ideologia de gênero cristalizada em parâmetros patriarcais de controle e sujeição das mulheres, inclusive no que tange ao âmbito racial, haja vista que o modelo cristão e burguês de família compreende às mulheres negras apenas como empregadas e as mulheres brancas como patrimônio e símbolo da moralidade do patriarca. É no mínimo curioso que o binarismo de gênero que supostamente é tão natural e instintivo precise ser controlado, vigiado, nomeado, observado e classificado tão incessantemente por meio de afirmações tão simplórias e práticas tão violentas. O

questionamento que chega a Aqualtune sobre a possibilidade de sua filha ser uma criança trans denuncia como os parâmetros de feminilidade e masculinidade são estreitos e inflexíveis e que chegam como moldes violentos aos modos de subjetivação das crianças que se veem obrigadas a caber em perfis caricaturais limitantes.

3. “Ser lésbica negra é sempre procurar uma terceira saída, assim, uma terceira saída, porque em nenhum dos dois lados, tanto da negritude quanto da lesbianidade, vai ser possível uma pertença total”. Sobre Celibato compulsório, solidão e afetividade

De acordo com Adrienne Rich (2012), a lógica da heterossexualidade compulsória constrói mecanismos que forçam as mulheres à sexualidade masculina, entre eles a idealização da heteronorma como romance por meios midiáticos, artísticos, literários, religiosos, publicitários. Esses mecanismos impactam nos processos de subjetivação das mulheres por meio da naturalização da heterossexualidade ao mesmo tempo que reforça noções reducionistas das mulheres como corpos que merecem proteção masculina. Considerando o que nos propõe Maria Lugones (2014) sobre a construção racializada do gênero no sistema de gênero moderno/colonial, podemos supor que esses mecanismos para mulheres negras possuem efeitos de normatização de gênero e de raça, isso é, adequar-se ao modelo de feminilidade que cabe no projeto heterossexual também é adotar um padrão imagético, comportamental e afetivo que se aproxime do modelo ideal de mulher, isso é, um modelo branco, frágil, passivo e submisso ao patriarca.

Então era muita churria na rua, piadinha, nunca me importei, porque eu sou uma mulher que tem uma voz grave, sempre tive muito ímpeto, sempre liderando coisas, sou encenadora, dirijo, sou yakekerê de uma casa, sou a segunda sacerdotisa de uma casa, então, tô sempre na liderança dos espaços e o homem não sabe lidar com isso. Não sabe lidar. Principalmente no campo afetivo, aí é que **ele não sabe lidar mesmo. 'Não, não, essa mulher não pode ser mais do que eu'.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Como nos narra Iyá Adetá, a liderança que lhe é característica nunca foi bem aceita pelos homens, principalmente no campo afetivo, pelo contrário, era considerada uma denúncia sobre a inferioridade deles. Essa afirmação é recorrente entre mulheres que ocupam cargos de chefia, profissões consideradas masculinas ou que tem a maior renda do ambiente familiar. Quando ela sinaliza o campo afetivo, é importante destacar que este não se limita ao aspecto afetivo sexual e pode implicar em relações entre parentes, amigos e outros homens que fazem parte da vida pessoal das mulheres negras.

A superioridade masculina e a redução das mulheres de sua etnia a propriedades foi o que balizou em muitas sociedades algum tipo de cumplicidade entre colonizadores e colonizados (Maria Lugones, 2014; Madina Tlostanova, 2014; Silvia Federeci, 2017). O impacto da colonialidade nessas relações persistem até a atualidade e implicam em projeções da família branca burguesa como ideal organizativo, mesmo entre grupos que não compartilham das mesmas prerrogativas para isso, como fica exemplificado por Zeferina:

A gente conversa... tem uma relação super tranquila. No início... ele até... ah... "eu soube que você agora tá gostando de mulher"... eu falei assim "e daí?". Aí ele "não... porque isso não é certo". Falei "você tinha um irmão que era gay" – que por homofobia mataram, um tio meu, mas eu era pequena... aí eu tenho vagas lembranças dessa história... Não sei o que foi que aconteceu, só sei que mataram ele. E tem uma tia que é lésbica. Mas só que eu acho que ela começou a ir pra Igreja... não sei se ela continua se envolvendo com mulheres. Mas... eu tenho esse histórico familiar gay. Aí ele "**não, mas com você é diferente**". Rapaz, não é nada diferente, tá correndo na veia sangue

do seu sangue, **cê tem que aceitar. E outra... tô começando a conviver com você agora, cê tem que aceitar. Não me criou, e agora quer bancar o paizão? Não.** E hoje ele aceita super de boa. (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

O pai de Zeferina sempre morou no mesmo bairro que ela, a despeito disso só passou a conviver com a filha depois de adulta, quando a procurou querendo registrá-la oficialmente como sua filha. A reaproximação entre pai e filha, no entanto, esbarra na recriminação do pai de Zeferina sobre sua sexualidade: *'isso não é certo' 'mas com você é diferente'*. Ao resgatar o histórico de seu tio que foi assassinado por homofobia e de sua tia que estava se aproximando de uma igreja evangélica, Zeferina exemplifica as distintas sanções que se impõem a homens e mulheres que rompem com a heterossexualidade. Adrienne Rich (2012) aponta que a assimilação das mulheres lésbicas como uma versão feminina da homossexualidade é equivocada porque as ferramentas que se destinam ao controle da sexualidade entre mulheres adquire contornos próprios do patriarcado, entre elas a moralização e o constrangimento familiar, ao passo que aos homens o mundo público que está dado lhes impele a sanções recorrentemente violentas. No contexto brasileiro, Edward MacRae (1983) já apontava para essa distinção ao analisar o crescimento de estabelecimentos direcionados para o público gay na década de 1970 onde o público era majoritariamente masculino, o que o autor atribui a desigualdades econômicas (mulheres ganhavam e ganham menos que os homens, por isso tem menos acessos a ambientes de lazer); subjetivas (a socialização dos homens autoriza a sua sexualidade ao passo que para as mulheres isso ainda é um aspecto cercado de tabus) e de gênero (haja vista que muitas mulheres lésbicas tinham medo da violência física e principalmente de estupro corretivos, como já foi mencionado pelas interlocutoras desta pesquisa).

O pai de Zeferina lhe diz que isso não é certo e ela indica que a aproximação da tia da igreja deve estar afetando seu modo de viver sua afetividade, coadunando com os relatos que o Conselho Federal de Psicologia (2019) organizou de pessoas que foram submetidas ou submeteram-se a terapias de conversão sexual. De acordo com os relatos, a família e a religião são protagonistas na imposição de uma adequação sexual a heterossexualidade. Como aponta Maria Lugones (2014) ao analisar os trabalhos de Paula Allen e Oyèronké Oyewùmí, o binarismo de gênero e a heterossexualidade só se tornam modelos nas sociedades ameríndias e iorubá a partir da colonialidade de gênero. O cristianismo, nesse sentido, foi uma ferramenta eficaz de controle da sexualidade dos indivíduos que até então se organizavam por outras categorias sociais - como a geração - e cujos deuses e deusas performavam possibilidades de afetividade e sexualidade que transcendiam a conformidade dicotômica de masculino e

feminino que o pensamento ocidental naturalizou, como fica exemplificado no itan em que Oxum seduz Iansã (Reginaldo Prandi, 2001, p. 325):

*Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta.
Ela era linda, atraente, elegante.
Oxum então pensou: “vou me deitar com ela”
Oxum era muito decidida e muito independente.
Oxum resolveu roubar a coroa de Iansã
E assim, muitas e muitas vezes, passou na frente daquela casa.
Levava uma quartinha de água na cabeça,
e ia cantando, dançando, provocando.
No começo Iansã não se deu conta do assédio,
mas depois acabou por se entregar.
Mas logo Oxum se dispôs a nova conquista
E Iansã a procurou para castigá-la.
Oxum teve de fugir pra dentro do rio,
Lá se escondeu e lá vive até hoje.*

Oxum seduz Iansã, cantando e dançando sob sua janela e quando pelo abandono Iansã se viu ferida, decidiu se vingar. Não há funções pré-definidas nessa história, nem femininas, nem masculinas, ambas são ativamente senhoras do desenrolar desse itan. Para mulheres negras lésbicas a conformidade de gênero é uma fantasia duplamente ineficaz. Ainda que performando feminilidade, não somos o que a colonialidade de gênero entende como feminino porque isso é genuinamente pautado na figura da mulher branca e ainda que tomemos o substantivo mulher como uma definição que nos cabe, cabe retomar as reflexões de Oyèronké Oyewùmí (2004) sobre como ‘mulher’ no pensamento ocidental é uma formulação produzida em dependência do conceito de esposa. Desse modo, recorro às contribuições de Claudia Mayorga (2014, p. 230) para pensar como proceder analiticamente diante das experiências de mulheres negras lésbicas e que congregam outros marcadores historicamente naturalizados como fatores de subordinação:

As categorias sociais que se pretende interseccionar se referem a sistemas de poder distintos e possuem diferentes dinâmicas de constituição e operação sobre as relações sociais. Entretanto, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras. Os sistemas sexo-gênero, heteronormativo e racista também possuem elementos em comum e possibilitam, numa perspectiva analítica, colocá-los em interação. São sistemas que têm efeito de naturalização das desigualdades sociais e das dinâmicas de poder que as constituem. Nessa dinâmica, relações de subordinação por raça, gênero, sexualidade são compreendidas como naturais, e a inferioridade instituída por esses sistemas é compreendida como funcional e passa a ser justificada. Uma posição orientada para a intervenção social feminista busca a desnaturalização dessas desigualdades.

Debruçar-se academicamente sobre as experiências afetivas de mulheres negras lésbicas é um desafio imenso, porque todos os termos colocados em foco nessa frase foram historicamente rejeitados pelo pensamento ocidental ou analisados a partir de perspectivas deterministas, patologizantes, desumanizantes. Construir relações afetivo-sexuais que transpõem o cotidiano e

implicam na revisão da organização das relações que as cercam, dos padrões familiares e das hierarquias raciais, sexuais, sociais e econômicas que estão impostas em suas vidas, tem sido um desafio para as mulheres com quem me encontrei ao longo da produção das narrativas que compõem essa tese. Discorro ao longo desse capítulo sobre o processo de nomear a própria sexualidade, a partir do reconhecimento do desejo e do tornar-se lésbica como identidade política; o enfrentamento à lesbofobia e a patologização da sexualidade feminina que não está subjugada ao desejo masculino; a busca por afetividade como promotora de saúde emocional e fortalecimento político; o preterimento produzido pela imbricação do racismo, da lesbofobia, da gordofobia e do classismo e por fim, os modos de amar construídos a partir das relações que estabelecem consigo, com suas parceiras e com outras mulheres com quem passam a se relacionar afetivo-politicamente.

3.1 - ‘eu quero dizer é que hoje eu sou lésbica, lésbica, lesbicazona’: Tornar-se Lésbica

A existência lésbica (Adrienne Rich, 2012) tem sido uma temática apagada e invisibilizada (Cheryl Clarke, 1988; Rafaela Freitas, 2019). No que tange a lésbicas negras, o apagamento está dado inclusive em espaços de articulação política LGBT - que ainda é majoritariamente centrado na experiência de homens brancos - e no movimento negro - que resiste em admitir a lesbianidade das mulheres negras (Fátima Lima, 2018). Em decorrência da ausência de referências sobre a existência lésbica, entendo o processo das interlocutoras desse trabalho como um tornar-se lésbica, compreendendo que a construção dessa identificação perpassa uma continuidade de eventos permeada pelo desejo, por silêncios, pela repreensão social, pelo reconhecimento das pares e pelo fortalecimento da sua experiência lésbica como uma experiência política de existência e transformação social. Nesse primeiro tópico destaco o processo de produção de sentido para a afetividade e para a sexualidade lésbica das interlocutoras, ainda que diante de pouco repertório simbólico para nomear essa experiência:

eu lembro muito de um evento assim que me marcou foi quando eu tava na casa de uma amiga, acho que **a gente tinha por volta de 8 anos e a gente tava assistindo Tarzan e a última cena do filme era Tarzan e Jane se beijando**, aí eu olhei pra ela e falei assim ‘**duvido você fazer igual**’, aí ela tipo me deu um selinho assim, aí eu falei “**não, assim não!**” e aí eu beijei ela, e aí eu lembro que **a mãe dela chegou no quarto nessa hora** e falou assim, tipo: ‘o que é isso aí e tal’ e aí.. tipo, apaga, eu não

lembro de mais nada assim que aconteceu. **E eu lembro que ela se mudou pro interior. Hoje em dia eu me pergunto se essa mudança teve relação com isso ou não.** Porque nós éramos muito próximas assim, de uma frequentar a casa da outra e tal.. e isso se repetiu assim com outras amigas. (Luiza, 23 anos, estudante de psicologia, bissexual)

Até que um dia **numa brincadeira assim de ensino médio, aquela coisa de rodar a garrafa, de verdade ou consequência, uma das consequências que foi pedida foi para que eu beijasse uma menina.** E também eu acho que naquela vibe da adolescência de querer ser diferente, de querer ser intransigente, de querer quebrar os padrões ou de querer fazer o que eu quero, **eu falei: 'não, tranquilo, suave, vou beijar'.** **Aí eu senti alguma coisa, eu senti alguma coisa assim. Me provocou, aquele beijo me provocou.** E era isso, assim, eu quis levar adiante aquele beijo, dar continuidade com ele, **inclusive fiquei com essa menina um bom tempo, mas eu ainda não pensava em termos de lesbianidade, eu não pensava em termos de estar descumprindo com uma norma, eu não tinha crítica nenhuma a respeito.** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

A despeito da ausência de referências simbólicas e enunciativas que pudessem definir suas primeiras experimentações lesbianas, Luiza e Audre sinalizam um protagonismo nas cenas em que iniciam suas práticas, seja no convite ao beijo depois da cena final de Tarzan ou na decisão de interpelar a norma ao aceitar beijar uma garota num desafio colegial. Em ambos os casos, destaca-se a falta de diálogo ou fontes que ajudassem ambas a nomear o desejo e a provocação que o beijo incita, ainda que com sanções - como suspeita Luiza - o interdito perdura. Essas lacunas não são aleatórias, como afirma Tania Navarro Swan (2004, p. 37): “Na política do esquecimento reside a destruição ou o silêncio sobre a multiplicidade das relações humanas, sejam elas sociais ou sexuais.” Adrienne Rich (2012) aponta que o caráter compulsório da heterossexualidade para as mulheres, sustentado entre outros modos com a invisibilização da existência lésbica, consiste em um modelo político eficaz em limitar os recursos sexuais, reprodutivos, econômicos, emocionais e afetivos das mulheres aos homens, em modelos de relações estruturalmente predatórias. A compulsoriedade da ideologia heterossexual pode ser exemplificada pela produção sistemática e naturalizada de conteúdos cinematográficos, literários, musicais, publicitários e jornalísticos que prescrevem desde a mais tenra idade um modelo afetivo como natural (Adrienne Rich, 2012), como se exemplifica na narrativa de Nieves:

a partir da sexta série é, todas as matérias que saía nas revistas, na Capricho, na Ti-ti-ti, **eu guardava as matérias que falava sobre homossexualidade.** Eu lia Ti-ti-ti, eu lia a Capricho porque eu tinha que entender como é que eu conseguia ser esse padrão status, e a Capricho era talvez esse manual de "ah como beijar um menino, como fazer amigas, como ser a legal da escola". Né? Lá na minha época eu, eu não sei hoje como é o discurso dessas revistas, mas eu lembro que eu comprava elas todas e eu lia, porque **eu queria entender como, como é que eu conseguia fazer parte desse grupo de pessoas como que eu conseguia fazer parte, né?** Tudo bem. E aí, tô falando disso pra falar... enfim, e aí **eu lembro que eu guardava todas as matérias que saía, sobre homossexualidade. Sei lá, tipo eu arrancava elas e guardava, sei lá, numa gaveta assim. Isso da sexta, da sétima série. Eu fui beijar**

um menino a primeira vez na sexta série e ainda guardando esse material, só com 19 anos de idade, 18, 19 que eu fui ficar com uma menina. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

As revistas que Nieves menciona tinham como público alvo adolescentes e como temática central a normatização da feminilidade através de padronização da estética, dos afetos, da sexualidade e do desejo. Em busca de caber nessa norma, Nieves consome esse material e começa a ficar com meninos nesse mesmo período, no entanto, guarda as matérias sobre homossexualidade numa gaveta, como uma metáfora do armário, e só passa a se envolver com mulheres a partir dos 18, 19 anos. Para Adrienne Rich (2012), é necessário entender a dominação masculina para além da brutalidade física, mas também do controle da consciência através de uma difusão de informações que seguem doutrinando e impelindo à heterossexualidade compulsória desde o início da vida, inclusive mapeando possíveis indícios de desvio dessa norma, como ocorreu no caso de Luiza e Zacimba:

a única vez que eu encarei isso como se fosse, que eu fiz: ‘pô, peraí! Talvez não seja tão de boa assim’ foi.. **eu tinha uma melhor amiga que a gente era apaixonada, mas sem saber. Que foi inclusive minha primeira namorada,** e foi quando eu me relacionei com uma mulher tipo de fato tendo consciência de que eu tava me relacionando com uma mulher, porque **antes era tipo descoberta do corpo, do prazer e tal e aí a gente tava trocando mensagens e eu tinha muito ciúme dela com uma outra menina, e aí.. é.. eu tava conversando com ela pelo celular de meu pai e aí meu pai viu essas mensagens, sendo que na época a gente não tinha nada, era só ciúme assim, e aí ele perguntou: ‘de quem é esse número?’ e aí eu falei: ‘ah, é de fulana’ e aí ele.. [eu posso falar o nome das pessoas, né? você não vai colocar...] tipo **‘ah, é de Ana³⁸ ... aí... [pausa] beleza. É.. ‘ah, é de Ana aí beleza, aí eu saí.. saí com ela inclusive nesse dia, aí eu lembro que o pai dela foi me buscar pra levar a gente no lugar que a gente ia e aí o meu pai falou assim: ‘quando o pai dela chegar, peça pra ele entrar!’ e aí o pai dela entrou e ficou eu e Ana no carro, tipo pensando: ‘oxe! o que será que eles estão falando e tal?’ aí depois o pai dela voltou e ele tava todo suado assim, mas agindo como se nada tivesse acontecido. Aí pronto! aí a gente foi pra um aniversário e voltou, aí eu fui dormir e aí no outro dia meu pai me acordou bem cedo, falando que queria conversar comigo. E aí começou a tipo, me interrogar assim, um tom muito acusatório, tipo: ‘que mensagens são essas? quem é essa pessoa?’ e começou a falar disso de que ser sapatão é errado, que eu ia sofrer muito na vida, não sei o que lá e, tipo minha mãe calada assim só olhando e eu falando: ‘oxe, meu pai! Mas eu não tenho nada com ela, tipo, é só minha amiga e tal e perguntei: ‘Mas se eu fosse, qual seria o problema sabe?’ e ele começou a falar várias coisas e eu fiquei pensando assim: ‘porra, que merda, véi! ... será que é tão de boa assim?’ tipo, ‘como é que vai ficar minha relação com as pessoas?’.. e aí comecei a ter essas fritações assim e isso foi foda porque por muito tempo, eu acho que inclusive isso afetou a forma como eu me relacionava comigo, tipo, masturbação pra mim era****

38 O nome real foi substituído pelo nome de Ana Medieta, artista de origem cubana que migrou na adolescência para os Estados Unidos onde estudou Artes na Universidade de Iowa. Suas obras abordavam questões referentes a nacionalidade, migração, raça, racismo e gênero através da aproximação do corpo a natureza e a espaços sacralizados e ritualísticos. Aos 37 anos Ana estava no seu apartamento no 34º andar quando os vizinhos ouviram uma briga e em seguida a voz de Ana gritando ‘Não!’. O marido de Ana, Carl Andre estava com ela no apartamento no momento em que Ana caiu da janela e faleceu. Apesar de ter marcas nos braços e outros indícios de que ele havia empurrado ela, Carl foi protegido pela comunidade artística e a morte de Ana foi registrada como suicídio.

uma coisa tranquila e depois disso eu comecei a pensar o que as pessoas pensariam se soubessem que eu me masturbava, que beijava mulher e essas coisas e acho que isso teve muito impacto assim, nas forma d'eu sentir prazer com as coisas e com as pessoas. Isso foi... [pausa] acho que na oitava série, 2008 ou 2009. Acho que foi 2008, é.. foi 2008... **E eu também é.. [pausa] depois de um tempo eu passei a não ter muitas relações de intimidade assim, com as pessoas.. e [pausa] e isso a única pessoa assim que eu tinha uma relação de intimidade mais era com Ana [pausa] é... e aí quando foi no primeiro ano, é.. eu conheci Maria Firmina³⁹, que é minha melhor amiga e eu lembro que teve uma época que ela começou a ficar com mulheres [pausa] e sim, depois desse episódio eu só comecei a ficar com homem e parei de ter essas experiências assim com amigas [pausa] e aí eu só ficava com homens, né.. [pausa] e aí eu lembro que Maria Firmina, ela começou a ficar com mulheres tipo, no Festival de Verão e começou um boato assim na escola de que Maria Firmina era sapatão e as pessoas falam isso tipo, de uma forma muito.. como se fosse algo a se ter vergonha ou como se um fosse um grande mistério e não como se fosse algo tipo, natural, sabe?! E aí.. [pausa] é.. como a gente era muito próxima, eu lembro que eu admirei muito ela assim, porque ela ficava, ela me falava, né que ela ficava tipo: 'vei, você sabe disso, mas tipo, não espalhe não e tal', mas a forma como ela se colocava pras pessoas era de muito: 'é vei, faça e daí?' sabe, por mais que ela tivesse doída por dentro ela conseguia se colocar como se fosse [pausa] , tipo: 'não te devo nada, entendeu? não devo nada as pessoas, não devo explicações e eu admirei muito isso nela.. (Luiza, 23 anos, estudante de psicologia, bissexual)**

Tinha uma amiga que foi me despertar esse desejo também por essa amiga... mesmo naquele momento eu achava que era uma amizade mesmo... e foi a partir do olhar do outro que... a vizinhança... como eu falei, a favela é como uma roça: todo mundo sabe da vida de todo mundo... então como minha mãe saía, minha irmã saía, todo ficava "mas essa meninas ficam o dia inteiro dentro de casa"... Mas realmente a gente ficava dentro de casa, brincando, conversando, batendo papo, eu gostava muito, gosto, de ler, de escrever... então a gente curtia, né? E aí minha mãe um belo dia chega perto de mim e começou né... aí meu irmão né, foi falar com meu irmão, os meninos... foi começando a falar com meu irmão que nunca tinha me visto com menino e que eu só ficava andando com uma menina lá... e ele achava estranho, aí falou com minha mãe, minha mãe falou com minha irmã... que aí um belo dia minha mãe me perguntou... eu falei "eu, mãe? A senhora é doída!". Eu tava bem tomando banho, minha mãe chega lá "oh, minha filha, queria te fazer uma pergunta...", minha mãe é um doce de pessoa... Ela fala pouco, porque é isso né... ela foi ensinada a viver sob submissão... e aí com muito custo... tô vendo lá, minha mãe lá na porta do banheiro... acho que tentando, pensando o que ia falar comigo, né? E lá, ela "minha filha, então é que eu queria te perguntar uma coisa que seu irmão tava falando... as pessoas estão falando..."... eu "o que, mãe? O que cê tá falando?"... Eu bem tranquila... Na hora que minha mãe falou... "só queria saber assim, cê pode ficar muito tranquila... eu sou sua mãe, vou te aceitar do jeito que cê é..."... aí eu..." ah? Que foi?"... "mas cê gosta de menina?". Isso desceu assim... na hora até... e eu não tinha pensado nisso... na coisa do gostar afetivamente, sexualmente... e eu fiquei assim "eu gosto de menina? Não, mãe! Nada a ver... nada a ver... porquê?"... "Ah não, porque **o povo tá falando, né... que cê já tá mocinha já... vai fazer 15 anos... nunca vi você namorando com ninguém e tal... e aí cê só fica andando com essa menina pra cima e pra baixo...**", eu "nada a ver, mãe. Nada a ver...". E foi a partir disso que eu comecei a olhar... que eu percebi eu olho pra ela com outros olhos assim... E aí foi... despertou em mim aquela coisa que tava ali guardadinha,

39 O nome real foi substituído pelo nome de Maria Firmina primeira romancista brasileira e pioneira na crítica anti-escravagista. M^a Firmina nasceu em 1825, foi autodidata e também a primeira professora concursada do Maranhão. Autora do romance Úrsula, considerado pioneiro na empreitada de humanizar às pessoas escravizadas. Em 1880 abriu uma escola para alfabetizar gratuitamente crianças e adultos, mas devido ao machismo da época teve de fechar em pouco tempo.

quietinha, murchinha... e foi assim com minha melhor amiga. E a gente foi se descobrindo, nós duas juntas assim... foi a coisa mais maravilhosa do mundo... (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

É no mínimo curioso que as ficções poderosas que a colonialidade de gênero instituiu como naturais precisem ser tão continuamente reforçadas, vigiadas, lembradas, cobradas, incitadas. Cabe questionar o que tem de natural num modo de viver que precisa ser corroborado a todo tempo institucionalmente, academicamente, pessoalmente? Aos 15 anos Zacimba tem sua sexualidade questionada pelos homens da vizinhança, amigos de seu irmão que acham estranho ela não ter namorado e estar sempre junto de uma amiga. Nesse caso a existência lésbica é retirada do silêncio, apesar de não ser nomeada, porque causa especulação social, uma denúncia que chega até a mãe de Zacimba e por fim acaba confrontando-a com aquilo que ela ainda não tinha elaborado conscientemente. No caso de Luiza, a relação com a amiga é colocada em pauta quando o pai percebe nas mensagens que elas trocam o conteúdo afetivo, produzindo a nomeação seguida da advertência: ‘ser sapatão é errado e provoca muito sofrimento na vida’.

A nomeação externa e em tom acusatório da lesbianidade de mulheres negras é um dos temas abordados no documentário *Whitney: I can be me?*, lançado em 2017 com roteiro e direção de Nick Broomfield. Como aparece em inúmeros depoimentos, Whitney Houston manteve um relacionamento de aproximadamente duas décadas com Robin Crawford, sua amiga de infância que também trabalhou como sua assistente social. As especulações sobre a relação das duas foram vistas como um risco a carreira da cantora e como um pecado abominável por sua mãe, Cissy Houston, que era fortemente vinculada a uma igreja presbiteriana (Jaqueline Gil Brito, 2018). Para Luiza, Zacimba e Whitney, mulheres que vivenciaram sua sexualidade em tempos e espaços distintos, a recriminação tem repercussões danosas. Para as três o relacionamento com os homens foi uma saída possível para conter os efeitos da reprovação social, para as três esse processo tem efeitos adoecedores. No caso de Zacimba, como foi abordado no primeiro capítulo, a permanência no armário se converte num processo depressivo, para Luiza isso se torna uma interdição a sua sexualidade, a vivência da intimidade e a prática do prazer autoprovocado; no caso de Whitney, Jaqueline Gil Brito (2018) argumenta que foi o gatilho para um uso abusivo de substâncias psicoativas que já faziam parte de seu cotidiano.

No caso de Luiza, a aproximação com Maria Firmina permite uma identificação fortalecedora. Por outro lado, o tom vexatório com que a sexualidade de Maria Firmina é exposto no ambiente escolar revela como a lesbofobia é uma ferramenta poderosa para manter

muitas mulheres no armário. Diante de contextos e violências tão esparsas recupero a postulação de Cheryl Clarke (1988, p.100) quando define que:

Não há um só tipo de lesbiana, não há um só tipo de comportamento lésbico, e não há um só tipo de relação lésbica. Igualmente não há um só tipo de resposta às pressões que às mulheres sofrem para viver como lesbianas. Uma visibilidade lésbica maior na sociedade não quer dizer que todas as mulheres que estão envoltas com mulheres em relações sexuais-sentimentais se chamem lesbianas, nem que se identifiquem com uma comunidade lésbica específica. O predomínio da homofobia causa a muitas mulheres a que se relacionem com uma comunidade específica lesbiana e que “passem” por heterossexuais enquanto andam entre os “inimigos”. (Esconder-se no armário da pretensão do privilégio heterossexual, sem dúvida, não evita o descobrimento). Outras podem ser politicamente ativas como lesbianas, mas ainda temem expressar abertamente sua lesbianidade enquanto atravessam território heterossexual. Depois existem as mulheres que consistentemente se comprometem com relações sexuais-sentimentais com mulheres e se põe a etiqueta de ‘bissexual’ (Bissexual é um termo mais seguro que lésbica porque sugere a possibilidade de uma relação com um homem). Finalmente há a mulher que é uma lesbiana em qualquer lugar, que está em direta e constante confrontação com a pretensão, o privilégio e a opressão heterossexual.

Retomando Cheryl Clarke (1988), existem distintas formas de viver a lesbianidade e a mesma mulher pode viver mais de uma ou todas essas formas em diferentes contextos da vida. Para Luiza, assim como para Lélia, a primeira experiência de afirmação lésbica se dá pela aproximação com uma amiga da escola que vivenciava a lesbianidade de modo público, ou pelo menos, sem “passar” por heterossexual:

Ela entrou na escola, eu só dei uma olhadinha assim e falei “HUM”, aquela coisa assim, estereótipos, era aquela coisa, masculina, masculina, masculina, eu falei tipo assim: “essa aí, vou colar”, aí a gente virou amiga e tal, conversamos sobre isso e tal e eu fui dar meu primeiro beijo aos 15 anos em uma menina, e aí foi isso... Não resolvi essa questão na minha cabeça e fui viver, sabe? Fui viver... Sabia tipo assim, que eu precisava esconder, sabia que minha família não podia saber, sabia que tipo assim, que eu precisava ficar atenta aos lugares, não era qualquer lugar que eu poderia ficar de pegação e tal, mas é isso, sou eu, fazer o quê? Mas era isso, sou eu, mas o conflito continuava na cabeça, bota fé? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

A despeito de conseguir experimentar sua sexualidade Lélia relata: ‘o conflito continuava na minha cabeça’. Como aponta Samuel Silva (2019), vivenciar de modo aberto e assumido a própria sexualidade e a própria identidade de gênero pode ser disparador de uma conexão existencial poderosa consigo mesmo, no entanto, ao dar-se conta de uma orientação sexual dita dissidente, o sujeito antevê as repreensões que podem surgir, produzindo um mal estar contínuo por não poder expressar-se integralmente e viver com medo de ser descoberto. Esse desconforto, tal qual narrado pelas interlocutoras, é agravado quando consideramos a filiação com religiões de origem judaico-cristãs que têm produzido conteúdos estigmatizantes a nível legislativo, executivo e religioso sobre a todas as possibilidades que escapam da

heteronorma. Infelizmente discursos religiosos têm sido fonte de argumentação e violação de direitos humanos, inclusive no âmbito familiar, com o intuito de uma conformação de gênero e de sexualidade (Conselho Federal de Psicologia, 2019):

Assim... **conheci essa menina, com nove anos, morava do lado da minha casa, a gente se envolveu, e um beijo e outro, eu gostei, me apeguei legal.** Comecei a me envolver... e **eu falei é isso. Namorei com homens também, mas tipo, nunca tive relações sexuais, porque nunca senti interesse, só em relações com mulher mesmo** e, enfim, mas só que eu acredito que, quando há sentimentos não tem esse "ah homem foi feito pra mulher, mulher foi pro homem"... sim... pra gerar vidas. Mas quando há sentimento, cê vai fazer o que? Vai deixar de se envolver porque "ah... tô em pecado". Mas geralmente a gente segue o que tá na Bíblia, certo? **Então, se na Bíblia tá escrito e muitas pessoas são seguidoras da Bíblia, porque eu cresci... minha tia é frequentadora da Igreja, morei com ela um certo tempo, e ela me levava pra Igreja... então, acredito na Bíblia, não vou mentir pra você porque eu acredito. E se na Bíblia tem lá escrito que o homem foi feito pra mulher e a mulher para o homem... eu vou fazer o que? Mas depois que eu me libertei falei "ó, não tem essa não, eu gosto, senti atração, vou me envolver e dane-se".** Então... tem que aceitar, mas o homem foi feito pra mulher, rapaz, é complicado, né... **se você sente atração por outra mulher, aí você diz "pô... tô em pecado", e aí... vai continuar em pecado, porque é isso que você gosta. E eu tô em pecado, sabe né? O dia que for pra eu me regenerar eu vou, mas no momento eu gosto é mesmo de mulheres.** (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

A narrativa de Zeferina exemplifica uma associação muito recorrente e eficaz sobre práticas sexuais consideradas dissidentes: a ideia de degeneração, de alguém que precise ser regenerado. Tania Navarro Swan (2004) discorre como a destituição de legitimidade das divindades femininas que existiam da Suméria à Europa, por um deus único, patriarca e soberano implicou na adoção de livros como a Bíblia e o Alcorão como manuais de comportamento que estipulam parâmetros de normatividade a partir da conformidade de gênero. Em América Latina, a presença de representantes de religiões cristãs nos espaços de representação política tem implicado ativamente no retrocesso dos direitos de pessoas LGBT (Alba Ruibal, 2014). A capilarização desses enunciados chega até crianças e adolescentes como Zeferina, que se vêem entre o imperativo da naturalização da heterossexualidade como modo de se 'regenerar' e deixar de 'viver em pecado', e o fato de que não sente atração por homens, nem tampouco ambicionam consolidar uma relação afetiva com eles. O efeito dessa dominação de consciência, além do sofrimento psíquico (Samuel Silva, 2019), é a violência de submeter-se a relações indesejadas para tentar adequar-se ao modelo heteronormativo, como Zeferina narra ter feito por um tempo, bem como Nieves e também Iyá Adetá:

Aos 17 anos eu não tinha ainda uma consciência exata sobre a questão de ser uma mulher lésbica. **Eu já sentia, eu sabia que eu sentia atração sexual por outras mulheres, mas eu abafava isso com muita força por conta do entorno homofóbico e cristianizado em que eu vivia... É compulsório, você é heterossexual. Você nasce você é heterossexual. Você nasce e você é confinada a sua genitália, o que é um crime. Você está confinada a sua genitália e ao estar**

confinada a sua genitália você também está confinada a ser heterossexual, não existe outra possibilidade. Você descobre isso da pior maneira possível, descobre isso quando seu corpo discorda da regra. Porque mentalmente você não iria. Quem é que quer ser humilhado? Quem é que quer ser apontado? Quem é que quer ser violentado? Ninguém, né? Mas, o seu corpo discorda da norma, o seu desejo discorda da norma, sua identificação de gênero vai discordar da norma. Então essa orientação cisheterocompulsória, imposta, mas o seu corpo, o seu desejo vai discordar da norma. **E aí, quando ele discordar da norma você não consegue controlar. Você pode se encalcrar em vários armários, botar diversas máscaras, mas você sabe quem você é.** Você pode nunca assumir, pra você mesma até, mas o seu corpo vai te lembrar que você não gosta de se relacionar com homem, que você até goste, mas você tem mais prazer com mulheres, as mulheres que vão surgir vão surgir diante dos seus olhos vão te encher de tesão, te encher de vontade e quando isso vai para além da orientação sexual, quando isso vai para sua orientação de gênero, que aí, por exemplo, você é um homem trans, sabe, ou quando você é uma mulher trans, ou quando você não é binária, **o seu corpo vai te levar, o seu corpo vai discordar da norma, se assim ele o quiser, ele vai discordar da norma.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Iyá Adetá corrobora às postulações de Tania Navarro Swan (2007) quando esta questiona o caráter ideológico da noção de evidência científica, noção essa em que se ancora o binarismo de gênero pautado na percepção visual da dicotomia pênis-vagina: “*É compulsório, você é heterossexual*”. Para Adrienne Rich (2012), o caráter compulsório da heterossexualidade é responsável por produzir uma associação da experiência lésbica com uma escala entre desviante e odioso, ou simplesmente ser apagada como mecanismo de destruição existencial. Os efeitos disso estão explicitados na narrativa de Iyá Adetá: uma confrontação existencial entre o corpo que resiste, tensiona e fissa a norma, e o desejo de ser aceita, respeitada ainda que para isso seja preciso usar de máscaras que camuflam a realidade.

Coadunando com a Cheryl Clarke (1988), cabe sublinhar que adoto neste capítulo a discussão acerca da lesbianidade porque entre as três interlocutoras que se declararam bissexuais, duas estavam em relacionamentos sérios com mulheres no momento em que nos encontramos - Luiza e Esperança - e uma estava solteira - Teresa. Ainda que exista a possibilidade de relacionarem-se com homens em algum momento, as experiências que elas me narram são concernentes a relações sexuais-sentimentais que estabeleceram com outras mulheres, além de optar politicamente por utilizar esse termo ainda perdido no campo do não dito dentro da academia e de muitos movimentos sociais. Além desses aspectos, cabe destacar que o processo de auto identificação como mulher lésbica é uma reflexão presente entre as

interlocutoras, inclusive no sentido de questionar relações que mantiveram com homens, como fica exemplificado na narrativa de Na Agotimé e Lélia:

Quando eu tive a minha primeira relação, eu já me sentia como lésbica, mas assim, a questão é: quando você é lésbica você se relaciona com homens nesse trajeto? Não sei como que seria o reconhecimento disso, porque eu namorei com uma mulher durante um período, depois que a gente terminou eu tive relações com mulheres e tive relações com homens, e atualmente eu tenho uma relação com uma mulher com quem eu me relacionei por 9 anos, então nesse período eu não me relacionei com homens, e... A gente pode dizer que relações elas não são eternas, então o que eu quero dizer é que hoje eu sou lésbica, lésbica, lesbicazona... (Na Agotimé, 33 anos, estudante de engenharia, lésbica)

Tem uma questão de novo, tem uma questão que pega assim, que pega sempre assim para mim é isso, né? **Depois que a gente descobre tudo, essas imposições, essas construções e tal, a gente sabe que essas escolhas são condicionadas, e meu conflito é, até hoje não sei como vou me desvencilhar disso, até que ponto sou eu?** Essa pergunta do eu, né? **Até que ponto sou eu “não, depois disso tudo eu quero isso”, até que ponto, sabe?** Porque eu estou condicionada a um tipo de afetividade, sabe? Nossa, isso fritou minha mente para caralho, assim. Igual a, por exemplo, essa questão que você me perguntou se eu já fiquei com meninos e tal, não sei o quê... É... **Quando eu tinha mais ou menos isso, uns 16, 17 anos eu dava uns beijos em uns caras, é... E eu não ligava muito não, sabe? Só que aí as próprias pessoas, mas aí as pessoas, meus próprios amigos começaram a me questionar “mas você não é sapatão?”, sabe? “Não tô entendendo”, aí eu falei “ó gente ó”, eu era mais essa pessoa de falar assim “não estraga minha onda não, sai fora, você está é com inveja que eu tô pegando esse boy” [risos] sabe? E aí eu acho que não tinha conflito não, é isso do que eu estou te falando, desejo véi, às vezes aparece e eu mesmo assim nunca me disse bissexual, eu por eu mesma, para mim eu era sapatão ponto e cabo, porque a minha régua para mim era tipo, se um cara chegar para mim e disser “vamos namorar?”, eu sei que eu não vou namorar, nem ter uma relação com ele, então, sabe? Eu só consigo me pensar e me relacionar afetivamente com . mulheres, então velho querer ir ali, já que ninguém queria me beijar mesmo, dar uns beijinhos e pronto e acabou, para mim era assim, sabe? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)**

Existe uma distinção qualitativa na explanação de Na Agotimé e Lélia sobre suas experiências com homens. Em ambos os casos elas afirmam que isso não abala suas identidades enquanto lésbicas. O que nos dizia Cheryl Clarke (1988) é que para identificar uma mulher como lesbiana um critério é que ela se entenda e se diga como tal. Nesse sentido, é necessário entender os contextos onde a interação sexual com homens se dá, como diz Lélia: *“querer ir ali, já que ninguém queria me beijar mesmo, dar uns beijinhos e pronto e acabou”* revela uma realidade ainda pouco abordada, que é a solidão das mulheres negras e lésbicas que vivenciam o preterimento afetivo seja pela tez de sua pele, por sua performance de gênero, por seu peso ou ainda pela vivência da maternidade, como foi o caso de Aqualtune:

A primeira relação, foi essa menina que eu me apaixonei e realmente ela surgiu na minha vida exatamente pra despertar algo que tava endurecido em mim, né? Que é o afeto, que é conseguir enxergar as mulheres como elas devem ser enxergadas. Só que eu me apaixonei, né? **Foi a primeira pessoa que eu amei, foi o primeiro contato, foi quando eu descobri que eu não era assexuada, então foi muita coisa. Só que pra ela eu era só uma pessoa de passagem e ela não queria estar com**

uma mãe. Então foi o primeiro pé na bunda por ser mãe que eu levei, dela falar assim: 'você é mãe, eu não dou conta disso' e realmente não vou dizer que é leve, porque não é. (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

3.2 - 'a porra da solidão, a porra de não ser amada, de não ser desejada, não ser cortejada, você vai ficando tão frágil': Solidão e preterimento

Assim como Cheryl Clarke (1988) defende que existem diversos modos de viver a lesbianidade, é importante considerar que existem distintos modos de solidão e preterimento na experiência de mulheres negras. Coadunando com Fátima Lima (2018), é importante considerar a raça como ficção materializada no corpo e que baseia processos de subjetivação que são marcados por aspectos pigmentocráticos que se interseccionam com categorias como classe, geração, nacionalidade, sexualidade, escolaridade e eu acrescento ainda um aspecto pouco abordado, a questão do peso como marcador de desejo ou de abjeção. Nas experiências de solidão e preterimento das interlocutoras dessa pesquisa existe uma diferenciação demarcada: a hiperssexualização como forma de objetificação e negação da afetividade daquelas que socialmente podem ser enquadradas na imagem controladora de *mulata* e a completa abjeção e preterimento daquelas que vivenciam uma desumanização de seus corpos pela via da negação da sexualidade. No segundo caso, as mulheres negras que são gordas estão marcadamente representadas, bem como aquelas que tem a pele mais retinta. Essa diferenciação não é comparativa, pelo contrário, ela revela dois âmbitos do mesmo processo de desumanização dos corpos negros femininos que se apresentam a partir da congregação com outros marcadores socialmente depreciados. Essas reflexões perpassam, inclusive, a narrativa de algumas delas, como é o caso de Zacimba:

Onde estamos? Em que lugar estamos? Que corpos são esses que, ao mesmo tempo, quando não estamos com ninguém, ninguém fala da gente... tipo... cê tem esse apagamento. O apagamento da solidão é muito... duplamente violento assim, ou triplamente violento... e aí pensando a solidão da mulher negra. **A solidão da mulher negra lésbica, a solidão da mulher negra lésbica gorda... o rolê é pesadíssimo. E gorda mãe? E da pele escura?** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Para Iyá Adetá, a precariedade dessas relações sempre foi um marcador em suas experiências, principalmente quando se relacionava com homens.

os relacionamentos com os homens eram sempre muito precários. Primeiro porque **eu era sempre a última opção deles, eles já tinham tentado todo mundo e aí sobrou eu e eles iam, e sempre no sentido sexual, nunca no sentido de conversar, de querer alguma coisa, um encontro, um namoro, sempre no desafogo: 'ah, não vou conseguir pegar ninguém, tem aquela ali, vou pegar aquela ali e vou fuder com ela'** era muito desse lugar. Então, chegou um momento que eu **olhei pra mim mesma e falei: eu não mereço isso, e parei de me relacionar com eles, porque até aquele momento da minha vida, ou seja, até os 29 anos, eu nunca**

tinha tido um orgasmo. E toda transa tinha sido muito ruim, muito ruim. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

De acordo com Adrienne Rich (2010), a heterossexualidade compulsória produz um alargamento do que é considerado um comportamento aceitável para os homens heterossexuais, naturalizando a submissão feminina e a violência, ao passo que destitui às mulheres de sua autonomia e da possibilidade de exercitarem sua sexualidade com mutualidade e integridade. Parece ser uma definição acurada do processo de rejeição- humilhação-objetificação a que Iyá Adetá esteve submetida nos intercursos sexuais que teve com homens, onde o preterimento não produz apenas solidão, mas também fragilização da imagem que ela tem de si e dos parâmetros afetivos, como ela mesmo diz ao retomar o encontro que culminou em sua gestação aos 21 anos:

eu tava muito carente por isso que eu fui, a porra da solidão, a porra de não ser amada, de não ser desejada, não ser cortejada, você vai ficando tão frágil que cai numas esparrelas como aquela. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A ausência de outras referências de como se relacionar produz um repertório nocivo para as mulheres, socializadas para identificar abuso como amor, romantizando padrões heterossexistas de submissão e masoquismo feminino (Adrienne Rich, 2012), inclusive na repetição de situações de violência como nos narra Teresa:

As experiências que eu tinha, por exemplo, eu tinha 13 anos eu tava na praia com minha família e eu gosto muito de andar, caminhar sozinha perto do mar e eu me **lembro que eu tava caminhando nesse dia e apareceu um cara, um italiano bem mais velho, mais velho do que meu pai. E pegou na minha mão, ficou andando junto comigo** e assim, eu me lembro, do meu coração acelerado, sabe? E quando eu vi assim uma parte da praia mais movimentada, que tinha mais gente **eu escapei, voltei correndo pra minha família, sabe? Não contei pra ninguém, não contei pra ninguém, me sentia super mal. Nunca mais usei esse biquíni, lembro que era um biquíni azul.** Na minha cabeça eu tinha ficado suja e aquilo ali era... fiquei envergonhada e era isso, isso era o que eu achava que era experiência sexual. **Essa era, esse era o lugar em que o sexo aparecia na minha vida, né, nesse lugar de hiperssexualização, de violência, mas nunca num exercício mais simétrico,** de aparecer um boy na escola e mandar um bilhetinho pra mim, é isso não sei nem como era que acontecia com as outras meninas porque comigo não aconteceu nada. **Acontecia isso, essa coisa, que acontece até hoje né, a diferença é que hoje eu sei me defender melhor, mas variações dessa cena se repetiu na minha vida inúmeras vezes de diferentes, digamos, a estrutura do roteiro é a mesma, só muda um pouco como é que a direção de arte, talvez mude um pouco, mas é aquilo ali. É o italiano velho, ou foi um namorado querido, mas é sempre isso, é sempre o lugar onde você termina sendo colocada, né, essa objetificação horrível.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A assimetria que Teresa identifica em suas relações no que tange a sexualidade reflete a continuidade do que nos denunciava Sueli Carneiro (2002) sobre a formação da identidade nacional brasileira ser construída a partir de hierarquias de gênero e raça que perpetuam a

bestialização das mulheres negras lidas como *mulatas*. Djamila Ribeiro (2018) recupera a cena racista perpetrada pelo então prefeito carioca Eduardo Paes que, ao ir entregar as chaves de apartamentos de um condomínio popular, dirige-se a uma moradora negra dizendo que ela vai ‘trepar muito’ e depois se volta para a vizinhança e afirma que ela teria dito que ia “fazer muito canguru pernetta, tá liberado, senha primeiro!”. Como ressalta Djamila Ribeiro (2018), a repercussão da cena que foi gravada e compartilhada amplamente foi ínfima, nomeando como gafe ou deboche carioca o que é racismo explícito, incitação ao estupro e a exploração sexual - senha primeiro - e bestialização da sexualidade de uma mulher negra, pobre, a quem restou apenas fechar-se em sua casa. Ao passo que o mito da democracia racial continua perpetuando a naturalização dessas relações violadoras, resta às mulheres, como essa moradora carioca e como Teresa, construir estratégias de defesa física e psiquicamente para não se enredar nessas repetições que podem se apresentar pela exploração ou pela abjeção sexual. As cicatrizes subjetivas produzidas pela abjeção que se impõe aos corpos das mulheres negras, principalmente daquelas que são gordas, retintas, mães, idosas, pobres, ainda é um campo em que devemos nos aprofundar de modo interseccional, considerando o racismo como espinha dorsal que ancora outras estruturas de poder e subjugação (Fátima Lima, 2018). De acordo com Sueli Carneiro (2002, p. 172)

Para as mulheres negras consideradas destituídas de atrativos, reserva-se a condição de “burro de carga”, como se entrevê no ditado popular: “Preta pra trabalhar, branca pra casar e mulata pra fornicar”. Essa é a definição de gênero/raça, instituída por nossa tradição cultural, patriarcal e colonial para as mulheres brasileiras; além de estigmatizar às mulheres em geral, ao hierarquizá-las do ponto de vista do ideal patriarcal de mulher, introduz contradições no interior do grupo feminino.

Numa sociedade que aponta a beleza branca e magra como parâmetro de crescimento pessoal (vide o cinema, as novelas, a moda), mulheres negras aprendem desde cedo que a solidão muitas vezes não é uma escolha, mas sim um dado. As repercussões do preterimento estrutural a que estão submetidas as mulheres negras são detalhadas nas narrativas das interlocutoras como interdições pré-definidas às suas possibilidades de vivência afetiva, como pode ser exemplificado por Zacimba e Lélia:

todo mundo fica me perguntando assim "cê pensava em ter filho?"... não sei. Ou "cê pensava em casar?"... **nunca foi algo que passou pela minha cabeça assim... eh... em casar, sabe? Porque isso nunca foi dito que é pra mim, que é possível... sabe, que... porque como eu falei um pouco né... eu nunca fui essa pessoa desejável, né... eu fui despertar o meu corpo, a minha proposta... a minha postura lésbica... eu mesma enquanto Zacimba, ser desejável pelas pessoas muito velha assim, porque como eu disse tem essa coisa que perpassa o que é beleza, o que que é belo né... Então... casar pra mim sempre foi muito distante. Eu nunca tive esse sonho de casar. Nunca foi algo tipo assim... nó eu vou casar... não. Eu não tive.** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

E aí o que acontece, **nessas questões das construções e tal, eu sempre quis namorar, sempre quis namorar, queria viver como todo mundo, sabe? Pegar um monte de gente e pensar “agora eu quero namorar” e namorar, “ah cansei, quero voltar para a pegação”, eu queria viver assim, como qualquer outra pessoa, só que aí aquelas coisa, aquelas construções, romance, namoro, isso não existe e tal, aí eu pensava “realmente, né? Por isso que eu nunca namorei então”,** é uma questão de construção mesmo, então nada a ver, isso é uma ideia nada a ver, só que depois eu volto e falo “aaaaah, será o porque realmente você não namorou, será que é porque você desistiu, porque você não quer?”, não, né? Então isso também ficava assim, muito assim, essa coisa do casar como eu disse agora “ah, não isso aí construção, nada a ver” e aí depois eu volto e falo “aaaah, tá entendi que é uma construção, mas para mim pode não ser possibilidade, não”, para outras pessoas podem, mas eu não posso ter a possibilidade de “eu quero casar, foda-se”, é na igreja evangélica, é na igreja católica? Foda-se. **Eu quero e aí não posso não? Bota fé?**(Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Ana Claudia Pacheco (2008) recupera em sua tese de doutoramento que as pautas do feminismo definido como de segunda onda, como o celibato voluntário, a liberdade sexual, o direito ao aborto, a negação da instituição do casamento, se organizavam sem considerar as pautas das mulheres negras no que tange à sexualidade, reprodução e afetividade. Coaduno com a autora e, como fica nítido nos relatos das interlocutoras, o celibato que as mulheres negras vivenciam é antes de tudo produzido compulsoriamente pela negação destas como sujeitos dignos de afeto, amor e desejo. O questionamento de Zacimba e Lélia sobre a possibilidade de sonhar com um casamento, com uma constituição familiar nos moldes ditos tradicionais, revela na realidade que para nós isso não é uma tradição, nunca foi dado. Em 2018 fui madrinha de casamento de uma grande amiga, Jéssica Hanna Teles de Carvalho. A despeito de me incomodar a condução cristã da cerimônia me dei conta ali, apenas ali na igreja, que eu nunca vi nenhuma das mulheres negras da minha família, nem da minha rede de amigas casando, muito menos vestidas de noiva, e isso certamente não foi apenas uma questão de escolha.

Enquanto o movimento LGBT+ pautava o direito ao casamento civil igualitário sob o argumento de que se é um direito deve ser para todos, ainda que seja uma instituição questionável, nós mulheres negras, apesar de teoricamente termos esse direito, vivenciamos a negação subjetiva de nossos corpos como aptos para esse papel, consolidando o que Sueli Carneiro (2002, p. 172) aponta como uma “solidão” estrutural motivada pelo desinteresse dos homens brancos e pela deserção de grande parte dos homens negros. Apesar da autora não ter considerado a experiência de lésbicas negras, cabe sinalizar que infelizmente a reflexão que ela apresenta também se aplica a realidade de relações entre mulheres:

Quando eu falo de poucas relações, eu estou falando de relações sexuais, não estou falando só de relação amorosa, eu estou falando assim cara você chega ali, você transa e pá, eu estou falando disso, de você não conseguir uma trepada, então tipo assim... (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

O primeiro beijo que eu dei numa mulher, que eu **beije uma mulher eu tinha 26 anos e a primeira relação séria que eu tive com uma mulher eu tinha 30. E tem esse intervalo mesmo, sem ninguém, dos 26 aos 30.** E que é a mulher que eu to até hoje, tô casada há 10 anos, então é bem danoso isso, ao mesmo tempo isso meio que forjou a minha personalidade. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

As narrativas de Lélia e Iyá Adetá apresentam a gravidade do que é a abjeção dos corpos de mulheres negras no mercado afetivo, mesmo na lesbianidade, sendo isso ainda uma grande lacuna nas produções acadêmicas, no movimento negro e no movimento LBGT+. Ana Cláudia Pacheco (2008) aponta como ainda persiste nas ciências humanas uma resistência em abordar a afetividade/solidão recorrentemente reduzidos a ordem do intangível, da dimensão individual/privada, ao invés de serem concebidos como produções sociais forjadas na instituição da sociedade moderna/colonial. É preciso conceber o caráter histórico da subjetividade, situando sua condição de resultado e efeito de relações de poder que atravessam os sujeitos (Kleber Prado Filho e Simone Martins, 2007), sujeitos que são racializados, generificados, sexualizados e forjados em estruturas que constroem uma imagem distorcida de si e do outro.

Nó... Pelo amor de deus, eu fico pensando assim já tenho 26 anos e eu ainda guardo em mim traumas e medos daquela adolescente que eu estava narrando aqui para você agora, sabe tipo assim, chegar em uma menina? Só com muito álcool e mesmo assim eu fico com medo, porque eu penso se eu beber muuuito para chegar na menina, eu vou chegar de uma forma muito escrota, sabe? Igual a um macho talvez assim, e eu não quero velho, mas ao mesmo tempo eu fico assim velho “ai o que é que eu vou fazer?”, bota fé? Sei lá muita rejeição, e eu também já rejeitei muitas, isso também para mim é uma coisa difícil de falar, porque volta de novo para a questão do espelho, sabe? Eu já rejeitei, porque né? Falando assim, parece que ninguém nunca chega em mim, mas tipo assim, eu já rejeitei muitas manas, e muitas manas parecidas comigo, velho. Comigo. E daí eu ficava pensado assim, eu vou forçar, sabe? Como eu faço para desconstruir isso, entendeu? Eu vou “Hey, Lélia, hey [bate palmas] coerência”, sabe? Coerência consigo mesma, coerência com seus discursos, coerência com sua imagem, não só com sua imagem, mas com a imagem que você passa para as outras pessoas, coerência com aquilo que as pessoas esperam de você, não rolou muitas vezes, não rolou, sabe? E isso me deixa mais retraída, sabe? Eu fico pensando assim: “ah, deixa eu resolver algumas coisas aqui na minha cabeça primeiro”, e é né como se eu fosse resolver da noite para o dia, deixa eu resolver umas coisas primeiro, depois eu tento de novo, sabe? Deixa eu voltar para a minha conchinha aqui, que eu não quero, sabe? Que eu não quero ser escrota, bota fé? Tem uma frase que a minha avó usava muito, que é uma música, né? “Quem eu quero não me quer, quem me quer eu mandei embora”, eu fico pensando na minha cabeça que é tipo assim, gente. E vou pensando assim, sabe? As meninas que eu me interessar, as meninas que se interessam por mim, sabe? E muitas coisas que eu já passei que eu fico assim “gente, será que eu não estou me boicotando, não?” Porque é isso, tem as questões de vida que acontecem, mas tem questões

repetitivas que você precisa parar para pensar e falar “Lélia...”. (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Lélia revela o desafio no qual estamos submersas: como decolonizar nossos afetos? Como acreditar que a mulher no espelho e conseqüentemente as mulheres que se parecem com ela são dignas de afeto, de cuidado, de amor? Sueli Carneiro (2002, p. 175) já indicava que um aspecto pouco abordado da violência racial é a violência psicológica e suas sequelas na construção da autoestima de mulheres negras cuja subjetividade é forjada a partir da desvalorização contínua no imaginário social. A experiência de rejeição, que é central na história de Lélia, repete-se com ela reproduzindo o preterimento para outras mulheres que se parecem com ela, o preterimento que ela experimentou é a única oferta que ela consegue direcionar às mulheres que parecem com ela. De acordo com Frantz Fanon (2008), a situação colonial impõe às pessoas negras uma gama de complexos dos quais é difícil se libertar. Quando analisa as mulheres por quem se interessa e aquelas a quem rejeita, Lélia se questiona: ‘será que eu não tô me boicotando?’. O que está implícito nesse questionamento é o reconhecimento de que mulheres brancas, com uma conformidade padronizada ao modelo de beleza, raramente irão desejar estar com ela e por sua vez ela não se sente atraída por mulheres que se parecem com ela: “ *eu vou forçar, sabe?*”. O desejo, compreendido como instância naturalizada da experiência afetivo-sexual, se torna campo inquestionável, inalienável, mas, como o desejo se constrói? Como o afeto é autorizado, direcionado em nossos processos de encantamento pela outra se nosso espelho foi colonizado com os símbolos, padrões e imperativos dos algozes que nos desumanizaram?

Lélia relata a permanência de seus traumas da adolescência e o medo de repetir o que um homem faria no momento do flerte, bem como se questiona sobre a coerência de seus posicionamentos políticos e a negação que ela experimenta ao encontrar-se diante de mulheres negras que demonstram desejo por ela. Apesar das cicatrizes que ela mesmo apresenta em decorrência da abjeção imposta ao seu corpo, ela se coloca como sujeito ativo e em exercício da reflexividade que o feminismo pressupõe como uma prática necessária para a transformação social. No entanto, num processo de expiação por suas contradições, ela vislumbra o isolamento como solução possível, o que se repete também no relato de Aquilone ao falar sobre as reverberações das suas relações afetivas na vida de sua filha:

Nossa, então, são muitas situações dentro desse campo, porque o primeiro que **eu tive que lidar foram com lésbicas dizendo abertamente pra mim que não se relacionariam comigo porque eu tenho uma filha e que eu não daria a atenção que elas desejariam ter porque a minha atenção principal seria para minha filha e não para elas**. Entender a criança como uma disputa de afeto mesmo. Outra

coisas que eu tive que aprender a lidar é que qualquer pessoa que chegue pra ser relacionar comigo, quer queira, quer não, vai se relacionar com a minha filha porque eu vivo com ela todos os dias e perceber que trazer pessoas que não tem nenhuma intenção de permanecer na minha vida acaba deixando lacunas não somente na minha vida, como também na dela. **Porque ela se envolve, ela se apegue e as pessoas entram e termina comigo e termina com a minha filha. Porque entende realmente que minha filha é um apêndice, né? E corta relações com ela e ela fica muito triste. E agora eu percebo que ela tem muitas lacunas afetivas por causa disso, dessa falta de cuidado das mulheres em lidar com mães lésbicas, né?** De entrar na vida das crianças e depois abandonar as crianças como se as crianças fossem as mulheres com qual elas se relacionaram. Então pra mim isso é muito mais pesado, sabe? **Então uma coisa que eu, inclusive parei de me relacionar mais assim, fiquei muito mais cuidadosa, por causa disso. Porque é muito sofrimento, né? Se é sofrimento pra gente lidar com uma separação, imagine pra uma criança que não entende o porquê aquela pessoa que antes era a tia, que via todos os dias, que cuidava, dava presente, passeava, desaparece do dia pra noite. Então, hoje eu to muito mais desconfiada, muito mais sozinha também, faz quase dois anos que eu não tenho relação e tipo to meio com medo, porque realmente eu não quero que esse buraco aumente, sabe?** Porque as vezes deixa uma lacuna muito maior do que já estava, né? Então pra mim é isso, assim, o peso dessas relações. (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

A solidão justificada por Lélia como: *“ah, deixa eu resolver algumas coisas aqui na minha cabeça primeiro”* ou por Aqualtune *“faz quase dois anos que eu não tenho relação e tipo to meio com medo, porque realmente eu não quero que esse buraco aumente, sabe?”* revelam a tentativa de ter controle de histórias que muitas vezes atropelam suas experiências. Na ausência de relacionamentos que atendam às demandas emocionais e afetivas, muitas mulheres negras acreditam decidir pela solidão, como se ela fosse uma escolha, quando ela é, muitas vezes, uma redução de danos frente a tentativas frustradas ou relações nocivas. Em ambas narrativas observamos a necessidade de aprofundar as pesquisas e produções que ajudem a compreender a complexidade da sociabilidade de lésbicas negras em suas mais distintas possibilidades, em sua pluralidade existencial e nos arranjos que constroem para lidar com a solidão como realidade justificada e naturalizada por inúmeros motivos. Como afirma bell hooks (1995), a escravidão impôs aos nossos ancestrais a separação de seus familiares, amigos, conhecidos, além de muitos terem assistido a tortura, o estupro, o assassinato de seus entes queridos. Herdamos dessas cicatrizes a noção de que evitar a afetividade é uma forma de proteção, quando ela é de fato, uma continuidade da negação dos nossos afetos, tal qual fez a colonialidade, por isso, essa é uma dimensão que nós, mulheres negras, não podemos desistir de vivenciar, como aponta Audre:

Mas essa parte, eu vejo que essa parte da vida os pais costumam ignorar, assim. Se você tá trabalhando, tá estudando ou alguma outra atividade social que é mais socialmente consensuada, é **tranquilo jogar a sua dimensão afetivo-sexual e política pra outro canto mesmo, né?** E aí isso é muito difícil, parece que é fácil, tem gente que fala: 'ah, mas eles não te fazem nada de mal'. Então, tipo assim, qual que é a questão? **A questão é que uma dimensão super importante de você é negada, assim, finge-se que ela não existe. E isso pra mim é violento.** Então

assim, o fato de não apanhar não quer dizer que tá tudo bem, sabe? **Parece que subjetivamente uma parte de você, você sente que assim, ela é amordaçada o tempo todo, assim, né?** Quando não se quer saber sobre, quando falar num almoço, num momento social, não é possível. Algo de você morre ali, não é que morre, mas fica a parte e aí uma das coisas que muitas vezes acontece é esse isolamento da família, mesmo, tipo assim. **Porque você vai prum rolê e você não pode falar como que tá seu namoro, dos seus planos futuros ou da viagem legal que você fez com sua namorada, você vai ficar ali pra quê? Ainda mais que rola muita piadinha transfóbica, machista, lesbofóbica nessas reuniões familiares. Então, assim, qual que é o sentido de sustentar o pertencimento aquela coletividade ali? Qual que é o sentido de estar submetida a esse pai? Não faz sentido, pelo menos pra mim, isso deixa de fazer sentido, essa prerrogativa de me submeter a essa autoridade, por exemplo, ela passa a ficar mais, menos, **deixa de ser um imperativo moral, mesmo, já que, bom, eu não sou aceita em totalidade aqui, então eu vou buscar outro lugar, é basicamente assim, muitas vezes esse é o raciocínio, é um cansaço, um trabalho mental muito grande, assim, a dinâmica da relação familiar.** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)**

Como Audre relata, a solidão da mulher negra lésbica se estende no âmbito também das afetividades familiares, que negam a dimensão afetivo-sexual e política desse relacionamento e naturalizam a perpetuação da heterossexualidade como norma. É violento acreditar que podemos viver sem amor, sem cuidado, sem vivenciar plenamente um aspecto da essencial para a nossa saúde física e mental, ou ainda, que essa experiência deve ser apagada para além das relações pessoais, mas a nível institucional, político. De acordo com Rafaela Freitas (2019, p. 215):

A invisibilidade deixa marcas no corpo e na mente. Atreladas às dinâmicas da lesbofobia e do machismo, nos afeta de tal modo a naturalizarmos violências, a concordarmos que “ah, também não precisa disso”, “eu posso esperar”, Banaliza a demanda de uma política de saúde integral e prevenção a IST⁴⁰ e ao HIV, por exemplo, que considere as múltiplas vivências dentro da identidade lésbica e nas especificidades das práticas sexuais e sociabilidades

Nesse sentido, o cansaço mental, mencionado por Audre, é uma realidade para as interlocutoras e para as mulheres lésbicas que vivenciam essa invisibilização em muitos âmbitos do cotidiano, como foi abordado no primeiro capítulo dessa tese e que retomo a seguir especificando os enfrentamentos que são materializados pela lesbofobia estrutural.

40 Na versão original a autora utiliza o termo DST - Doenças sexualmente transmissíveis, opto por fazer a modificação por IST - infecções sexualmente transmissíveis, sem prejuízo ao sentido da frase, mas para demarcar a alteração dos termos na estrutura regimental do Ministério da Saúde por meio do pelo Decreto nº 8.901/2016 publicada no Diário Oficial da União em 11.11.2016, Seção I, páginas 03 a 17, em consonância com a Organização Mundial de Saúde (OMS) e pelos principais Organismos que trabalham com a temática das Infecções Sexualmente Transmissíveis.

3.3 - *'E essa palavra sapatão muito pesada em mim, então isso me corroía por dentro, eu não queria ser isso, eu nunca quis ser isso'. Lesbofobia*

Pensar sobre lesbofobia ainda é um exercício escasso nas produções acadêmicas, pelo menos com essa nomeação. Nas narrativas das interlocutoras, assim como em textos que abordam a questão da lesbianidade, muitas vezes o termo homofobia é utilizado como um equivalente a violência que mulheres sofrem por vivenciarem uma existência lésbica. A equiparação da lesbianidade como um equivalente feminino da homossexualidade é um equívoco que revela o viés patriarcal de apagamento das mulheres e os marcadores que perpassam a construção da sociabilidade lésbica (Adrienne Rich, 2012).

Entre as interlocutoras desta pesquisa, a lesbofobia aparece como uma realidade fragmentada, permanente e dispersa em relações pessoais, familiares, políticas e institucionais. No caso de Zeferina, por exemplo, que decidiu assumir a maternidade do filho de sua ex-namorada quando esta ainda estava grávida e o progenitor havia falecido, a despeito da sua decisão implicar em cuidado e apoio para a criança e sua mãe biológica, ela enfrenta resistência na legitimação dessa função:

Mas... eu não pensava não, que fosse tão rápido assim, mas construir uma família com outra mulher, pra sociedade, é pesado. Mas também, bola pra frente. **A mãe dela não aceita, pra você ter noção, a mãe dele não aceita. Tá começando a aceitar agora, porque ela viu a responsabilidade que eu tenho. O menino ficou internado dez dias, ou foi onze dias** – saiu acho que quarta-feira, isso... não, saiu quinta-feira do hospital – **tava lá presente**. Aí a mãe dela tá agora tentando aceitar, porque viu também que não tem mais jeito, **o menino é apegado, realmente, a mim. Apegadão**. Ela viu que não tem jeito, e ela não vai fazer o menino desapegar da noite pro dia. **Então ela tá num clima de aceitação ainda, mas tem um certo preconceito**. (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

A dificuldade de aceitação que Zeferina enxerga no posicionamento da avó do seu filho reflete a precariedade que o modelo familiar burguês cristão impõe na construção das relações afetivas e familiares. O homem, ainda que morto, goza de um lugar privilegiado e imperativo para que se considere um grupo de pessoas como família, a despeito do engajamento que as mulheres envolvidas tenham no exercício de cuidado e afetividade com esse grupo, como Zeferina relatou ao exemplificar os dias que passou no hospital acompanhando o filho. Como aponta Adrienne Rich (2012), a maternidade em contexto patriarcal é uma das instituições que produz controle sobre as mulheres, bem como a família nuclear e a heterossexualidade compulsória. Qualquer investida que subverta o formato de funcionamento dessas instituições passa a ser lida como uma ameaça a toda estrutura capitalista, racista, heteronormativa. Para Esperança isso fica explícito na reação de sua mãe ao saber que ela está se relacionando com uma mulher:

Aí ela: 'olhe, eu não vou compactuar com essa safadeza, que não sei o que' e foi pra mim, porque minha mãe sempre lidou com a homossexualidade dos outros de

forma muito tranquila, sempre, muito tranquila, sabe? Minha mãe sempre foi a mãe legal do rolê, a mãe que a galera 'ah, vamo marcar de tomar uma cerveja com sua mãe, vamo marcar alguma coisa de sair com sua mãe' e **foi uma surpresa muito grande essa reação dela, de 'ah, não vou compactuar com essa safadeza'** e disse que eu **tava ficando com uma mulher porque eu queria atingir meu ex, e eu tava cagando pra ele. Aí eu: 'minha mãe, pelo amor de deus, olhe bem pra mim, você acha que eu vou estar numa situação que, inclusive, me coloca em risco, porque ser LGBT não é uma coisa que a gente decide que vai ser porque oh, que legal, quero tomar uma surra na rua, quero sofrer um estupro corretivo. Vou aqui ser apaixonada por uma mulher porque é bonito. Não porra, é o que eu sou e acabou.** (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

O ex namorado de Esperança e pai de seu filho é trazido de volta ao campo afetivo-sexual de sua vida quando ela revela que está em um relacionamento lésbico. A radicalidade de deslocar o macho da centralidade onde o patriarcado colonial o situou implica em enfrentamentos que perpassam pela negação de que esse deslocamento seja possível. Como aponta Audre Lorde (1984), os homens negaram e demonizam o erótico para as mulheres por medo de que nós utilizemos esse poder sem depender ou servir a eles. Essa ainda é uma realidade para muitas mulheres que visualizam que a sexualidade feminina só existe em função do desejo masculino. A mãe de Esperança, ainda que respeitosa da sexualidade de outras pessoas, não admite que a filha esteja em um relacionamento com outra mulher, o que ela entende como uma *safadeza*. Cabe destacar que esse tipo de nomeação é muito utilizada para se referir a pessoas bissexuais, como é o caso de Esperança. Fernanda Coelho (2019) aponta que é recorrente a associação de pessoas bissexuais como indecisas, promíscuas, confusas, hiperssexualizadas e denuncia que esses estereótipos reverberam na manutenção da bissexualidade como um possível sintoma de bipolaridade ou transtorno de personalidade borderline implicando em práticas bifóbicas por profissionais de saúde.

A autora destaca ainda que a condição da pessoa bissexual é agravada pelo silêncio que perpassa a patologização dessa experiência, ao passo que a homossexualidade e a lesbianidade já foram retiradas do rol de doenças mentais e as práticas de conversão/cura sexual nesses casos são vetadas pela Resolução 01/99 do Conselho Federal de Psicologia. No entanto, ainda que haja uma despatologização das sexualidades consideradas dissidentes, ainda vivenciamos a patologização destas no cotidiano, imputando interdições e ocultamento da existência lésbica a depender do contexto, como narra Audre:

Então, assim, tem lugares que eu não sou assumidamente lésbica? Tem. Por exemplo, **na pediatria onde eu trabalho, porque, enfim, existe todo um estereótipo da pessoa homossexual como um perversa, como pedófila, como violenta, então, assim, isso não é algo que eu vou publicizar na equipe, por exemplo, ainda mais porque tem situações em que eu atendo crianças individualmente**, então, tipo assim, isso é uma bosta, é uma bosta, mas eu tenho que fazer um cálculo de um risco que eu corro ali. Então, assim, é algo, é uma experiência, uma identidade que é negociada, que assim, que eu tenho que calcular

mesmo, onde dá pra ser e como que dá pra ser, basicamente. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

A situação de Audre remete ao que indica Gayle Rubin (2012) sobre a utilização do argumento de proteção às crianças como justificativa de perseguição e patologização de pessoas LGBT+, principalmente aquelas que lidam com esse público diretamente na sua função laboral. Isso implica num cálculo, como indica Samuel Silva (2019), de saída e retorno ao armário, ou melhor, de sucessivas vivências de saída do armário, haja vista que em cada contexto esse movimento precisa ser novamente elaborado, analisado e vivenciado internamente. Em alguns casos, como o de Zeferina, o julgamento se dá pela performance de gênero, lida como masculinizada a depender do estilo de vestimenta e acessórios que se utiliza. Nesse sentido, pouco importa se de fato se trata de uma pessoa lésbica, o que está em questão é a conformação estética da mulher com um estilo definido como único exemplo de feminilidade.

Mas eu passei por uma certa situação, **nesse trabalho novo que eu estou agora, porque eu fui por indicação, aí um colega meu, ele é até evangélico**, aí ele me indicou "ó vai lá em tal lugar que tá precisando de preparadora". Falei assim "ótimo", passei lá. **Aí ele acertou tudo comigo bonitinho, direitinho, mas depois ele chegou pro rapaz e falou assim "mas ela tem um estilo diferente, um jeito diferente, né", aí o rapaz "é, mas ela trabalha certo". Ele me julgou pela aparência.** Mas também não comentei nada, não falei nada. Pra ele eu não sei de nada, e vai continuar achando. Porque eu não vou pra lá tirar satisfações. (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

As narrativas de Audre e Zeferina exemplificam a proposição de Adrienne Rich (2012, p.28) de que:

"Uma lésbica "no armário", devido ao preconceito heterossexista no trabalho, não é simplesmente forçada a negar a verdade sobre suas relações no mundo exterior ou na sua vida privada. Seu emprego depende de que ela finja ser não apenas heterossexual, mas também uma mulher heterossexual em termos de seu vestuário, ao desempenhar um papel feminino, atencioso, de uma mulher "de verdade".

A cobrança pelo desempenho de uma feminilidade padronizada atravessa não apenas as relações trabalhistas das interlocutoras, como também reverbera muito precocemente na formação subjetiva dessas. A performance lida como masculinizada implica diretamente numa negativa da feminilidade tal qual propõe o pensamento ocidental a partir da negação de poder, de falo e de marido (Oyèronké Oyewùmí, 2017). O enfrentamento e as violências diante da existência lésbica que não performa esteticamente heterossexualidade reverbera no modos de subjetivação de todas as mulheres, é preciso vigiar o pacto da heterossexualidade compulsória a partir do controle dos corpos e da expressão da sexualidade feminina. Como relata Nieves, a socialização feminina é direcionada para repudiar desde muito cedo qualquer possibilidade de não adequação aos parâmetros reducionistas de conformidade de gênero.

Por exemplo, eu lembro que quando eu tava na quarta série, minha irmã tava na primeira série, isso foi em 94. Eu lembro muito bem que tinha uma amiga da minha irmã, a Rigoberta⁴¹, até lembro o nome dela, a Rigoberta, que ela era uma menina muito fora do padrão, assim, ela era, tipo assim, era a menina que jogava bola com os meninos. Era a menina que usava tipo shortão, blusa grande, como eu tô hoje, sé que ela, enfim, ela tava na primeira série e eu tava na quarta série, e eu achava um absurdo aquilo. Eu não... eu não sei porque, mas eu achava aquilo um absurdo, eu achava feio, eu falava pras pessoas, tipo assim, **eu fazia um movimento de ódio pró-Rigoberta, que eu não sei de onde, que eu creio possa ser algum tipo de lesbofobia internalizada, enfim, porque né, a Rigoberta ela representava, naquela época, o máximo de liberdade que talvez eu não tinha coragem de estar. Né?** E eu lembro que eu fazia todo um movimento de contra-Rigoberta, que era de falar pras pessoas o quanto isso era feio, o quanto que uma menina não podia jogar futebol, e isso era horrível. Teve um dia que a Rigoberta ela matou aula e eu, tipo, liguei pra mãe dela pra dizer que a Rigoberta matou aula. Sabe, assim? Eu queria, por exemplo, falar, e aí, por exemplo, eu penso muito, muito hoje que se eu encontrar Rigoberta... Rigoberta um dia, tipo pedir desculpas lá pra ela, assim, tipo assim, eu, eu tenho isso como uma meta de vida, né, de sei lá, se tiver um momento, eu queria chegar pra ela e falar "sou fulana aquela fulana"... Enfim, tinha esse movimento. Eu acho que isso me sinaliza muito uma... uma... uma lesbianidade, mas que naquele momento a forma como eu conseguia digerir isso era pela raiva. Né. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lesbica)

A narrativa de Nieves revela os efeitos da produção de ódio e auto-ódio por meio dos discursos normativos de gênero e sexualidade através do controle das possibilidades das mulheres. A liberdade que Rigoberta expressava, como Nieves mesmo descreve, provocava a operacionalização da lesbofobia internalizada, deglutida por meio de todas as produções que negam ou patologizam mulheres que não performam feminilidade e que não estão enquadradas na heterossexualidade compulsória (Adrienne Rich, 2012). Longe de ser um relato de conflito infantil, o que Nieves nos demonstra são as repercussões da lesbofobia ainda na infância de meninas que se ressentem da liberdade que não podem ou não conseguem ter e que cada vez mais lhes é negada por discursos que reduzem a existência a uma conformação de gênero pautada na submissão e na inferioridade das mulheres. A mulher negra masculinizada materializa uma ruptura com o ideal branco heterossexual de família e de existência que não passa despercebida, ainda que ela seja só uma criança, ainda que ela seja mãe. A lesbofobia, nesse sentido, não é um ódio sublimado, pelo contrário, se manifesta violentamente por ser direcionado a corpos considerados abjetos, mas também vulneráveis. Infelizmente o ambiente escolar revela que essa é uma problemática que para além da convivência entre crianças também interfere no acesso ao direito básico a educação, como é o caso de Aqualtune e sua filha:

Por exemplo, **minha relação com profissionais da escola. De me tratarem mal, de tratarem mal minha filha e eu não entender. Eu achar que de alguma forma**

41 O nome original foi substituído pelo nome Rigoberta em homenagem a Rigoberta Menchú, da etnia Quiché-Maia, Rigoberta é uma liderança dos direitos dos povos indígenas na Guatemala. É embaixadora da boa vontade da Unesco, também vencedora do Prêmio Príncipe das Astúrias de Cooperação Internacional e do Prêmio Nobel da Paz de 1992. Concorreu a presidência da Guatemala em 2007

era coisa da minha cabeça por não entender porque elas me tratavam mal, porque elas me olhavam de uma forma debochada, né? E eu só fui descobrir depois com uma amiga. **Eu tive que viajar e eu deixei minha filha com uma amiga que é hétero e é casada com um homem branco e eles foram buscar minha filha na escola e quando eles foram buscar a diretora falou 'não sei como ela pode ser tão irresponsável, se ela queria escolher ser isso porque ela foi ter filho? Aí deixa a menina aí, tendo que lidar com travesti, tendo que vivenciar essas coisas e tal'.** E a minha amiga ficou extremamente chocada porque ela não imaginou que a pessoa ia se sentir a vontade pra falar isso com ela, né? **Na verdade foi porque ela via nela a pessoa normal, casada, com um homem branco do lado e que não iria concordar com meu estilo de vida, por exemplo. Aí eu percebi o quanto as vezes a lesbofobia ela chega e chega de outro lugar e como ela muitas vezes afeta quem tá mais vulnerável, né?** Como minha filha. **Inclusive ela perdeu de ano de forma absurda e eu sei que é por causa da lesbofobia, nessa mesma escola.** (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

A ideia de normalidade e conseqüentemente a de anormalidade aparecem no relato de Aqaltune exemplificado pela branquitude do marido da amiga e a conformação de gênero que ambos performam por serem um casal heteronormativo. Dentre os muitos aspectos de violência apresentados nesse relato, chama a minha atenção a dúvida que ela inicia descrevendo: *'Eu achar que de alguma forma era coisa da minha cabeça por não entender porque elas me tratavam mal, porque elas me olhavam de uma forma debochada, né?'*. Esse é talvez um dos efeitos mais perversos do sistema de gênero moderno/colonial: fazer com que a gente desconfie do nosso próprio julgamento diante do desprezo expresso de modo sutil - *pero non tanto* - cotidianamente. Como descreve Grada Kilomba (2019, p. 138), como o racismo não é visto como um fenômeno social, aquelas/es que o enfrentam são sempre confrontadas/os com a mensagem de que suas experiências são decorrentes de sua própria sensibilidade excessiva e, portanto, são de sua própria responsabilidade.

O olhar debochado que ela narra com suspeição da própria percepção passa numa escalada para a recriminação de sua estética, a pressuposição sobre sua identidade de gênero, o questionamento da sua responsabilidade para com sua filha e na possível reprovação de sua filha, uma criança negra filha de uma mulher negra e lésbica. Racismo, lesbofobia, classismo, aqui se camufla o argumento perfeito: a preocupação com a criança: *"se ela queria escolher ser isso porque ela foi ter filho? Aí deixa a menina aí, tendo que lidar com travesti, tendo que vivenciar essas coisas e tal."*, ainda que seja a filha de Aqaltune mais uma vítima dessa articulação nociva. Adrienne Rich (2012) denuncia que ao longo da história das ciências sociais a reiteração da normalidade na relação entre os sexos se calcou na ideia da mulher como dependente da proteção social e econômica masculina e que a unidade social básica seria a família heterossexual. Nesse sentido, Aqaltune credita a confiança da diretora em abordar sua amiga e o marido dela para se queixar da alegada irresponsabilidade dela para

com sua filha, a uma leitura de que eles seriam um ‘*casal normal*’ e que por isso concordariam com essa análise. Ao passo que essa normalidade é consolidada na díade masculino-feminino, a negativa disso por parte da mulher implica numa marginalização ainda mais acentuada do que a de mulher em si (Adrienne Rich, 2012). No caso de Aqualtune, a isso se alia o seu pertencimento étnico racial e sua condição de classe, produzindo uma deslegitimação de sua condição de cidadã, mãe, humana, ela se torna “*essas coisas*”.

De acordo com Cheryl Clarke (1988), ainda que as relações ocidentais entre homens e mulheres sejam fundamentadas na repressão e na supremacia masculina, ainda são relações desejáveis para boa parte das pessoas negras, principalmente para os homens heterossexuais que sentem sua frágil possibilidade de controle sobre a mulher negra ameaçada pela lésbica negra que prescinde de sua autoridade masculina:

um homem negro... foi vários, não foi um só... homem negro do movimento negro que ficava enchendo o raio do saco... e mesmo eu dizendo que era lésbica, né... tipo... ainda sempre investia, sabe? E isso é muito violento, assim... é um processo que é assim né...tipo... **ah, mas né... eh... tipo cê é tão feminina né? E aí cê é negra, né? Cê é uma mulher negra, como se eu tivesse manchando o processo por ser mulher, negra, ainda lésbica né...** enfim. E aí eu passei de boa... boa assim, né... dei a mão ela e vamo que vamo, tamo aí. E não foi só isso também. **Teve mulheres também que, da mesma forma também, falaram isso pra mim...** e eu... enfim. Tamo aí, né? (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

As mulheres de cor vivem a constância do machismo de seus grupos étnicos e o racismo do feminismo hegemônico (Glória Anzaldúa, 1988; 2000; bell hooks, 2004; Rosalva Aída Hernández Castillo, 2014). No caso de Zacimba, parece que sua existência lésbica é um paradigma complexo para homens e mulheres do seu coletivo: “*eh... tipo cê é tão feminina né? E aí cê é negra, né?*”. A abordagem masculina se dá pelo assédio, numa repetição da autorização colonial de acesso ao corpo da mulher negra (Sueli Carneiro, 2002; Lélia Gonzáles, 1984). Os homens insistem em erotizar a negativa de Zacimba, ignorando a violência dessa insistência. A presença da lésbica negra para eles significa uma ameaça, pois fatura o parco poder que eles podem exercer sobre as mulheres negras através da perpetuação da dinâmica heterossexual (Cheryl Clarke, 1988).

A conjuntura política atual tem colaborado para o aumento de tensionamentos nos mais diversos níveis. Como afirma Fátima Lima (2018, p. 75), os marcadores sociais da diferença são singulares, apesar de se atravessarem o tempo inteiro. Essa singularidade, no caso das vicissitudes que o Brasil tem vivenciado, principalmente na última década, confere uma força à ficção racial à brasileira e requer de nós um enfrentamento na urgente agenda contemporânea brasileira marcada pela raiva, pelo tormento, pelo ódio, pelo desassossego.

Para Zacimba, o processo de organização do seu casamento foi marcado pelo cálculo contínuo de quando poderia expressar livremente sua religião e sua noiva, um cálculo produzido pelo medo do racismo religioso e da lesbofobia ganharem centralidade mesmo num processo que deveria ser apenas de celebração.

Então logo... no dia que a gente foi visitar... foi ver um salão... a mulher tá assim "e a noiva? qual que é a noiva?"... não, primeiro ela falou assim "já foi lá no padre?". Aí uma olhou pra cara da outra e falou... antes dela abrir o lugar pra gente ver "cês já foram lá comunicou no padre direitinho?"... aí uma olhou pra cara da outra "cê fala ou eu falo?"... aí gente..."ah... não... a gente vai olhar"... porque eu ia falar com ela que era o casamento de duas mulheres e que iam casar no Candomblé... quer dizer né? Enfim... aí eu falei... bom... antes de entrar ela não deixava a gente entrar não... "e aí, o noivo não vai vir não?"... aí a gente... eh... a gente ficava rindo né... era cômico, assim.. pra não falar né... e a mulher com muita dificuldade ela abriu a porta lá do sítio pra gente ver e aí a gente foi ver que o negócio era Betel, era de pastores... aí a gente só olhou uma pra cara da outra "vamos embora, amiga...bora?" É casada? É mulher? É noiva noiva? Aí com muito custo depois ela ficou perguntando "e aí.." perguntou várias coisas.. então tá... Nós vamos casar nós duas e... né...nós vamos casar... aí ela já olhou "então tá, quando cês arrumarem a data cês falam comigo, viu?" Aí eu falei com ela era um casamento dia 06 de outubro... "não tenho data mais não... essa data aqui não tem disponível"... falei então tá, beleza. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica)

Como indica Rafaela Freitas (2019, p. 207), as existências lésbicas não se circunscrevem ao estereótipo da *sapatão que quer casar*, mas algumas, que nunca viram isso como possibilidade, como é o caso de Zacimba, querem e se deparam com a presunção da heterossexualidade, com o medo do racismo religioso, com os olhares *sutis* de deboche. A heterossexualidade compulsória é uma instituição de contenção das mulheres através da adequação destas a um modelo cristão, patriarcal e racista de família, não há como caber uma lésbica negra de candomblé nessa roupa que já era de mal gosto há 500 anos atrás, mas que agora parece estar na ordem da vez. Nem toda sapatão quer casar, mas algumas decidiram casar devido ao recrudescimento da política nacional, com a eleição do então presidente reconhecido internacionalmente como uma ameaça aos direitos humanos da população LGBTQ+. Como é o caso de Esperança que decidiu assinar os papéis da união estável com sua companheira mesmo sem sentir que poderia compartilhar esse momento com sua mãe, que até o momento do nosso encontro não sabia que isso tinha acontecido:

Por querer e também por motivos de Bolsonaro a gente casou no final do ano,por mais que a gente ainda não esteja morando juntas a gente assinou a união estável, minha mãe não sabe e inclusive eu não sei se eu conto pra ver se ela fica de boa ou se eu contar vai ser pior. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

3.4 - "então tá. Lésbica até que vai, mas você com uma mulher branca?": reflexões sobre experiências inter-raciais de afetividade lésbica

Um aspecto que se destacou nas narrativas das interlocutoras sobre afetividade foi a experiência destas em relacionamentos interracialis atuais ou anteriores ao momento em que nos encontramos. Entre as doze mulheres que compõem essa pesquisa, quatro estão em relacionamentos estáveis com mulheres brancas - Zacimba é casada, Neusa, Luiza e Audre namoram. Além destas, Nieves, Aqualtune, Teresa, Lélia e Esperança também abordaram relações que marcaram sua trajetória e provocaram reflexões acerca das vivências de relacionamentos interracialis entre mulheres.

foi aqui em Salvador, por exemplo, que depois de muitos anos atrás, quando eu começo a fazer a análise das minhas relações de namoradas, que eu, por exemplo, me dou conta que de todas as minhas namoradas que eu tive eh... as minhas namoradas, as ex-namoradas minhas que são brancas tiveram terminos por causa de traição. E que, coincidentemente ou não, foram as relações que eu tive mais dificuldade de romper, assim, que eu tive mais dificuldade de, tipo, que de lidar assim. Então isso pra mim é muito... é muito simbólico. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Nieves recupera que, em seu histórico, os relacionamentos com mulheres brancas terminaram com ruptura do acordo de fidelidade que tinham estipulado e que ainda assim ela teve dificuldade em terminar, o que ela entende como simbólico desse modelo de enlace afetivo. Como foi abordado anteriormente, o preterimento estrutural de mulheres negras no mercado afetivo (Sueli Carneiro, 2002; Ana Claudia Pacheco, 2008; 2013) pode reverberar na aceitação de condições que a priori essas mulheres não desejavam, ou que, ao menos, não tinham certeza se desejavam, como é o caso de Esperança:

Eu ficava com uma menina, **eu fiquei por dez meses com uma menina**, minha mãe chegou a conhecer e eu nunca tinha falado pra minha mãe que tinha ficado com, que ficava com essa menina. Inclusive porque **a gente ficava e ela sempre vinha com um papo de relacionamento aberto, é uma menina branca, e eu, tipo, miga, relacionamento pra mim não dá por questões raciais e questões astrológicas**. Eu sou sagitariana com ascendente em escorpião eu não sei dividir minha coisas, não sei dividir minhas coisas [risos]. Já viu aquele meme 'não encoste nesse caralho' sou eu com as pessoas com quem eu fico, não vou dividir. **Se for pra estar num relacionamento aberto eu prefiro estar solteira. E tem uma questão também de ser uma mulher negra. Eu acho que um relacionamento aberto pra uma mulher negra é uma regra ainda que não tem o nome de relacionamento aberto, porque muitos homens tem a mulher branca como oficial e a mulher negra extraoficial e muitas mulheres negras ficam nessa condição, mas é o que elas acham que elas merecem, o que o racismo impõe que uma mulher negra merece ter, sabe? De pelo menos algum dia da semana ter uma costelinha pra você se aconchegar e não é assim**. E eu não vou viver dessa maneira. **Quando eu parei de ficar com ela, que foi quando eu fiquei 9 meses com ela, ela pegando geral e eu de boa**, muito por uma questão que eu dizia direto, **para além de ser fiel com quem quer que eu me relacione eu vou ser fiel aos meus sentimentos**. Se eu gosto de você e eu sou uma pessoa monogâmica, embora eu tenha várias questões com a coisa da monogamia, por mais que eu prefira estar em relações exclusivas, por mais que eu só tenha capacidade de estar em relações exclusivas, eu vou ser fiel aos meus sentimentos. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

A narrativa de Esperança mostra o aspecto contraditório que assumimos quando se trata de nossos afetos. Ainda que ela expresse que tinha certeza de que não gostaria de ter um relacionamento aberto, ela esteve por nove meses nesse formato de relação e admite, inclusive, que para ela era preferível estar apenas com essa pessoa, ainda que ela estivesse com outras. As experiências afetivas de mulheres negras, ainda que entre mulheres, é marcada pelo racismo e pela introjeção do sentimento de inferioridade que a supremacia branca reitera (hooks, 1995). Desse modo, a reflexão de Esperança está atrelada a essa triste constatação de que para muitas de nós qualquer migalha de amor já é um achado precioso, como ela diz : ‘*o que o racismo impõe que uma mulher negra merece ter, sabe? De pelo menos algum dia da semana ter uma costelinha pra você se aconchegar*’. Essa relação desigual e de naturalização da subalternização das mulheres negras no campo afetivo não é novidade quando consideramos o modelo heterossexual. Pelo contrário, tem sido vivida e representada por artistas brilhantes como Tina Turner, Jennifer Holliday, Nina Simone, Rihanna, Glória Gaynor, Whitney Houston, Elza Soares, Beyoncé, Alcione, cantoras e compositoras cuja a vida e arte expressam como o amor ainda é experiência controversa na realidade de mulheres negras, mesmo que elas alcancem o estrelato.

*Minha estranha loucura
É tentar desculpar o que não tem desculpa
É fazer dos teus erros
Num motivo qualquer a razão da minha culpa
Minha estranha loucura
É correr pros teus braços quando acaba uma briga
Te dar sempre razão
E assumir o papel de culpado bandido
Ver você me humilhar
E eu num canto qualquer dependente total do teu jeito de ser
Minha estranha loucura
É tentar descobrir que o melhor é você⁴²*

As relações afetivas inter-raciais entre mulheres é um tema ainda lacunar no campo acadêmico, reflexo do apagamento das questões raciais, principalmente de lésbicas negras, no movimento negro, no movimento LGBTT e na produção de reflexões acadêmicas (Fátima Lima, 2018). Em pesquisas sobre as representações de casais inter-raciais acerca de raça (Zelinda dos Santos Barros, 2003), sobre como a ascensão social interfere na escolha por um cônjuge branco (Sueli Carneiro, 2002) ou ainda no clássico de Frantz Fanon (2008), o único modelo de intercurso afetivo-sexual é a heterossexualidade. Como nos diz Glória Anzaldúa (2000), a lésbica de cor não é apenas invisível, ela não existe.

42 Trecho da canção Estranha Loucura, famosa na voz da cantora maranhense Alcione, composta por Michael Sullivan e Paulo Massadas

A narrativa de Esperança, assim como as demais que serão apresentadas neste subtópico, demonstram como as problemáticas de relacionamentos inter-raciais, até então compreendidas como próprias da heterossexualidade e do projeto eugenista de embranquecimento que foi naturalizado pela mestiçagem como identidade nacional (Kabengele Munanga, 2004), precisam ser lidas por outras lentes, que compreendam relações lésbicas como um fenômeno próprio, que é atravessado por especificidades que demandam mais do que uma adequação do modelo heterossexual. Para isso, faz-se necessário admitir as reverberações do preterimento na autoestima das mulheres negras, que passam a ter pouca possibilidade de negociação no campo afetivo, principalmente quando estão em relacionamentos com mulheres brancas que representam o padrão estético e romântico desejável, bem como a politização e a reflexividade como constantes no processo de análise de suas relações:

eu namorei uma vez só na minha vida e foi um namoro poliamor, com uma menina branca, rica e que não tem nada a ver comigo em relação à vivências... E aí o que aconteceu... Na... No início, primeiro que tipo assim, eu pensava que a gente tinha ficado e tal, a gente tinha transado ponto, eu nem sabia, nem conhecia ela direito não sei o quê, tem uma coisa que uma mana negra falou comigo, que é hétera, inclusive, chegou para mim e a primeira coisa que ela falou foi “Cuidado quando estiver sendo objetificada.” E eu pensei assim “cara só transei, tô nem pensando em mais nada” [risos]. Sabe velho? E aí o que aconteceu? A gente foi ficando, ficando, pan nan nan e para mim era aquilo mesmo, eu estava de boas, só que a gente começou a namorar, e ela tinha um outro relacionamento duradouro com uma outra mana que é tipo ela em questão de vivência e eu naquele meio pensando “O que eu estou fazendo aqui?” Só que eu fui vivendo, sabe? Eu fui vivendo... Não estou dizendo que os conflitos não existiam, mas eu fui vivendo e falando assim “ah, velho...”, sei lá. Só que era tipo assim velho... De novo “o que é meu, Lélia, e o que é dos outros? Será que eu estou nesse relacionamento por que eu quero ou será que é porque é a única coisa que apareceu para mim e eu sou essa pessoa cheia de carências, cheia de demandas e tô aceitando essa situação”. Você bota fé? Eu não sei a resposta. Então tipo assim, foi uma relação que ficou permeada muito por esses conflitos, todos esses conflitos, sabe? Aí e depois se acontecer isso... Eu dei uma esquecida, mas depois fiquei “será que eu estou sendo objetificada mesmo?”, “será que eu estou sendo um braço da relação dessa meninas que tem anos aí e eu cheguei aqui”, “será que sou só mais uma, um brinquedinho, será que não sei o quê”? Sabe velho, “será que eu estou sendo palmiteira?” [risos]... Essa coisa do olhar dos outros, de pensar “ah, não velho eu? Lélia, a militante, a não sei o quê?”, namorando uma mulher branca e ainda isso, poliamor? Esse tipo de coisa, eu ficava “não, essa galera deve pensar que eu tô assim, deve estar achando que eu sou a submissa, a humilhada, não sei o quê, sabe uns trens assim? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

As reflexões de Lélia sobre o relacionamento que ela vivenciou trazem à baila a complexidade da afetividade para mulheres negras. Seu primeiro relacionamento se dá aos 26 anos - mesma idade com que Iyá Adetá beija uma mulher pela primeira vez, antes de passar 04 anos sem nenhum contato sexual-afetivo - e esse relacionamento desde o início prova

suspeita na rede de amigas negras de Lélia - “*Cuidado quando estiver sendo objetificada.*” - lhe diz uma amiga. Esse tanto pode ser um aviso pertinente como pode ser uma pressuposição de que uma mulher branca estar com ela só se justifica pela instrumentalização dessa relação com um objetivo utilitarista. Isso pode ser dar por prazer, numa perspectiva exotificada da sexualidade das mulheres negras (Sueli Carneiro, 2002; Lélia Gonzalez, 1984; bell hooks, 2004); pela ratificação de uma identidade de não racista, para a qual muitas pessoas brancas se utilizam da máxima ‘não sou racista tenho uma amiga/namorada/avó/prima/colega negra (Djamila Ribeiro, 2018) ou por aceitabilidade entre pessoas do movimento negro, como aparece na narrativa de Aqaltune:

As pessoas sempre falam, né, que a gente romantiza muito as relações afrocentradas, que as mina preta também são escrotas e uma coisa que eu vim percebendo é, **eu tive uma relação longa, de um ano, com uma mulher branca, chilena e no princípio era muito bom porque as mulheres brancas elas têm mecanismos pra te oferecer uma estabilidade, uma segurança emocional que você nunca teve de ninguém, né? Então, ela era a pessoa que me oferecia muita segurança, desde material, emocional, tudo isso e eu ficava assim 'meu deus, to no céu'. Só que depois eu fui percebendo que o que ela pedia em troca era muito caro. Que era minha rede, né? Ela queria ser a branca nos espaços negros através de mim. Então quando eu escolhia não ir com ela a lugares essencialmente negros ela começava a fazer chantagem emocional por causa disso. Ela começou a querer que a minha atenção, o meu afeto fosse exclusivamente pra ela, ela não aceitava as minhas amizades. Então começou a ser um controle tão grande, né? E ao mesmo tempo ela usar todo esse artifício do que é o racismo pra se favorecer e falar: 'ah, deixa eu ir contigo lá no shopping Barra porque você sabe que se eu tiver contigo ninguém vai falar nada com você, sabe?'. E essa oferta de segurança ser muito em cima de um privilégio que ela tem e que de alguma forma sentir certo prazer de que eu de alguma forma estivesse vulnerável em certos espaços, tipo: 'você vai viajar pra não sei onde, então deixa eu viajar com você pra Alfândega não te parar' e eu comecei a criar uma certa repulsa desse comportamento porque realmente era mesmo esse mecanismo de savior, da branca salvadora, e ao mesmo tempo de asfixia, de isolamento da minha pessoa com a minha comunidade, até o momento que eu não fui mais capaz de suportar e eu caí fora. E isso nenhuma preta nunca fez comigo. As pretas tem outros problemas que a gente entende que são as rachaduras de todo sistema da lesbofobia, do racismo, mas é isso, as pretas sempre têm pra trocar, por mais difícil que seja a relação com outra preta eu nunca vou dizer que eu vou sair sugada energeticamente, culturalmente sugada, é sempre muita troca, sempre muita cura, pra mim são relações de cura. Claro, sem essencializar, não dá pra dizer que toda lésbica negra vai oferecer isso porque enfim, são pessoas e todo em qualquer lugar vão ter pessoas que são mau caráter. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)**

A postura que Aqaltune descreve de sua ex-namorada como o mecanismo de savior - salvadora - implica em um mecanismo perverso de lembrá-la constantemente dos riscos que a desigualdade racial implicam em seu trânsito, interdições que justificam a dependência de uma figura que exerça um papel protetivo, salvador. Para Grada Kilomba (2019), o sadismo racial consiste na combinação de violência e prazer, onde a pessoa branca ratifica sua supremacia enquanto provoca sensação de insegurança e inferioridade nas pessoas negras.

Como nos descreve Aqualtune, a princípio a relação era centrada na estabilidade emocional, de modo que ela até então desconhecía, o que torna a experiência de humilhação racial ainda mais devastadora, porque se dá em na excepcionalidade da relação onde não antevemos o racismo (Grada Kilomba, 2019). A leitura que Aqualtune faz das diferenças nas relações com mulheres negras e brancas revela vicissitudes distintas, ao passo que nas relações inter-raciais os desafios do racismo introjetado são uma constante. Com mulheres negras a realidade das cicatrizes que carregamos muitas vezes torna a relação um pacto de solidariedade e não de desejo:

E aí nesse momento também **eu conheci uma mulher negra que eu namorei, mas aí também as questões não passaram muito por isso, porque ela também tinha o cabelo liso, é... Só que eu não sei a gente não conseguia conversar muito sobre isso a gente só se solidarizava mesmo porque ela também já tinha passado por experiências, ser negra e usar o cabelo dela assim e o contexto dela era muito mais pesado** porque ela era filha de militar, o pai e a mãe era militar, a mãe dela negra e o pai dela branco, só que ela não era filha desse cara... E ela tinha mais duas irmãs que eram filhas dele e as duas irmãs eram brancas e só ela era negra e a mãe dela dentro da família e esse pai era super abusivo com ela, violento com relação à raça, cor e com relação a sexualidade dela também, enfim, **aí eu não dei muito conta de... De bancar todas essas coisas não, porque eu também, sabe? Não sabia da onde tirar força, tirar referência para lidar com isso assim e isso meio que separou a gente.** A gente não deu muito conta assim não de ficar, de viver todas essas dores a gente meio que só se aproximava por essa questão do cabelo, mas outras questões com relação a afeto assim a gente não conseguia abrir mesmo assim sabe? **Aí é... Fui separei dela também e aí logo depois, alguns meses depois que eu conheci a minha atual namorada que é uma mulher branca, ela é... Aí ela tem, tipo assim, ela é de uma família muito pobre, ela sempre se sustentou sozinha veio para cá para BH na cara e na coragem, então ela já é desse contexto assim que não é uma mulher branca rica, aí ela fez ciências sociais, antropologia, aí ela estuda bastante comunidades tradicionais, ela estuda isso, né? É o trem dela assim, é.. E também com esse histórico assim de namorar mulheres negras e também com esse debate assim de que é aberta para olhar e reconhecer outras belezas assim, né? E ela fala muito também que por ela ser uma mulher gorda, ela nunca esteve dentro do padrão então ela teve que se relacionar com essas pessoas andam à margem, ela faz esse debate assim, sabe?** (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

Aqualtune exemplifica: *“As pretas têm outros problemas que a gente entende que são as rachaduras de todo sistema da lesbofobia, do racismo”*, e ao analisar sua experiência de namoro com uma mulher negra Neusa conclui: *“eu não dei muito conta de... De bancar todas essas coisas não, porque eu também, sabe? Não sabia da onde tirar força, tirar referência para lidar com isso assim”*. O que é considerado como possibilidade de troca e cura para a primeira, acabou sendo uma demanda afetiva insustentável para a segunda. Nesse sentido, urge entender quais caminhos de construção de afetividade as mulheres negras estão produzindo. A leitura de Neusa é que a sua namorada atual, ainda que branca, apresenta uma aproximação de suas vivências por ser uma mulher pobre, gorda e que estuda comunidades

tradicionais, o que coloca em questão sobre como esses marcadores talvez não tenham abalado o que Aqualtune lê como os mecanismos de estabilidade e segurança emocional que é comum às pessoas brancas, mecanismos que nunca foi construído na história das pessoas negras, como fica explicitado por Teresa ao rememorar um relacionamento que teve com um homem branco:

eu tive muito vinculada, mesmo afetivamente, eu era muito apaixonada e **ele era um cara branco, rico, cis, hétero, daquela, aquele povo da classe média alta do Recife**, aqueles apartamentos que tinham quatro vagas na garagem, dinheiro de verdade, então **não tinha nenhuma pessoa preta no prédio todo, fora às empregadas**. Ele era aquela pessoa que chegava em casa e jogava as roupas no chão, nem pra botar no cesto de roupa. **Então, a gente tinha conflitos éticos, tinha uma incompatibilidade ética profunda**. A gente brigava muito, brigávamos muito e eu sempre me defendi, mas ao mesmo tempo eu não tinha, **como eu não tinha ainda orgulho de ser quem eu era, então era difícil, né? Porque no fundo eu achava que ele era quem tinha poder e eu perseguia aquilo, aquela tranquilidade que ele tinha. Nossa, ele tinha uma tranquilidade, até hoje! Queria eu**. Sabe assim, andar com aquelas roupas furadas assim e simplesmente ser aceito em todo e qualquer lugar, ser querido em todo e qualquer lugar. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Coadunando com Frantz Fanon (2008), Teresa explicita como seu envolvimento afetivo com o ex-namorado branco se origina na naturalização da inferioridade que ela vivenciava e no desejo de acessar a respeitabilidade e a tranquilidade de que o homem branco goza: *“Queria eu. Sabe assim, andar com aquelas roupas furadas assim e simplesmente ser aceito em todo e qualquer lugar, ser querido em todo e qualquer lugar.”*. Esse desejo pelo outro enquanto parceiro afetivo sexual, de acordo com o autor, é a via possível de desejar a superioridade que o outro detém num contexto de supremacia racial (Frantz Fanon, 2008). Diante disso, bell hooks (1995) defende que a ausência de amor na vida das mulheres precisa ser trazida à tona como uma temática de relevância política e não mais reduzida a um aspecto individual. Nesse sentido, as narrativas revelam a indissociabilidade da afetividade com a politização de suas identidades. Para Lélia, o questionamento de seus coletivos de militância sobre uma relação inter-racial na qual ela tinha somado a um casal de mulheres brancas provocava desconforto e questionamentos sobre seu próprio desejo e sobre *“será que eu estou sendo objetificada mesmo?”*, *“será que eu estou sendo um braço da relação dessa meninas que tem anos aí e eu cheguei aqui”*, *“será que sou só mais uma, um brinquedinho, será que não sei o quê?”* Sabe velho, *“será que eu estou sendo palmeira?”*. Ainda que sem respostas, esses questionamentos revelam o caráter multifacetado da construção do desejo e dos atravessamentos que perpassam a afetividade num país segregado estruturalmente por raça, gênero, sexualidade, classe e geração. O que chama atenção é que mesmo diante do celibato compulsório imposto para as mulheres negras, para as interlocutoras desta pesquisa a

reflexividade sobre suas preferências afetivas é uma frequente. Ao passo que, se outros grupos sociais produzissem essa auto indagação, é possível que a solidão não fosse um problema tão capilarizado para mulheres negras de qualquer orientação sexual, como problematiza Zacimba:

eu levei a Arlen pra um evento que a gente tava do movimento negro e tal... eu falei "puta! como é que pode ser né... vou chegar lá com uma mulher branca... misericórdia... você... o bagulho vai ficar doido". Mas, falei vamos lá eu tô aí pra isso, né... Vamos embora... aí uma amiga minha ia numa festa e ela falou comigo... eu falei com ela... ela falou comigo "cê vai levar alguém?"... eu falei vou... aí essa coisa... "cê tá com um broto?"... eu brinco que essa coisa de broto é muito antiga, né? Aí eu "tô"... "então leva o broto"... tal tal... "tá bom, vou levar"... Aí perguntei pra Arlen se ela queria ir e tal... porque assim... sapatão sabe como que é... o negócio começa uma semana, duas semanas já tá né... aquele vuco-vuco e já tá pensando em planos. Aí duas semanas que a gente tava se conhecendo eu falei ah... vou ver se ela vai querer ir, né... nem sei se ela tá afim de ir e tal... vou levar... e era do movimento e tal. Aí eu mandei uma mensagem "miga, quero te perguntar uma coisa"... e era um evento junto com uma festa de aniversário... falei "olha... vou levar, mas tipo assim, vou te contar uma coisa..." ela ah?... falei "é uma mulher branca"... aí ela "que que tem uai"... falei "ah..mulher que que tem?" Que que tem que quando eu apareci com essa... primeiro foi um boom o evento do Hip-Hop aqui de Belo Horizonte... cheguei com ela no evento.. na época, que foi um boom porque eu era lésbica... ninguém sabia que eu era lésbica... porque é dito... "mas como assim cê é lésbica? Cê é toda, né..." **E aí o cara falou comigo assim "então tá. Lésbica até que vai, mas você com uma mulher branca?"** Aí olhei praquilo e falei **"engraçado né... na hora de querer me comer, me chupar... ninguém queria, tava solitária, tava sozinha, chorando"...** eu fiquei três anos, três anos sem eu estar com uma mulher. A Arlen... os outros podem falar assim "ah... mas ela foi sua primeira branca, mas foi a mulher branca que você casou"... eu falei "olha, mas foi também a mulher que me pediu em casamento, né?". Enfim... aí são de novo caí no que é coletivo e no que é individual, né... O que que perpassa nessa minha individualidade enquanto sujeito, que também me transforma enquanto uma coletividade? **E eu penso que eu tô... eh.. enfim... é um processo meio que louco, mas não foge daquilo que eu acredito, daquilo que eu sou e daquilo que eu penso. Eu mesmo estando casando com uma mulher branca, eu sei quais são as dores e as delícias que eu estou vivenciando e escolhendo pra minha vida... eu sei disso, né... eu sei até onde que eu vou e os processos que eu vou tá carregando com isso, então ponto.** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica)

Ao abordar o contexto estadunidense, Cheryl Clarke (1988) indica que o silêncio dos movimentos lésbico-feministas sobre as relações entre mulheres negras e brancas se dá pela manutenção do tabu que existe há séculos sobre as relações inter-raciais. No contexto brasileiro, o mito da democracia racial e a fantasia de uma miscigenação pacífica parece só ser tolerado se for no padrão heterossexual e ainda assim, com a manutenção da mulher negra no lugar concubinato. Ao levar sua companheira branca a um evento onde estarão seus amigos do movimento negro, Zacimba entrevistou o questionamento, afinal, além de lésbica, ainda está com uma branca? Essa interpelação cabe no que nos anuncia Cheryl Clarke (1988, p. 104): "A mulher que toma a uma mulher como amante vive perigosamente no patriarcado. E 'Ai dela!' ainda mais se escolhe como amante a uma mulher que não é de sua raça". Nesse sentido, a autora defende que quando mulheres negras e brancas se unem seja politicamente,

sexualmente, emocionalmente, elas podem colocar em tensionamento a naturalização de verdades incômodas, como a negação da intimidade de pessoas negras e brancas fora de um contexto hierárquico e de servidão, bem como podem subverter esse padrão de funcionamento enraizado (Cheryl Clarke, 1988).

No caso de Zacimba, a partir dessa experiência se coloca em questão a coerência e às pressuposições sobre lesbianidade, inter-racialidade e solidão que as pessoas compartilham ao questioná-la sobre ser muito feminina para ser lésbica, muito negra para namorar uma mulher branca ou ainda por pressupor que ela escolheu casar com uma mulher branca por necessariamente preferir outras mulheres negras quando, como ela mesmo destaca: *"engraçado né... na hora de querer me comer, me chupar... ninguém queria, tava solitária, tava sozinha, chorando"... eu fiquei três anos, três anos sem eu estar com uma mulher.... "os outros podem falar assim ah... mas ela foi sua primeira branca, mas foi a mulher branca que você casou"... eu falei "olha, mas foi também a mulher que me pediu em casamento, né?"*. Zacimba retoma ainda uma questão que já foi debatida aqui: os longos períodos de celibato de mulheres negras. Ao ser questionada sobre seu relacionamento com sua então namorada - no momento do nosso encontro, sua esposa - ela relembra que ficou três anos sozinha. Anteriormente, Aqualtune estava sozinha há dois anos, Iyá Adetá tinha ficado dos 26 aos 30 anos e Lélia mencionou sem quantificar longo períodos em que não tinha nem encontros sexuais casuais. Muitas vezes essa temática parece incomodar por ser considerada da ordem do intangível, do "subjetivo" - como recorrentemente reduzem os processos que constroem e atualizam subjetividades a uma instância naturalizada, ahistórica, apolítica, essencializada, desconectada dos campos de forças que operam na forja do desejo. Enquanto ela, mulher negra, se vê diante do questionamento de sua militância, de sua identidade e de seu casamento por ser sua companheira uma mulher branca, existe um rol de marcadores socialmente definidos como sinais de abjeção que delega a mulheres a solidão afetiva a depender do tom de sua pele, do peso de seus corpos, da existência de seus filhos, da sua condição econômica, de suas deficiências físicas, de seus posicionamentos políticos:

Então, ter um relacionamento interracial não é uma coisa assim, né... enfim. É, ao mesmo tempo, para algumas pessoas, contraditório... e eu tenho isso em mim. **Eu tenho isso em mente. Eu fico, brinco também quem sabe eu não sou uma espiã? Por que que eu não posso ser uma espiã? E... enfim. Tem outras formas de resistência, de resiliência e eu sei muito bem o lugar e o que que eu tô fazendo da minha vida e eu sei que eu tenho a coletividade, mas eu tenho a minha individualidade. Por que, quando eu deixo também que a coletividade interfira tanto na minha individualidade, é o que tá acontecendo com a solidão da mulher preta também...** a gente tem o processo da solidão da mulher preta, porque a gente sabe também quais são as dores e as delícias que a gente vivencia.

Quando a gente tá ali no nosso travesseiro, o que que a gente enfrenta. E aí eu falo assim... eu sendo uma mulher negra, de pele escura... é um outro rolê assim que eu fico vendo outras meninas... nada contra... eu acho que eu não tô aqui, como a uma amiga que tem a pele mais clara vai dizer, não há hierarquia de opressão, e também não tô querendo, através do colorismo, de quem tem a pele mais escura, mais... **a gente percebe que tá aí pra ver... que as meninas gordas, negras, de pele mais escura, ela também, o processo de ser preterida, ela tá numa outra seara que a gente não vai dialogar... e com as meninas com a pele mais clara sempre estão entre elas mesmas né...** Eu fico percebendo isso... eu venho hoje dialogando e escrevendo enquanto coletivo mesmo, e vendo as relações inter-raciais, eu tenho muitas amigas... e aí a maioria são de pele escura, com mulheres brancas e... e aí eu fico pensando assim, né... o que é isso assim também? (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

É fundamental que no seio do debate das relações étnico raciais, raça seja espinha dorsal, tal qual a proposição de Fátima Lima (2017; 2018) porque a opressão é pigmentocrática e atravessada por marcadores que qualificam ou desqualificam as experiências afetivas, políticas e profissionais de mulheres negras. Assim como Zacimba indica, não se trata de uma hierarquização de opressão, mas de compreender como a colonialidade conseguiu inclusive produzir fissuras e ruídos entre quem compartilha dos mesmos signos de subalternização. Como indica Sueli Carneiro (2002), a produção de identidades a partir de um espectro cromático produziu uma desagregação identitária entre as mulheres negras (mulata, preta, morena jambo, pardas, mestiças). Nesse sentido, é preciso reconhecer que numa hierarquia onde o branco é o desejável esteticamente, moralmente, intelectualmente, as mulheres pretas escuras, como nos diz Zacimba, são aquelas mais afetadas pela desvalorização afetiva, vivenciando o preterimento como celibato compulsório. É fundamental abordar o caráter multifacetado dessa problemática, não no intuito de deslegitimar que haja preterimento na vida afetiva de mulheres negras da pele clara, ou daquelas que são mulheres negras magras, mas para qualificar que falamos de modalidades distintas de opressão e subjugação afetiva, como exemplifica Neusa:

Nesse momento eu já estava mais confiante assim, **eu tinha cortado meu cabelo, enfim, eu não gosto de ligar esse momento em que eu cortei o cabelo com esse giro, esse salto de consciência política, mas eu consigo entender que o cabelo deixou de ser uma questão para mim em alguns espaços e com ela foi um pouco mais tranquilo porque eu já estava com um pouco mais de autoestima nessa época, quando a gente se conheceu, a minha atual namorada, é...** E desde então, enfim isso não foi determinante de muita coisa para mim compreender, faltava um espaço de convivência com pessoas negras, faltava... Sei lá... **Falar abertamente que eu era uma mulher negra lésbica, bancar isso, né? Sei lá... Ela sempre me recebeu e me fortaleceu muito nesse sentido e ela sempre incentivou essa minha convivência com o terreiro** porque ela achava que ia ser legal para mim em alguma medida, é... **Mas isso sempre aparecia esses questionamentos meus com elas assim, mas ela sempre ficou muito triste de eu falar essas coisas assim, ela não gosta muito que eu falo não, justamente porque ela tem esse argumento de que como ela não é uma mulher padrão ela também tem um olhar para essas belezas que existem, mas que não são legítimas, não são legitimadas pela sociedade, né?** Então que ela sempre teve mais facilidade de se relacionar com

essas pessoas, aí eu sempre falo com ela “ah, você está fetichizando”, porque ela sempre me incentivava a estar no terreiro, ela sempre me incentivou a fazer coisas que eu não fazia antes, no sentido da estética da mulher negra, né, no sentido de usar o turbante e enfim muitas coisas coloridas, né? E aí a primeira vez que eu usei o ojá no terreiro, nunca usei turbante, mas usei o ojá e ela falou a mesma coisa “ah você está linda”, e ela sempre me elogia muito nesse sentido da estética assim também, sabe? O que me pega um pouco assim porque é... Não sei acho que ela enfatiza o elogio no estético, de certa forma é bom para mim, nesse momento assim, mas não é só isso assim, sabe? Imagino que deveria ser outros tipos de elogio também, mas eu não sei, eu não consigo pensar muito ainda nisso não, mas só para dizer mesmo que essa coisa de eu acusar ela de fetichista com relação à mulher negra, aconteceu várias vezes, agora conscientemente e antes também nesse meu início que eu era uma mulher negra legítima já que eu tinha o cabelo natural, aí eu sempre coloquei essas questões para ela, só que ela acha paia, ela acha que tipo assim “ah, ninguém questiona outras pessoas que só pegam pessoas brancas”, enfim, tipo nesse sentido assim. (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

Como nos diz bell hooks (1995) somos um povo ferido, um povo que vive a reiteração de signos da objetificação e da desumanização histórica a que nossos ancestrais foram submetidos e isso afeta nossa capacidade de amar e ser amada. A dúvida de Neusa sobre que lugar ela ocupa em seu relacionamento inter-racial, assim como se deu no caso de Lélia, é a dúvida de ser sujeito ou objeto perante o outro para quem a humanidade está dada. Nesse sentido, a resposta não está pronta, mas a interpelação que fica evidente é que seja por relações onde a estética negra é a motriz da admiração ou nas experiências de mulheres que passam anos sem práticas afetivo-sexuais, a reflexividade que as interlocutoras exercitam precisa ser uma prática capilarizada para quem exerce o desejo a partir de lugares de privilégio sem questionar o caráter racista, gordofóbico, capacitista e elitizado em que ele se ancora. As mulheres negras em relações inter-raciais vivenciam o fantasma do racismo cotidiano na suspeição contínua se o que vivem pode ou não ser considerado amor, em muitos momentos nos falta parâmetros.

3.5 - ‘a lesbianidade, ela ultrapassa esse campo de uma disposição do desejo, diz de uma sociabilidade, de um outro modo de estar no mundo’ - a potência do amor entre mulheres.

*ela nasceu cacto
eu nasci balão
ela é filha do vento que me move
eu da água que a rega
seu corpo é poesia em braile
para o meu cego amor.
teu corpo de romance,
possui trilha sonora.
ela é a peça teatral
que minha alma almeja encenar.
ela mundo, eu calmaria,
ela é vento e romance,
eu sou água e poesia.*

*quem diria, ela inverteu o itã
nessa nossa versão
oxum foi conquistada por iansã.
Victória Sales*

De acordo com bell hooks (1995), as mulheres negras precisam legitimar suas necessidades emocionais para poder conhecer o amor. Isso implica reconhecer que merecemos amor e cuidado e que não precisamos sempre estar no controle para dispor nossas energias para o enfrentamento das desigualdades que nos atravessam (bell hooks, 1995). Isso não é uma tarefa simples, como nos narra Zacimba:

quando eu fui pedida em casamento – então **até isso...** eu fui pedida em casamento – então... e foi muito bacana assim, que foi no final do ano de 2016, **a minha companheira a gente né... minha família alugou um sítio pra passar todo mundo junto no Ano Novo, e aí ela já tinha combinado com todo mundo da minha família que ia me pedir em noivado... e eu nem tava esperando.** Aí... e tá... quando chegou no final... aí teve né... **chegando o ano novo, deu meia noite todo mundo e tal fazendo as felicitações do ano novo, e aí a Arlen vai e pega e fala assim "ah, gente..." pede pra todo mundo ficar em silêncio e vem ela com uma florzinha assim, tal, cantando... foi a coisa mais linda assim, nem tava esperando...** nó fiquei assim de novo... aí aquela coisa que você não espera, gente. E hoje vendo, fazendo análise, que eu falo assim gente, como é... e eu sofro por sentir... por estar bem. **Eu fico incomodada por eu estar bem... por eu ser cuidada, por alguém olhar pra mim, por alguém se levantar cedo e se preocupar comigo, de fazer meu café todo dia, de levar o café... o café todo dia tá pronto pra mim, do jeito que eu gosto.** Então assim, **eu me sinto muito mal, eu me sinto mal por me sentir bem, de estar com essa pessoa... um processo muito louco, assim. Porque de novo cai naquele negócio do merecimento... nó... será que eu mereço tudo isso? Eu mereço isso? Porque isso não é um dado pra gente, né...** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

A experiência de Zacimba no relacionamento com sua esposa é a de se confrontar cotidianamente com o que não se julga merecedora: cuidado, atenção, afeto. Como nos diz Cheryl Clarke (1988), o tabu de relações inter-raciais foi internalizado devido ao caráter naturalizado das hierarquias amo/servo. No entanto, de acordo com a autora, as mulheres lésbicas têm desafiado esse tabu e provocado outras possibilidades de afetividade entre mulheres negras e brancas que se posicionam como lésbicas feministas. Para bell hooks (1995), o amor é uma condição para que possamos viver plenamente, no entanto, ainda são escassas as iniciativas de grupos ditos progressistas que se proponham a construir um mundo onde mulheres negras possam experimentar essa possibilidade. Zacimba vive as urgências de uma mulher militante, trabalhadora, ativa politicamente, que é uma base de segurança para sua comunidade e para uma rede de mulheres que ela apoia e acolhe, mas ainda assim se questiona se merece ser acolhida, se é digna do cuidado que sua esposa lhe dispensa todas as manhãs. Parece pouco, mas como ela disse: *‘isso não é um dado pra gente, né...’*. O

reconhecimento das experiências do racismo, do sexismo, da lesbofobia, da pobreza como traumas psicossociais que precisam ser elaborados e reelaborados no cotidiano é um posicionamento necessário para que mulheres negras se autorizem a ser cuidadas, mas também para repensarmos as práticas cotidianas através das quais naturalizamos que sejam essas mulheres ocupando os espaços de enfrentamento, de cuidado, de luta, muitas vezes solitariamente. A construção da afetividade, nesse sentido, perpassa por práticas cotidianas, objetivas de diluição da obrigatoriedade da força que recai sobre as mulheres negras.

*Me ajude a carregar essa maleta
Onde eu guardo meu cansaço
E meu sonho mais bonito
E um livro de receitas naturais
E um terço pra um pai nosso
Um pedaço de pão
E um lápis, um caderno
E a vida de meus filhos
Que é tudo que eu tenho
E que é tão meu
E que é tão seu também
É o bem que te confio
Caso esteja por vir⁴³*

A música de Luedji Luna remete a um pedido singelo: me ajude a carregar. O cansaço e o cotidiano. Cheryl Clarke (1988, p.106) dizia que uma de suas esperanças como lésbica feminista era que no futuro seu trabalho e sua energia contribuíssem para visibilizar e impulsionar cada vez mais mulheres a valorizarem suas relações com mulheres e que pudessem escolher viver essas histórias publicamente, entendendo a lesbianidade com uma política, um modo de vida, uma filosofia e um plano vital. Para isso, a afetividade tem sido uma ferramenta poderosa. Como diz bell hooks (1995), quando estamos amando, o desejo pela vida é mais do que o imperativo pela sobrevivência ou pela adequação social.

E aí, foi quando minha esposa surgiu, essa mulher chegou e olhou e : ' eu sou apaixonada por você, te amo' e aí eu até tomei um susto e depois a gente começou a namorar. Primeiro a gente ficou amiga, depois a gente começou a namorar e aí quando ela se declarou pra mim eu falei pra ela: 'você tem certeza? Porque eu tomei uma decisão na minha vida: se você decidir ficar comigo eu não vou te esconder, eu não vou me esconder, a gente vai pro mundo'. Ela já era mãe de dois filhos, um de 14 e um de 05 e tinha acabado de terminar com o marido. 'você tá preparada pra porrada que vai vir?' e ela falou: 'com você do meu lado eu tô'. E aí a gente foi pro mundo. Aí a gente saiu do armário e não foi fácil. Então, a minha experiência como uma mulher lésbica e o meu comportamento, primeiro que eu não cedi, eu não cedi. Eu beijava minha mulher onde eu queria, eu abraçava minha mulher onde eu queria, eu saía de mãos dadas com ela, eu apresentava ela em todos os espaços como minha esposa, como faço até hoje, em qualquer lugar. No terreiro do vizinho, no fórum, no coquetel do prêmio Braskem de Teatro, na secretaria de cultura, onde eu fosse. Chegava de mãos dadas e 'boa noite, essa aqui é minha esposa, Beatriz. Então todos os meus amigos conhecem minha mulher, em todos os âmbitos da minha vida. E passei a ter

orgulho disso, de lutar por cidadania. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A afirmativa de Iyá Adetá sobre sua sexualidade é uma afirmação de existência estruturalmente negada - mulher negra gorda lésbica de candomblé artista mãe. Como ela narra em outro momento, ela representa muita gente que não tem final feliz, que não conhece a cidadania como direito, que não é considerado humano, normal, ideal, padrão, modelo. Afirmar-se desse lugar é negar uma história de abjeção tão naturalizada que não nos faz questionar onde estão as lésbicas negras nas produções dos estudos de gênero? E as lésbicas gordas e negras? Onde elas estão nas produções midiáticas, publicitárias, artísticas, intelectuais?

O curta metragem intitulado Amor de Orí⁴⁴, roteirizado e dirigido por Bruna Barros, apresenta uma experiência singular ao propor uma produção protagonizada por duas mulheres negras, gordas representando o amor de Oxum e Iansã e adaptando um final feliz como alternativa possível para lesbianas negras. É possível então que sim? Para Cheryl Clarke (1988), a lesbianidade é um reconhecimento, um despertar, um redespertar da paixão das mulheres pelas mulheres. As mulheres, através das épocas, tem pelejado e tem morrido antes de negar essa paixão. As condições que essas histórias encontram para acontecer podem implicar em mais ou menos dificuldades, mais ou menos resistências, mas a despeito do apagamento na literatura, nas ciências sociais, na política e até nos movimentos sociais, a existência lésbica continua sendo uma forma radical de revisão do casamento, da maternidade e da heterossexualidade como instituições de docilização e opressão das mulheres. Como fica explicitado pela experiência de Iyá Adetá e sua esposa, afetividade é vivenciada na imbricação indissociável do público e do privado, da luta por cidadania e da afirmação da existência lésbica negra como possibilidade radical de subversão dos sistema de gênero moderno/colonial.

Como postula Adrienne Rich (2012), a existência lésbica consiste tanto na recusa por um roteiro compulsório de vida para as mulheres, como em um enfrentamento direto e indireto a autorização masculina de ter poder sobre as mulheres.

eu ia malhar numa academia que só tinha mulher, eu ia trabalhar e só tinha mulher, eu fazia terapia em grupo, um grupo só de mulher, final de semana a gente ia construir a marcha só tinha mulher, acabou homem. **Comecei a pegar mulher de novo, então homens onde vivem, de que se alimentam, sei que existem, nem lembro. Foi muito saudável, recomendo pra todas às mulheres um período em que você não tenha que lidar no seu cotidiano, não ter homem dentro de casa, não ter homem no trabalho, é muito saudável, muito, foi muito bom.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

44 Curta-metragem Amor de Orí, disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=LsYIjI57dk0&t=18s>

Para Teresa, o período em que passou sem conviver com homens no seu cotidiano foi um período saudável de fortalecimento entre mulheres. Essas relações, ainda que potentes, precisam ser construídas, não estão dadas essencialmente. Adrienne Rich (2012) aponta que a existência lésbica como ato de resistência implica em enfrentamentos a nível psíquico, social, afetivo, físico e inclusive de violência entre mulheres. A disponibilidade para essa construção implica em historicizar os estereótipos que perpassam os marcadores sociais de raça, classe, gênero, sexualidade e que produzem hierarquias intra gênero (Claudia Mayorga e colaboradoras, 2013). Nesse sentido, Audre revela como tem sido pensar esses diálogos nos coletivos onde está inserida e também no seu relacionamento:

Eu acho que assim, acho que um ponto é como mulher negra alguns estereótipos nos atravessam que é ou o da hiperssexualizada ou da cuidadora ou da não intelectual, por exemplo. Então acho que ter isso em mente e a partir da lesbianidade, pelo menos no meu caso, né, que tem me possibilitado ter relações mais horizontais com, minimamente mais horizontais, com outras mulheres me trazem esse ímpeto de ficar atenta a esses estereótipos e tentar que eles não sejam reproduzidos, assim, sabe? Então assim, colocar isso em pauta tanto nos espaços entre eu e minha companheira e entre eu e outras meninas, isso é uma coisa que eu percebo que tá sendo possível de ser escutada. Mas eu acho que tem haver com os espaços de mulheres lésbicas que eu estou, são espaços com mulheres lésbicas feministas, ou que tão militando academicamente ou em outros espaços a respeito do tema. Então assim, essa disposição a ouvir o que tem da experiência de negritude junto com a lesbianidade, eu sinto que isso tem sido algo que tem sido possível falar, que tem sido escutado e tem sido algo que tem sido pensado talvez de maneiras até, não sei, quem sabe que pode ser até ser um pouco tosco de início, no sentido assim de as meninas negras lésbicas não irão fazer certas atividades, por exemplo, porque isso seria algo que reificaria uma certa posição de cuidado ou de subserviência, por exemplo. É um pouco, meio básico ainda, que eu acho que ainda é pouco complexo essas saídas, mas que tem tido alguma abertura pra isso. Mas assim, essa pergunta do que é ser uma mulher negra lésbica eu sinto que é assim, por exemplo, é a questão da solidão da mulher negra, por exemplo, eu acho que de um lado é tem um discurso, né, assim, de que essa solidão vai acabar principalmente através de uma relação afrocentrada, e de outro tem: essa solidão vai acabar a partir de uma relação com mulheres. Bom, algumas mulheres brancas lésbicas são racistas e algumas, a prerrogativa do relacionamento afrocentrado é heterossexual. Bom, uma outra saída pra mim, por exemplo tem sido pensar relações afetivas complexas de amizade. Talvez não comprar o discurso de cá nem o de lá, pensar uma terceira saída, pra mim, assim, ser lésbica negra é sempre procurar uma terceira saída, assim, uma terceira saída, porque em nenhum dos dois lados, tanto da negritude quanto da lesbianidade, vai ser possível uma pertença total. Eu me pergunto também se, por exemplo, se eu fosse uma mulher negra heterossexual eu teria esse tipo de pertença, eu não sei se eu teria, mas é, eu sinto que pra mim ser uma mulher negra lésbica tem sido inventar essa terceira saída. Assim, tem sido deslocar da dicotomia dessa ambiguidade, assim, tentar pensar esses marcadores de uma forma mais interseccional mesmo, sabe? Assim, tentar de maneira, pensar de maneira mais conjunta, assim. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

A disponibilidade para escutar e repensar fenômenos naturalizados no cotidiano - como a divisão das tarefas - ainda que sejam estratégias pontuais e básicas, apresentam um

componente necessário: produzir outros modelos de relações entre pessoas negras e brancas, desnaturalizar a presunção da mulher negra como irracional, hiperssexualizada ou cuidadora, criar imagens de libertação que possam diluir o poder das imagens controladoras sobre nós. Para isso, Audre aposta nas relações entre mulheres lésbicas, coadunando a perspectiva que indica Adrienne Rich (2012, p. 40): “A identificação entre mulheres é uma fonte de energia e de poder feminino potencial, contido e minimizado pela instituição da heterossexualidade”. E acrescento, pela instituição da branquitude, qualquer aliança possível entre mulheres implica no reconhecimento da hegemonia que feministas brancas ainda possuem em âmbitos diversos da organização social e na articulação de suas forças em prol da dirimção das desigualdades entre nós, o racismo é um problema com o qual as feministas brancas precisam se haver para que nosso potencial seja vivenciado plenamente.

A terceira saída que Audre indica se pauta na compreensão da indisponibilidade de uma pertença total, seja pela prerrogativa heterossexual que ainda é vigente entre pessoas negras, seja pelo racismo de lésbicas brancas, é preciso criar um terceiro lugar onde possamos existir plenamente. Nesse sentido, ela defende que a solidão da mulher negra lésbica deve ser pensada a partir do fortalecimento das relações de amizade, das relações que foram secundarizadas pelo imperativo de centralidade na função de esposa e mãe que a colonialidade construiu à revelia de outras relações intensas e significativas que existiam em sociedades como a de Óyò (Oyèronké Oyewùmí 2004). Essa aposta nas relações entre amigas também aparece nas narrativas de outras interlocutoras como uma potência de ressignificação de si e dos padrões relacionais impostos por hierarquias de raça, classe, escolarização, idade e sexualidade:

eu não sabia de nada, não sabia de nada e não sei de nada, sempre morreram [as mulheres trabalhadoras rurais] de rir porque eu não sei plantar um pé de coentro e é isso mesmo, eu não tenho expertise nenhuma com a terra, eu não entendia nada do nordeste rural, não entendia nada dos modos de vida daquelas mulheres, **mas elas me acolheram, isso é o feminismo rural. Tem um puta acolhimento com a diversidade, acho que todos os femininos não hegemônicos, na verdade, tem um diálogo muito respeitoso com as outras identidades, com as mulheres que vem com outras bagagens e eu fui muito feliz, né?** eu fui muito feliz. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Então, acho que é um lugar em que você não precisa se justificar, bota fé? Que permite,[perai rapidão...] Aí cara, é porque **é isso, tem tantos espaços na minha vida que eu preciso ficar justificando o que eu sou, tenho que ficar explicando, é tipo assim, um lugar que eu não preciso, sabe?** E tipo assim, para falar sobre “n” coisas, para falar sobre tudo como qualquer outra pessoa, entendeu? **E sem essa necessidade de justificativa, sabe? De ter que ficar explicando tudo, entendeu? E de tipo assim... De sentir mesmo uma, uma, um afeto assim, sabe, do tipo “tamo juntas”, sabe? Não do tamo juntas romance, também, mas sabe “pô entendo o que você está falando”, entendeu?** Às vezes só de olhar assim, sabe? “A

velho fica aí, vamo tomar uma cerveja aqui”, entendeu? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

A experiência de feminismos que tensionam a noção de mulher universal tem sido uma potência epistemológica em meio a projetos conformistas (Yuderkis Miñoso, 2014). Como indica Teresa, a experiência com as mulheres rurais representa um período de luta e de felicidade, a possibilidade de contribuir com o que dispõe sem julgamentos, bem como aponta Lélia, ao indicar a importância de um lugar onde se possa sentir um afeto sem que precise explicar quem ela é. As inventividades dessas mulheres muitas vezes são suplantadas em prol de um academicismo que deslegitima experiências consideradas militantes, informais, afetivas, reproduzindo uma lógica binária e excludente que tem como principal efeito o apagamento das experiências subversivas das mulheres. De acordo com Adrienne Rich (2012), a ocultação das alianças entre mulheres, sejam afetivas, sexuais, políticas, emocionais, tem representado a perda de poder para todas as mulheres e dificultado a libertação de cada uma em suas singularidades.

E aí essa mulher, é uma mulher linda, maravilhosa, uma deusa, você olha, [balbucio] uma rainha, uma rainha realmente, canta, uma mulher incrível. E ela foi muito importante pra começar a descolonizar minha cabeça, porque assim, era isso, como eu queria ser uma funcionária competente, então eu pegava aqueles relatórios das agências, eu acreditava nos indicadores, eu acreditava em meta, minha obsessão era como a gente ia conseguir responder aos indicadores, como conseguia responder a meta. Não me passava pela cabeça que aquilo ali não tinha nada haver com o que a gente fazia, o que a gente fazia era muito mais importante, aquilo que devia se adequar ao que a gente fazia, sabe? Eu não tinha essa insubmissão ainda, que é uma insubmissão da mente decolonial, né? E eu me lembro de Leci⁴⁵, ela falava assim nas reuniões, ela fazia assim: ‘como é que você vai medir uma mulher que andava de cabeça baixa e hoje ela anda de cabeça erguida, olhando nos olhos das pessoas?’ Isso me mexeu muito, quando ela falou isso pra mim, né, porque ela tava falando a respeito de como os nossos relatórios, nossos indicadores não respondiam a nada, respondiam a quê? É o quê? Tantas mulheres participaram de um negócio, o que que isso mede? A Leci tinha razão, as mudanças mais profundas elas não tavam colocadas ali, as mais importantes. E esse negócio que ela fala de olhar no olho mexeu muito comigo, porque, por conta da deficiência eu tinha muita vergonha de olhar nos olhos das pessoas, porque eu tinha sido estrábica a vida toda, então eu desenvolvi esse mecanismo de conversar com as pessoas olhando de lado, olhando pra baixo, sabe assim, fugindo do olhar delas o tempo inteiro, em geral era pra baixo. E é... depois que eu fiz a cirurgia de correção do estrabismo eu continuei olhando assim, porque isso no começo era porque todo mundo prestava atenção no estrabismo e comentava, muita gente comentava, ou não comentava, mas ficava assim, sabe, olhando, ou perguntava diretamente: ‘você tem um defeitinho no olho, seu olho é troncho, não sei o que lá’. Então, mesmo depois que eu fiz a cirurgia e que isso corrigiu eu não olhava nos olhos das pessoas, eu vim olhar nos olhos das pessoas, é isso, de

45 O nome original foi substituído pelo nome Leci em homenagem a Leci Brandão negra, lésbica, cantora, compositora e deputada estadual em São Paulo, sendo a segunda deputada negra da história da da Assembléia Legislativa de São Paulo tendo sido reeleita pela terceira vez em 2018. Também é a primeira mulher a participar do rol de compositores da Estação Primeira da Mangueira, escola de samba tradicional no carnaval carioca. Em seu mandato Leci atua em prol da defesa dos direitos das mulheres, da juventude, do povo negro, da população LGBT, do povo de santo, das comunidades indígenas e quilombolas.

2011 pra cá, que eu comecei a olhar e aí eu me lembro que ela falou isso e eu pensei: ‘eu digo, porra, sabe assim, eu não olho nos olhos das pessoas. que educadora política sou eu se eu mesma não consigo ainda olhar nos olhos das pessoas.’ Eu comecei a fazer isso como exercício, era muito difícil pra mim, Paulinha, no começo. Hoje eu adoro, inclusive **eu descobri que eu tenho um olhar poderosíssimo e que assim, às vezes quando eu quero desmontar a pessoa eu olho bem mesmo, sabe como é? Porque o olhar é forte, né,** eu fui fazer teatro uma época aí, há uns dois anos eu fui fazer teatro, mas eu já tinha intuído, né, de que o olhar é tudo. **O olhar você traz a pessoa ou não, você vai dar a informação com seu olhar. E qual é a informação que eu dava baixando a cabeça, baixando o olhar, evitando o olhar. Aí mexeu muito assim, essa fala dessa mulher.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Como se mede o empoderamento de uma mulher? A questão que é posta para Teresa se responde na própria cena. Como se mede o impacto dessa fala na vida de uma mulher que até então não conseguia olhar de frente porque escutou a vida toda que seu olho era troncho? As reverberações dessas alianças entre mulheres, tal qual descreveu Adrienne Rich (2012), são vivenciadas no campo do poder: *“eu descobri que eu tenho um olhar poderosíssimo e que assim, às vezes quando eu quero desmontar a pessoa eu olho bem mesmo”*. Ao questionar a limitação dos instrumentos que deveriam aferir os efeitos das intervenções produzidas por feministas rurais, Leci produz em Teresa uma insubmissão que ela lê como própria da mente decolonial. Muda-se a direção do olhar de Teresa e muda a concepção que ela tem sobre o trabalho que desenvolve, sobre o tipo de educadora que ela pode ser e o que até então era motivo de vergonha, ela passa a entender como uma ferramenta de poder.

É na insubmissão, na subversão, na desobediência que Ochy Curiel (2005) identifica a possibilidade de liberdade. Para isso, a autora aponta que é fundamental superar a dicotomia entre teoria e prática. As mulheres negras ocupam um lugar privilegiado na produção de conhecimento por serem o outro da masculinidade e o outro da branquitude (Patricia Hill Collins, 2016; bell hooks, 2004), mulheres negras lésbicas têm interpelado que, para além da produção de conhecimento, é necessário repensar nossas produções de sociabilidade, de aliança e de afetividade, produzindo políticas de cuidado consigo e com as outras, de valorização e de politização do cotidiano. Longe de essencializar que isso seja uma realidade para todas, posto que é uma construção ainda longe de ter forma definida, penso que diante da escassez de registro e reconhecimento dessas sujeitas como agentes políticas, cabe sinalizar que muitas já estão investindo em erigir outros modos de pensar o afeto como mecanismo de produção de poder e de transformação social, como nos descreve Audre:

Assim, praticamente, assim, hoje eu tenho todo um círculo social mesmo, composto por mulheres e majoritariamente mulheres lésbicas. Porque é isso, assim, eu acho que por muito tempo eu fiquei presa no discurso do afeto, no discurso do amor, tipo assim, lésbicas são mulheres que amam outras mulheres, só. Tá no nível do individual, do afeto e nos últimos tempos o que eu tenho

vivido é que a lesbianidade, ela ultrapassa esse campo de uma disposição do desejo, diz de uma sociabilidade, de um outro modo de estar no mundo. Então, por exemplo, quando eu ia pra casa dessa amiga, cheia de lésbicas lá, quem que ia cozinhar? Quem que limpava a casa? Se alguém machucava, como que isso era resolvido, então eu via que havia a possibilidade de negociar o fazer tarefas. De se negociar o ter cuidado com alguém. **E assim, é muito a partir do que cada uma pode, do que cada uma dá conta, então também não era uma atribuição, uma distribuição aleatória só no sentido de equalizar a coisa ali. Era considerado o que que cada uma tem competência ali, naquela situação pra assumir... Então assim, eu fui vendo um mundo em que é possível negociar. Pra mim se resume a isso. É um mundo em que é possível se negociar questões tanto práticas, tanto quanto questões afetivas, emocionais, subjetivas.** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Audre interpela, a partir de suas vivências, a necessidade de se pensar a transformação a partir de práticas cotidianas de cuidado, de diálogo e de negociação desde uma esfera microsocial até os aspectos macrosociais. Politizar o pessoal, desde as tarefas domésticas, inclusive, comporta um potencial libertador para as mulheres, principalmente para aquelas que tiveram suas histórias atreladas à exploração laboral. Nesse sentido, a convivência com mulheres, majoritariamente mulheres lésbicas, desorganiza a pressuposição público e privado porque a negociação de ambos está em pauta. A lesbianidade, desse modo, representa mais do que uma relação afetivo-sexual entre mulheres, como ela nos narra, consiste num modo de sociabilidade que oblitera a subordinação feminina a partir da reorganização de dinâmicas e funcionamentos naturalizados. A disposição para o diálogo e a construção de relações a partir dessa perspectiva não é dada e nem tampouco pode ser generalizada como uma característica comum a todas as lésbicas, antes disso é uma construção pautada na certeza da necessidade de construção de um novo mundo, haja vista que, como postula Ochy Curiel (2005) o modelo que agora existe, não nos serve.

4. ‘eu não tava mais interessada em ser personagem , eu to interessada em autoria’: Produções epistemológicas, políticas, afetivas, artísticas a partir do lócus fraturado

Para Glória Anzaldúa, com amor.

As experiências de mulheres negras nas sociedades organizadas pelo sistema de gênero moderno/colonial são atravessadas por estruturas de poder que violam todos os âmbitos de nossas existências, promovendo aniquilação a nível físico, simbólico, psíquico, político e epistêmico. Alijadas dos espaços convencionais de poder e representação, violadas em sua sexualidade em sua potencialidade reprodutiva, apagadas em suas produções artísticas e científicas, no entanto, seguem produzindo e construindo estratégias de transformação social na macro e na micro política, como aponta Patricia Hill Collins (2016) as mulheres negras subvertem criativamente a marginalidade que lhes é imposta e produzem novas chaves de leitura a partir do pensamento do feminismo negro. Essas mulheres com expertises e atuações distintas, desafiam ficções poderosas todos os dias, existindo e produzindo sentidos de existência para si em contextos em que sobreviver já um desafio. Entre as interlocutoras dessa pesquisa não foi diferente. As trajetórias de sofrimento mental, solidão violência, são elaboradas e transmutadas em narrativas de luta, criatividade, afeto, dororidade e coragem.

*Não fomos vencidas pela anulação social
Sobrevivemos à ausência na novela, no comercial
O sistema pode até me transformar em empregada
Mas não pode me fazer raciocinar como criada
Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo
As negras duelam pra vencer o machismo, o preconceito, o racismo
Lutam pra reverter o processo de aniquilação
Que encarcera afrodescendentes em cubículos na prisão
Não existe lei maria da penha que nos proteja
Da violência de nos submeter aos cargos de limpeza
De ler nos banheiros das faculdades hitleristas
Fora macacos cotistas
Pelo processo branqueador não sou a beleza padrão
Mas na lei dos justos sou a personificação da determinação
Navios negreiros e apelidos dados pelo escravizador
Falharam na missão de me dar complexo de inferior
Não sou a subalterna que o senhorio crê que construiu
Meu lugar não é nos calvários do Brasil⁴⁶*

Essas mulheres historicamente tiveram suas histórias registradas pelos colonizadores - haja vista os registros dos saqueadores que navegaram pelo Atlântico, os romancistas que demonizaram nossa fé, nosso corpo, nossa sexualidade, nossa potencialidade reprodutiva, nossos filhos, até as novelas que romantizam a escravidão e a subjugação de mulheres negras obrigadas a amamentar os filhos de seus algozes - que insistiam em circunscrever nossas

46 Trecho da música Mulheres Negras de Yzalurú.

vidas à exploração doméstica e/ou sexual, vide às imagens controladoras da mãe preta e da mulata (Lélia Gonzáles, 1984; Joel Zito Araújo, 2008; Patricia Hill Collins, 2016) resistem e reescrevem a própria narrativa através de suas produções intelectuais, artísticas e afetivas.

Sueli Carneiro (2005) em sua tese de doutorado destaca como a aceitação das relações étnico raciais no meio acadêmico durante muito tempo se limitou a entender as pessoas negras como objeto de estudo e não como pesquisadoras e pesquisadores. A autora identifica como as produções de intelectuais negras e negros era constantemente nomeada como militância numa tentativa de desqualificá-la do lugar de saber acadêmico. Reiterando a poderosa ficção de que todos os corpos são racializados e generificados, exceto o corpo branco e masculino que supostamente goza de neutralidade inquestionável, foi tardio o reconhecimento da academia de que a perspectiva da ciência moderna só se firmou como modelo de produção de conhecimento porque destruiu ou se apropriou de milhões de produções de povos não brancos e que a tradição da ciência moderna se baseia no exercício político do homem branco europeu de ratificar seu próprio privilégio e sua suposta superioridade às custas do apagamento e da desqualificação das vozes que divergem de sua narrativa. Quando consideramos a desumanização dupla imposta às mulheres de cor no sistema de gênero moderno/colonial é significativo que elas estão ainda mais suscetíveis ao epistemicídio que descreve Sueli Carneiro (2005).

Como aponta bell hooks (1995) as produções que se dedicavam sobre a compreensão do lugar de intelectuais negros se concentrou majoritariamente sobre o homem negro intelectual, ignorando os impactos do sexismo e da introjeção do patriarcado em todas as camadas sociais implicando no apagamento das produções de intelectuais negras. No caso das interlocutoras essa realidade foi percebida pela homogeneização de alguns coletivos e pela dificuldade de reconhecimento da lesbianidade de mulheres negras em coletivos e movimentos sociais, como fica explícito no relato de Aqualtune:

... eu fiz o Stevie Bico, né? O pré-vestibular Stevie Bico. E esse pré-vestibular uma das diretrizes dele é o combate ao racismo e realmente fazer uma formação de ativistas que sejam antirracistas, que sejam negros conscientes e que trabalham com a história da comunidade negra e foi a partir disso que eu comecei a aprender sobre quem eu era, sobre quem somos enquanto africanos em diáspora e então esse foi o meu contato e ao mesmo tempo eram sempre homens que eram os ativistas, né? Era o Stevie Bico, o Malcom X, eram sempre essa coisa dos homens, dessa memória dos homens fazendo história e não tinha recorte nem de gênero nem mesmo se falava de sexualidade. Era sempre colocado como algo assim: 'ok, a gente aceita vocês', mas não tinha abertura pra pauta, pra falar sobre nossas particularidades. Mas foi importante pra mim porque eu também precisava me entender, resgatar essa humanidade negra, né? Então a partir daí, mas como não tinha espaço pra falar sobre a lesbianidade o espaço que eu fui conseguir pra falar sobre isso era um espaço branco, em que eu era a única preta aqui em Salvador, a primeira ou a segunda, enfim, e que também me colocava em vários pólos de não pertencimento, agora que

as coisas tem mudado bastante. (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

A ordenação patriarcal de coletivos e movimentos sociais é um reflexo do que Maria Lugones (2014) identifica como a articulação de colonizados e colonizadores. De acordo com a autora, a destituição das mulheres dos cargos de poder e sujeição dessas a vontade masculina foi uma imposição do sistema de gênero moderno/colonial que homens negros e indígenas incorporam em suas práticas até os dias atuais. A desagregação entre as pessoas negras pela colonialidade de gênero e a hierarquização racial intra gênero tem produzido efeitos de silenciamento e de manutenção das imagens controladoras sobre as mulheres negras.

Além de ser estruturalmente à base da pirâmide social no que tange a trabalho e remuneração, as mulheres negras ocupam o ponto de mais baixo status na sociedade, enquanto homens negros e mulheres brancas são oprimidos, pelo racismo e pelo machismo, respectivamente, estes também podem ser opressores por sua condição de superioridade presumida pela branquitude ou pela masculinidade. Já as mulheres negras não possuem um outro institucionalizado a quem possam oprimir, como são constantemente alvo de condutas silenciadoras e violentas nos movimentos libertários que homens negros e mulheres brancas constroem sem enxergar a intersecção de gênero e raça (bell hooks, 2004).

Para Yuderkis Miñoso (2014) os feminismos em América Latina ainda são ideologicamente dependentes das produções de feministas do primeiro mundo, isso se expressa fortemente na assunção de mulheres brancas de classe média que universalizam sua própria experiência mesmo quando se dedicam a pesquisar temas sobre mulheres que não são parte desse grupo, relegando a essas mulheres o lugar do Outro – do Outro. O silenciamento das mulheres de cor no feminismo não é novidade. Em 1851 Sojourner Truth questionava se não era ela uma mulher, afinal nada em sua vida cabia nos parâmetros de fragilidade e docilidade que descreviam para se referir ao feminino. Esse mesmo questionamento foi disparador para feministas negras, lésbicas e chicanas que interpelavam a necessidade de se pensar as desigualdades intra gênero e o equívoco da universalização do termo mulher diante de pluralidade de estruturas e cruzamentos estruturais que conformam experiências distintas para mulheres que não cabem nesse modelo reducionista (Claudia Mayorga e Colaboradoras, 2013).

Na minha cabeça feminismo era Simone de Beauvoir, eu tinha lido, tinha achado interessante, curti, usei até no meu tcc bastante, mas não era, como é que eu ia entender um negócio das mulher branca da Europa, o que que isso tinha haver comigo? (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Assim como Aqualtune não via suas pautas nos debates que participava em espaços do movimento negro e de coletivos de lésbicas feministas, Teresa também não via no feminismo hegemônico chaves de leitura que ajudassem a entender sua realidade de mulher negra nordestina. Rosalva Aída Hernández Castillo (2014) aponta como mulheres negras e indígenas estão diante do imenso desafio de criar pontes entre um movimento feminista etnocêntrico e movimentos negro/índigena que não reconhecem o sexismo. Nesse sentido mesmo propondo enfrentamentos necessários muito do que se produz e reproduz nesses movimentos libertários reforça uma negação da potencialidade intelectual das mulheres negras, se restringindo a nos usar como símbolo de força ou de cuidado, ignorando nossas problematizações e questionamentos, experiência que perpassa as histórias que essas mulheres vivenciam nesses coletivos, bem como os limites da afetividade com pessoas que negam essas violências:

Não souberam tratar essa questão minha assim e aí eu me afastei e aí ao mesmo momento que eu me afastei eu queria também que ela [namorada branca] se afastasse porque isso iria parecer que ela estava, que ela ia estar sendo solidária a mim, porque ela também não fazia enfrentamento nenhum e eu não estava lidando bem com essa indisposição, não conseguia fazer embate nenhum no Facebook, não tinha espaço para falar sobre isso, então já tinha dificuldade com isso com essa exposição, e eu esperava dela esse posicionamento assim, não sei para movimentar alguma coisa, sabe? Nem que seja repetir alguma coisa que eu estava falando, quando eu estava me sentindo mal com isso, enfim, eu cobrei muito isso dela e ela não bancou muito não assim, ela não bancou nada, meio que eu imagino que ela tenha sido condescendente, né? Com o posicionamento do movimento que era tipo assim, então é melhor perder uma militante dessa forma do que lidar com essa questão, eles não quiseram lidar com essa questão, não quiseram bancar uma pessoa, uma mulher negra com cabelo liso dentro do movimento assim, e aí é isso, né? **Eu acho que passa por aí, porque nada do que eu falava era legítimo porque se o que me legitimava ali dentro era só estética, sabe? O que me deslegitimava ali dentro era a estética, né? Por isso que eu imagino assim que possa passar por essa questão do... Da mulher negra objeto, né? Só representação ou então só o que performa, mas calada então, sem fazer questionamento nenhum, sem fazer enfrentamento nenhum, né?** (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

bell hooks (2004) destaca que as mulheres negras sempre participaram de organizações políticas, mas que a combinação do racismo com o sexismo muitas vezes impediu que elas permanecessem. O medo de vivenciar em espaços de enfrentamento as mesmas violências que vivenciam no cotidiano opera como um fator que isola e silencia mulheres negras: ou evitamos esses grupos ou nos vinculamos sem questionar suas práticas violentas. Assim como Neusa, optei em vários momentos pelo isolamento por não conseguir sustentar solitariamente o enfrentamento de negação das nossas pautas e, principalmente, a

intolerância de mulheres brancas e homens negros às críticas de suas práticas racistas e machistas, respectivamente.

De acordo com Patrícia Hill Collins (2016) a perpetuação de estereótipos externamente definidos continua legitimando a desumanização de mulheres negras e cerceando suas possibilidades a funções circunscritas ao corpo, a perpetuação do trabalho doméstico e a sexualidade, o que nos interessa aqui é destacar a autoria de mulheres que escrevem, atuam, pintam, dirigem, performam, vivem o mundo para além dessas imagens de controle, mulheres que todos os dias disputam a autoria de suas próprias histórias:

Inclusive, é muito engraçado, porque quando eu nasci, meu pai tinha certeza que eu ia ser menino, tinha certeza absoluta, porque todos os primogênitos da família são homens. Então ele não quis nem que olhasse o sexo biológico, a genitália, no ultrassom porque tinha certeza que era menino e aí já tava às toalhas bordadas 'Marcelo' em homenagem a Marcelo Mastroiane e aí quando eu nasci o médico falou pra ele assim: 'parabéns, é uma menina'. e ele fez assim: 'o que? você tem certeza?' Aí o médico abriu minhas pernas, mostrou minha vagina pra painho e disse assim: 'eu acho que é uma menina' e aí disse que depois painho se emocionou. Então eu não tinha nem nome quando eu nasci, porque meu nome ia ser Marcelo. Então, meu nome é Teresa por causa de Teresa Batista de Jorge Amado porque todo mundo tomou um susto porque nasci preta, porque apesar de painho ser negro ele tem a pele bem clara, eu sou bem mais escura do que ele e mainha é branca. E aí, meu nome é Teresa por uma questão de gênero e raça. E hoje eu acho muito emblemático isso, essa história toda, inclusive porque Teresa é uma criação de um homem branco, é o que é o estereótipo de uma mulher negra pelo imaginário de um homem branco. ... fiquei pensando no livro e eu me senti mal o tempo inteiro, me senti super mal, muito mal, muito mal, muito mal, pensando em como **tinha sido isso minha vida inteira, eu tinha sido uma construção, eu tinha sido objetificada, eu tinha sido hiperssexualizada, porque eu existo socialmente a partir do lugar da autoria dos homens brancos e que eu não tava mais interessada em ser personagem, eu to interessada em autoria.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

O desejo de Teresa conflui com o meu. Não quero mais ser personagem. Não aguento mais que digam que minha coragem é irracional, que minha luta é exagero, que minha dor é loucura e meu amor é doença. Queremos escrever em todos os cantos nossa versão da história, ou como propõe Patricia Hill Collins (2016) queremos auto-definição e para isso desafiamos os processos de validação do conhecimento formal - que insiste em nos dizer quem e o que somos - ao exercerem a autodefinição mulheres negras substituem imagens externamente associadas a nós, imagens reducionistas e desumanizadoras. Autodefinição é um meio de garantir que a aniquilação não seja vitoriosa a nível simbólico, já que ela vence por suas práticas genocidas a nível físico, contestar sua narrativa se torna uma arma fundamental para enfraquecer sua presunção de verdade única.

A partir das contribuições de Maria Lugones (2014a) sobre como opera a opressão de mulheres submetidas a estruturas de racialização, colonização, heteronormatividade e

exploração capitalista que implicou na negação da humanidade destas, é imprescindível saber como se organizam a partir do lócus fraturado onde se encontram no sistema de gênero moderno/colonial, assim esse capítulo tem como objetivo compreender as produções intelectuais de mulheres negras, lésbicas e bissexuais, que contribuíram com essa pesquisa nas diversas áreas onde se inserem. Interessa apresentar aqui as reflexões e experiências que promovem suas produções, os enfrentamentos que perpassam suas trajetórias, as alianças que constroem a partir do reconhecimento da luta e do fortalecimento político das relações e dos processos de identificação, a ressignificação do corpo e de suas identidades como potência criativa e política e por fim a construção da noção de mulher que cada uma produz para si.

4.1 ‘exaltar em mim e valorizar em mim tudo que as pessoas disseram que era pra eu ter vergonha e eu acho que foi isso que de alguma forma me empoderou pra ser quem eu sou.’

O racismo brasileiro se estrutura no *continuum* de associação fenotípica com a negritude. Como aponta Sueli Carneiro (2005) o saldo de sucessivas iniciativas eugenistas de embranquecimento da população é a intensificação do racismo a depender da aproximação com o negro retinto e a negação da negritude a partir de identidades cromáticas como morena, mulata, parda, marrom bombom, morena jambo e várias outras nomeações que camuflam o pertencimento étnico num contexto onde essa etnia ainda é considerada inferior.

Grada Kilomba (2019) defende que o racismo é fundamentalmente discursivo e que produziu uma cadeia de significados a negritude como primitividade, animalidade, ignorância, agressividade. Essa lógica discursiva se atualiza recorrentemente, inclusive porque permite que mesmo quando a vítima sinaliza que está sendo violentada, ela é culpabilizada por ser considerada uma figura agressiva, primitiva, ignorante, bestial. Para mulheres negras essas associações são frequentes em espaços feministas onde o questionamento do racismo de mulheres brancas é o suficiente para se levantar a alcunha da mulher negra raivosa e da mulher branca frágil e dócil (bell hooks, 2017). Por outro lado, como aponta Ochy Curiel (2002) mulheres negras lésbicas ainda encontram dificuldades em conseguir incluir o questionamento da heterossexualidade obrigatória como norma nos movimentos de mulheres negras, recorrendo muitas vezes a coletivos que já interseccionam essas duas identidades ou a atuação independente.

Ao definir o conceito de *outsider with in*, Patricia Hill Collins (2016) usa como exemplo as empregadas domésticas negras que estão próximas o suficiente para conhecer os modos de funcionamento da classe média, mas racialmente longe o suficiente para ser

considerada da família. Mulheres negras lésbicas ocupam essa posição em relação a muitos grupos com os quais dialogam. Mesmo sendo negras, enfrentam o machismo e a lesbofobia no movimento negro, ainda que sejam mulheres enfrentam o racismo e a lesbofobia em encontros e espaços feministas (Yuderkis Miñoso, 2014), apesar de serem lésbicas enfrentam o racismo em coletivos lésbicos. Quando nenhum lugar é seguro e não há fidelidade a nenhuma estrutura de opressão, as possibilidades de criação e subversão correspondem a alteridade radical que é a existência da mulher negra lésbica no contexto de supremacia masculina, branca e heteronormativa, como aponta Audre:

Então, eu acho que assim, e pensando, né, **a mulher negra e lésbica como a alteridade radical mesmo do paradoxo da humanidade que é o homem branco heterossexual, porque eu acho que é muito radical a experiência lésbica negra, ela é muito radical nesse sentido, assim, a gente é o extremo oposto do que é dito como humano.** Então assim, a gente transita e a gente fala e a gente enxerga de um lugar que pensando aí, **igual a Patricia Hill Collins fala, que é um fora dentro, um dentro fora, ou como a Anzaldua fala, um lugar de fronteira que é muito mais complexo,** eu acho que é isso também, ser uma mulher negra lésbica é trazer toda uma complexidade, colocar em prática, colocar em ação, em vida mesmo, em movimento uma complexidade que as categorias por si só elas não dão conta de responder. **Então eu acho que, tipo assim, se a gente tá interessado mesmo num bem viver, num outro projeto de sociedade, eu penso que a experiência de mulher negra lésbica por tá nessa posição enquanto alteridade radical do paradigma de humanidade, e colocando em ação cotidiana todos os outros marcadores, colocando todos eles em interação, em movimento, é uma experiência que tem muita condição de dar outras respostas, de fazer outras perguntas e de pensar outros projetos de sociedade.** Porque eu acho que é isso assim, eu não sou otimista em insistir em reformas, assim, então vamos não sei, pensar o mesmo com uma cara diferente, eu não aposto que isso gera transformação, assim. **Eu acho que a transformação, ela envolve certas possibilidade de aposta, de escuta, de outros lugares, mas é isso assim, do que que se está disposto a negociar mesmo e abrir mão pra ouvir essas outras, essas outras possibilidades, porque é isso assim, bom, a gente quer uma outra forma de estar no mundo, uma outra sociedade, outra dinâmica, outras relações menos hierárquicas.** Porque eu acho que isso assim, pra mim é uma forma de colocar uma prática feminista em ação, por exemplo. Assim, se questionar sobre os próprios, as próprias coisas que se abre mão e que não se abre, que se negocia e que não se negocia, então assim, o que eu to dizendo é que eu acho que deve se haver pelo menos essa disposição a se colocar como, a colocar o próprio desejo como objeto de reflexão, assim, a colocar as próprias escolhas como objeto de reflexão e assim, ver como que isso pode se coletivizar, porque também, isso assim, a saída é mesmo essa da macropolítica? (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

A pergunta de Audre ecoa: a saída é mesmo a da macropolítica? Até que ponto podemos reformar as instituições, as relações, os paradigmas da colonialidade? Qual o limite entre identidades e processos de identificação que são individuais e a interpelação da noção de humanidade que nos foi imposta? De acordo com Patrícia Hill Collins (2016) a mulher negra está na interseção de vários marcadores que não lhes dão margem a crer numa possível ilusão de filiação na hegemonia branca e masculina. A autora afirma que por isso a atenção que feministas negras dão à natureza interligada da opressão é significativa, pois implícita nessa

visão está uma perspectiva alternativa humanista para a organização da sociedade (Patrícia Hill Collins, 2016). Desse lugar de alteridade radical, mulheres negras lésbicas tem interpelado as ficções poderosas que o sistema de gênero moderno/colonial impôs, uma dessas ficções é a noção de mulher tal qual ainda perdura no imaginário ocidental como sinônimo de subordinação (bell hooks, 2014, Maria Lugones, 2014; Oyèronké Oyewùmí, 2004). O questionamento dessas ficções muitas vezes se dá pela confrontação desse imperativo com o resgate de referências que não são euronorcentricas:

A ideia de mulher pra mim ainda é uma coisa que eu tô em crise, sabe? Pela própria ideia de como o gênero foi construído. Porque, enfim, eu penso o seguinte: nós pertencemos a uma outra cultura, um outro mundo em que todos os papéis de gênero eram outras relações que não marcadamente a sociedade era dividida entre homem e mulher, né? A gente vem de uma sociedade, de uma cultura em que a sociedade era dividida por idade, entre quem era mais velho e quem era mais novo e as mulheres tinham outros papéis que aqui nesse mundo, nessa cultura ocidental as mulheres não tem e que inclusive a gente traz isso, que é a coisa do comércio. As mulheres negras em África sempre foram comerciantes, sempre foram pra fora de casa. A gente chega na sociedade branca em que as mulheres ficam dentro de casa e exercem papéis extremamente limitantes e quando a gente fala sobre esse não pertencimento a esse feminilidade, a essa construção de gênero é realmente porque é um gênero branco, né? Porque enquanto as mulheres estavam nas feiras sendo comerciantes, as mulheres brancas eram objeto sexuais dos seus maridos, no mesmo período assim. Então, nós somos raptadas, nossas ancestrais são raptadas e somos condicionadas a nos adaptar até hoje dentro de uma lógica binária e restrita do que é ser homem e ser mulher, ao ponto de dizer que homem veste azul e mulher veste rosa. Ao ponto disso. E eu penso, velho, a gente usa todas as cores, a gente vem de uma ancestralidade que tá presente até hoje, até porque se for pensar na minha família a minha tia-avó sempre foi comerciante. Ela tinha uma casa em Saramandaia, que tinha dois pés de abacate e eram esses abacates que nos alimentava, ela levava esses abacates pra rua, vendia, voltava com dinheiro. Fazia bolo, levava pra rua, vendia e voltava com dinheiro, sabe? Ia trabalhar em construção civil, então, o que escapa disso já é uma tentativa de adaptação social. Porque se a gente for pesquisar mesmo quem foram as nossas mais velhas elas nunca estiveram dentro dessa categoria de gênero, tal qual como é, da mulher com marido, que o marido sai pra trabalhar e ela fica em casa. Quantas mulheres negras conseguiram estar dentro disso de forma tranquila e saudável? Poucas se a gente for pensar. Salvador é uma cidade matriarcal, a maioria das mulheres pretas todas criaram famílias inteiras sozinhas, sendo comerciantes, trabalhando fora, então, era essas coisas que quando eu ia pra esses encontros de lésbicas brancas, de feministas brancas e elas traziam essa história do primeiro voto, de sair de casa, da coisa doméstica e eu não me encontrava nisso. Então essa ideia de mulher, pra mim, ainda é muito pouco pro que a gente é, saca? A gente vem de uma outra história. Por isso que eu acho que isso é um pensamento colonial, saca? Porque eu não quero ter que usar uma roupa emprestada, uma roupa que as feministas brancas me emprestaram pra eu vestir e falar que pertence a isso. Inclusive várias vezes eu fiquei pensando em abrir mão desse feminismo, saca, porque realmente a gente é muito maior que isso aí. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

As reflexões de Aqaltune coadunam com as proposições da intelectual nigeriana Oyèronké Oyewùmí (2004) sobre os modos de organização social da região de Óyò, região sudoeste da Nigéria, onde gênero não era base de um sistema hierárquico, mas sim geração.

Assim como nos registros analisados por Oyèronké Oyewùmí (2004) Aqualtune resgata exemplos de mulheres de sua família e de seu entorno que sempre estiveram fora dos moldes de feminilidade e docilidade que o discurso colonial construiu a partir da experiência das mulheres brancas heterossexuais de classe média e alta. A narrativa de Aqualtune é uma atualização do questionamento enunciado por Sojourner Truth em 1851: não sou uma mulher? Não somos mulheres? Para Maria Lugones (2014a) se considerarmos que essa identidade foi forjada a partir da desumanização de mulheres brancas equiparadas à animais domésticos pequenos e que as mulheres de cor ocupam um outro extremo de desumanização, não, na lógica do sistema de gênero moderno/colonial não somos mulheres.

Patrícia Hill Collins (2016) ao resgatar uma entrevista que Nancy White concedeu em 1980 à Jonh Gwaltney demonstra como mulheres comuns estão cientes das imagens controladoras que desumanizam e objetificam as mulheres. Nancy White relata como sua mãe costumava dizer que a mulher negra era a mula do homem branco e a mulher branca seu cachorro, enquanto cabe às primeiras o trabalho pesado e violência cotidiana, às segundas dormem dentro de casa e ganham alguns afagos, mas a nenhuma das duas o homem branco verá como igual (Patrícia Hill Collins). Aqualtune está ciente dessa organização e de como as mulheres brancas podem acreditar que ser o animal doméstico do dono da casa pode parecer ser o suficiente, mas Aqualtune sabiamente recusa a roupa que domestica, aliena, ou nas palavras de Patrícia Hill Collins (2016), substituir o lugar de mula pelo do cão pode parecer vantajoso a curto prazo, mas para as feministas negras o que está em questão é a libertação das imagens controladoras, sejam elas quais forem.

Porque é isso assim, quando eu vou pensando, quando eu penso mesmo no próprio decolonizar, sabe? **O que seria esse decolonizar, pensando que uma das principais coisas que houve foi o epistemicídio, então assim, muitas referências de ser, de saber e de estar no mundo foram propositalmente apagadas, então assim, de onde que eu vou tirar a própria referência de um decolonizar, assim, porque eu vejo muito essa tentativa de resgate a um momento inicial antes da colonização, um estado de coisas antes da colonização, enfim, não tem como voltar pra esse estado de coisas.** Eu, pelo menos, compreendo que simbolicamente já existe uma série de discursos que me pré-existem e que eu me formei em comunhão e em tensão com eles e que aonde eu vou chegar a partir disso tá em processo, tá em devir, como eu disse. **Mas, é isso, como que a gente faz, eu fico me perguntando, como que eu vou decolonizar na minha relação, na minha reflexão teórica, na minha forma de ler o mundo?** Eu tendo a pensar que é pegando os arcaibouços das várias epistemologias, pensamento feminista, feminista negro, feminista interseccional, e aí partir dessa crítica ser inventiva nas minhas relações atuais, assim, porque eu acho que muito da política tem a ver com invenção, é uma coisa de se inventar. **Eu acho que o político ele é muito inventado e muito na vibe de tentativa e erro, assim, então, eu vejo que nessas sociabilidades que eu tenho construído tem sido muito a partir de tentativa e erro, de coisas que dão certo e não dão certo, mas eu tenho clareza de que ainda é melhor do que a norma. Porque na norma eu sei o que que vai dar, parece que é um roteiro mesmo, que assim, a gente sabe o começo, o meio e o fim.** Então assim, é

angustiante um pouco, dá um pouco de sentimento de desamparo, mas ainda assim é possível, ainda assim, é possível. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Assim como Audre pontua existe a necessidade de fomentarmos a inventividade no que tange o debate sobre a decolonização de si e da sociedade. Como afirmou Frantz Fanon (2008) não temos nenhuma experiência de organização social que não perpassa pelos pressupostos da colonialidade, de modo que ainda lutamos contra o colonizador que existe em nós, em nossos desejos e nossos processos de subjetivação, portanto, não faz sentido aspirar por um passado mítico, mas sim reposicionar a centralidade dos pressupostos da modernidade considerando as interpelações que feministas negras, decoloniais, lésbicas, indígenas fazem a partir de suas experiências. Nesse sentido o que está em questão é o tensionamento das ficções poderosas e a recriação de outros paradigmas de beleza, moralidade, intelectualidade e afetividade, como nos aponta Iyá Adetá:

Eu nunca pensei de raspar minha cabeça pra vida assim, porque eu achava que minha cabeça era feia, que eu ia ficar feia, porque o cabelo, a mulher e o cabelo, e isso tem que ser, devia ter uma publicação só pra analisar essa coisa da mulher, da mulher preta e o cabelo. Essa prisão que o cabelo se torna por conta do patriarcado e do machismo, com relação a mulher, a mulher, imagina ficar sem cabelo porque nenhum homem vai olhar pra ela. **Quando eu raspei a cabeça foi um dos maiores atos de liberdade que eu tive na minha vida.** Porque quando eu raspei a cabeça por conta da iniciação era religioso, eu vivia com um pano amarrado na cabeça e eu não assumi aquele não cabelo. **Eu assumi depois e depois o dread, que é outra camada preconceituosa, outro ícone que intensifica o preconceito racial entre homens e mulheres e possivelmente entre mulheres.** E aí, cabelo é outra questão que eu resolvi, me ajudou, inclusive o que é ser uma mulher negra? Uma mulher negra gorda lésbica? Porque quando eu raspei a cabeça evidenciou a minha orientação sexual como se isso tivesse, não sei nem te explicar, mas era assim: 'pronto, agora virou homem mesmo'. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A narrativa de Iyá Adetá sobre a ressignificação de sua relação com seu cabelo perpassa pelo cruzamento da racialização do gênero e da heterossexualidade compulsória, ambas estruturas próprias ao sistema de gênero moderno/colonial. A cabeça sem cabelo que lhe faz ser vista como uma figura masculinizada e amplifica a identificação de sua lesbianidade - ainda que num primeiro momento o motivo para raspar a cabeça seja religioso - e a adoção de dreads como um agravante das violências racistas. Como aponta Grada Kilomba (2019) o cabelo é um símbolo da resistência do povo negro, e por isso também é percebido como um sintoma de primitividade e selvageria para o olhar da branquitude. Desse modo, a centralidade do cabelo no processo de reposicionamento de imperativos se dá pela possibilidade de ocultação da negritude que os processos de alisamento pretendiam e ainda pretendem vender às mulheres negras.

Assim como nos apontou Aqualtune sobre as mulheres que são referência em sua vida, comerciantes, matriarcas, independentes, trabalhadoras, Iyá Adetá se descreve como uma mulher de liderança, de ímpeto, que recorrentemente é associada a homens por isso, o mesmo acontece com Zeferina pela forma como ela gosta de se vestir:

Ficava com vergonha. Eu sentia vergonha. Tipo... **já pensei mudar várias vezes o meu estilo... depois falei assim... eu não vou mudar pra agradar ninguém. Meu estilo é esse aqui, vai permanecer.** Pronto. Comecei a me importar menos. Mas hoje ainda tem certos olhares que já não constrange muito, mas já tem um que é... a pessoa passa, te olha de cima a baixo... cê.. é.. oxe, não entendi. **Cê se sente constrangido, cê acha até que, sei lá... nem sei mais o que pensar dessa galera... Me importo. Me importo. Não vou mentir pra você.. agora menos que antes. Me importo menos. Antes era bem... bem, bem constrangedor. Hoje em dia eu olho assim... também hoje em dia eu tô agindo da mesmo forma, me olhou de cima a baixo, eu tô olhando também. Se é constrangimento que quer passar pra mim, eu vou passar pra eles... enfim...** (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe).

Esse equívoco parte da aceitação da sociedade de que o modelo de mulher é o que se construiu no lado claro/visível de gênero (Maria Lugones, 2014). Como aponta Jurema Werneck (2005) a liderança de mulheres negras na política, na religião, na cultura e na intelectualidade é antiga e antecede o colonialismo que a Europa impôs ao mundo. É deveras impossível acessar essa experiência em sua condição original, no entanto, o que se dá é que essas referências continuam operando. Muitas vezes não somos compatíveis ao substantivo mulher - não porque somos menos humanas - como postulou o pensamento ocidental universalizando o seu modelo de humanidade (Maria Lugones, 2014, Sueli Carneiro, 2005), mas porque subvertemos a domesticidade que lhe é basilar até no pensamento feminista ocidental.

De acordo com Oyèrónké Oyěwùmí (2004) a noção de feminilidade nas produções de feministas européias e norte americanas é entrelaçado com a noção de esposa, todos os relacionamentos são secundários a esse - onde ela está subalterna ao marido - e mesmo a função da maternidade se torna condicionada ao papel de esposa, haja vista a dificuldade da sociedade ocidental superar o termo mãe-solteira e todo constrangimento social que se impõe a mulheres que criam seus filhos e filhas com redes de apoio que não consistem no progenitor. O que as interlocutoras dessa pesquisa me sinalizam é que suas histórias, seus corpos, seus sonhos, seus filhos, seus amores, não cabem nessa noção de feminilidade e que isso é um aspecto a ser exaltado.

Então tipo assim, esse desejo de não ter um marido, isso é uma coisa que eu penso pra mulher que eu quero me construir, assim. E as outras coisas, é isso, né? Do pai e do filho, assim, né? Dessa figura, em relação ao pai, por exemplo, quando eu penso

eu to dizendo mais no âmbito do patriarca, mesmo, de um patriarcado sob o qual eu to subjugada, sob o qual eu to submetida em relação aos meus desejos, aos meus sonhos, a minha vontade e é isso, assim. **Eu sinto que diversos embargos em relação ao que eu quero ser e ao que quero viver, estão o tempo todo chegando através dos meus atravessamentos de raça, de classe, de sexualidade. Porém eu ainda acho que eu tenho uma possibilidade de trânsito no público muito mais possível do que eu acho que se eu tivesse dentro dessa dinâmica da parceria heterossexual e dessa dinâmica familiar centrada na figura de um pai forte, de um pai autoritário.** Então, essa, o sentimento dessa autoridade sobre mim, eu sinto que é... que é menos. **Até porque é isso, assim, eu sempre vi todas as mulheres da minha família fora de casa. Todas trabalhando,** todas tendo dinheiro, então ainda que dentro de relações um tanto limitantes ou até mesmo violentas, o fato de ser quem põe a grana dentro de casa, isso eu via que possibilitava à elas falar um pouco mais alto, sabe? **A ter alguma possibilidade de fala mesmo. Então eu sinto que essa independência é uma das coisas que eu penso e que eu construo e busco pra mulher que eu quero ser, assim, sabe?** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Considerando que no Brasil uma mulher é assassinada em média a cada 02 (duas) horas⁴⁷ por um companheiro ou ex-companheiro, e que na maioria dos casos essa mulher é negra, a consideração de Audre de que a presença de uma figura masculina autoritária é um embargo significativo no desenvolvimento das mulheres é ainda mais apropriada. O regime heterossexual pressupõe a mulher como outro do homem, como uma versão faltosa do modelo masculino de humanidade, por isso, Cheryl Clarke (1988) defende que diante da supremacia - machista, racista, misógina, capitalista e imperialista a lesbianidade é um ato de resistência à autorização social que se dá aos homens de todas as classes e cores de colonizar e controlar as mulheres pela força e pela coerção psíquica, sexual, física e simbólica. Desse modo, a perspectiva de Audre de que estar submetida estruturalmente a embargos impostos a seu pertencimento étnico, sua orientação sexual e sua identidade de gênero, não afeta seus acessos, seus sonhos e suas ambições como faz com mulheres heterossexuais que estão submetidas a prerrogativa da superioridade masculina. Esse giro na leitura que fazem de si é determinante na produção de saúde mental das interlocutoras e só é possível a partir da politização das experiências que recorrentemente são lidas como individuais, como narra Aqualtune:

Eu acho que eu só não morri, só não fui afogada nisso tudo porque em algum momento eu entendi que existe o que é político e o que é particular. Que é um mito que as pessoas até hoje levam. Principalmente as mulheres negras e lésbicas, quando falam 'não, a minha vida particular não é de domínio público' e **eu percebi que é isso, ou eu me agarro, ou eu me empodero dessas minhas, desses recortes, dessas minhas identidades enquanto ser preta, enquanto ser lésbica, ser periférica, ser do nordeste, se eu não tomar isso pra mim e falar: eu sou isso mesmo e pronto, eu vou continuar sendo pisada.** E foi isso que eu fiz, de **cada dia mais não ter vergonha de quem eu sou, porque é isso, quando eu vou num lugar**

47 Monitor da Violência: levantamento sobre assassinatos de mulheres em 2017 G1/NEV-USP/FBSP (2018). Recuperado em 29 de novembro de 2019 de <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia-em-dados/g1-uma-mulher-e-assassinada-a-cada-duas-horas-no-brasil/>

lésbico e as pessoas falam que ser mãe é você estar se prostituindo, é estar colaborando pra sociedade heteropatriarcal a primeira coisa que eu senti foi vergonha, sabe? Eu senti vergonha e me senti uma traidora, uma traidora, uma ingênua de estar colaborando para um processo que é contra a minha vida, minha vivência. Só que em algum momento eu falei: velho, foi o que eu escolhi e eu sou feliz com isso. Então **é bem aquela poesia do 'Negra soy'⁴⁸ e tipo, sabe? Comecei a pegar tudo isso que as pessoas usavam pra me diminuir e exaltar. Tipo, as pessoas não gostam de lésbica? É isso que eu quero exaltar, não gosta de preto? Então é isso que eu quero exaltar em mim, começar a exaltar em mim e valorizar em mim tudo que as pessoas disseram que era pra eu ter vergonha e eu acho que foi isso que de alguma forma me empoderou pra ser quem eu sou. E até hoje as pessoas falam: 'ah, mas não precisava falar que é lésbica' e eu digo: 'velho, é a minha vida'. Não é uma coisa que eu vou abrir a gaveta e vou usar, não é um acessório. Eu acordo e durmo com isso. Não tem como desprezar da minha vida. Quando eu to só, quando to acompanhada, não muda nada. A maternidade tá aí, vai ser pra minha vida inteira. Nada é passageiro, são identidades contínuas que eu to aprendendo a entendê-las, respeitá-las e fortalecer com o passar do tempo.** (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

O que Aqualtune nos narra são estratégias de afirmação e subversão. Como mulher negra, lésbica e mãe ela não se vê representada nos relatos de maternidade como escravidão que propõem as feministas brancas, aquelas a quem a procriação foi obrigatória como meio de garantir os sucessores da casa grande, para nós parir ou não parir era uma questão de produzir ou não sujeitos que seriam eles mesmos explorados por essas mulheres, seus maridos e seus filhos, sejam nas lavouras ou nos subempregos, no crime e nas estratégias falidas de segurança pública da atualidade.

Em sua experiência a maternidade, como já abordado anteriormente, foi a construção de uma relação mútua de companheirismo, afetividade, cuidado e amor, num contexto onde todas essas possibilidades lhe haviam sido negadas desde tenra idade. Maternidade na sua narrativa se torna um encontro com a ancestralidade, uma ruptura com a solidão de sua infância e adolescência, uma possibilidade de vivenciar o amor. Coadunando com Ochy Curiel (2007) cabe ressaltar que ao subverter a norma de servitude sobre a qual se ergue a heterossexualidade compulsória mulheres lésbicas avançam na descolonização de seus corpos e produzem relações pautadas na reciprocidade e não na subjugação. A aposta que algumas das interlocutoras estão indicando é que essa revisão também é pertinente no que tange ao exercício da maternidade, como corrobora Zacimba:

[...] quando a gente coloca um conceito, a gente limita, a gente limita demais... e aí se abro, se eu expando, se eu expandi essa possibilidade de mãe, de pais, de pães eh... eu acho que é isso, como que eu estou aberta também pra criticar essa maternidade, pra romper com ela, pra olhar e ter uma crítica construtiva... e entender que não é uma fábrica de produção, né... Mas que é a partir do momento que eu

48 Aqualtune se refere a poesia 'Me gritaron Negra' de Victoria Santa Cruz, poeta, folclorista, estilista e coreógrafa afro-peruana e fundadora da Companhia de Teatro e Danças Negras do Peru. É possível ver a autora declamando o poema no link: <https://www.youtube.com/watch?v=RljSb7AyPc0>

desejo, eu posso construir outras formas de ser mãe, ser pais... que é o pães né? (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica).

Oyèrónké Oyěwùmí (2004) a partir dos achados de sua tese postula que a delimitação da noção de mãe, tal qual conhecemos e naturalizamos atualmente, se deu pela imposição do modelo europeu com o projeto colonial, reduzindo a maternidade à reclusão doméstica das mulheres em prol da família burguesa nuclear, em outras sociedades como a de Óyò, as mães eram figuras centrais na organização familiar, sendo mais relevante às relações matrifocais - como primos matrilineares que eram considerados irmãos de ventre - do que os filhos do mesmo pai que eram filhos de mães diferentes. Nessa perspectiva a maternidade lésbica, negra, vivenciada na família de terreiro que Aqualtune escolheu para si e para sua filha, assim como às interpelações de Zacimba, escapam de prerrogativas que sacralizam ou demonizam a maternidade a partir da experiência de mulheres brancas, heterossexuais, que exercem a maternidade em sua versão condicionada à função de esposa ou a idealização dessa função.

A afirmação de Aqualtune sobre suas identidades, assim como as estratégias afirmativas das demais interlocutoras desse trabalho perpassam um processo de politização do pessoal, que assim como proposto por Luiza Bairros (1995) consiste na compreensão de que as experiências individuais podem ser fundamentais na construção de estratégias de transformação social.

É meio que às vezes, meio que ruim assim, que hoje eu venho aprendendo que eu nunca vou estar num lugar de privilégio, nessa vida, com esse quem eu sou, eu não vou estar num lugar de privilégio. Eu posso estar num lugar que eu vou ter acessibilidade, assim... eu vou ter mais acessos, que, infelizmente, se eu pensar hoje Zacimba, tenho um acesso que muitas jovens, e muitas amigas minhas que moram na Pedreira, não têm. Então, quando eu faço uma festa aqui... é muito engraçado que elas gostam de fazer festa aqui... porque pra ela também é essa coisa dela poder sonhar. Então... às vezes eu fico pensando... isso tudo que eu tô tentando dizer... quando eu falo assim da onde eu moro, da onde eu tô hoje, por isso eu vou dizer assim, que **eu não vou ter privilégio, mas que eu vou ter acessibilidade, mas que eu tenho acesso, mas que esse acesso ele deveria de ser pra todo mundo, mas a gente sabe que não é. A gente sabe... e eu não vou cair nessa cilada de somos todos iguais... não é porra nenhuma, né. A gente tem alguma ... umas pessoas têm acesso e outras não têm acesso.** Então hoje... hoje eu tenho acesso, e esse acesso é o que eu faço, é minha vida, enquanto mulher negra, lésbica... se eu falo... se eu tenho esse acesso hoje... eu fico brincando... poderia tá aqui no meu puro acesso, e ficar comigo mesma. Mas eu falo o que? Quem é, minha filha? Não nego aquele negócio que se uma preta sobe puxa a outra... eu literalmente pego aquilo ali... se uma preta sobe eu quero que esteja comigo, tanto nas minhas alegrias e nas minhas tristezas. **Então, pensar politicamente... a minha existência ela é política.** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Assim como aponta Zacimba, para as mulheres negras acesso não é sinônimo de privilégio. Mesmo que ela more em um bairro de classe alta numa capital sudestina os atravessamentos de sua trajetória lhe permitem entender que essas possibilidades não são equânimes. Desse lugar o que nos propõe Zacimba é uma máxima do feminismo negro 'Uma

sobre e puxa a outra'. Pautada na cooperatividade afetiva dessa frase, também um grito de resistência, ela nos indica que não cabe num projeto de resistência acreditar na meritocracia ou no acesso econômico como indicativo de transformação, pelo contrário, qualquer crescimento - intelectual, financeiro, afetivo, político - de uma mulher negra pode se uma chance de crescimento e fortalecimento de mulheres negras como um todo, se nós entendemos que só chegaremos coletivamente, isso porque, como sinalizam bell hooks (1995) e Glória Anzaldúa (1988) as mulheres de cor que acessam espaços de poder estão submetidas a solidão e ao silenciamento institucional. Pensar politicamente, como nos diz Zacimba, é entender que a nossa existência é política e que precisamos de articulação coletiva para sobreviver, propor e criar novos projetos de sociedade.

Para Audre Lorde (1988) as mulheres cujas existências foram forjadas a revelia da definição de mulheres aceitáveis, que sabem por seu peso, sua cor, sua idade, sua sexualidade, sua nacionalidade, seu cabelo, que sobreviver é mais do que ascensão social, mas sim aprender em meio a própria solidão, às próprias feridas, a própria dor, a criar afinidade e articulação com aquelas que assim como nós, sozinhas, feridas e machucadas estão a criar outras possibilidades de existência para além das estruturas que nos limitam.

[...] eu delimito um momento em que eu passei a me afirmar como mulher negra com orgulho foi por uma [pausa/respira fundo/choro] foi por uma coisa muito vergonhosa que eu fiz com essa senhora que era uma referência pra mim, [pausa] aí a gente teve uma reunião no dia seguinte a Marcha das Margaridas e tava todas aquelas mulheres brancas, chiques, poderosas, secretária da Mulher do estado de Pernambuco, **sabe aquelas feministas brancas que, essas mulher que falam com todo mundo como se você fosse as empregadas, que não tem medo de ninguém. Que elas se acham as oprimidas do rolê porque são mulher, porém, enfim, um bando de sinhá.** E algumas pessoas como minha companheira rural, Margarida, que é outra figura e tal, mas no geral era isso e aí eu me lembro que a Leci tava falando que o projeto não tinha perspectiva antirracista, que a gente tava executando um projeto sem perspectiva antirracista, que a gente trabalhava como se todas as mulheres fossem brancas, tal e não sei o que e aí ela levantou da mesa e falou assim: **'eu sou a única mulher negra [pausa] nessa sala a defender que o projeto precisa ser antirracista'** e ela falou, **ela olhou pra mim e eu baixei a cabeça [pausa/choro] tenho muita vergonha de ter feito isso, ter deixado uma mulher preta numa sala cheia de branca.** Passei a noite todinha chorando. **Nunca mais eu fiz isso, nunca mais. Depois daquilo ali, eu posso ser devorada por essas brancas, sabe assim, agredida, mas eu nunca mais faço isso e eu nunca mais fiz isso.** A mulher pode tá errada, a mulher preta, eu vou lá. **E isso mudou tudo na minha vida, porque ali, a partir dali eu passei a me apresentar, a dizer que eu era uma mulher negra e ali eu virei isso que a gente é mesmo as mais pentelhas que tão sempre falando de raça, porque sim, porque sim, eu devo isso a ela.** E ela é tão generosa [choro] essa mulher que [pausa/choro] nunca ela se chateou comigo, a gente teve juntas em outros momentos... ela fazia assim: 'ah, my boñequita negra' quando me via, sabe assim, acolhimento total. **Essas mulheres me acolheram com toda a minha ignorância, com [suspiro] com todos os meus vacilos, nenhum erro meu foi considerado menor ou uma coisa desimportante, foi sempre entendido [choro] como uma parte do processo de crescimento, né, de fortalecimento [choro]. Eu não sofri uma única experiência de humilhação nesses anos todos trabalhando com as mulheres rurais e convivendo com essas**

outras mulheres pretas, eu não sofri, eu viria a sofrer depois, principalmente quando vim pra cá pra Bahia no ambiente da universidade e tal, mas é como um sonho pensar nesse período da minha vida, realmente, porque acho que toda a cura, tudo que eu precisava no sentido de comunidade, de coletivo, tudo, tudo que eu nunca tinha tido, todas as coisas que tinha me adoecido, na maior parte da minha vida, que tinha sido nos anos anteriores, tal, tudo isso perdeu o lugar. Isso perdeu o lugar. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Ao recuperar a memória desse momento Teresa me narra a vergonha do seu silêncio perante a solidão da companheira Leci num momento de enfrentamento. Quantas vezes não estivemos sozinhas assim? Em meio as feministas brancas que clamam sua opressão de gênero enquanto se dirigem a nós como *sinhás*. *Sabe (?)*, ela me pergunta, sei bem. O enfrentamento de Leci nessa mesa não é apenas pela questão em debate, mas é uma corajosa escolha de afirmação racial diante de um feminismo hegemônico que continua reproduzindo e negando seu próprio racismo ao mesmo tempo que nega a legitimidade da denúncia produzida pela mulher negra quase sempre solitária nesses espaços.

Como afirma Audre Lorde (1988) se as produções feministas se recusam a pensar sobre o viés racial enquanto frequentam congressos, simpósios e coquetéis e deixam suas casas, seus filhos, para que mulheres de cor limpem, cuidem, criem, qual nome se dá a esse feminismo estruturalmente racista? Qual projeto de transformação é possível numa proposição feminista que se ergue sobre a dominação e o silenciamento de outras mulheres? A vergonha de Teresa não se dá apenas porque naquele momento ela se silenciou, mas porque ela reconhece a violência que era imposta naquele momento, a única mulher negra que se levantou para propor um projeto antirracista e ela sabe que diante de mulheres negras, mulheres brancas conseguem exercer o papel de representantes da raça, da colonialidade, da branquitude. Esse momento mobilizou em Teresa a força de auto afirmar-se, assim como no poema de Victoria Santa Cruz mencionado por Aqualtune, afirmar-se para não retroceder, para não cair, para não sucumbir, para não deixar as outras sucumbirem solitariamente.

Audre Lorde (1988) propõe que diante da lógica de desagregação e dominação nossa força é definir e empoderar, tal qual Teresa descreve como sua experiência em movimentos feministas não hegemônicos onde lhe foi possível vivenciar acolhimento afetivo, fortalecimento emocional e crescimento político, tal qual sua decisão de afirmar-se negra mesmo quando chamada *pentelha*, mesmo que possa ser *devorada por essas brancas*. Ao contrário da imagem de animal doméstico que o lado claro/visível de gênero construiu para as mulheres brancas (Maria Lugones, 2014), Teresa se refere a elas como ameaçadoras, devoradoras, *sinhás*. Na experiência das mulheres negras, as mulheres brancas não são doces

ou frágeis, apesar de continuarem se entendendo assim e recorrentemente projetarem sua agressividade nas mulheres de cor que estão pautando o antirracismo, reforçando a imagem controladora de mulher negra raivosa. Como narra bell hooks (2004) sobre sua surpresa ao escutar de uma mulher branca sobre seu medo de ser ‘destruçãda’ por ela depois que algumas ex-colegas de um curso feminista haviam dito que ela tinha destruçãdo as pessoas da turma, quando bell recorda ter sido a única a sair chorando depois de debater sozinha com um grupo de pessoas que ela descreve como furiosas e agressivas e, diante disso, conclui que: ‘Los estereotipos racistas de la mujer negra fuerte, sobrehumana, son mitos operativos en la mente de muchas mujeres blancas, mitos que les permiten ignorar hasta qué punto las mujeres negras son víctimas en esta sociedad y el papel que las mujeres blancas juegan en el mantenimiento y la perpetuación de esa victimización’ (bell hooks, 2004, p. 48).

Não cabe aqui especular qual potencial libertário as mulheres brancas agregariam para sua própria luta se direcionassem o potencial agressivo que dispensam às mulheres de cor para reverter a desumanização que o sistema de gênero moderno/colonial lhe impôs, ao invés de reforçar essa suposta fragilidade às custas da manutenção das imagens controladoras que nos desumanizam, mas sim focar nas produções que mulheres negras tem feito para subverter a ordem enunciativa sobre nossas existências. Nesse sentido, as produções de feministas negras se dão a partir da negação do modelo de humano que foi proposto pensamento ocidental. Diante do caráter epistemicida do pensamento ocidental europeu (Oyèrónké Oyèwùmí, 2004) mulheres negras se engajam em disputar as narrativas oficiais e não oficiais sobre nossa existência a partir da construção de lentes analíticas que não sejam como roupas que não nos cabem.

4.2 “Eu nunca fui muito de disputar fala assim, só que ao mesmo tempo que sentia que tinha muita coisa na minha garganta pra sair”: Produções a partir do lócus fraturado

*Preta, pinta
O mundo com seu tom
Que essa tua negra tinta
Fará brotar a cor nesta cidade, cinza
Que tanto te negou, mas, ô, preta, pinta⁴⁹*

Em maio de 1980 Glória Anzaldúa (2000, p. 232) escreveu:

Está escuro e úmido e chove o dia todo. Eu amo dias como este. Enquanto estou deitada na cama sou capaz de aprofundar-me no meu íntimo. Talvez hoje escreverei deste âmago profundo. Enquanto tasteio as palavras e uma voz para falar do escrever,

49 Trecho da canção Negra Tinta da cantora negra e lésbica Bia Ferreira.

olho para minha mão escura, segurando a caneta, e penso em você a milhas de distância segurando sua caneta. Você não está sozinha.

A milhas e décadas de distância releio essas frases, olho minhas mãos escuras sobre o teclado do notebook e penso em Glória - hoje encantada, ancestral, que me conforta - 'você não está sozinha', ela me diz, ecoando anos e milhas além, colocando minhas mãos escuras e meu coração cansado diante dessas teclas num dia de calor e céu claro aqui, no nordeste brasileiro. Sinto que mesmo tendo nascido dez anos depois do dia chuvoso em que ela escreveu, eu sou uma das destinatárias dessa mensagem, talvez hoje escreva com esse âmago profundo que Glória me faz acessar, talvez hoje não interrompa essa missão um milhão de vezes entre os trabalhos que preciso corrigir, as mensagens que preciso responder, as preocupações com o óleo que avança sobre o mar, que destrói a casa de Yemanjá com a ganância dos homens. Diante da lama nos rios, do fogo nas matas, do óleo nas praias me pergunto, que adianta o que escrevo? Por que escrevo? E Gloria Anzadúa (2000, p.232) me lembra:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. **Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá.** No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. (Glória Anzaldúa, 2000, p. 232)

Escrever o que a história apagou e o que insistem em apagar. Escrevemos sobre não-ditos, para manter viva nossa revolta, nossas memórias e a nós mesmas. Quase quarenta anos depois do dia chuvoso em que Gloria escreveu-nos sua carta para mulheres escritoras do terceiro mundo ainda faz sentido para mim e para muitas pensar que a escrita de si e do mundo para nós - por meios distintos - nos permite sobreviver, subverter, sonhar e enfrentar as tentativas coloniais de nos definir como loucas, profetisas ou meras sofredoras, somos combatentes de um projeto ainda em curso de genocídio simbólico, físico, psíquico, cultural e epistêmico, estamos em disputa pelos registros de nossas histórias e pelo controle de nossas vidas, como define Iyá Adetá:

Só queria compartilhar como eu vejo as coisas, isso é um luxo pra branco, parnasaneer é luxo pra branco, preto não tem esse direito de ficar fazendo poesia pro

vaso, né. Não dá pra fazer poesia do Olavo Bilac, 'o vaso, como é lindo o seu contorno' não posso, **A gente não faz arte por arte, não dá, a gente faz arte pra não morrer. A gente faz arte pra lutar contra a barbárie e isso é tudo que a gente é. Tudo que a gente é.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A continuidade da relevância da produção de Gloria Anzaldúa para mim e para mulheres de cor, como às interlocutoras dessa pesquisa, se justifica pelo que Patrícia Hill Collins (1997) identifica como a teoria do lugar de fala, que consiste na compressão de que a partir das estruturas sociais experiências individuais são compartilhadas por determinados grupos que são aliados ou favorecidos pelas relações de poder que são estruturais, como o racismo, a heteronorma, o patriarcado. Apesar das críticas que reduzem essa abordagem teórico-metodológica a uma perspectiva individualista o que a autora está indicando é que é necessário entender o caráter estrutural que promove negação de cidadania a determinados grupos, implicando em experiências individuais que se repetem ao longo dos anos devido ao caráter segregacionista que às estruturas de poder continuam retroalimentando. Não é uma produção individual ou hedonista a que nos descreve Iyá Adetá, assim como não é a produção de Anzaldúa. Para ambas, assim como para as mulheres negras em diáspora, a produção de auto-definição é uma estratégia fundamental para desafiar as imagens controladoras que foram impostas sobre nós, bem como questionar o modelo organizativo de sociedade que se estrutura sobre a falácia de que o pensamento branco e heterossexual é neutro, universal e apto a produzir classificações e generalizações (Patrícia Hill Collins, 2016).

Conta, quais são as histórias que a gente vai contar? Quais são as histórias que a gente tá produzindo? Isso é muito importante, **isso é capaz de libertar, isso muda tudo.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual).

Como nos diz Teresa às histórias que iremos contar e como iremos contar podem produzir libertação. Para isso precisamos reconhecer que autodefinição e autoavaliação necessidades de primeira urgência para mulheres negras, imperativas para a sobrevivência física e psíquica destas, haja vista que a perpetuação de imagens controladoras consiste na manutenção de instrumentos psicologicamente opressivos que produzem sofrimento mental e deturpação na auto percepção dessas mulheres (Patrícia Hill Collins, 2016). Construir outra história para si, nos próprios termos, sem preocupação com o censor da branquitude ou a reprovação patriarcal, produzir para existir e registrar essa existência como resistência, essa é uma continuidade que atravessa a produção de mulheres negras, desde as que aqui referencio

como aporte epistemológico até às mulheres com quem me encontrei na construção dessa pesquisa:

Eu acho que ele é um escape também. Eu acho que ele é um escape, inclusive pra eu não ficar louca, né, muito... ou não louca, mas enfim, muito sem chão, sem base também. Eu acho são produções também pra eu, pra eu também me compreender, pra eu me entender, né, a cada vez que eu joga isso pro mundo, eu tenho uma resposta que ele me dá indícios de também do que é que eu sou, assim né, eh... Eu acho que ele é uma... é isso, eu acho também que ele é um lugar de eh... tipo num... tipo... numa falta de ver coisas que me interessam, ou que vão falar de mim eu começo a pensar como é que eu posso produzir esses discursos de, que eles não estão falando de mim, né, que eles não tão falando do meu lugar, assim, então eu acho que... **eu acho que a arte ela fala muito da gente mesmo. Eu acho que a arte é um grande estudo da gente mesma. Também, né? Da gente, mas claro, nunca tá destoante com o mundo, né?... é um processo de produzir pra poder não ficar doente, produzir pra poder escapar, e produzir pra poder resistir e enfrentar, assim. Então eu tenho querido muito pesquisar mais, ou tentar pensar como é que eu consigo trazer os trabalhos artísticos pra esse momento atual, seja o meu pessoal de não ficar doente, seja dele como um enfrentamento assim.** Porque tem uma coisa que eu brinco muito, falando um pouco da militância, a militância mais tradicional, que eu falo "gente, que a militância, pelo menos aquela que eu tive uma experiência mais forte, que a experiência mais criativa que a militância tem é quando cê pega um cartaz branco, pega a tinta e vais escrevendo no cartaz branco, né. Aquilo é a experiência mais criativa, mais lúdica que se tem assim, né. **E o que eu tenho percebido muito nesses últimos anos é que tem muitas composições de pessoas artísticas se organizando, e assumindo a sua... a sua linguagem como bandeira, assim.** (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Nieves apresenta sua compreensão de como o processo de produção artística é uma processo de conhecimento sobre si e sobre o mundo, como Gloria Anzaldúa (2000) ao afirmar que escreve para criar o que o mundo real não lhe fornece. Essa necessidade perpassa pela experiência histórica de negação, desumanização e apagamento que naturaliza ainda na atualidade a exploração laboral e sexual de mulheres de cor após o marco civilizatório colonial, desse lugar, de onde somos o Outro institucionalizado, a base da hierarquia social, econômica (bell hooks, 2004), cada produção sobre si é uma oferenda que deixamos no caminho para às próximas que virão. Hoje me alimentei do que Gloria Anzaldúa produziu há quase 40 anos atrás, tais quais nossas ancestrais que deixavam alimento pelos caminhos para manter vivo o culto aos orixás e aquelas e aqueles que resistiram à escravidão, também deixamos oferendas nas encruzilhadas periféricas dos sistemas acadêmicos, para aquelas cuja fome de representação, de memória, de ancestralidade urge.

Me arrisco a pensar que era sobre isso que Gloria escrevia quando afirmava que às escritoras do terceiro mundo não estaríamos sozinhas. Esse alimentos que persistem ao tempo e a distância, pode produzir encontros que minem a solidão imposta para intelectuais negras (bell hooks, 1995; Gloria Anzaldúa, 2000). Se fazer ouvir, ainda que não pela retórica, é uma forma de elaborar esses silenciamentos e produzir espaços de saúde, cooperação e aliança

para às interlocutoras. Assim como Nieves, Aqualtune também produz para não adoecer, para não sucumbir, para desentalar histórias que precisam ser contadas:

Pois é, como eu comecei a fazer arte tem tudo haver com o que eu falei com você até agora. Porque como eu estava nesse não lugar dos pólos eu me sentia muito acuada porque **eu não me sentia a vontade pra falar sobre minha vivência nem nos meios brancos, nem na militância negra**, que eram reuniões, conferências muito, não chegava a ser muitas coisas, mas eu sempre ia nessas conferências, nessas palestras e nunca tive muita facilidade com a oratória. **Nunca fui uma pessoa assim de chegar, falar me colocar, conseguir falar, sabe? E no meio da militância ele é muito de quem consegue falar mais alto, né?** [risos] Falar mais, falar bonito e falar mais alto. **Eu nunca fui muito de disputar fala assim, só que ao mesmo tempo que sentia que tinha muita coisa na minha garganta pra sair e não tinha por onde sair, não tinha como tirar isso, sabe? Então quando eu comecei a fazer grafittes, porque eu comecei com grafitte foi exatamente a forma como encontrei de falar sobre o que eu tava me sentindo, tanto é que meus primeiros grafittes foram sobre lésbicas, porque realmente eu não via nada nessa época sobre referência de lésbicas negras. Nem na internet nem em lugar nenhum eu via isso, então eu falava: 'velho, como é que eu vou falar sobre isso, não tenho nem do que me alimentar, sabe?'** Quando ia atrás de lésbicas eram sempre brancas, então era uma coisa muito solitária, então eu pensei: **eu tenho que colocar isso pra fora, se não eu vou enlouquecer. Porque era tudo muito diferente, embora eu nunca tenha tido um namorado homem, não poder sair na rua de mãos dadas com uma mulher pra mim era uma coisa inadmissível, né?** Ou por exemplo, começar a perder amizades só por estar namorando uma mulher. **Então era muita coisa, era muita coisa que tava chegando e que não tinha com quem compartilhar nem como transbordar isso, então a arte foi realmente essa válvula de escape que eu me joguei de cabeça. Aí comecei a fazer grafitte, aí fiz um e fui ameaçada de morte, além de ter outros grafittes apagados, então eu comecei a fazer pintura em casa e publicar na internet, foi justamente o que me deu essa visibilidade porque internet é terra de ninguém, né?** [risos]. Agente não sabe onde que vai parar uma coisa que você publica. **Então foi de alguma forma essa visibilidade virtual que me deu força e me fez alcançar outras realidades, né, perceber que somos muitas, muitas, muitas e que muitas estavam organizadas e de conseguir até mesmo ter acesso a grupos de lésbicas negras aqui em Salvador, que já existia de muito tempo e que eu não tinha acesso porque eu cheguei, mas não cheguei por meio de uma militância lésbica, então não tinha acesso a isso e só fui ter acesso depois que eu coloquei a cara no sol, pela internet.** (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Para Aqualtune a escrita se dá pelo desenho, pela retratação de mulheres que assim como ela, amam outras mulheres, exaltam sua negritude, resistem a gordofobia. Essa narrativa emerge do silêncio que lhe é imposto pelos modos convencionais de articulação política e acadêmica, da negação da encruzilhada existencial de onde ela vivencia seus desejos, seus sonhos, seus enfrentamentos. A produção e difusão de narrativas como as de Aqualtune provocam reações violentas, como ela mesma relata sobre ameaças, ataques em decorrência de suas produções. Cheryl Clarke (1988) aponta que independente de como viva sua lesbianidade, a mulher lésbica resiste ao imperialismo patriarcal, descolonizando seu corpo, o que implica em um perigo ao lugar de superioridade e autoridade que os homens estão convencidos de que devem ocupar perante às mulheres, para a autora: 'la mujer que elige ser lesbiana vive peligrosamente' (Cheryl Clarke, 1988, p. 101).

Coadunando Glória Anzaldúa (2000) afirma que uma mulher que disputa a narrativa sobre si a partir de opressões triplas ou quádruplas é uma mulher temida, porque ao escrever ela passa a exercer o que sempre lhe foi negado: poder. Poder de questionar ficções que convenientemente ainda se postulam como verdade, poder de reescrever a própria história, de disputar a narrativa oficial e de potencializar as narrativas não oficiais, poder de promover saúde para si e para outras que irão alimentar-se dessas produções/ofereidas que deixamos no caminho, poder de encontrar eco para vozes que foram inaudíveis por tanto tempo. Por isso Gloria Anzaldúa (2000) propõe que as mulheres do terceiro mundo escrevam com as ferramentas que possuem, pés que dançam, olhos que pintam, mãos que digitam, esculpem e fotografam, o que devemos é registrar o mundo pelos olhos de quem enxerga a partir do lócus fraturado, registrar e deixar para a posteridade o que vimos por aqui:

Tipo assim, eu acho que eu **tô começando a criar uma narrativa a partir desse lugar, mas também as coisas que eu vejo em volta, também tão começando a criar uma outra narrativa, na verdade talvez não é uma outra, mas é uma narrativa eh... de lésbicas negras, né, assim.** Eu acho que vai tratar de vários outros assuntos que senão a relação assim, né? Mas eu acho que vai se tratar de... de... de..., inclusive por se perceber desse sujeito que não é o sujeito dito universal inclusive, né, tipo, essas histórias, sei lá, se eu for pensar nesses filmes todos que eu te passei o drama é em volta de mulheres que são brancas de classe média alta inclusive. Então talvez o que importa pra elas é isso, assim, é, né, é esse enredo assim, e **eu acho que pras mulheres que são negras, em especial, as lésbicas que são negras, eu acho que vai ter tantos assuntos em volta, que talvez a relação, ou essa relação sexo-afetiva, vai ser um dos temas que abarca todos os outros assuntos, assim. Talvez, por isso, eles se tornam tão mais interessantes.** Eu acho que, inclusive em termos de poéticas, em termos de assuntos mesmo a serem abordados, assim. **E eu acho que eu gosto de fazer pelo campo artístico porque eu não sou da militância da retórica, porque eu também me entendo como uma mulher que é gaga, e também nunca me interessou muito tá nesse lugar de, enfim, da pessoa que faz a oratória,** que faz o discurso, 15 minutos de, sei lá, de discurso. Sei lá. **Eu sempre fui uma pessoa dos bastidores, assim. Tipo da produção de material. Tem uma coisa pra mim que é muito cara que é a produção de material, que ele fica pra história, né. Isso pra mim, acho que já entendi e talvez eu acho que a foto pra mim ela é tão importante, porque a foto é uma coisa que ela se mantém de alguma forma, né, ela é uma coisa que ela ultrapassa o tempo, né. Então, talvez daí essa minha insistência de é, material de vídeo, de foto, coisa assim, que é uma coisa que ele fica no tempo, assim.** (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Eu tenho uma pesquisa que é um desejo, um projeto, uma construção de um legado, sei lá, que é eu fiz uma promessa que eu quero dirigir um espetáculo pra cada um dos Orixás cultuados no Brasil, orixá to falando do candomblé de Ketu, porque eu não tenho como dirigir os Nkisi mais o Adumbo, aí não tem realmente, ia precisar de umas três vidas como diretora preta pra poder fazer, **mas quero estimular outras pessoas a fazerem essas montagens sobre os orixás, não sei se dirigirei todas, mas enquanto eu puder eu vou dirigir.** E um dos princípios que orientam esse processo é fazer investigação do orixá fora dos estereótipos. Importante pensar que o pensamento que a gente tem sobre nós mesmos foi escrito por antropólogos brancos. Quem trouxe, eu fiquei sabendo recentemente, quem trouxe essa noção de arquétipo pra orixá foi Pierre Verger, isso não tem nada haver com o pensamento africano, ele se apropria da noção de arquétipo de Jung, faz um paralelo e a partir disso ele cria os arquétipos dos filhos dos orixás, dos orixás e dos filhos, quase zodiacal, né? Uma

coisa que é quase zodiacal, então o que que a gente tem dentro do terreiro, dentro do candomblé com isso, é toda reprodução feita a partir disso. São séculos, tempo, tem um tempo, então uma leitura extremamente estereotipada porque pega uma qualidade e expõe aquilo. Minha mãe durante muitos anos não foi lida como filha de Oyá porque ela não é barraqueira, porque ela não é da pá virada, não anda com a saia na cabeça. E minha mãe é de Oyá Funan, uma qualidade de Oyá que vem pelo caminho de Oxalá que está muito associada, por exemplo, a borboleta e não ao búfalo. **E esse olhar pejorativo impede que o próprio povo de candomblé se aprofunde nos estudos, no entendimento e nos fundamentos das divindades. Você acaba reproduzindo o que o branco diz e isso vira regra.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Nieves e Iyá Adetá, por vias distintas apostam num compromisso coletivo de transformação social a partir de suas produções. Esse posicionamento corrobora o que indica Ochy Curiel (2007) quando afirma a necessidade de assumirmos o caráter político de sujeitas lésbicas negras que carregam a responsabilidade histórica de intervir e afetar as relações de poder que organizam a sociedade ocidental a partir do controle dos corpos de mulheres de cor, permitindo que essas sejam violadas, assassinadas, perseguidas, exploradas economicamente, sexualmente, emocionalmente, a aspiração por um mundo onde possam viver com liberdade e autonomia. Um mundo onde as ruas possam estampar o amor de lésbicas negras, onde mulheres negras lésbicas possam produzir suas próprias narrativas, onde os ancestrais divinizados não sejam reduzidos a perfis zodiacais. Para esse mundo não temos modelo, porque a colonialidade perpassa toda historicidade que conhecemos, ela dedicou-se a apagar quaisquer referências do mundo sem sua interferência (Frantz Fanon, 2008; Oyèrónké Oyewùmí, 2004) no entanto, o que essas narrativas indicam é que estão dispostas a produzir a partir do hibridismo um lugar de enunciação coletiva, política e transformadora, a partir da qual alimentando-nos das oferendas deixadas pelos caminhos, seguimos subvertendo as interdições que o sistema reiventa cotidianamente:

[...] e aí eu lembro que teve uma semana negra nas Ciências Sociais e uma galera me chamou para falar na mesa, aí eu fui escrever a fala, né? Pensando no que eu vou falar, aí eu nomeei como a “estrutura do limbo” que era para falar sobre a nossa trajetória, né? **Eu nomeei como a “estrutura do limbo” porque era assim que eu me sentia velho, eu não tenho um lugar em nenhum lugar**, tipo assim, era isso, tipo assim, quando eu estava lá no meu ensino fundamental no meu bairro e tal, a galera mais, né? A galera mais preta de classe popular e tal, mas assim, a gente ainda era zuado, tinha um monte de racismo, tinha a questão da sexualidade que eu não estava entendendo e **não tinha ninguém para falar, eu me sentia muito sozinha**, aí assim eu vou para o Ensino Médio conheço a galera LGBT tan nan nan, mas aí era isso branca, rica, porra, eu entro na Universidade, a priori já não era um lugar para mim, né? **Mas aí vou conhecendo umas pessoas e tal, aí eu penso como o espaço da Universidade é contraditório, muito contraditório, né? É um lugar que não foi feito para mim, mas um lugar que me ajudou muito a pensar todos esses processos**, então assim Ciências Sociais tan nan nan, **entrei, mas estou aqui na margem**, sabe? **Porra velho, não tem um lugar que é meu nesse mundo, sabe? Que saco. Que saco eu não me sinto 100% em nenhum deles, entendeu?** Tem que ficar pisando em ovos, sabe? **Aí eu nomeei como “Estrutura do limbo”**, e aí começou, e aí depois desse processo todo, aí começou... A minha pira agora é que o

limbo também é um lugar, né? **O não-lugar é um lugar, e aí é isso, eu sou esse ser com um monte de coisa, sabe? Com esse tanto de categoria de identidades aí, bota fé? Não está resolvido na minha cabeça ainda, mas está aí. E aí o que acontece, né?** A questão da lesbianidade e tal... Aí tipo, eu... Aí eu já conheci outras manas, **já tenho os lugar para ficar os quilombos, os queerlombos...** [risos]. (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

O processo de dor que nos narra Lélia em suas elaborações teóricas é compartilhado por muitas. Essa existência atravessada pelas ficções poderosas que estruturam o sistema de gênero moderno/colonial impõe solidão e alijamento mesmo dos espaços dito progressistas, dito revolucionário, estamos o não-lugar, no lócus fraturado, no limbo. Angela Figueiredo (2015) em carta à autora Judith Butler discorre sobre a necessidade de se considerar o importância da consciência racial no Brasil, sendo que historicamente fomos impulsionados a negar a negritude e investir em processos de embranquecimento - corporal e mental - aqui, onde só coube a nós o papel de mulatas ou mãe pretas, a identidade de mulher negra é um posicionamento de enfrentamento cotidiano e um posicionamento político. Desse lugar ser estranho, outsider, *queer*, é bem distinto das proposições euronorcêntricas. Isso porque, intelectuais como Cherrie Moraga, Glória Anzaldúa, teorizavam há décadas atrás sobre a necessidade de se entender o potencial disruptivo de corpos negros, latinos, indígenas, chicanos que compartilhavam de sexualidades ditas dissidentes, de corpos que rompiam com imperativos binários de gênero, no entanto, o corpo de autores das teorias queer é majoritariamente branco e desconsidera o caráter racial na formulação desses corpos estranhos socialmente alijados, corpos esses que são os mais alvejados pela lógica classista, racista e lesbotranshomofóbica, corpos como o de Dandara, que foi torturada, espancada e assassinada enquanto filmavam seu suplício. A despeito disso a discrepância racial que ainda atravessa os espaços acadêmicos em América Latina, onde homens e mulheres brancos são as referências em teoria queer, transsexualidade, estudos de gênero, propicia que o racismo siga sendo perpetrado contra estudantes e pesquisadoras não brancas, reforçando o que Lélia nos confessa em seu relato: a academia não é pra nós:

Então apareceu uma oportunidade de fazer uma pós e eu comecei a fazer uma pós, e foi ótimo porque eu vi que eu não mandava menos que ninguém ali, sabe? Lógico, tive mil tretas, mil brigas, **o coordenador era um branco do Texas que é tipo a referência dos estudos de gênero** de Pernambuco, um cânone, **o sujeito universal. Eu briguei bastante, fiz textão, sofri bastante, sofri muito racismo, sofri muita violência. Adoecia, toda vez que era na sexta eu começava a ficar com febre, porque às aulas eram no final de semana, mas segurei a onda, fiz textão pro blogueiras negras, comecei a escrever a partir do ativismo, comecei a fazer crônicas políticas.** E aí comecei a publicar no blogueiras negras, comecei a ter visibilidade também nessa coisa da escrita, tudo isso acontecendo ao mesmo tempo, tudo muito rápido. comecei a apostar mais nessa coisa da escrita, apostar, tipo assim, a assumir. **Foi uma palestra que eu fui da Conceição Evaristo, no ano passado,**

que eu disse assim: ‘ah, eu sou uma mulher que escreve?’. Primeiro que eu chorei a palestra todinha, chorei, chorei, chorei, só fazia chorar, porque me lembrava de mim pequena e eu tinha esquecido disso. E aí eu tinha escrito esse negócio pro roteiro do filme pra tentar o mesmo edital que é aquele primeiro edital que eu tinha tentado e que a produtora do meu ex-companheiro tinha executado e eu nunca tentei de novo e dessa vez eu tentei o roteiro meu, pra eu ser a diretora, com a produtora preta, com uma equipe de mulher preta e rolou. Mas assim tudo foi muito difícil, sentar pra escrever um roteiro foi difícil, registrar o roteiro na biblioteca foi difícil, escrever o projeto, o tempo inteiro lutando contra essa coisa da desautorização, né? Que é aquilo que você falou, só quem entende é a gente. **Deve ser muito fácil pra quem o mundo tá dado simplesmente ir lá e pegar a coisa, pra gente a gente, sabe? É outra história.** Aí teve ainda que fazer uma entrevista lá, né, que foi também um momento difícil, você vai num hotel bem chique, todo mundo tem carro e tal, só eu e minha produtora chegando de ônibus, mas rolou. **Fui mergulhando mais nessa coisa da escrita, teve o episódio da Conceição Evaristo que aí eu cheguei em casa e chorei pra caralho, pra caralho e aí eu disse: ‘sabe de uma coisa? eu sou escritora, eu sou’.** E aí eu comecei a escrever um conto para **Conceição Evaristo**, aí fui muito lindo porque depois eu soube que ela ia dar uma palestra aqui no CEAO, do lado de casa, no dia do aniversário dela e eu imprimi o conto, levei e dei de presente na mão dela. **E disse a ela, e agradei a ela por ter me ensinado que às narrativas curam.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

De acordo com Emma Garcia (2014) transformar relações de opressão em relações de equidade e liberdade demanda fundamentalmente que seja feitas transformações mais profundas, estruturais, que modifiquem todo sistema de valores e significados que foram impostos aquelas que vivenciam a violências estruturais. O que constato nas narrativas das interlocutoras dessa pesquisa é que elas estão dispostas a enfrentar verdades colocadas sobre si para produzir sua própria narrativa, encontrar sua própria voz. Isso não é fácil e tem um custo significativo. Para Teresa a experiência da pós graduação foi marcada por episódios de racismo, adoecimento e violência, assim como ela tantas outras, inclusive eu, se viu diante de cânones - o sujeito universal - considerados aptos a falar sobre todas as questões possíveis, mas incapazes de escutar o que temos a falar sobre sua conduta colonialista, racista, patriarcal. É na escrevivência de Conceição Evaristo que Teresa encontra alimento, inspiração, espaço pra chorar e força pra voltar a escrever, como fazia nos seus primeiros anos, como parou de fazer ao constatar que não havia escritoras negras nos livros que acessava. Não é à toa que tantas interdições são impostas a cânones como Conceição Evaristo, ela representa para escritoras negras brasileiras a potência das vozes que escrevem a partir do limbo, a potência de quem tem como projeto despertar os brancos de seus sonhos injustos e de incitar narrativas que curam, como se deu no caso de Teresa. Não é coincidência que Glória Anzaldúa e Cherrie Moraga ainda sejam tão pouco apresentadas nos estudos de gênero, nas teorias queer, porque o projeto de sociedade que elas propõem apontam incoerências e violências que o enunciador branco se recusa a escutar.

Mas é conflituoso, é conflituoso por que é isso, se a gente cria nossos quilombos aqui de resistência, mas o mundo inteiro está bombardeando a gente de influências negativas de nós mesmos, sabe? E aí uma coisa também, quando eu comecei a escrever meu TCC, eu estava escrevendo muito na via das opressões “ah que mulher negra sofre, ah que mulher sapatão sofre”, e aí eu “ah não gente, a gente vive muita coisa boa também, sabe?” e eu dei um minicurso em uma época aí e eu comecei assim “imbricações de opressões: a centralidade de questões de raça, gênero, sexualidade e classe no pensamento de feministas negras lésbicas”, depois eu pensei “porque que eu comecei com imbricamentos de opressão???” Gente dá para mudar isso aí?” Porque depois que a gente descobre isso tudo, eu não sei qual a sua experiência... [Eu vou acender essa luz aqui, tá?] Porque depois que a gente descobre tudo, parece que tipo assim “ah, pronto”, ah sapatão sofre, ah mulher negra sofre, **ah para gente, tem um momentos bons também, eu adoro ser sapatão, bota fé? Estar com as minhas manas, as relações que a gente cria, sabe? Conflitos? Claro que tem conflitos, todas as relações humanas tem, mas porra, é bonito de ver entendeu?** [risos]. Então é isso velho, sabe? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

A experiência de Lélia de sentir a necessidade de produzir sobre os aspectos positivos da existência lésbica negra é parte também do que impulsiona essa tese. De fato às violências estruturais e naturalizadas precisam ser denunciadas, no entanto, é fundamental registrar e visibilizar os modelos de afetividade, intelectualidade, espiritualidade e saúde produzido a partir desse lugar de outras dos outros, de quem não está institucionalmente autorizada a pressupor a subjugação do outro por sua cor, por seu gênero ou por sua sexualidade. Para Ochy Curiel (2007) é fundamental que se entenda que a proposta de um feminismo lésbico antirracista é mais do que uma identidade ou uma orientação sexual, é um posicionamento político que orienta e implica em responsabilidades na construção de um mundo em que às desigualdades de classe, gênero, raça e sexualidade já não existam. Aspirar essa possibilidade implica em rever os parâmetros pelos quais organizamos nosso pensamento, nossos desejos, nossas produções e nossa afetividade, por mais que não saibamos como esse mundo pode ser possível, é notório que ele não se dará nos contornos do sistema de gênero moderno/colonial. A ruptura com o pensamento binário que é próprio do pensamento ocidental é uma das abordagens que feministas negras têm apontado. Ao questionar as díades razãoemoção; sujeitoobjeto; homemxmulher; indivíduoxsociedade, elas promovem a inversão de valor atribuído historicamente ao modelo de sujeito universal, ao invés de adequar-nos a norma, contextualizar às incoerências e propósitos desta:

A gente queria era ver as mulher falar e a gente trabalhar nossas histórias mesmo. Então eu me lembro que a gente fez um exercício de construção de uma escola feminista do movimento e que o primeiro módulo foi um módulo que eu construí. Que era um módulo que originalmente era de história e que a gente chamou de ‘Descolonizando nossas histórias e descolonizando a história do Brasil’. **E aí é construído a partir da, de uma roda que a gente faz falas, né, todo mundo escuta, cada uma fala, sobre a vida da sua mãe, da sua avó e da sua. Os sonhos, as dificuldades, né, pra trazer essa coisa mesmo da resistência ancestral e entender a história do Brasil através das nossas histórias. E assim, é super revolucionário, cada vez que eu participei desses processos da escola, e eu já tive**

várias vezes, sempre foi uma coisa assim, muito forte, **você está entre mulheres e partilhando as histórias num ambiente seguro emocionalmente e todo mundo se tornando a própria referência, não é mais feminismo, a essa altura do campeonato feminismo não tinha mais nada haver com Simone de Beauvoir, feminismo era aquilo ali que a gente tava fazendo agora, era nossa vida, era vida das nossas, era a vida da minha avó. Minha referência feminista não é Simone de Beauvoir, é minha avó.** A minha primeira referência feminista é minha avó, ainda que ela nunca tenha falado sobre isso, não tenha se entendido como isso. **Margarida falava isso: Não é o movimento feminista que vai pautar a gente, somos nós que vamos pautar o movimento feminista.** Eu entendi que o movimento feminista não era a mulher branca que leram Simone de Beauvoir e tarará, era a gente, isso aí foi quando eu me firmei mesmo nesse negócio. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Descolonizar nossa história a partir das memórias das nossas, como propõe Teresa é um exercício necessário. De acordo com Djamila Ribeiro (2017, p. 64) “O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas ao poder de existir.”. Essa existência perpassa o refutar dos deuses, dos cânones, das instituições e das ficções poderosas que nos foram impostas pelo sistema de gênero moderno/colonial (Maria Lugones, 2014) e posicionar-se na radicalidade de combater todas as formas de opressão, como nos propõe Ochy Curiel (2005). Para isso a resistência ancestral que nos descreve Teresa tem sido um caminho de fortalecimento e crescimento político, teórico e pessoal. A construção de um ambiente emocionalmente seguro para e por mulheres negras alinhavarem às memórias de suas mães, de suas avós, de suas ancestrais implica num exercício de ruptura com a hierarquização dos saberes que é comum ao pensamento ocidental.

Hierarquizar indivíduos por sua cor, sua genitália, sua orientação sexual, sua classe é uma forma de produzir desagregação interna mesmo em coletivos que compartilham de algumas experiências, como é o caso do feminismo branco que não racializa suas pautas e do movimento negro que muitas vezes reitera que todos os negros são homens (bell hooks, 2004). Nesse sentido, um dos desafios que se impõe a construção desses espaços é que para mulheres negras lésbicas e bissexuais a relação com a comunidade negra muitas vezes é atravessada pela reprovação que está centrada na lógica heterossexista de família e sexualidade (Cheryl Clarke, 1988). Para Zacimba, falar sobre lesbianidade e também sobre espiritualidade com pessoas do bairro onde nasceu e cresceu é uma tarefa que perpassa pela afetividade e pela afirmação e não pela discursividade acadêmica tradicional:

Então, é um parceiro que vem lá da Pedreira e fala assim "Olha, Zacimba, tô querendo fazer uma festa, um chá de bebê aqui"... e aí a gente quase fez o chá de bebê todo pra ela, porque assim... aí ela quer fazer o chá de bebê aqui... tá. E aí, quando a pessoa depois fala... **e aí a gente não muda a casa, a gente não tira as coisas da casa, que igual a bandeira, meu o altar de Nanã...** então quando outras pessoas vêm chegando, igual dei o exemplo do chá de bebê lá da favela, **aí eles ficam olhando tipo assim "Mas isso aqui é coisa de santo, não é coisa de gay"...**

aí ficava um cochichando pro outro... aí vem e ver essas fotos... aí "mas esse espaço aqui..." ... fica perguntando, mas a gente começa a conversar "não, mas aqui é um espaço também de resistência...". Por que aí você vai mostrando essa possibilidade... ó... isso aqui é possível, a gente existe né... Então é essa forma também de você conversar e dialogar, sem precisar **de fazer uma roda de conversa pra falar sobre feminismo, ou sobre lesbianidade. Então você convida as pessoas da quebrada pra vir pra um chá de bebê numa casa como essa... e aí no chá de bebê me pego dando uma palestra como essa, conversando com um senhorzinho que tava aqui encucado... e ele querendo saber do arco-íris... e eu falava com ele "o que é esse arco-íris?"... sabe?... são outras estratégias que a gente consegue chegar e falar e dialogar, sem ter que chamar pra uma reunião, ou pra uma... pra um seminário. Por que seminário, reunião, essas coisas não chegam na comunidade... esse diálogo não chega lá, entendeu? Não chega com quem a gente realmente poderia estar dialogando. Que aí eu vejo que, às vezes, o próprio movimento faz isso... a gente faz isso com nós mesmos, a gente reproduz muita coisa que tá aí assim... e é um desafio... ainda mais nesse período que a gente se encontra, né... nesse período nebuloso, sombrio... que é redescobrir. Então esse redescobrir vai ser um chá de bebê que a gente vai ter que fazer aqui todo mês pra gente bater um papo e falar sobre lesbianidade? Sobre corpos que resistiram e resistimos? Que sim, que podemos... Então vai ser um chá de bebê, ou então vai ser uma festa, e aí nessa festa a gente ao mesmo tempo rola um bate papo... isso também é intervenção, **isso também é uma resistência política. Então eu falo, quando eu tô fazendo um churrasco de sapatão é uma puta resistência política.** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)**

O questionamento de Zacimba é mais do que válido: para quem falamos quando organizamos seminários e conferências nas universidades? A quem o tom professoral atinge nesse contexto onde se exalta o ódio a intelectualidade? No II Encontro de Pesquisadoras e Ativistas sobre aborto escutei de uma participante que as redes sociais tem sido um espaço central de articulação política feminista e difusão de informações úteis às mulheres, mas a que mulheres? Meu encontro com Zacimba foi nesse espaço que ela descreveu: um altar para Nanã, uma bandeira com as cores do arco-íris e fotos dela com sua esposa espalhadas pela sala ostentavam uma relação de amor entre duas mulheres, mas também entre mulheres que vieram antes dela. A partir da afirmação de si ela promove espaço de ressignificação e afirmação para as pessoas que frequentam a sua casa, espaços onde lesbianidade, candomblé e orgulho não são pautas de enfrentamento, mas de resistência e diálogo. De acordo com Cheryl Clarke (1988) as mulheres que ousam amar outras mulheres e a partir disso desafiar a lógica racista, misógina e heterossexista vivem os perigos impostos pelo patriarcado, assim, Zacimba prudentemente afirma como a sua existência é resistência, como um churrasco sapatão é politicamente uma ode ao nosso direito a existir sem medo.

A intelectual Larissa Amorim Borges costuma dizer que para a ancestralidade cada um dá o que tem, ajuda como pode. Assim, Zacimba deixa as portas de sua casa abertas, para o diálogo e para a celebração de ser quem é. A politização das experiências individuais perpassam o cotidiano das mulheres negras, por isso Djamila Ribeiro (2017) reforça que ao

pensarmos lugar de fala o que se propõe não é uma visão essencialista das produções, mas sim o reconhecimento de que sujeitos historicamente silenciados possuem motivações, metodologias, questionamentos e problemáticas que diferem muito do pensamento hegemônico:

E aí, dessa necessidade de agradecer e de colocar o orixá como protagonista da cena, não como pano de fundo de ação, nem como espaço, o orixá e todos os ensinamentos que o orixá faz que **eu comecei essa pesquisa e desenvolvo uma pesquisa cênica que nasce em 2009, nasce na verdade em 2007, mas efetivamente se consolida em 2009 que é, tipo assim, um movimento ancestral, que é a minha exploração, investigação, melhor falando, minha investigação dos elementos do candomblé, da ritualidade pública do candomblé para o teatro, eu passo a desenvolver exercícios, proposições cênicas, formas de construção cênica a partir da filosofia, a partir dos princípios e dos procedimentos do candomblé e é isso que eu tô defendendo no meu doutorado**, falar disso, falar dessa experiência que é o teatro preto de candomblé que gerou oito espetáculos... são os oito espetáculos que eu proponho a pegar coisas pra colocar na tese, que foram gerados por essa ativação e movimento ancestral, essa, e é tipo assim, **o movimento ancestral nada mais é do que colocar o artista em contato com a sua ancestralidade negra e a partir dela desenvolver princípios e procedimentos para a criação de cena, que é o que eu faço, é o que eu venho fazendo nesses últimos dez anos.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A proposição de construção cênica de Iyá Adetá parte da filosofia do candomblé e propõe que os atores atrizes negros entrem em contato com sua ancestralidade negra, a partir da qual possam criar a cena. A ancestralidade aqui não é um guia definido a partir de características transcritas nos termos coloniais, mas sim um exercício de contato com parte de si, com a continuidade que existe no espelho.

Assim como indica bell hooks (1995) às produções intelectuais das interlocutoras se dão de modo indissociável do compromisso com a política do cotidiano, onde se debruçam sobre a própria realidade propondo modos de lidar com a concretude das opressões e a urgência de se pensar outros modos de organização social. Afinal, enquanto feministas brancas lutavam para trabalhar *fora*, mulheres negras trabalharam e trabalham *fora* de suas casas, mas *dentro* das casas de famílias brancas e elitizadas. Esse fora/dentro denota o lócus enunciativo das mulheres negras se dá na fissura onde público e privado se misturam, afinal como afirma Audre Lorde (1988) sobrevivência não é uma habilidade acadêmica. Partindo da compreensão de que a partir do marco civilizatório colonial o trabalho passa a ser remunerado- ou não remunerado - a partir de uma hierarquia racial (Anibal Quijano, 2005) a tríade gênero, raça e classe segue indissociável:

Ó... eu comecei a trabalhar eu tinha... 16... 17 anos. Eu comecei a ajudar o marido, o padrinho da minha irmã mais nova na porta de casa com oficina. Aprendi a profissão, exerço a profissão até hoje. Desde quando eu comecei a trabalhar com ele

na porta de casa, que eu recebi meu primeiro... meus primeiros... meu primeiro dinheiro que foi 30 reais, que eu me lembro até hoje. 30 reais, pra limpar carro a semana toda. Cê no final de semana... no sábado você pegar 30 reais. Eu falei a partir dali, que eu já não dependia da minha mãe nem pra comprar um absorvente, eu meti as caras, falei "pô! aprendi a profissão vou meter as caras, vou começar a ganhar mais". (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

Para Zeferina ter alguma renda, ainda que pouca, implicou na construção da própria independência, inclusive indo morar com uma namorada e depois indo morar sozinha na casa onde nos encontramos e inclusive assumir o filho que sua ex-namorada teve nesse meio tempo. Cheryl Clarke (1988) afirma que mulheres de cor e aquelas que são da classe operária na maioria das vezes não estão sujeitas à ideia de dependência da figura masculina, seja porque essa nem sempre presente (como é o caso da maioria das interlocutoras dessa pesquisa) ou porque estas ocupam espaços de trabalho e de enfrentamento cotidiano com os homens. Assim a autora afirma que a despeito da ‘ilusão neurótica’ imposta aos homens de cor e de classe operária de que eles devem ser protetores e controladores, autossuficiência sempre foi uma lição para mulheres negras. A construção do sistema de gênero moderno/colonial dispõe que o gênero é racializado, assim, só em uma ‘ilusão neurótica’ os parâmetros de feminilidade construídos para as mulheres brancas poderiam ser aplicados a nós, mulheres negras. Como nos disse Sojourner Truth comemos e trabalhamos tanto quanto qualquer homem, desde que haja o que comer.

4.3 ‘*Eu me recusei a vestir a roupa que a sociedade teceu pra mim e eu pago o preço por isso*’: Encarando às negações e boicotes do cotidiano

A preservação da figura da empregada doméstica e da servente como uma mulher negra pelos meios televisivos, pelo cinema, pela literatura e principalmente, pela perpetuação das desigualdades que empurram esse grupo para trabalhos mal remunerados, desvalorizados socialmente e instáveis, implica na assunção de que esse é única função que elas podem ocupar quando se encontram em ambientes de privilégio (Lélia Gonzáles, 1984). Funciona como um alarme que toca bem alto quando ousamos atravessar os muros invisíveis que a colonialidade ergueu para garantir a manutenção da hegemonia do poder euronorcentrico e produzir em nós uma experiência de constrangimento e desconforto social como um choque por ter desobedecido uma norma implícita:

No próprio prédio onde eu morava já teve situações de eu estar voltando de algum lugar ou está indo para algum lugar e me perguntavam onde eu trabalhava, isso no prédio onde eu morava, isso é uma coisa que eu lembro que me deixou bastante chateada, me fez repensar sobre o meu trajeto, mas não sobre como eu me portava no momento, mas me fez pensar como eu poderia fazer para não estar naquela posição que aquelas pessoas achavam que eu estaria, então para mim a única saída

seria o estudo, seria estudar, buscar conhecimento mesmo, como eu tinha dito antes e lutar por algum lugar que... Por algum lugar no mercado de trabalho que me colocasse onde eu gostaria de estar, não aonde eles gostariam que eu estivesse, mas... Mas buscar o lugar que eu gostaria de estar. Eu acho que essas questões de “ah, você é preta, você é não sei o quê”, a visão que a pessoa tem do negro de ter atividades... É... Como que eu posso falar... Essas atividades mais... Estou tentando achar uma palavra... É... Mais comuns de ver os negros que seriam como cozinheiro, ou como faxineiro, não que eu esteja colocando... Desvalorizando essas profissões, mas não é um lugar que me chama atenção, por exemplo, eu gostaria de me colocar em outro lugar e não no lugar que eles gostariam que eu estivesse, acho que seria mais isso e eu estou lutando para que isso aconteça. (Na Agotimé, 33 anos, estudante de engenharia, lésbica)

O relato de Na Agotimé demonstra como a ideia desse destino reafirmado cotidianamente impele a falaciosa ideia de que uma ruptura depende apenas de nós, no entanto, o caráter estrutural dessa imagem controladora se verifica na continuidade dela em toda América Latina, se repetindo com mulheres indígenas (Emma Garcia, 2014) e mesmo quando ocorre ascensão social não se resolve. Como relata Djamila Ribeiro (2018) mesmo cursando ensino superior, falando inglês fluente e tendo acumulado prêmios escolares e de xadrez a proposta de emprego que recebeu de uma ‘amiga’ de sua mãe foi que ela trabalhasse nos serviços gerais da empresa, a despeito do seu currículo ter mais qualificações do que os das moças que trabalhavam no escritório. No meu terceiro ano da graduação eu comentava com uma colega de turma que estava procurando casa para mudar da república onde eu morava. A mãe dela, uma médica conceituada, escuta parte da conversa e propõe que eu more no quatinho que ficava no quintal da casa, que eu nem precisaria pagar aluguel, que bastava eu *ajudar* com as coisas da casa, porque ela andava sem tempo e também a filha por causa da faculdade, que não era muita coisa e eu poderia ir de carona com a filha dela pra faculdade todo dia já que éramos da mesma turma. A despeito da minha presença ali ser por causa de um trabalho da faculdade foi fácil para a mãe dela inferir que eu aceitaria viver ali em troca de assumir os cuidados domésticos da casa de dois andares, porque todas às mulheres que fizeram esse serviço antes e depois desse episódio eram parecidas comigo, ou melhor, eram negras. Essa é uma das muitas cenas da minha trajetória onde o trabalho doméstico aparece associado a mim, ainda que eu estivesse no exercício de alguma função acadêmica.

Grada Kilomba (2019) narra como situação parecida aconteceu com ela após um atendimento clínico quando um médico, homem e branco, questionou se ela, uma menina negra, não gostaria de acompanhar ele e sua família numa viagem de verão para preparar as refeições, limpar a casa e lavar umas roupas, inclusive peças íntimas, que não seria muita coisa e ela poderia inclusive ir a praia no tempo livre. Esses casos, revelam a indissociabilidade de gênero e raça, onde uma jovem/menina negra não é vista como qualquer

outra coisa senão uma servente a disposição do senhor/senhora branco que se considera, inclusive, generoso por lançar tais propostas (Grada Kilomba, 2019). Recentemente, uma estudante contou em uma reunião que um amigo da família disse que se eles vivessem no tempo da escravidão a mãe dela seria cozinheira e ela seria mucama da filha dele e que apenas naquele momento debatendo Sueli Carneiro ela se dava conta que era porque sua mãe era uma mulher negra retinta e ela tinha a pele mais clara e os cabelos lisos. Recorro a definição de Grada Kilomba (2019) de sadismo racial para interpretar o devaneio de um homem branco que se autoriza a vislumbrar a própria vida em contexto de escravidão e ainda compartilhar isso com uma adolescente negra. As mulheres brancas em todos esses relatos estão protegidas (às moças que trabalham no escritório que Djamila limpava, minha colega de faculdade e sua mãe, a esposa e a filha do médico que iriam na viagem onde Grada deveria servi-las, a jovem que teria como mucama uma jovem negra), a raça é generificada e por isso, essas propostas são direcionadas a mulheres e meninas negras, porque virtualmente espera-se que sejamos nós as servas virtuais que possibilitam a emancipação das mulheres brancas e suas filhas (Grada Kilomba, 2019).

Esses episódios estão longe da banalidade, eles revelam o lugar que socialmente se reserva para nós, mulheres negras: o lugar de quem limpa o lixo dos outros, mas como afirmou Lélia Gonzales (1984) assumimos nossa própria fala, não vamos mais limpar o lixo dos brancos:

[...] eu dirigi em 2017, eu estreei um espetáculo que tá muito famoso no Brasil ... e o espetáculo foi indicado ao prêmio Braskem de teatro na categoria melhor espetáculo adulto, melhor texto, melhor ator e não indicaram a direção. É como se ele tivesse se feito sozinho: 'ah, não, o protagonista é muito bom ator, o roteirista que escreveu o texto é muito bom autor, Iyá Adetá fez o que lá gente?' E ficou feio porque o autor ganhou o Braskem de melhor texto e no palco do Teatro Castro Alves ele disse: ' A visão e a encenação postas em cena desse espetáculo só foi possível a partir da concepção cênica da Iyá Adetá, então eu divido esse prêmio com ela porque ela teve um olhar muito particular do meu texto'. Aí a comissão fez o quê? Enfia a cabeça na bunda porque eles não me indicaram. Aí eu faço a peça que tu viu, o espetáculo tá indicado como melhor espetáculo e a direção? A direção não foi indicada de novo, então essas são as formas de te calar. 'Ah, mas eu indiquei sua peça como melhor espetáculo, tá reclamando de quê?' Mas todos os outros que estão indicados como melhor espetáculo também estão indicadas como melhor diretor, os brancos e os homens. Então chega uma hora que você, porra, eu tenho que lutar por tudo, véi? Eu tenho que lutar por tudo! Chega uma hora que você ... E a minha sorte, assim, o que me mantém de pé é meu orixá, minha fé em Omolu, a minha fé nos orixás todos, caboclos todos e em todas entidades, em todos os encantados, que faz com que eu consiga olhar além. Mas é foda, você tem que fazer um esforço, o que é mão beijada pra eles, espetáculos nem tão bons quanto os que eu dirigi, sempre tem espaço pras indicações individuais de direção, meus trabalhos não. Ai você vai vendo como nos anais da história oficial essas vozes vão sendo caladas, silenciadas, teve uma autora teatral de Salvador, não convém falar o nome

dessa pessoa que disse que eu não fazia teatro, o que eu faço é, que eu era uma Edir Macedo do Candomblé, que eu fazia um ctrl+c ctrl+v do candomblé pro palco, que esforço e que elaboração artística tinha repetir no palco o que acontece num terreiro. Ela nunca viu uma peça minha, mas ela é branca, rica e tem uma coluna no jornal. Como **tem uma jornalista daqui da cidade que não faz matéria sobre mim, porque eu faço peça de orixá e ela não gosta de candomblé, ela acha um desperdício eu ficar dedicando minha vida artística a fazer peça de candomblé.** Observe, aí, **eu não te indico aqui, eu não te deixo publicar sua tese ali, eu não deixo você colar cartaz aqui, não deixo você falar do seu terreiro ali, eu não deixo você expressar sua subjetividade feminina acolá, eu quero te impedir de expressar sua sexualidade aqui, quando você vai ver você já tá toda presa de novo, toda recolhida nesse armário, nesse limbo, nesse lugar do não ser, então eu me recusei a vestir a roupa que a sociedade costurou pra mim. Eu me recusei a vestir a roupa que a sociedade teceu pra mim e eu pago o preço por isso. Pago um preço de não ter um emprego estável, de viver como autônoma, de dinheiro ser sempre uma pendenga e por aí vai.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

A narrativa de Iyá Adetá corrobora a afirmativa de Gayatri Spivak de que as subalternas estão e sempre estiveram falando, expressando suas lutas e posicionamentos, mas os mecanismos de silenciamento são muito efetivos em torná-las inaudíveis. A repetição é surpreendente: tudo é um bom motivo para não registrar uma mulher negra nas páginas onde se registra a história e como ela mesmo afirma, temos de lutar por tudo que é facilmente concedido para aqueles cuja humanidade não está em questão. As interdições impostas a Iyá Adetá no que tange a expressão artística das experiências e atravessamentos que compõem a sua subjetividade revelam como mesmo quando é escancarado o racismo à brasileira se pressupõe disfarçado. Num país onde a maioria das capitais reencena a paixão de Cristo anualmente é no mínimo contraditório que se considere o tema do candomblé pouco interessante para montagens teatrais, afinal o que está em questão é a abordagem religiosa ou os deuses representados? De acordo com Patrícia Hill Collins (2016) quando tentam romper com essas imagens e construir outras narrativas para muitas mulheres negras são alvo de ataques que insistem em negar a pertinência de suas interpelações intelectuais, artísticas e políticas.

A continuidade de descredibilização ao longo da vida tem efeitos repressivos nos modos de subjetivação de mulheres que costumeiramente são vítimas de racismo (Emma Garcia, 2014; bell hooks, 1995). Reconheço com facilidade falas, interpelações, questionamentos, ‘piadas’ que direta ou indiretamente deslegitima minha autoridade enquanto pesquisadora, psicóloga, professora. Recentemente organizei uma atividade que durou 14 horas no campus onde atuo, das 8:00 da manhã às 22:30, com uma programação que contava com mesas, performance, curta metragem, exposição de imagens, show musical, roda de conversa, onde o tema central era a população negra, tendo como eixos de debate a saúde,

educação, arte e memória. Depois disso um professor, homem negro, defendendo que não podemos produzir uma nova colonização citando autores apenas pelo aspecto cromático, questionei e discordei dele, dizendo que é incrível que se o arcabouço teórico for todo de teóricos brancos, o critério não é lido como cromático, mas a inclusão de teóricas negras implica automaticamente nessa leitura, como se às produções delas não tivessem qualidade e pertinência. Em meio ao debate o professor sentiu-se autorizado a usar como exemplo minhas orientandas, alegando que elas conheciam três livros e que era só isso. A violência desse tipo de fala, agravada por vir de um homem negro, é que mesmo que minhas orientandas leiam, produzam e publiquem - em um ano e meio de trabalho já publicamos um artigo em periódico A4, dois artigos em anais de eventos, organizamos dois eventos, um mini curso, além das atividades de extensão que desenvolvidas em escolas públicas da região - facilmente elas e eu somos questionadas em nossa competência, facilmente incomoda que nós estejamos citando e estudando a partir de pesquisadoras negras, ainda que elas leiam e utilizem outros autores, uma delas trabalha com a análise de discurso foucaultiana, por exemplo. Isso aconteceu enquanto eu escrevia essa tese, num processo de continuidade das experiências aqui narradas e minha própria vida, assim como a vida delas que estão no início de sua trajetória profissional, o efeito abebénico se afirma nessa reprodução: a violência do outro sobre nós é tão naturalizada que não nos é permitido nem reagir. Mas reagimos, no caso específico reagi violentamente, assim como foi violenta a deslegitimação que me foi imposta, mas quando isso ocorre somos facilmente raivosas, agressivas, ressentidas, vitimistas, loucas.

Quando encontrei com Teresa ela tinha sido aprovada num edital de Pernambuco para produzir um filme cujo roteiro ela tinha escrito, mesmo com a aprovação o processo de implementação do projeto já tinha produzido experiências de racismo para ela e para a produtora de sua equipe:

foi difícil desde sentar pra fazer um roteiro, imagine, né, eu nunca fiz um roteiro, lá vou eu uma desautorizada. O dia que eu fui registrar também, foi super difícil, entrei na biblioteca e só tinha homem branco, só tinha homem branco, aqueles homi branco que acessa os editais desde que Pernambuco era capitania hereditária, sabe? Então foi tudo muito desgastante e aí depois da aprovação quando eu entrei nesse pânico de e agora? **vou ter que fazer um filme e a branquitude vai ver e vai me detonar. e eu comecei a tentar trabalhar isso, né? de não deixar que a branquitude me paute, que nós nos pautemos** e aí a primeira coisa que tem que fazer é a produtora abrir uma conta. **aí quando a minha produtora que é essa minha brother foi abrir uma conta a gerente não permitiu, disse que ela era desempregada, que ela não tinha condição de abrir, eu acho que é uma conta poupança que é obrigatório.** Sugeri que ela não abrisse uma conta poupança, que ela não tinha condição e ela levou toda a documentação, o nome dela, o projeto aprovado e tal, e ela teve de ir em outra agência. **Essa produtora é uma mulher negra, gorda, periférica, do candomblé.** Aí a primeira

conversa que a gente teve que ter dentro desse projeto do filme foi sobre se a gente, como é que ela tava se sentindo, primeiro, né, esse momento de acolher, porque é foda, essas coisas são foda. **Eu fiquei revoltadíssima, mais do que ela, porque eu acho que quando é com a gente, a gente nem se permite talvez, né, sofrer tanto, porque tem que tocar o barco, mas quando é com a outra, quando você vê com a outra, não sei, isso acontece comigo, muitas vezes quando acontece com a outra,** principalmente se uma pessoa assim, eu sinto muito isso em relação a criança, se é uma criança, um adolescente, uma pessoa que tá em uma situação de mais vulnerabilidade do que eu, sofrendo os impactos dessas violências racistas, assim é pior do que como se fosse comigo, sabe? E aí, né, a gente foi, parou pra conversar se a gente deveria processar, o que que a gente tinha de prova. **Me diz, amiga, quando é que a branquitude vai passar por isso? É por isso que eles não entendem que pra gente significa qualquer coisa, acessar um recurso, acessar um espaço, acessar qualquer 0,50 centavos de poder. Eles não entendem, né?** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual).

A complexidade que a análise das hierarquias raciais demandam no contexto brasileiro está posta pela extensão de seu alcance: tanto Teresa, quanto a produtora de seu filme, Iyá Adetá, todas as mulheres com quem me encontrei na construção desse trabalho, como eu, que escutei essas narrativas, como a maior parte das mulheres negras que lerem esse trabalho reconhecem essas situações como experiências muito próximas, seja conosco ou com nossas pares, no entanto, ainda temos de encarar a negativa de legitimidade quando apontamos o caráter racista dessas práticas. Teresa questiona quando a branquitude vai passar por isso? De acordo com Sueli Carneiro (2005) a presunção da branquitude como parâmetro de indivíduo confiável, racional, é uma dos aspectos dos privilégios alcançados por esse grupo e que lhes garante acessos e favorecimento econômico, político, intelectual. Como aponta Lélia Gonzales (1984) a naturalização do racismo perpassa pela crença de que pessoas negras ocupam lugares subalternos porque são pessoas moralmente, intelectualmente, esteticamente inferiores, nesse sentido qualquer acesso realmente é uma conquista, porque fatura um sistema muito bem articulado que nos lembra a cada passo que não podemos seguir, como também nos narra Neusa:

E ai hoje, por exemplo, nesse momento que é um momento que eu passei no mestrado, vou começar esse ano, eu fiz questão de fazer uma festa porque não tive festa nem de formatura e todos os meus primos tinham tido festa de formatura, ou seja, é... Eu e ela [a mãe] a gente não estava acostumada nem a celebrar nossas vitórias, assim, né? **E hoje eu imagino que é uma das faces do racismo, ditou ali que as mulheres negras fossem vitoriosas assim, não celebrem as conquistas, sabe?** Tipo, “comemorar o que?”, quase nada eu ter me formado em gestão pública e quase nada mesmo, não teve nada e ai hoje eu passei no mestrado fiz essa festa no final de ano e aí muito tem a ver com a terapia que eu venho fazendo, minha psicóloga colocou essa questão de celebrar, do celebrar assim para mim, né? É... E nesse momento, eu fiz três dias depois que eu descobri que tinha passado, e **no dia que eu passei eu fiz um post no Facebook e eu coloquei uma frase da Angela Davis falando “quando uma mulher negra se movimenta toda a sociedade se movimenta junto, toda uma estrutura, toda sociedade se movimenta”** e aí eu fiquei pensando assim “será que o povo vai entender o que é que tem a ver?” eu ter passado no mestrado com essa frase ou... Fiquei questionando assim mesmo, mas eu acho que no fundo eu já sabia que muitas coisas viriam com esse demarcador e não

teve outra, **uma tia minha mais velha quando chegou lá na festa que eu estava fazendo a primeira coisa que ela falou foi “parabéns, você vai longe hein, Neusa crioula” e foi a primeira vez que isso apareceu para mim também, mas nesse sentido, né? De parecer carinhoso, parecer afeto, e para mim não foi nem tanto o soar “criola” porque até agora eu já construí muita identidade e muita familiarização com essas palavras que colocam para a gente que é para ser pejorativo e aí eu já estou em uma consciência política que eu já consigo ver forças nessas palavras, consigo ver como elogio assim, só que aí eu tinha certeza que tinha a ver com tudo isso que eu tinha feito antes desde o momento de postar essa frase da Angela Davis que esse parabéns e esse celebrar junto ele viria com essa demarcação assim tipo “você está indo até onde você não devia ir, então você está indo até longe”. Ou então, sei lá, nesse sentido mesmo: “você está indo, mas não se esqueça que você é negra, viu?”.** (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

A primeira vez que um familiar chama Neusa de crioula - termo que usam para se dirigir a mãe dela - é logo após ela passar no mestrado, como ela mesmo indica, uma forma de destacar a contradição dela estar construindo uma trajetória na intelectualidade. Para Grada Kilomba (2019) o que profere o comentário racista, seja camuflado por tom de piada ou de afeto, produz no enunciador um gozo a partir do sofrimento que causa no outro. Esse desconforto é perseguido com o objetivo de desestabilizar a segurança temporária que pessoas negras experienciam em relações inter-raciais. Esse *lembrete* é potencializado pela referência que ela utilizou para comemorar a conquista: Angela Davis. A tolerância ao corpo negro ainda segue maior do que a aceitação a intelectualidade negra politicamente engajada (Grada Kilomba, 2019; Sueli Carneiro, 2005; bell hooks, 1995), cobra-se a conformidade diante do projeto de embranquecimento e a conformidade de gênero que o sistema de gênero moderno/colonial impôs:

[...] (fui ameaçada) Pelo conteúdo do grafite, porque realmente eu comecei fazendo sempre, meus personagens eram sempre gordinhas ou casais de lésbicas, era sempre esses dois personagens e num desses **eu tinha feito um casal se beijando, aí o grafiteiro, ele apagou meu grafite e por cima ele escreveu me xingando de puta, vadia e que ia acabar com a minha raça.** Chegou até a sair na internet, as meninas super se mobilizaram ao meu favor e tal, mas eu fiquei com muito medo porque eu não sabia qual era o rosto dessa pessoa, **eu tinha medo que ele me agredisse em algum lugar, então eu entrei em pânico e comecei a fazer minhas coisas dentro de casa, foi o que me levou pra aquarela.** (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Ochy Curiel (2005) em seu discurso no 10º Encontro Feminista de América Latina e do Caribe realizado em Serra Negra, São Paulo destacou que ser lésbicas feministas radicais e autônomas é apostar na criatividade para além das convenções, através da arte, das teorias, do amor pelas mulheres, assim como Aqaltune fez ao pintar a cidade com mulheres que pareciam com ela, mulheres negras, gordas, que amavam outras mulheres. Em que ponto isso produz no outro ódio tamanho a ponto de lhe ameaçar a vida? Glória Anzaldúa (2000, p. 230)

em sua carta para às mulheres escritoras do terceiro mundo reforça estes questionamentos: ‘Por que eles nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos? Por que somos monstros perigosos? Porque desequilibramos e muitas vezes rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós: A negra doméstica, a pesada ama de leite com uma dúzia de crianças sugando seus seios...’. Ora, nada mais ameaçador para a figura do patriarca do que mulheres que explanam em suas produções e em suas vidas que ele é dispensável, tanto como autor das narrativas estético-teórico-políticas, tanto como sujeito de desejo ou de afeto.

A despeito das sanções e violências impostas em suas trajetórias Iyá Adetá, Teresa, Neusa, Aqualtune, assim como as demais interlocutoras seguem produzindo e se destacando intelectualmente, de minha parte ousou dizer que essa tese é a minha contribuição para um registro que precisa ser feito, em primeira pessoa, reivindicando autorias negadas e vozes desqualificadas. Aqui compreende-se intelectualidade como a abordagem transgressora de ideias, sistemas e normas socialmente considerados naturais ou imutáveis (bell hooks, 1995). As interlocutoras dessa pesquisa não são intelectuais negras porque se soma a negritude delas a uma produção, mas sim porque as experiências que politicamente elas elaboram se tornam ferramentas de potencialização, revisão e transformação das identidades que lhes atravessam.

Como afirma Patricia Hill Collins (2016, p. 104): “Quando mulheres negras escolhem valorizar os aspectos da condição feminina afro-americana que são estereotipados, ridicularizados e criticados na academia e mídia popular, elas estão na verdade questionando algumas das concepções básicas que são usadas para controlar grupos dominados em geral”. Nesse sentido elas estão cientes da importância que é a continuidade de fazer valer às narrativas que produzem, não à toa em todos os relatos palavras como luta, batalha, força se repetem, estamos em disputa por narrativa enfrentando ataques polimorfos, persistentes, cortantes:

Eu sei que tem um longo caminho ainda, né, e parece que cada vez você empreende uma batalha e elas se desdobra em várias outras, **tu sabe, a gente começa a ascender em espaço de poder, universidade e tal, a coisa vai ficando cada vez mais, a perseguição vai ficando cada vez mais acirrada.** Todo dia eu tenho que brigar, **todo dia é um dia de decidir empreender uma batalha contra essa desautorização histórica, todo dia, todo dia.** Isso aí não acaba, inclusive tem dias que a batalha não é, não é das mais favoráveis, sabe, assim, bate né. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A batalha como nomeou Teresa, não é fácil. Na universidade pública aprendi como incomoda mortalmente ser uma mulher negra que se coloca e que pauta uma psicologia antirracista, feminista e decolonial. Desautorização parece ser a norma cotidiana para lidar

conosco, com a audácia de ocuparmos espaços de poder, desautorização, perseguição, apagamento, Teresa afirma ‘*tu sabe*’ porque como ela tinha dito anteriormente, essas doenças nunca foram nossas, elas são parte do funcionamento da branquitude, da reação narcísica ao ser provocado a levantar o rosto e enxergar além do próprio reflexo. Como traduziu Iyá Adetá recusar-se a vestir a roupa que a sociedade nos impôs - seja o avental de doméstica ou a fantasia de mulata - implica em reações e silenciamentos contínuos, a despeito disso todas elas reconhecem a importância de estar produzindo a própria narrativa, de subverter imperativos discursivos que insistem em catalogar, patologizar e demonizar nossas experiências:

Eu gostaria muito de estar produzindo muito mais, de estar realmente involucrada nisso, em todo esse processo político, mas ao mesmo tempo eu percebo que há uma precarização muito grande desse lugar mesmo de artista, eu sei que você como pesquisadora entende o que eu to falando, porque você tá aí com a sua bolsa, mas quando acabar você não sabe o que vai acontecer. E quem vai financiar as suas pesquisas né? Então da mesma forma, a gente como artista a gente precisa de alguma forma garantir que o nosso aluguel seja pago, garantir que a gente tenha alimentação, aluguel, que essas coisas estejam ok pra gente poder produzir, porque também é uma forma de elaboração intelectual. Parece que é brincadeira, que, realmente é importante que a gente faça as coisas brincando, que a gente faça com leveza, mas qualquer coisa que a gente tenha que realmente se aprofundar vai exigir de nós um certo desligamento, pesquisa, uma entrega nisso e fica super complicado pra gente, principalmente pra mim, estar trabalhando. Eu gostaria muito de ter um estúdio, de ter acesso a materiais de qualidade, a ter espaço pra poder fazer painéis e tal, mas é uma coisa que por mais precário que seja eu tento continuar produzindo porque eu sei que é a gente que tem que fazer isso. Porque **o campo da arte no Brasil é muito elitista, é muito branco e se a gente não fizer os brancos patrocinados, herdeiros, vão estar fazendo e falando sempre, outra vez, sobre nós, sobre a nossa miséria, sobre a nossa precariedade. Então, ao mesmo tempo é político a gente poder estar narrando seja por que meio de linguagem seja, seja por música, por grafite, por poesia, a gente estar narrando sobre nós, falando sobre nossas vivências, mas é realmente uma luta.** (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

A despeito de ser uma artista com conexões internacionais Aqaltune ainda enfrenta a instabilidade financeira. Patricia Hill Collins (2016) aponta que muitas intelectuais negras têm apresentado contribuições de alta relevância, mas continuam sendo marginalizadas em suas áreas, descrição que cabe pra pensar a situação das interlocutoras dessa pesquisa que relatam dificuldades e impedimentos, destaco, por exemplo, o caso de Teresa que mesmo cursando pós-graduação, tendo anos de experiência como assessora do MMTR e sendo, inclusive, nascida numa família de classe média, no momento do nosso encontro estava morando com um amigo:

[...] to morando aqui de favor. Ele é meu amigo, generoso, não tá me cobrando aluguel, mas to atravessando muita precariedade, né, financeira e tal e por isso tá investindo também na coisa da escrita, da academia, isso pra gente é muito custoso. Eu tinha um pouco de dinheiro guardado de quando eu trabalhava ainda no MMTR,

que eu to vivendo disso agora. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Na Agotimé, por sua vez, fez cursos técnicos e tecnólogos que teoricamente teriam boa receptividade no mercado, mas nunca conseguiu atuar porque eram áreas consideradas masculinas e no momento do nosso encontro era estagiária mesmo tendo duas formações:

A minha primeira graduação foi em processos gerenciais, é um tecnólogo, né? Uma graduação tecnóloga, **eu fiz na verdade esse curso pensando que eu poderia usá-lo em qualquer, em qualquer... Poderia usar em qualquer área**, eu não tinha ainda escolhido ainda “ai, eu vou ser tal coisa”, mas como é um processo administrativo, eu acho que gerir coisas é interessante para qualquer área, **então eu fiz esse curso, foi um curso massa eu gostei bastante, e logo em seguida eu fiz outro curso que é um curso técnico, que é o curso de segurança do trabalho que na época tinha um mercado de trabalho extenso, mas que há a dificuldade de inserção da mulher nesse campo, então foi um pouco difícil, eu não consegui atuar, então eu formei fiz diversos trabalhos, fiz estágio, então quando eu me formei como eu não tinha experiência e não tive oportunidade a maior parte das vagas era para homens, então, eu não conseguia inserção no mercado e eu tive que trabalhar, então eu tive que trabalhar e não consegui inserção nesse campo**, mas foi nesse curso de segurança do trabalho que eu conheci a engenharia, que eu fiz um trabalho sobre uma norma que é especificamente para o campo da engenharia e eu comecei a pensar sobre a possibilidade de ser engenheira, passaram-se alguns anos porque eu não tinha como bancar financeiramente o curso, tentei algumas vezes entrar pela federal e não só pelo fato de não ter passado, mas também a questão por ser um curso diurno lá, para você fazer um curso diurno e precisar trabalhar é um pouco complicado, então eu não consegui e nem tentei mais vezes ingressar na federal, então eu pensei em usar o financiamento que é o Fies, fiz o Enem, consegui o financiamento de 100% do curso e faço atualmente em uma Faculdade privada. (Na Agotimé, estudante de engenharia, lésbica)

Retomando as contribuições de Aníbal Quijano (2005) a hierarquização do trabalho a partir da colonialidade se dá pela racialização. Pessoas negras não eram consideradas pessoas, por isso eram escravizadas sem retribuição pelo trabalho, ao passo que pessoas brancas pobres que fizessem os mesmos serviços eram pagas. A naturalização desse modo de funcionar, como aponta o autor, ainda opera nas relações trabalhistas que se estabelecem na América Latina, promovendo alijamento de pessoas negras em funções de prestígio e pagando a elas valores inferiores do que o trabalho efetivamente vale. Essa reprodução se organiza a partir da introjeção social de que o trabalho para pessoas negras é uma obrigação primária, ao passo que para pessoas brancas se trata de uma relação de reciprocidade (Aníbal Quijano, 2005).

Hoje eu trabalho em uma empresa de engenharia que também, a maior parte das pessoas que estão nesse mercado são homens e é um mercado até então, pela sociedade feita para homens, então algumas mulheres estão entrando e tentando conquistar seu espaço nesse mercado, a empresa que eu trabalho, as pessoas são em maior parte homens e brancas, **eu sou a única pessoa negra que trabalha lá como... Com a parte da engenharia, então assim, é um pouco difícil, na verdade é muito difícil, pelo fato de ser mulher principalmente, e a questão da cor também eu acho que implique bastante. É um mercado que tem poucos negros atuantes e poucas mulheres atuantes, é...** Quando eu comecei a fazer o curso de engenharia eu tracei mais ou menos os meus objetivos, porque eu já tenho um curso

superior que eu fiz anteriormente, por experiência eu entendi que eu precisava me dedicar a esse campo de trabalho desde o início, ou seja, **já nos primeiros meses eu busquei qualquer estágio para que eu começasse a me inserir nesse mercado, poderia ser remunerado ou não, eu... Eu já tinha isso traçado que eu aceitaria, para já me adentrar que eu acho que é uma forma de me colocar no mercado.** ...Porque você formou em qualquer curso que seja, se você não tiver experiência e for mulher e for negra já são mais, é... (Na Agotimé, 33 anos, estudante de engenharia, lésbica)

A explanação de Quijano (2005) e as experiências das interlocutoras dessa pesquisa convergem com os resultados da pesquisa ‘A Desigualdade Racial e a pobreza no Brasil’, produzida e publicada pelo Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas - IPEA - onde constatou-se que embora tenha havido uma diminuição da pobreza entre 2004 e 2014, a desigualdade racial continua produzindo uma super-representação dos negros - entre pretos e pardos - nas camadas mais desfavorecidas economicamente. As chances de pessoas pretas e pardas serem pobres em 2004 era 2,5 e 3,2, respectivamente vezes maior do que uma pessoa branca estar nessa posição. Em 2014 esses números diminuíram, mas ainda permaneciam alarmantemente altos: uma pessoa parda tendo 2,6 e uma pessoa preta 2,1 vezes mais chances que uma pessoa branca de ser pobre (IPEA, 2019). Cabe destacar que o intervalo de tempo analisado compreendeu um período onde as políticas de ações afirmativas estavam em implementação na maior parte das Universidades públicas brasileiras, o que sem dúvida impactou na redução que é constatada nesses resultados. Apesar das dificuldades de garantir suas contas, fica nítido nas narrativas a perspectiva de que os desafios dessas mulheres são para além da dimensão individual, estão atravessados pela transformação social que elas vislumbram:

[...] eu faço freelas, né? Por exemplo, as pessoas me chamam pra fazer um grafite, pra fazer uma logo e são as coisas que pagam as minhas contas, mas como é algo muito incerto, às vezes quando as contas estão acumuladas é impossível criar também, então eu preciso pagar as contas pra poder respirar e ok, bora pensar sobre a questão de Brumadinho, como eu posso de alguma forma contribuir com uma denúncia contra a Vale, sabe? (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Glória Anzaldúa (2000, p. 235) conclama às produções das mulheres de cor terceiro mundistas afirmando que: “Mesmo se estivermos famintas, não somos pobres de experiências”. Temos muito a dizer, a sonhar e a construir. Retomando Ochy Curiel (2005) a construção coletiva segue sendo a aposta das lésbicas feministas radicais e autônomas, isso significa compartilhar das dificuldades e dos enfrentamentos, operacionalizando no cotidiano o que Adrienne Rich (2012) denominou de *continuum* lésbico.

4.4 “Era bom a gente tá junto e era bom ser mulher, era bom ser negra, era bom a gente ser amiga, era bom fazer política”: A politização de si como sujeita política e coletiva

As produções de pessoas negras está sujeita a interdições próprias do narcisismo branco, que enxerga o próprio reflexo como único parâmetro possível de legitimidade intelectual. De acordo com Beatriz Nascimento (2007, p. 95): Os artistas, intelectuais e outros brancos, diante da crise do pensamento e da própria cultura do Ocidente, voltam-se para nós como se pudessemos mais uma vez aguentar suas frustrações históricas. Diante desse cenário, uma estratégia apresentada pelas interlocutoras é o fortalecimento de redes de mulheres negras ativistas que reconhecem e valorizam as produções umas das outras, como exemplificado por Aqualtune:

Eu percebo que as alianças que eu consegui construir foi pelo meio de ativismo mesmo, porque a minha arte, ao mesmo tempo que ela é arte algumas pessoas entendem que é uma arte que não é elaborada porque se você é preta/preto você tem que fazer uma arte muito elaborada, um realismo, uma coisa genial pra ser considerada arte. Então se você faz uma arte que não é uma arte acadêmica, que não é uma arte da escola de não sei quem, de algum teórico francês, nem arte é. O que eu faço não é considerado arte pela academia de arte, mas é considerado ativismo pelas pessoas ativistas, como uma arte-ativista. Então, assim, a forma como eu consigo me manter, por mais dificuldade que eu tenha, eu tenho o privilégio de conseguir viver de arte que é uma realidade que não é pra todo mundo, nem todo mundo consegue isso, é uma realidade fomentada pelas mulheres ativistas, que acionam as redes, que contratam meu trabalho, que entendem a importância de chamar uma lésbica negra pra fazer um trabalho do que um homem, mas é isso, por exemplo, se a gente for pensar no mercado eu vou estar sendo sempre a última a ser chamada, porque sempre vão preferir as artistas hétero, as artistas brancas, até aqui em Salvador as artistas que mais tem destaque são as artistas brancas. Então se aqui em Salvador é dessa forma, imagine fora. (Aqualtune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Glória Anzaldúa (2000) denunciava há quase quarenta anos atrás que se à mulher de cor é a invisibilidade nos meios intelectuais, para a lésbica de cor o que resta é a inexistência. No caso de Aqualtune, que é uma artista plástica que começou com grafites, interdições como ameaças de morte, deslegitimação de suas obras e negação de oportunidades, implicam num apagamento de sua forma de enxergar e reproduzir o mundo e principalmente, de mulheres lésbicas negras gordas como protagonistas e autoras das artes visuais. De acordo com dados apresentados em novembro de 2019 pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística - IBGE - podemos inferir que essas relações reverberam diretamente na manutenção da pauperização da comunidade negra, principalmente das mulheres desse grupo social. Os resultados da pesquisa intitulada Desigualdades Sociais por Cor ou Raça indicam que apesar de serem maioria da população brasileira - 56% - pretos e pardos são sub-representados em cargos de gerência, estão mais sujeitos a violência, apresentam mais

dificuldade de acesso a bens, serviços, condições de moradia, escolaridade e tem os piores indicadores de renda (IBGE, 2019). A denúncia de Aqualtune encontra ressonância também no que tange a disparidade salarial indicada nos resultados da supracitada pesquisa: para cada R\$ 1000,00 recebidos por homens brancos, mulheres brancas recebem R\$ 758, homens negros R\$ 575,00 e mulheres negras recebem R\$ 444.

Diante desses dados, é coerente o reconhecimento de Aqualtune do privilégio que é conseguir sustentar-se, ainda que com dificuldades, das suas produções artísticas. Essa possibilidade se dá a partir da articulação de ativistas negras que ativamente optam por promover o olhar de uma artista negra e lésbica, inclusive reconhecendo a potência deste para construir uma noção de cânone, clássico e referência que seja descentrada da perspectiva euronorcentrica. Vilma Piedade (2017) ao propor o conceito de Dororidade aborda que este contempla o reconhecimento das violências vivenciadas por todas as mulheres, mas contempla a dor que é própria do racismo, a dor histórica da segregação racial na sociedade brasileira. É a partir desse reconhecimento e também do reconhecimento da lesbofobia como fator que implica em fragilidade econômica e emocional, que as interlocutoras apresentam suas redes de apoio, numa leitura que extrapola o conceito feminista de sororidade, porque não se trata apenas de desigualdade entre homens e mulheres, mas inclusive de desigualdades intragênero. Como aponta Adrienne Rich (2012) a vinculação entre mulheres de cor, principalmente lésbicas de cor tem sido fundamental para a sobrevivência desse grupo e de suas produções acadêmicas e políticas, o que pode ser exemplificado pela narrativa de Audre:

Então, assim, muitas vezes quem segura um aluguel pra gente já é uma sapatão que trabalha, por exemplo, quem acolhe a gente é uma que já é mais independente, quem escuta a gente é uma que já passou por isso e já superou ou que tem mais condições subjetivas de dar conta disso, então assim, cria-se uma rede mesmo, de cuidado e de solidariedade. E até profissional mesmo, de prestação de serviço, de indicação e de cuidados com, até com os filhos mesmo, um tratamento diferente pra isso é dado. **Então pra mim é pra além de 'eu amo mulheres' é uma outra forma de sociabilizar no mundo é uma outra forma de estar no mundo.** Pelo menos pra mim foi isso que eu, que eu li, que eu absorvi, não é que eu absorvi, mas **que eu fui entendendo do funcionamento do que é ser lésbica no mundo.** Que pra mim tem haver com isso, assim, e muito, de novo, a partir do feminismo. **Tem haver com uma certa disposição, porque é isso, não tá pronto. Essa postura, esse movimento de estar entre mulheres e questionando certos papéis, certas dinâmicas.** Não tá dado a negociação. Envolve uma certa disposição pra fazê-lo. **E eu acho que assim, a lesbianidade pensada de uma maneira política, e não só como do campo do desejo, junto de uma reflexividade feminista, ela tem possibilitado sim, uma outra forma de estar no mundo e de tentar construir outra coisa.** (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Como aponta Ochy Curiel (2005) o feminismo lésbico radical implica na criatividade para construir relações a partir de outros parâmetros que não o modelo heteropatriarcal. Para isso, como indicou Audre, é preciso estar disposta ao diálogo e a inventividade, é preciso

pensar que lesbianidade não está circunscrito à dimensão afetiva sexual, mas sim, uma disposição política de construir outras formas de existir e se relacionar. Nesse sentido é fundamental grifar que essa disposição não, de modo nenhum, definida biologicamente, pelo contrário, se dá pelo reconhecimento das opressões estruturais, da historicidade dos corpos e do caráter político de sujeitas que são lésbicas de cor, enfrentando a imbricação do machismo, o racismo e a lesbofobia (Ochy Curiel, 2005). Esses enfrentamentos também precisam ser situados a partir de nossas desigualdades internas, como salienta Iyá Adetá ao abordar o caráter do colorismo no racismo brasileiro:

A gente precisa voltar a olhar para a negritude, o ponto zero é o retinto. A gente precisa voltar a olhar ali, se o retinto consegue ter protagonismo eu vou ter. Porque eu tenho menos cor, eu tenho menos melanina, isso, obviamente em comparação ao retinto, a pessoa melanizada, é uma consequência, **se uma mulher preta retinta brilha e tem protagonismo, inevitavelmente eu vou ter espaço. O grande problema é que a gente é levado a rejeitar essa pessoa, que no nosso país em especial, a gente se apega a cor, o nosso racismo ele é de cor, não é um racismo só de raça, ele é de raça também, mas principalmente de cor.** Porque pessoas que tem passabilidade branca, que podem ser lidas como branca tendem a ser educadas a pensar que é branca, mesmo não sendo, mesmo tendo o cabelo crespo. E aí vai criando os disfarces, né, os apliques, o que eu to chamando de 'os rebocos', né? Você vai sendo rebocado, você vai sendo moldado. **O que me vem é isso protagonismo, a gente precisa lutar por isso. E a gente que tem menos melanina e principalmente as mulheres negras que conseguem performar ou serem lidas como mulheres brancas mais ainda, mais ainda. É difícil, porque tudo vai levar a um processo de disputa, o capitalismo vai criando dissonâncias e discordâncias e perversões na comunicação, uma polifonia danosa, uma polissemia cancerígena, cancerosa, vai criando essas distorções para que a gente não se enxergue e não se irmane, não tenha empatia e a partir daí: 'farinha pouco meu pirão primeiro'.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

O que Iyá Adetá está propondo é fundamental para se pensar alianças políticas eficazes entre mulheres negras no Brasil. Sueli Carneiro (2005) já apontava o caráter cromático do racismo brasileiro fruto das sucessivas tentativas de embranquecimento da população. A mestiçagem que se inicia com a instauração do estupro de mulheres negras e indígenas como arma de guerra e controle colonial e que posteriormente foi romantizada com o mito da democracia racial, possibilitou a criação de identificações raciais evasivas, que negam o pertencimento étnico racial de origem afrodescendente, como morena, mulata, pardo e várias outras (Sueli Carneiro, 2005). Para Vilma Piedade (2007, p.17): Quanto mais preta, mais racismo, mais dor. Essa dor sentida a partir da cor da pele, demanda a leitura de que a inclusão de mulheres negras de pele clara, cabelos lisos e outros traços característicos da mestiçagem não é uma inclusão das mulheres negras como um todo, nem é necessariamente antirracista. Diante da lógica de negação da negritude para aquelas que podem se camuflar por

uma passabilidade branca, Iyá Adetá reconhece a importância que a afirmação racial se dê a partir da valorização e do protagonismo das pessoas retintas e da politização da própria afirmação étnico racial, inclusive rompendo com a perspectiva de concorrência entre nós, afinal como aponta Frantz Fanon (2008) um dos desafios colocados para as pessoas negras é eliminar a voz do racismo colonial que foi introjetada em nossos modos de subjetivação e que nos impele a valorizar nossa identidade a partir da proximidade com o branco. No processo de auto afirmação racial das interlocutoras a dororidade aparece como uma experiência de fortalecimento afetivo-político, muito mais do que acadêmico, como se exemplifica nas narrativas de Teresa e Neusa:

[...] a minha chefe Margarida, que é uma pessoa fundamental na minha vida, ela foi minha chefe de 2011 até eu vim pra cá pra Salvador, né, em 2016 e ela sempre me provocava, ela fazia: **‘o que tu acha que faz uma pessoa fazer afirmação racial?’** tipo assim, elas fazia umas perguntinhas, que hoje eu vejo que era umas sementinhas que ela queria que eu fosse entrando nessa e é muito bonito porque Margarida, eu entendo ela como uma mulher negra, só que ela é bem mais clara do que eu, mas dentro dessa confusão de colorismo, ela é uma mulher sertaneja, só que ela é negra e agora que ela tá vivendo isso. É muito engraçado a vida, ela viu primeiro em mim, depois eu fui vendo nela e a gente vai, assim vamo, a gente vai todas juntas, nenhuma vai ficar pra trás, não. E aí eu me lembro que Margarida fazia isso, eu já sabia que eu era negra e eu já comecei a compreender que ser negra era um negócio legal, e eu me lembro que, e eu acho que essa era a grande mudança, tipo assim: era bom ser negra. Não é por nada, não é por nada, não é por nada específico, é só porque era bom. **Era bom a gente tá junto e era bom ser mulher, era bom ser negra, era bom a gente ser amiga, era bom fazer política.** Tudo era importante, a comida que você prepara pra uma reunião é importante, varrer uma sala antes da reunião era importante, tudo era feito coletivamente, **as mulheres sempre me acolheram muito, nunca me senti menor por não saber mexer com a terra ou alguma coisa assim, nunca me senti maior por saber mexer com computador, saber fazer um relatório, não tinha nada disso, não era assim que funcionava, não era assim.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

No final de 2016 aí foi quando eu tinha voltado do intercâmbio nesse processo que eu estava longe de todo mundo que me forçava essa, que me trazia mesmo essa fobia de estar em coletivo, aí eu estava fora da Universidade, **estava lidando com outras pessoas, outras mulheres negras, eram amigas minhas de infância que acompanharam meu processo no futebol e elas todas alheias mesmo a esse debate, a forma como esse debate é colocado o debate social e de classe e feminista, elas eram completamente alheias a esse debate assim, só que traziam outras experiências enquanto mulheres negras lésbicas que eu não tinha tido até então, assim então, foi um momento em que eu comecei a entender o quanto era importante estar assim no meio dos meus, das minhas de se reconhecer assim, e aí nesse momento, foi um momento que eu consegui cortar o cabelo, que eu consegui assim, mas eu ainda estou no processo de entender esse salto, esse divisor de águas, ou se ele é um divisor de águas o fato de eu ter cortado ou não, **porque essa minha construção de identidade racial eu não falo que o momento em que eu cortei o meu cabelo eu tive um salto de consciência política racial, eu entendo que eu tive um conforto no meu corpo, sobre meu próprio corpo, que eu tive autonomia sobre ele, é... Foi um momento de legitimação assim de que eu podia ser quem eu queria ser, assim.** (Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)**

Teresa e Neusa tem experiências bem distintas no que tange a sua inserção em movimentos sociais. O processo de afirmação racial de Teresa se dá em meio ao seu

engajamento com o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais - MMTR - e na proximidade com Margarida, sua chefe no movimento que passa a provocá-la a pensar sobre a sua afirmação étnico racial e as relações. Sua narrativa reflete o exercício decolonial de um movimento de mulheres campesinas latino americanas, orientadas pela diluição das hierarquias ocidentais: *'nunca me senti menor por não saber mexer com a terra ou alguma coisa assim, nunca me senti maior por saber mexer com computador'* esse ambiente proporcionou segurança emocional para a afirmação racial das mulheres ali envolvidas, tanto Teresa, como sua chefe Margarida, mulheres negras com características distintas e trajetórias distintas, mas que não estavam em situação de disputa ou concorrência. No caso de Neusa, sua experiência no movimento estudantil universitário - majoritariamente banco e de classe média/alta- numa das maiores universidades federais do sudeste, a última a aplicar a política de cotas no Brasil, acarretou em questionamentos e tensionamentos sobre sua negritude, ao ponto de provocar um afastamento dela dos espaços acadêmicos, o que ela denomina de *fobia de estar nos coletivos*. É no retorno de um período de intercâmbio que ela se reconecta com relações anteriores à universidade, amigas negras e lésbicas que fortalecem sua afirmação racial a partir do compartilhamento de experiências nas quais ela se reconhece. A dor, como indica Vilma Piedade (2007) não se mede, no entanto, a dor pode proporcionar o efeito abébenico de reconhecimento da própria dor na pele de outras, ou ainda, pode produzir o que a autora denominou de dororidade. Esse conceito, que a autora produz a partir da racialização das dores que atravessam as experiências das mulheres que vivenciam na pele a opressão racial também interpela a organização de movimentos sociais a pensarem o caráter interseccional de gênero, raça e sexualidade, independente de qual seja sua pauta inicial. Racializar o debate, bem como compreender a heterossexualidade como instituição política são pautas basilares para a organização de mulheres que aspiram autonomia (Ochy Curiel, 2005), isso se reflete na avaliação que Nieves faz dos avanços nos debates promovidos por palhaças que são negras:

Do tipo, sei lá em 2017 eu fui pra três encontros de palhaças, assim, três encontros nacionais, assim. Eu fui pra um em São Paulo, um em Brasília e outro em Recife. E eu vi mesas assim de discussões de mesa que eu vi que as meninas estavam num nível de discussão, que eu fiquei de cara, assim, que eu não esperava, assim, delas falando de machismo, delas falando de racismo, né. **Teve em BH em 2017, 2016 o primeiro encontro de palhaças que são negras, sabe? Assim, sabe, tipo trazendo essa perspectiva assim, sabe? Então eu tô vendo que os campos artísticos, né, também tipo que alguns, né, também né a arte é muito ampla, mas o quanto que essa galera tem se voltado pra isso também. Tipo, inclusive, pensando num outro campo de militância fora do tradicional assim, não sei.** (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Quando nos aponta a importância de pensar outros campos de militância, para além dos modelos tradicionais, Nieves exemplifica uma questão que é recorrente entre as interlocutoras, produzir novos modos de relação consigo, entre pares e com o mundo é uma interpelação teórico-política que Audre realiza ao pensar possibilidades de desconstrução do modelo heterossexista, racista e patriarcal que ainda vigora em níveis psíquicos, sociais e políticos:

E que, e é isso assim, ao mesmo tempo não é flores, só, dizer assim, que é só potência, não ter marido, não estar submetida a um pai, não é só potência. **Tem muito de desamparo nisso e tem muito de falta de referência de por onde caminhar, tem muito de solidão, tem muito de incompreensão, mas eu tenho encontrado outras mulheres que estão próximas dessa perspectiva que tão pensando próximo disso e que tão dispostas a construir. Então assim, bom, nós não vamos nos relacionar com homens, mas como que a gente vai se relacionar entre si?** Porque eu acho que, igual quando **eu penso na solidão de mulher negra, eu sempre achava que ter um relacionamento afetivo-sexual me complementaria** e eu acho que isso tem tudo haver com essas fábulas a respeito do gênero e da sexualidade e acho que isso perpassa a coisa do filho também. **Porque assim, ou um marido vai me completar enquanto mulher e sexualmente e afetivamente ou vai ser um filho e se eu não tendo a essas duas coisas, de onde que eu vou tirar esse sentimento de completude, ou de amor, de satisfação? Então isso tem, eu tenho voltado isso muito pra minha relação com minhas amigas.** Na tentativa de pensar que tipo de relação a gente pode ter de cuidado e de afeto e tensionando todas as atribuições de gênero e sexualidade que tem pra gente pra que a gente obtenha satisfações pessoais também. Não só satisfações a nível, do tipo, porque tem muito isso né? **A gente, nós mulheres negras nos associamos muito as outras pra manutenção de sobrevivência, né? Possíveis indicações pra empregos, coisas mais materiais mesmo da vida. Mas tem uma dimensão afetiva e subjetiva que eu acho que as relações interpessoais e amizade e de amor, amor não necessariamente romântico, elas dão conta de suprir e não só de suprir assim, porque fica parecendo como se fosse um tanto utilitarista, mas de compartilhar mesmo, sabe? Relações de compartilhamento muito intensas. Onde cabe tanto aquilo que é dito como individual como aquilo que é político, é possível problematizar a própria relação de amizade que tá sendo construída. Então, pra mim desfocar do marido e do filho como figuras que vão me prover amor e afeto e realização, pra mim tem sido uma forma de construir outra coisa, de tentar pensar outra coisa, mas assim uma coisa que eu ainda não vejo que tem um fim destinado, que tem uma coisa que tá pronta, sabe assim?** Não sei se ficou meio...
(Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Compartilho com Audre dessa perspectiva. Tenho encontrado em algumas amigas parceria, amor, cuidado e afetividade que deslocam a ideia de família do modelo monogâmico, heterossexual e maternal, no entanto, essas relações não estão consolidadas, como indica Oyèrónké Oyèwùmí (2004) às teorias hegemônicas convencionais repetiram a redução da mulher ao papel de esposa, tornando todas as outras relações que estas poderiam estabelecer com outras pessoas adultas secundárias ou inexistentes. Contrariando essa perspectiva feministas lésbicas têm indicado o potencial revolucionário das relações afetivas entre mulheres, como fica exemplificado na narrativa de Audre que ressalta desde o apoio

para subsistência financeira como o cuidado e o compartilhamento do individual e do político, bem como na afirmativa de Ochy Curiel (2005, n.p)

La construcción colectiva es nuestra apuesta principal, y tratamos de darle contenido en nuestras vidas cotidianas, con nuestros afectos más cercanos, nuestras familias de origen, nuestros grupos de acción política, en las comunidades donde vivimos. Esto significa desde el asumir de forma compartida las tareas domésticas, en vez de explotar el trabajo de otras mujeres, hasta generar solidaridades y complicidades políticas, materiales y humanas.

A construção coletiva passando desde as relações mais íntimas até os posicionamentos políticos e as trajetórias profissionais aparece nas narrativas das interlocutoras.

Ter alguém que você possa compartilhar e esteja do seu lado e o incentivo mesmo para o crescimento que para mim tem sido bastante... Que eu vejo como um diferencial também, as mulheres que se relacionam querem o crescimento uma da outra. Então assim, eu tenho sido incentivada por todas essas mulheres que estiveram em minha vida e com todas as mulheres que eu me relacionei, então isso para mim foi uma energia boa, uma parceria boa. (Na Agotimé, estudante de engenharia, lésbica)

Eu levo poucas pessoas lá em casa, é... Porque é isso, é um espaço que eu sempre penso “tem muita gente”, não dá para conversar direito, não dava para conversar direito sobre ser... Você tem que ponderar e tal. E teve um tempo atrás que a Toto⁵⁰ e a Maria Felipa⁵¹ foram lá para casa, e a gente se chama de Scania negra, e aí tipo assim, ficamos “nossa”, fizemos um rango e tal, e as minhas mães “não, porque as sapatão... mas Lélia olha isso, olha aquilo, não sei o quê, tem comida não sei o quê”, ficou me ajudando a cozinhar e tal e a gente ficou lá na varanda velho, sabe? E eu nunca pensei em ter um momento desse, com tipo sapatão preta, sabe? Com trajetórias muito semelhantes a minha dentro da minha casa, que é uma coisa normal, velho. Que é uma coisa tão simples, banal, sabe, velho? Quando que falo, quando eu falo disso eu estou falando de coisas simples que todo mundo vive, para a gente precisa ser tudo pensado, tudo planejado, tudo... sabe, cara? Nossa, e foi assim, foi um dia muito bom, eu me senti muito bem, me senti entre as minhas assim, e é isso, poder falar sobre tudo isso que te perpassa e não só sobre isso, a gente falou sobre sei lá, política, sobre o tempo, sobre o não sei o quê, sobre um monte de coisa que não é só isso também, né? Sou preta nan nan... Sapatão nan nan nan, sabe? Planos sabe? Planos, trilhar planos e se apoiar nesses planos, botar fé nesses planos, bota fé? (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

O que nos relatam Na Agotimé e Lélia encontra eco nas postulações de Glória Anzaldúa (2000) sobre os momentos em que pode se fortalecer na companhia de mulheres de cor, que assim como ela, desbravam a solidão da escrita, trocavam reflexões e tornavam a escrita um hábito menos solitário. Para Na Agotimé, o diferencial em sua trajetória foi o incentivo das mulheres que fizeram parte de sua caminhada e que potencializaram seu

50 O nome original foi substituído pelo nome Toto em homenagem a Toto Bissainthe, Marie Clothilde Toto Bissainthe, atriz e cantora haitiana, uma das fundadoras do grupo de teatro Les Griot, sua arte articulava elementos do vodou, dos cantos rurais haitianos com elementos da música erudita. Usou da sua arte para apoiar os revolucionários haitianos e se manifestar contra a ditadura de Jean-Claude Duvalier.

51 O nome original foi substituído pelo nome de Maria Felipa, em homenagem a Maria Felipa, pescadora e marisqueira que foi uma liderança fundamental para impedir a invasão de embarcações portuguesas na Ilha de Itaparica. Sob sua liderança pelo menos quarenta embarcações inimigas foram incendiadas. Mesmo após a vitória continuou reivindicando melhores condições para a população negra e pobre de Itaparica.

crescimento. No caso de Lélia, a possibilidade de ter amigas lésbicas negras na casa da sua família e com a explícita aceitação de sua mãe implica numa conquista e não numa trivialidade: “*E eu nunca pensei em ter um momento desse, com tipo sapatão preta, sabe? Com trajetórias muito semelhantes a minha dentro da minha casa, que é uma coisa normal, velho*”. A vivência da afetividade para a mulher negra lésbica já é uma experiência política revolucionária, é a operacionalização de que o pessoal é político. Para Audre Lorde (1988) aquelas que tiveram suas identidades forjadas fora do parâmetro de normalidade e aceitabilidade do que é ser mulher, seja por sua classe, sua idade, sua orientação sexual, sua etnia, sua nacionalidade, aprenderam que a impopularidade e a solidão costumam ser a norma, por isso é necessário articular nossas afinidades, transformar a máxima colonial de dividir para dominar em definir e empoderar.

Djamila Ribeiro (2018) questiona: quem tem medo do feminismo negro? Quem tem medo da associação política de mulheres que compõem a base da pirâmide social, econômica e afetiva nas sociedades onde a colonialidade se renova cotidianamente? Me interessa pensar a escolha do termo *medo*, é recorrente nas narrativas das interlocutoras termos com conotação igual ou similar para se referir a como as pessoas reagem às suas interpelações, às suas produções. O que está ameaçado quando mulheres negras se amam, se apoiam e se fortalecem politicamente é a supremacia do homem branco como paradigma de humanidade. A ruptura com esse parâmetro de existência permite a politização de si a partir das experiências coletivas de aceitação e articulação em torno de pautas comuns a feministas lésbicas, negras, indígenas, ciganas, mulheres cuja humanidade sempre fora negada e que se aliam a partir do reconhecimento dessas dores comuns:

E eu me lembro que eu passei o caminho inteiro com a garganta fechada porque era tanta emoção, sabe assim, que eu ficava, o choro amarrado na minha garganta de tá caminhando com 70 mil mulher rural, na capital do país, ali eu entendi que eu era sujeito político, que eu tinha condição de mudar a história. Então eu saí de não existir para começar a ser vista, ser querida, tal, e aí de repente eu entendi que eu era além de tudo isso, eu era capaz de promover transformação, aí pronto, aí não tem mais como segurar você, tá entendendo? aí é só expansão, só expansão e isso só acontece no coletivo, você não resolve isso sozinha. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

O feminismo negro, assim como o feminismo indígena, o feminismo comunitário latinoamericano e o feminismo campesino e ainda, todas as sociedades de mulheres que ainda que não se nomeiem feministas apresentam propostas de organização social que interpelam e fissuram o sistema de gênero moderno/colonial (2014) é assustador para a branquitude, é assustador para o patriarcado, é assustador para o capitalismo. Como Sueli Carneiro (2005) defendeu em sua tese de doutoramento, a construção do não-ser foi o fundamento de toda

construção da ideia de ser. A humanidade do homem branco se pauta na ficção poderosa de que existem aqueles, e principalmente aquelas que não são humanas, isso significa dizer que não tem intelecto, não são dignas de amor, de cuidado, de descanso e de história. A manutenção dessa humanidade depende da manutenção das mulheres de cor em silêncio, depende da divisão de nossas pautas para dominação de nossos corpos, mas como fica nítido nas narrativas que foram produzidas nos encontros com as interlocutoras é que continuamos falando, escrevendo e produzindo uma noção de humanidade que não se fundamenta na negação do outro, mas na afirmação das nossas identidades como continuidades de lutas e memórias que atravessam a formação dos Estados-Nação latinoamericanos.

A mulher do terceiro mundo se revolta: Nós anulamos, nós apagamos suas impressões de homem branco. Quando você vier bater em nossas portas e carimbar nossas faces com ESTÚPIDA, HISTÉRICA, PUTA PASSIVA, PERVERTIDA, quando você chegar com seus ferretes e marcar PROPRIEDADE PRIVADA em nossas nádegas, nós vomitaremos de volta na sua boca a culpa, a auto-recusa e o ódio racial que você nos fez engolir à força. Não seremos mais suporte para seus medos projetados. Estamos cansadas do papel de cordeiros sacrificiais e bodes expiatórios. (Gloria Anzaldúa (2000,p. 231)

A expansão que Teresa menciona, simbolicamente exemplificada pela participação na Marcha das Margaridas, se dá no coletivo, na afirmação de si como merecedora de cuidado, de atenção e de outras identificações que não aquelas com que nos marcaram a pele em brasas. Perceber-se sujeito político, como disse Teresa, implica em pautar a transformação do mundo tal qual conhecemos, porque a construção da humanidade das mulheres negras rompe com os fundamentos do sistema de gênero moderno/colonial e implica em propor uma história a partir da anulação do poder colonial sobre nós e da valorização das nossas experiências e das nossas memórias. Construir esse mundo, como aponta Ochy Curiel (2005) não é um desafio simples, mas o que nos impele a fazê-lo é a certeza de que o que existe, tal qual o conhecemos, estruturado no nosso alijamento já não pode se manter. Nesse sentido o primeiro passo talvez seja ressignificar nossa definição de mulher e principalmente de humanidade.

4.5 “Enquanto sujeita política, que constrói com a luta do movimento lésbico, de bissexuais e de pessoas trans, eu quero dizer que nós existimos.” construindo identificações a partir da negação do homem como figura de alteridade

Aqui, debruço-me sobre as elaborações que as interlocutoras dessa pesquisa produziram sobre o processo de construção de si a partir do não lugar, do limbo, da fissura onde desafia-se o substantivo em sua substância. Considerando às postulações de Maria

Lugones (2014) sobre o dimorfismo sexual, a heterossexualidade compulsória e a racialização do gênero como aportes basilares do sistema de gênero moderno/colonial e também das narrativas produzidas ao longo dos doze encontros que tive com as interlocutoras, a negação dessas ficções poderosas, assim como a criação de si a partir de outros pressupostos serão analisados a seguir. Parto da perspectiva de criação por entender que não se trata nem de um resgate a um passado mítico, nem de narrativas excepcionais. Tornar-se negra, tornar-se lésbica, tornar-se orgulhosa e politicamente ativa a partir dessas identidades é um processo que implica em enxergar a colonialidade em si, nos próprios sonhos e ambições.

Eu tava pensando nisso dia desses assim, porque eu tenho uma memória muito forte de como eu me, de como eu me imaginava tipo que adulta, assim. Eu tenho isso bem claro, tipo na minha cabeça, sei lá, eu lembro que eu conversava com minha mãe e eu dizia assim, a minha ideia, sei lá, quando eu era, sei lá, **quando eu tinha meus dez anos de idade era que quando eu fosse mais velha, tipo assim, mais adulta, ideia de adulta, era uma mulher com.. com, tipo uma... eu me via como uma secretária, usando umas roupas formais,** carregando uma... uma mala – não sei porque tinha a ideia de uma mala – tipo **de cabelo grande, com um cara, e dois... e dois filhos. E o cara era branco, loirinho,** porque quando eu era mais nova eu era, eu tinha uma paixão por um colega de escola. Sabe essas paixão platônica que as pessoas de peixes tem? ...E ele era um menino branquinho de cabelo enroladinho e eu, sei lá, **e eu pensava em um dia casar com o, eu não sei de onde que veio isso, mas, mas eu tenho isso assim, eu lembro que eu tinha essa ideia e eu trouxe ele. Não sei porque, menina. Mas sabe, assim, quando cê tem uma coisa na cabeça e cê tem essa memória?** Então eu tenho essa ideia. Sei lá, eu tinha essa ideia dessa mulher que era tipo de... tipo de roupa tipo formal, tipo de terno, e com uma mala e de cabelo grande, trabalhando num escritório, numa grande empresa, e ele do meu lado, e dois filhos. Sabe? Que **talvez eram as ideias de publicidade** e tal, assim. **Quando eu olho pra isso, e eu olho pra o que pra mim é hoje, eu acho muito mais interessante hoje, assim, muito mais divertida, né?** E eu acho que, eu acho... e eu acho muito louco, né, porque como é que essa imagem ela é construída e num dado momento ela é desconstruída. **Eu não sei dizer como é que ela é desconstruída, né, eu acho que leva muito tempo pra gente desconstruir ela também. E também é um processo de autoconhecimento imenso, né?** Que...Por que eu acho que o campo das artes ele me permite ser, me permite me experimentar mais. Sabe, assim, ele me permite eu brincar comigo mesma, ele me permite eh... do tipo se eu não me experimento eu não consigo me experimentar nos meus trabalhos artísticos, assim, eu não consigo ampliar as minhas ideias, assim, entendeu? (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

Oyèronké Oyewùmí (2017) aponta como a noção de mulher se dá em condicionamento a ideia de esposa, ou seja, atrelada a presença masculina, assim como a maternidade só é concebida se for no matrimônio heterossexual. Assim, imaginar-se mulher durante a infância é forjado dentro desse molde heterossexista. As aspirações infantis de Nieves sobre seu próprio futuro revelam a promoção capilarizada de um destino único para meninas: príncipes encantados, galãs de cinema, mocinhos de novela e cantores de bandas pop conferem um modelo de parceiro e de relacionamento que deve ser atingido, assim como outros símbolos totalizantes sobre feminilidade, como o cabelo grande, e sobre adulez, a roupa formal. Quando encontrei-me com Nieves seu cabelo estava cortado bem curto, um

corde que ainda insistimos em nominar como masculino, estava andando de muletas por um problema com o joelho e vestia-se com uma bermuda larga e uma camiseta, apesar de cansada e machucada, estava animada, disposta e feliz, mencionou em vários momentos seus planos de viagens, projetos artísticos e finalização do mestrado: *‘eu olho pra o que pra mim é hoje, eu acho muito mais interessante hoje, assim, muito mais divertida, né?’*. O processo de desconstrução como ela narrou perpassa auto conhecimento e reconhecimento de que verdades universais sobre quem somos, geralmente são ficções poderosas para impedir que possamos ser mais do que uma repetição estereotipada do que é o feminino. No caso de Zeferina, por exemplo, a maternidade aparece associada ao desejo de poder proporcionar melhores condições para seu filho, independente da parceria romântica com a mãe dele, bem como aparece como central o desejo de crescimento profissional:

Eu... **eu me vejo como uma pessoa muito guerreira**, por ter conquistado coisas, família, e por morar numa periferia, que não temos muita oportunidade... abracei uma oportunidade que me deram, aprendi uma profissão, tô seguindo, não dei pra ruim devido em morar em periferia, como eu já vi muita gente, que teve oportunidade jogou fora, e que não teve, se envolveu, foi embora. Eu me sinto uma pessoa muito guerreira em relação a isso, por ter conquistado essas coisas. **Daqui alguns anos eu me vejo com minha casa própria; com a vida estabilizada... não vou mentir pra você... parar de pagar pau pros outros... servir de escada que eu já não aguento mais. Eu... eu penso em montar um... um negocinho pra mim... um negócio pra mim. E é isso... mais pra frente eu pretendo tá de boa, com o que é meu, com minha vida estabilizada, meu filhinho na escolinha dele, tudo direitinho... e é isso.** (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

Coadunando com Cheryl Clarke (1988) Zeferina aponta como o protagonismo entre as mulheres negras, no que tange a subsistência e a chefia das famílias. Quando ela se define com uma pessoa guerreira ela traz a tona uma referência de força e combate ainda recorrentemente associada à masculinidade, mas o que está em pauta aqui, não são os narrativas de confrontos bélicos ou missões messiânicas que lotam salas de cinema, Zeferina é uma guerreira porque reconhece que os parâmetros do que ela enfrenta são extremamente desafiadores e ainda assim ela tem conseguido construir sua própria trajetória a partir das identidades que reconhece em si e que implicam em uma ruptura com normativas ainda muito consolidadas para muitas mulheres:

[...] isso da feminilidade pra mim é uma questão que toda hora vem na terapia... é e que eu venho descobrindo recentemente essa coisa de... tipo, **já me relacionei com homens, mas me relacionar com homens é uma coisa muito desconfortável...** é.. os caras que eu fiquei assim, eles tipo [pausa] eles não eram assim explicitamente machistas ou não me deixavam falar ou me ouviam, eu nunca me senti assim, mas o fato de olhar para o homem e ver que é um homem e... hoje em dia entender que inconscientemente eu sei que existem... que o homem performa coisas e... a eles são dados... aos homens são dados atributos tipo, de força, de saber falar sobre qualquer coisa [pausa/risos] e... esse atributos de força de poder falar sobre qualquer coisa e de poder transitar pelos espaços e de.. homens são legais

e mulheres serem chatas.. é... **tipo, como se a mulher fosse... o homem fosse o A e a mulher fosse o negativo do A, sabe?!... tipo, enquanto homens são legais e mulheres são chatas e enquanto homens conseguem ter uma... falar sobre qualquer coisa, as mulheres não podem muito.... e o fato de eu estar e relacionando com homem e vê-lo assim ficava pensando: 'porra, então pra mim só vai sobrar outra coisa', sabe tipo, ficar recatada, na minha... tipo, ouvindo falar e sorrindo e concordando com tudo... e pra mim é muito difícil tipo...** era um lugar que era como se eu tivesse que estar nesse lugar pra conseguir me relacionar com caras, mas não era o lugar que eu queria ocupar, sabe.. e... hoje eu percebo que a... **a minha dificuldade também, que eu me considero bissexual, né, mas não consigo me relacionar com homens de conhecer os caras, por causa disso assim... de... só nao consigo me colocar, sabe?! [pausa] é [pausa] sim, aí esse é um lado e venho compreendendo que isso de ser mulher não quer dizer que eu preciso estar encaixada e... nesses atributos que socialmente nos... nos é dado, né.. é... e que existe uma [pausa] não sei, uma fluidez entre os papéis de gênero, tipo me considero mulher, mas transito pelos papéis que existem, sabe...** de isso de as vezes você é tímida, as vezes vou falar mais, as vezes vou ter propriedade pra falar sobre algumas coisas, as vezes eu nao vou ter... às vezes eu vou ser chata pra caralho, as vezes vou ser histérica mesmo, as vezes vou conseguir me posicionar melhor e saber o que eu quero... é... isso do [pausa] do **meu reconhecimento também enquanto mulher partiu muito disso, de compreender que [pausa] não é só ter vagina e não é só ter pênis, mas acho que essa ginga de conseguir transitar pelo... pelo que se é, sabe... pelo que é humano mesmo... tipo...** (Luiza, 23 anos, estudante de psicologia, bissexual)

O antagonismo entre macho e fêmea, homem e mulher, pautado pela bio-lógica ocidental de que características comportamentais, psíquicas e sociais são definidas pela genitália e não pela sociedade (Oyèronké Oyewùmí, 2017), não consegue se firmar nas experiências das interlocutoras. Para Luiza feminilidade e masculinidade operam como desautorização ou autorização para falar, atuar e existir, diante disso a busca por autoconhecimento implica em negar a naturalização da feminilidade com base na leitura biológica e permitisse exercer a fluidez dos papéis, masculino e feminino deixam de ser posições determinadas pela genitália e passam a ser possibilidades de existência que coexistem no mesmo corpo. Ainda cabe destacar como o desejo ativamente passa a se organizar politicamente, dissolvendo a ideia de sexualidade natural, Luiza revê as limitações de relacionar-se com homens - mesmo se considerando uma mulher bissexual - posto que para isso se resvala na dificuldade que estes têm de lidar com mulheres que não cabem na função passiva de acessório do macho dominante. No caso de Iyá Adetá essa dificuldade se dá também no contexto de trabalho, onde o fato dela ser uma diretora de teatro, lésbica, negra e que interpela inúmeros paradigmas da sua área causou *assombro*.

Eu atuo em um ambiente muito machista, ninguém fala 'a diretora' o tempo todo é 'o diretor' pra falar de uma diretora. As pessoas estão extremamente acostumadas a ver um homem dirigindo peças de teatro. Eu só tive duas professoras no curso de direção, o resto foi só homem, homem branco, cis, podia não ser heterossexuais, mas tinha muita misoginia, porque hoje eu enxergo que tinha muito e eles se assombravam comigo, eu era na faculdade um assombro. Eles olhavam pra mim e diziam: 'de onde saiu essa mulher?' 'ousada, topetuda, nariguda, tinhosa'. Eu disse que me formava com texto próprio e me formei.

Comprei briga com deus e o diabo, mas me formei. **Uma peça sobre Orixá no palco do teatro Martim Gonçalves, com a plateia preta, o povo indo de turbante e conta, a galera da periferia descendo**, descendo, quatro hora da tarde pra assistir. **Um acontecimento, eu era um acontecimento, uma loucura.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

O teatro Martim Gonçalves, parte da Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia abriga as peças de formatura das turmas dos bacharelados de direção e interpretação teatral. Ao longo dos meus cinco anos de graduação em psicologia na UFBA assisti inúmeras montagens de *A gota d'água*, de Chico Buarque, por exemplo, mas não consegui ir em nenhum dia de exibição da peça que Iyá Adetá mencionou. As filas viravam a esquina da escola de teatro desde o meio da tarde, passaram a dobrar as sessões e mesmo assim não era suficiente. Naquela época, mesmo sem conhecer quem era a diretora da peça em questão, lembro das pessoas na fila comentando sobre o ineditismo daquele fenômeno, Iyá Adetá era um acontecimento na cena teatral baiana e isso era assustador para quem não concebia uma mulher negra, lésbica enchendo o teatro da universidade federal de pessoas negras, de *candomblé* que viam naquela produção artística a representação de suas histórias, de suas memórias, de si. Ora, repetir a narrativa de homens brancos sobre a cultura negra, como o samba é considerado um clássico, mas uma mulher negra escrever, dirigir e produzir é a gota d'água, ou nas palavras que ela mesma escutou: *'ousada, topetuda, nariguda, tinhosa'*.

O processo de construção da identidade das mulheres negras atravessa por um questionamento ao próprio substantivo que utilizamos: somos mulheres? Se a forja do conceito de mulher se dá na noção de passividade que o sistema de gênero moderno/colonial (Maria Lugones, 2014) construiu para as mulheres brancas, burguesas, cristãs, não somos mulheres? Esses questionamentos não são novos, fazem eco desde que Sojourner Truth ousou interpelar o que clérigos argumentavam como razões para que as mulheres não tivessem os mesmos direitos que os homens:

Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e **nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher?** Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! **E não sou uma mulher?**⁵²

Não somos mulheres? Quem é a mulher que cabe no pensamento ocidental? Quando mulheres negras sobem sob o sol ladeiras dos Altos bairros onde os ônibus não podem ir para

⁵² Tradução do discurso proferido por Sojourner Truth em 1851 na Women's Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos

depois passar o dia no trabalho pesado das casas grandes modernas, o cansaço delas nunca é considerado, porque não somos mulheres? Quem é a mãe, cujo o corpo do filho desfalecido arrebatada multidões em sua causa? Quando crianças como Ágata Félix, Kauã Rozário, Kauan Peixoto, Jenifer Silene Gomes, Kauê dos Santos, são assassinadas perto de casa, no ônibus, indo pra escola, ou brincando na rua, a dor e a indignação de suas mães não são escutadas pelo Estado porque não são elas vistas como mulheres? Se a mulher é a definição do humano incompleto, da senhora do homem branco e sua prole, não, não somos mulheres.

[...] porque quando você fala de humano tá se dizendo, mesmo sem você querer, mas no conceito do imaginário o humano é branco, então esse humano branco isolado, individualizado que não tem raiz, que não tem origem, que não tem espiritualidade, que é deprimido, que gasta todo dinheiro que junta com coisas sem importância, se você for pensar, e que o outro vai deixando de ser o outro e passa a ser o objeto o qual eu tenho que manipular para atingir mais dinheiro que é a pauta capitalista e esse negro e essa negra que não são humanos, que não é sujeito, coisificado diante desse humano branco e que tá buscando sua humanidade e o espelho que tem é branco. Não tem um espelho humano negro. A gente não tem Wakanda, a gente nunca viveu, isso que é o mais desesperador do livro do Fannon, a gente nunca viveu a experiência de conhecer o mundo sem a influência do branco. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

Não conhecemos o mundo por outra lente que não a lente colonial, como Iyá Adetá resgata do pensamento de Frantz Fanon (2008), por outro lado Oyèronké Oyewùmí (2017) aponta a partir de seus achados que *mulher* é uma invenção ocidental a partir da ideia de falta, falta do pênis e por consequência falta de poder. Para as mulheres dessa pesquisa e para muitas mulheres negras poder é uma prerrogativa para existir, considerando que tudo que foi projetado sobre nós implicava na negação de qualquer autoridade - inclusive sobre nós mesmas - afirmar-se já é um exercício poderoso, que inflama e assusta o status quo:

E quando, nesse momento que eu me encontro hoje, né... nessa postura, nesse crescimento espiritual, nesse crescimento de amadurecimento também tanto profissional, quanto o que eu sou hoje, o que eu venho construindo desse ser Zacimba hoje eh... eu venho sim podendo escolher. E quando eu posso escolher e me afirmar enquanto um ato político, enquanto um processo de entendimento político e entender que essa minha escolha de dizer que eu sou sim, e me reafirmar, porque quando eu me reafirmo eu jogo pro cosmos, pro universo quem eu sou, eu estou visibilizando a minha luta e a minha existência, porque se eu não falo de mim, quem vai falar por mim? Ou quem fala por nós mesmas, principalmente por nós mulheres negras e lésbicas. Então a minha identidade de ser Zacimba, lésbica, negra, e aí que tem uma história, uma trajetória dentro de uma favela... conta tudo isso assim, porque isso diz da minha história... e se eu não falo, se eu deixo de falar... eu deixo também de existir. É o apagamento da minha história, da minha existência. Então por isso que eu escolho, nesse momento, e nessa minha conjuntura que eu entendo por gente, por sociedade, sujeita política, eu entendo que algumas mulheres vão escolher a não dizer, porque naquele momento pra ela é difícil também... não que pra mim seja fácil, mas que eu estou num processo eh... que eu venho construindo ele e que é algo que é árduo, que é algo que é você, ao mesmo tempo que eu venho politicamente, dizer **enquanto sujeita política, que constrói com a luta do movimento lésbico, de bissexuais e de**

peças trans, eu quero dizer que nós existimos. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Então é isso, tipo assim eu me constituindo agora eu sinto... Eu sinto que eu me apossei de várias coisas, sabe? **De conseguir me impor em um lugar, sabe? De conseguir peitar mesmo, sabe?** Eu lembro velho, eu não sei em qual momento que eu estava, ahhh... Lembrei, eu falei sobre questões de negritude, na semana da consciência negra de uma escola pública, isso tem um tempinho já, e as meninas de 14, 15 anos velho, eu só falei sobre negritude e depois que acabou as meninas abriram uma rodinha para falar de sapatonic, assim sabe quem é ciclana que pega fulana, ou sabe aquela menina ali, ela é apaixonada por mim, e eu pensei tá, genteeee, as meninas com 14 anos e eu falei porra velho, e eu estava contando isso para alguém e eu falava eu nos meus 20, na época eu não tinha 20, num sei, dependendo do lugar eu não falo que sou sapatão não gente, eu não falo mesmo, às vezes quando eu via as manas falando assim e tal com toda essa posse, eu ficava “como é que eu vou expressar isso?”. Eu ficava com vergonha, sabe? Eu ficava assim: “precisa?” aquela coisa, né? “Precisa?”. E eu acho que hoje tipo assim olha velho eu não sou só isso, não sou constituída assim, mas é algo que me constitui sim, então tipo assim, hoje eu me sinto muito mais, é... Sabe? Tipo assim, é... **Poder mesmo de chegar e dizer olha “eu sou isso, isso e isso”, vão ter que aturar, atura ou surta, sabe? Dá licença, licença que eu vou passar... Quer ir? Não? Tchau. Bota fé?** [risos]. E é isso... (Lélia, 26 anos, cientista social, poeta, lésbica)

Como disse anteriormente Aqualtune, Zacimba e Lélia defendem que se apropriar de tudo que disseram que seria motivo de vergonha e exaltar com orgulho é a politização do privado e exercício intelectual de questionamento de ficções que ainda produzem adoecimentos psíquicos, físicos e sociais. Essas histórias não serão contadas por outra voz, que não a nossa, disputamos cotidianamente o poder de existir e narrar nossas experiências em primeira pessoa, a partir de outros parâmetros, afinal, como é apontado por Beatriz Nascimento (2007) nas produções de artistas, cientistas e politólogos brancos muitas vezes somos retratadas ainda sobre a égide do escravismo, da desumanização e da inferioridade. Zacimba interpela *‘se eu não falo, se eu deixo de falar... eu deixo também de existir. É o apagamento da minha história, da minha existência’*, o apagamento da nossa história, da nossa existência, perpetuado pela reiteração de ficções poderosas sobre nós já não é a história única, porque mulheres negras, muitas de nós, há décadas escreveram, pintaram, dançaram, cantaram, registraram o modo pelo qual vivenciamos esse mundo e qual mundo aspiramos construir. Como disse Zacimba é por isso que falamos, que persistimos, é por isso que escrevo essas páginas, porque existir é um poder do qual não abriremos mão, porque conquistamos e reconquistamos em enfrentamentos e posicionamentos diários:

Uma liberdade muito grande, porque eu faço o que eu quero, só não faço mais porque tem outros impedimentos e esses impedimentos são estruturantes, que é o racismo que a gente já sabe e que é essa noção que a gente criou, o pensamento, enfim, o Brasil, né, politicamente falando tem muito pavor da arte e da educação porque senão como é que eles vão roubar, né? **Ao mesmo tempo eu pago um preço muito grande, às vezes me sinto muito isolada, às vezes me sinto muito só.**

Porque sustentar tudo isso, toda essa afirmatividade, toda essa afirmação, isso não é fácil, porque sempre vai ter alguém, de alguma dessas áreas te dizendo: 'menos' 'mulher, flexibilize, relativize', coisas que são irrelativizáveis e inflexibilizáveis. A consciência e a possibilidade de emancipação de ser mulher negra gorda lésbica de candomblé artista. Uma vez que crack, você saiu dessa prisão, flexibilizar é você voltar pra ela, então você tem que, eu resvalo, por exemplo, de não encontrar outras vozes iguais. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

O posicionamento politizar o que é dito privado produz desarranjos em muitos espaços, incomoda e desorganiza o pacto de silêncio que se estabelece nas relações interpessoais onde a violência é considerada menos grave do que a denúncia. Radicais, agressivas, inflexíveis, exageradas, mimizentas, irracionais, são inúmeros os adjetivos pejorativos que já escutei, e sigo escutando, assim como Iyá Adetá em espaços onde a aceitabilidade dos nossos corpos está condicionado ao nosso silêncio, ainda somos pouquíssimas e muitas entre nós ainda busca acolhida na casa grande, na suposta aceitabilidade de um embranquecimento físico ou mental. A solidão de mulheres negras em espaços de poder, principalmente de intelectualidade (bell hooks, 1995; Gloria Anzaldúa, 2000) agravada pelo questionamento deslegitimador das pautas que estamos colocando em tela constituem mecanismos eficientes de isolamento e adoecimento para nós, o que está em jogo é a aceitação daqueles que vivem e defendem o sistema de gênero moderno/colonial e a possibilidade de existência autêntica de mulheres negras gordas lésbicas de candomblé, como Iyá Adetá e como eu, qualquer passo atrás nos empurra de volta para às senzalas mentais onde nos mantiveram por tanto tempo, não voltaremos.

E aí a gente, eu acho que essa coisa da educação popular, do processo de construção coletiva de si, foi quando eu fui criando cada vez mais coragem e entendendo a importância de falar. **Por que como é que eu ia dizer pras mulheres que não tinha problema falar errado, falar qualquer coisa e eu ia chegar nos lugares e ia ter medo de falar? Aí eu fui ficando feroz, fui ficando bem feroz,** eu lembro uma vez que eu tava numa reunião com um ministro, nem me lembro quem era o ministro, não sei, não sei quem era agora, e eu corrigi ele que ele tinha feito um comentário sexista. **Todo mundo ficou horrorizado comigo porque eu tinha corrigido o ministro e eu não tinha nem percebido,** sabe assim, porque, **eu fiquei bem contente nesse dia. Eu me lembro e disse: eu sou essa pessoa hoje em dia, que não tem medo do homem branco, do homem no poder com gravata e tal, eu não tenho mais medo, eu não tenho medo, né?** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Da invisibilidade da lesbianidade, do racismo explícito, da gordofobia e do capacitismo constantes, elas se afirmam orgulhosamente como mulheres negras lésbicas, negras lésbicas e gordas, negras lésbicas e mães, negras lésbicas gordas e de axé, negras lésbicas e deficientes, negras bissexuais e de axé, mulheres plurais tais quais às Yabás, às divindades que resistiram nos terreiros e nos cabelos. A noção de mulher para aquelas que foram forjadas na espinha dorsal da negritude não cabe na dicotomia MariaxEva, SantaxPutá,

nossas referências simbólicas são figuras femininas múltiplas e bem mais complexas, guerreiras, rainhas, caçadoras, matriarcas, feiticeiras, figuras femininas que não foram domesticadas e cujas histórias não terminam com príncipes encantados, mas com mulheres que empunham espadas.

*Existia uma Amazona Guerreira da Família real de Irá.
Esta guerreira queria ser Rainha, mas no trono de Irá só homens a governavam.
Esta mulher então passou a matar um a um, homens mulheres e crianças,
assim ela assassinou o rei e se sentou ao trono se auto elegendo rainha.*

*Ònirá declarou guerra às aldeias vizinhas. Ela matava do nascer ao pôr do sol com muita crueldade.
Ònirá estava coberta de sangue até seu cabelo era vermelho,
Oxalá aterrorizado manda Ònirá ir até seu palácio, ele ao ver a guerreira cruel toda suja de sangue joga o pó
efum assim tornando suas roupas cor de rosa,*

*Oxalá então ordenou que Ònirá fosse recriada por Oxum e assim foi feito Ònirá foi para o reino de Oxum.
Oxum ria e debochava dela, mas queria ser sua amiga.
Porém, Onira muito mal-humorada, não queria papo.
Até que um dia Onira adormeceu sobre uma pedra, olhando Oxum banhar-se e as águas do rio subiram e Onira*

*estava morrendo afogada.
Osún vendo o que estava acontecendo, mergulhou e foi salvá-la, mas Onira estava quase morta.
Oxum faz um feitiço e na mesma hora Onira reviveu e transformou-se em uma espécie de lava que correu rio a
fora.*

*Onira transformou-se em um rio de fogo.
Foi então que surgiu uma borboleta linda, de cor salmão com tons alaranjados, que voava ao redor de Osún.*

*Ela tentou pegar a borboleta que voou para dentro da floresta.
Osún seguiu a borboleta que parou em frente a uma árvore e tomou a forma da linda Onira.
Sem acreditar no que via, ouviu Onira dizer:*

- "Por que choravas minha amiga, estou aqui viva, e graças a você! Na hora que eu estava morrendo você fez um feitiço e dividiu comigo todo seu encanto, agora sou uma ninfa (mulher encantada), assim como você, tenho poderes de transformação. Posso ser um rio de fogo nos meus momentos de ira, posso ser um búfalo quando eu quiser ficar sozinha, e me transformar na mais bela borboleta quando estiver feliz."

Oxalá ficou feliz ao saber do acontecido, mas sabia que toda esta mudança jamais acalmaria Onira.

*Que por dentro ela ainda seria sempre aquela guerreira incansável.
Mandou então que ela fosse morar com Oyá para aprender a dominar os Eguns.
Depois, Onira mudou-se e foi viver com Oxóssi pois como fora criada por caçadores, sabia caçar como
ninguém.*

Depois, Onira morou com quase todos os Orixás, aprendendo tudo que eles sabiam fazer.

Nos falta mais histórias sobre Onira. Sobre sua fúria contra a injustiça, sobre como podemos nos rebelar contra o que nos oprime e a partir daí criar novas histórias de transcendência e transformação da ordem. Histórias de como podemos procurar mundo a fora nossos desejos e ambições e que estes podem estar além das imagens controladoras que nos ancoram em lugares socialmente menosprezados, podem estar na nossa capacidade de metamorfosearmos para crescer, lutar e viver. Como aponta Beatriz Nascimento (2007, p. 95) A senzala ainda está presente e em termos de história os anos são dias. O passado que ainda perdura no presente impele ao questionamento da máxima cristã que tão recorrentemente nos

repetem: “*a mulher sábia edifica sua casa, a tola derruba*”, as interlocutoras nos convidam a pensar que algumas *casas* são prisões que precisam ser derrubadas e ninguém fará isso por nós, se não nós mesmas.

E eu acho que tem sido, eu acho que a minha vida tem sido nos últimos anos um livro de vingança e de cura, sabe? Porque **eu quero vingança, eu to nessa por vingança, sabe? Eu não quero conviver pacificamente com a casa grande não, eu quero ver ela queimar. O que eu puder fazer pra incendiar ela eu vou fazer. Com muito gosto, faço muito gosto, sabe?** Já disse isso, no final, se tivesse que escrever um roteiro da minha vida na cena final eu ia estar acendendo meu bom beck agroecológico nas brasas da casa grande queimando. **É isso que eu quero ver, acho que não tem nada mais lindo, mais poético e mais pacífico do que ouvir esse crepitar dessas chamas, sabe?** Mas não é só isso, **não é só queimar a casa grande**, queimar a casa grande é fundamental. Por dentro, por fora, em todo canto, mas é a cura também. Que aí a cura é outra coisa. **Cura é o que a gente faz, o que a gente vem fazendo, são nossas canções, são nossas histórias, né, nosso direito de contar nossas histórias. Eu acho que eu amo muito as histórias, eu sempre ameie as histórias, as histórias sempre me curaram.** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Teresa, filha de Oyá, me conta que deseja ver pegar fogo a casa grande. Essa afirmação, que geraria arrepios na maioria dos espaços feministas e/ou acadêmicos, e que poderia ser utilizado como justificativa para acusar Teresa de raivosa ou agressiva, só é possível porque ela sabe que essa afirmação não me ameaça. Quem se sente atingido quando afirmamos que a casa grande deve queimar? O que temem que seja incinerado nessas chamas? De acordo com Patrícia Hill Collins (2016) a assertividade de mulheres negras, assim como outras características dessas, foram distorcidas de forma pejorativa pelo pensamento ocidental, inclusive como meio de desumanizar esse grupo. Por isso a autora defende que é necessário administrar essas qualidades, ditas ‘não femininas’, para sobreviver e transcender às condições hostis que ainda estão postas em nossas vidas (Patricia Hill Collins, 2016, p. 104). Me espanto sempre que alguém diz que não acabaremos com o racismo por meio da raiva, afinal, a única certeza que temos é que não acabaremos com o racismo por meio do apagamento histórico, porque isso é o que tem sido promovido socialmente e sabemos que os efeitos são desastrosos. A raiva, antes de tudo, é um direito, um direito a indignar-se diante da constatação que às inúmeras violências que nos atravessaram ao longo de toda vida não foram aleatórias, não irão parar de acontecer e ainda assim, não serão lidas com a gravidade devida. Raiva da exclusão, do privilégio inquestionável, de distorções raciais, do silêncio, do maltrato, do estereótipo, enumerava Audre Lorde em 1981, a raiva não é o epítome da nossa problemática racial, pelo contrário, talvez ela seja a única coisa que assusta a supremacia da branquitude, justamente por ameaçar às bases da casa grande.

vezes por feministas brancas sobre sua forma de expressar a questão racial, sobre a necessidade de se apresentar a questão de uma forma mais amena, aparentemente assusta mais a denúncia do racismo do que às barbaridades que ele provoca. No Brasil, Ketellen Umbelino de Oliveira Gomes, uma criança de 05 anos, é alvejada em meio a um tiroteio onde a polícia militar perseguia o adolescente Davi Gabriel Martins do Nascimento de 17 anos, que também foi vitimado nessa operação⁵³, as testemunhas relatam que em meio ao desespero da mãe amenina pedia para que ela não chorasse. Ketellen, Kauan, Kauã, Jenifer, Ágatha, Kauê, são vítimas de um projeto genocida em curso a 519 anos, a despeito disso ainda temos uma população que acredita majoritariamente na supremacia branca e heterossexual ou no mito da democracia racial, em meio a isso, parafraseio a máxima de Sueli Carneiro: Entre direita e esquerda, continuo mulher preta. Continuamos a ser a pele alva, continuamos a enterrar nossas crianças sem comoção social.

Nesse sentido, queimar a casa grande é mais do que a manifestação de uma raiva contida diariamente, é uma urgência para que pensemos como construir outros modelos de sociedade. Talvez por isso a história de Onira, assim como a de Opará, são tão escassas na nossa formação simbólica. Onira e Opará são guerreiras perigosas e suas histórias nos narram que outros modos de existir nesses corpos femininos são possíveis, para além da fragilidade e da abnegação, mas sem cair na naturalização de uma força irreal.

[...] eu vejo muito como um exercício de me fortalecer porque por mais que eu esteja categorizada em inúmeras classificações que passam por exatamente por isso, por passar por tantos preconceitos, por tantas questões, eu fui obrigada a me fortalecer e é maravilhoso. **É maravilhoso reconhecer a minha força e saber que eu posso ser cada vez mais forte. O que não significa que eu não vou em algum momento desabar**, que eu não vou chorar, que eu não vou ficar na bad, que em algum momento eu não vou me maldizer, porque **eu sou humana e eu não vou ser forte o tempo inteiro.** (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

Questionar o modelo de feminilidade muitas vezes nos impõe a ideia de que não podemos fraquejar ou pedir ajuda, já que nunca nos jogaram toalhas sobre os buracos ou nos carregaram os pesos, mas como é explícito no itan, no ápice de seu poder, Onira pode ser borboleta, e só pode ser assim porque Opará divide com ela seu axé. Como nos diz Teresa ainda a cura perpassa pelas narrativas, pelo contar de nossas histórias na linguagem que possamos utilizar, para isso é preciso queimar a casa grande e nos curar dos efeitos da colonialidade em nós, inclusive questionando, como faz Esperança, a imposição da força como paradigma identitário que devemos sustentar em nossas relações, ser humana na construção dessas interlocutoras perpassa a possibilidade de poder fraquejar e ser socorrida antes de ser levada pelo rio:

⁵³ Para saber mais sobre os casos mencionados, recomendo acessar: <https://www.geledes.org.br/ketellen-de-cinco-anos-morre-baleada-apos-troca-de-tiros-em-realengo/>

Então, assim, quem é essa mulher, gente? Dói, dói porque você não descansa, dói porque tem gente o tempo todo te espreitando pra te pegar numa incoerência, dói porque você não tem direito de ser frágil, tem que ser [bate com uma mão fechada na outra mão aberta] botar aquelas armaduras nas mulheres de Oxum era necessário pra mostrar que Oxum não era denego, frivolidade e que elas eram maravilhosas, sabe. Ali é uma junção com Cleópatra, Beyoncé e Oxum, [risos] mas a gente não é aquela armadura o tempo todo. E a mim que sou uma filha de Omolu não é me dado o direito de chorar. Não é me dado o direito de doer, é por isso que eu desenvolvi lúpus, porque eu fui engolindo e chegou uma hora que o meu sangue mesmo falou assim 'ARGHHH, opa! Para!' Primeiro que é uma matemática difícil que eu sou um combo, né, um combo de minorias, então assim, eu só não sou uma mulher trans ou um homem trans, ou mulher trans, sou mulher. Então eu só não tenho aqui o carimbo da transgeneridade, então assim, me matar é matar um bocado de gente. E tentam me calar, tentam me matar e tentam me invisibilizar. (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica).

Ser forte para as mulheres negras nunca foi uma opção. Aprendemos muito cedo a obrigação do cuidado para com os outros e a necessidade de se manter firme. Iyá Adetá retoma a armadura que vestia as atrizes que interpretavam Oxum, era preciso estar protegida e preparada, mas garantir o direito a doer, implica em poder criar na nossa própria existência um lugar de segurança e de autenticidade. Como disse anteriormente Esperança, nossa humanidade implica em podermos ser frágeis e isso demanda amparo, principalmente no caso de mulheres como as interlocutoras, que cabem no que Iyá Adetá denomina de combo de minorias, somos todas a representação de muitos grupos que socialmente se deseja exterminar em todos os sentidos possíveis:

*Primeiro 'cê sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles
Nega o deus deles, ofende, separa eles
Se algum sonho ousa correr, 'cê para ele
E manda eles debater com a bala que vara eles, mano
Infelizmente onde se sente o sol mais quente
O lacre ainda 'tá presente só no caixão dos adolescente
Quis ser estrela e virou medalha num boçal
Que coincidentemente tem a cor que matou seu ancestral
(Emicida e Larissa Luz)⁵⁴*

Sobreviver ao extermínio é primordial para que mulheres negras possam pensar que existência querem construir para si, mas o que as interlocutoras indicam é que elas ambicionam e alcançam mais, desejam enfrentar o extermínio das memórias e das narrativas que foram abafadas pela dor, pelo silenciamento, pela desunião imposta pela diáspora. Enquanto a sociedade brasileira ambiciona esquecer o passado escravagista, mulheres negras querem reescrever histórias ainda não escritas, dessa vez em primeira pessoa. Corroboro com Beatriz Nascimento (2007, p. 97) quando esta afirma que: a história da raça negra ainda está por fazer, dentro de uma história do Brasil ainda a ser feita, e uma conclusão que pode ser admitida nessa tese é que as mulheres negras estão em disputa por essa escrita:

54 Trecho da canção Ismália do cantor e compositor Emicida

Então, eu não sei se passa muito por esse momento da ancestralidade assim, né? De onde veio, porque, por exemplo, **minha família não tem nenhum nome ou sobrenome** é... Uniforme assim, **meu vô quando ele foi registrar minhas tias em cada uma ele botou um sobrenome assim, então a gente não tem nem esse reconhecimento de união pelo nome** assim, sabe? E aí eu imagino que isso aconteceu muito na época da colonização, assim, né? De se perder mesmo nessas, nessas identidades assim, de perder a própria identidade nessa, nessa... Do genocídio da cultura, né? E eu não sei se isso tem um pouco a ver, porque eu imagino que para mim o que tem sido diferente mesmo é só **essa minha leitura de mundo que ela não é, não é linear, não é tipo assim, eu não consigo entender que eu vou chegar em algum lugar e aí vai ser o fim sabe?** Está sendo muito contínuo esse processo meu assim, sabe? E aí eu acho que a umbanda traz essa reflexão mesmo, esse momento que você fala assim que é importante você resgatar seus ancestrais, seus antepassados, se fortalecer através disso, mas eu acho que é muito, muito dinâmico assim mesmo, sabe? ... Desse processo todo, eu acho que é isso mesmo de me entender que eu não sou o sujeito branco, hétero, rico que está em todos os espaços de poder, mas que eu tenho um poder que eu posso ir atuando nessas rachaduras e aí eu acho que, inclusive, tem muita marca do que eu estudei assim, gestão pública, muita marca tradicional assim, sabe? E de **estar encontrando forças para atuar dentro desses espaços, entendendo que eu sou diferente assim, eu vou colocar pautas diferentes, que eu vou colocar projetos diferentes, que eu vou colocar visões diferentes, eu imagino que essa é uma experiência que eu tive que assumir mesmo**, eu estou lá dentro de ciência política e vai aparecer uma discussão sobre democracia, **vai ser o meu papel mesmo falar que democracia só existe se não existir racismo, se não existir desigualdade racial** assim e eu imagino assim que é isso que eu tenho que fazer de diferente que eu venho tentando assim, fazer assim, assumir, porque por muito tempo eu tentei assim reproduzir algumas dinâmicas do sujeito neutro mesmo, né? Estudar a ciência política neutra, estudar a ciência política cânone, estudar para esses debates, mas em algum momento eu vi que a minha visão, a minha ótica ela de algum jeito vai trazer assim algum elemento de diferente, não tem como, né assim e que **essa visão de diferente ela me é permitida segundo a visão que eu tenho da sociedade que é de mulher preta, de mulher negra lésbica assim, acho que é só isso que eu consigo pensar...**(Neusa, 24 anos, pesquisadora, lésbica)

A potência do que se produz a partir dessa experiência cabe no que nos indica Glória Anzaldúa (2000, p. 235) de que para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor. Neusa, assim como as demais interlocutoras se posicionam em campo de batalha discursiva, narrativa, pessoal e política, admitindo que a falácia da neutralidade do homem branco, iludido com seu próprio reflexo, com sua individualidade esvaziada de história, ao passo que admite (admitimos) o poder da leitura analítica, do lugar sociologicamente privilegiado (Patricia Hill Collins, 2016), da mulher negra lésbica, tem muito a propor para todas as camadas sociais. Desse lugar, de quem resiste ao extermínio de si e de vários grupos ao qual representam (os), de quem sangra, adoece, desiste e retoma, que as interlocutoras continuam a produzir suas narrativas, interpelar o mundo e construir uma noção de mulher que caiba em nossos corpos e não mais tentar adequar-se a uma roupa que nunca foi para nós, isso é uma escolha contínua:

E é o que eu venho fazendo da minha vida, me empoderando de mim, daquilo que eu sou, da minha individualidade, que também perpassa pela minha coletividade. Então essa Zacimba que eu venho construindo eh... a Zacimba de hoje, não é a Zacimba de anos... 15, 20 anos atrás né. Hoje eu tô muito mais amadurecida, e também me tornando um sujeito político. E me tornar um sujeito político é me dizer da minha existência, da minha resistência, é da minha resiliência... então... porque muita das vezes eu acho também que as pessoas escolhem... porque **quando eu escolho a dizer de quem eu sou, é óbvio que eu vou ter ônus e bônus e aí eu vou**

ter algo também, eu vou ser vista e vou ser também criticada por isso né, então... assim... as críticas elas são muito mais destrutivas do que construtivas, porque assim também não é fácil você falar assim eu vou sair ali de mãos dadas agora com minha companheira e que tá tudo lindo e maravilhoso, não. Eu posso tomar uma pedrada, eu posso ser alvejada né... não é algo tão tranquilo, mas mesmo sabendo que pode ocorrer questões de violência e tal comigo, é o que eu escolhi, o sentido assim eu vou resistir... são escolhas e afirmações. (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social, casada, lésbica)

Zacimba me diz que escolhe, diariamente, enfrentar o risco que corre por amar uma mulher numa sociedade que odeia mulheres, de afirmar sua existência, sua resistência, sua resiliência. Não é uma escolha boa ou má, é uma escolha possível para ela nesse momento que se encontra, na maturação de si e de suas experiências. Gloria Anzaldúa (2000, p. 234) afirma que não é no papel que você cria, mas no seu interior, nas vísceras e nos tecidos vivos, isto é escrita orgânica, de modo que a escrita adquire significado e valor a partir do modo como no texto a autoria de desnuda, se revela, por isso, assim como elas, apresento nessas páginas minhas próprias marcas, sou uma mulher água que não teme o fogo, queimaremos a casa grande ou queimaremos tentando. Não há prescrição de como se deve proceder, cada um dá para a ancestralidade o que tem e a nossa fome de memória, afeto e representatividade se alimenta disso. Da resistência que ainda persistimos produzindo, como sujeitas políticas, ainda que adoecidas, ainda que cansadas, ainda que sob pedradas. Dizia Sojourner Truth: *'Eu não estou indo embora, Ficarei aqui e resistirei ao fogo'*, em chamas encontrei as doze mulheres que generosamente abriram suas cicatrizes como troféus de guerra diante de mim, sem medo do fogo, caminhando altivas para um lugar que ainda está por ser construído a muitas mãos, por muitas e múltiplas mulheres. Me junto a elas e deixo minhas vísceras nessas palavras, estamos em marcha e como diz no cancionero das mulheres rurais: entrei na luta e da luta não fujo.

*Iremos, ao longo da caminhada
secar nossas feridas, cuidar das nossas mais velhas e criar nossas crianças.
Iremos plantar favaca, carqueja e boldo;
para os olhos enxergarem, para os rins filtrarem e para o estômago não arder.
Iremos acompanhar a dor das mães ao enterrarem seus filhos,
alvejados pela mão armada do estado,
a dor das filhas ao enterrarem suas mães sufocadas pelo patriarcado,
a dor das nossas que parem os nossos, em meio a dor de ter seu corpo mutilado.
Sentiremos a dor do nosso amor suprimido, abafado, ameaçado.
Gritaremos presente ao escutar o nome de Claudia, de Luana, de Mariele.
Gritaremos Presente, porque estão presentes as ancestrais que dentro de nós germinam como
semente.
Gritaremos Presente até o tombar da última de nós.
Até lá iremos caminhar ostentando nossa pele como o ouro de Oxum,
Porque ela nos deu a sinuosidade das águas escuras, profundas
Nossos corpos inteiros forjados na lama de Nanã
E não da costela de um homem quebrado
Nosso rosto erguido com a confiança de Oyá
Arfando como a búfala que não teme o caçador
Nossas cabeças protegidas por ela, Odoyá, Iemanjá, que não nos deixa enlouquecer
Caminharemos juntas, ainda que tenham nos separado
Orgulhosas, ainda que humilhadas
Inteiras, ainda que machucadas
Sãs, ainda que em meio ao enlouquecimento
Caminharemos também com a Senhora de Elekô,
Teremos ao nosso lado, Obá e sua espada.
E quando eles acharem que nos derrotaram
Iremos espalhar nosso sangue em seus bustos de concreto,
em suas placas, em seus viadutos, em suas praças, em seus sonhos
espalharemos nosso sangue para que os algozes nunca esqueçam o que são.
Torturadores, violadores, ladrões, genocidas
Que nunca esqueçam que quando contamos nossa história também contamos a história deles
e que por mais que nos matem, e nos matam todos os dias,
eles não poderão,
nunca mais,
tomar a narrativa de nossas histórias.
Estamos de pé,
estaremos de pé e
escreveremos com o nosso sangue o nome de nossas heroínas e o nome de seus assassinos.
Escreveremos a história das nossas ancestrais
E um dia, Nossas descendentes, Virão ao lado das mulheres pássaras, daquelas que não
falamos o nome;
As feiticeiras mais antigas que a própria terra e mais temíveis que a própria morte
Nesse dia nossas descendentes virão
Protegidas por armaduras de ouro,
Portando espadas mais rápidas que a ventania,
Montadas em ondas mais altas do que a branca vaidade
Virão para cobrar a conta
Sedentas por história,
Sedentas por justiça.
E quando elas lerem nossos nomes em sangue por toda civilização
Seus pássaros irão bicar os olhos dos que nos violaram, nos calaram, nos mataram
E eles irão entender o que significa dormir todas as noites de olhos abertos
Quando eles estiverem reclusos em uma casca oca*

*irão entender que nunca fomos suas escravas
E quando, já no fim de suas vidas miseráveis,
O som da caminhada delas for um eco atordoante em suas cabeças,
Nesse dia, e só nesse dia, eles irão entender a invocação que fazemos quando repetimos em
coro que:*

Nós não andamos só, Os Nossos passos vêm de muito longe.

Considerações Fluviais: ‘nós mulheres pretas estamos sempre nessa linha de frente, sempre nos colocando, nosso corpo e alma e mente para o social, para o outro, para com o outro, sempre cuidando do outro... e quem cuida da gente mesmo?’

Meu percurso nessa tese teve como objetivo geral analisar as produções de si que, a partir das fissuras do sistema de gênero moderno/colonial, as mulheres negras realizam. Para isso os objetivos específicos foram mapear os atravessamentos do sistema de gênero moderno colonial nas narrativas das interlocutoras destacando as reverberações deste na produção de sofrimento mental; Compreender como a busca pela ancestralidade da população negra, principalmente a aproximação com religiões de matriz africana, reverbera na resignificação do sentido da existência das interlocutoras; Refletir sobre as estratégias de descolonização das mulheres negras no que tange às experiências de afetividade e sexualidade, compreendendo a vivência da relações afetivas (afetivo-sexuais; familiares, de amizade) como potente signo da humanidade que constroem para si e por fim; Conhecer as proposições de revoluções epistêmicas, artísticas, políticas, estéticas e sociais que as interlocutoras tem produzido a partir dos processos de descolonização de si e do mundo.

Orientada pelas proposições epistemológicas do feminismo negro e do feminismo decolonial tive como aposta metodológica a diluição das hierarquias que são características da díade pesquisador-objeto ou pesquisador-sujeito; o que denominei aqui de metodologia do encontro. Para isso num primeiro momento construí uma carta convite que foi compartilhada em redes sociais e listas de e-mail onde a proposta da pesquisa foi apresentada e meus dados de contato. Desse modo a participação na pesquisa se deu a partir da manifestação do interesse das interlocutoras, salientando que em alguns casos elas foram convidadas por pessoas que receberam a carta convite (Anexo A) e identificaram que elas poderiam contribuir. A construção das narrativas implicou em estar junto às mulheres a partir de um reconhecimento espelhado de raça, gênero, geração e sexualidade, o que possibilitou que elas me interpelassem e fizessem pressuposições, corretas majoritariamente, sobre minha própria história, como o fato de que eu vivencio racismo na universidade ou que já tive o cabelo alisado, o que era uma prática extremamente difundida entre meninas e adolescentes negras na década de 1990 e no início dos anos 2000. Nessa perspectiva a metodologia do encontro é sobre produzir um espaço em que cada interlocutora pudesse ver em mim a continuidade de suas próprias histórias como demarcação do aspecto estrutural do racismo, do sexismo e da heterossexualidade compulsória. Essa contemplação das narrativas de pesquisadora e interlocutora como continuidades históricas aponto ao longo do texto como efeito abebénico,

em referência a reprodução infinita de imagens que se dá quando um espelho de frente ao outro, o nome abebénico vem do abebé de Oxum, espelho pelo qual ela vê a si o mundo que lhe antecede.

Cabe destacar que o foco original desse trabalho não contemplava o primeiro capítulo, o qual foi inserido a partir da recorrência de narrativas sobre sofrimento mental em decorrência do racismo institucional, da lesbofobia, da gordofobia, do capacitismo e do machismo. Mesmo sem que eu tivesse interpelado a priori às interlocutoras me relataram casos de automutilação, depressão, ansiedade e tentativas de suicídio, na maioria dos casos o adoecimento começou ainda na infância ou na adolescência. A importância desse capítulo é justamente apontar para um aspecto pouco abordado na psicologia, em especial na psicologia clínica em suas mais variadas abordagens: a produção de adoecimento pelas estruturas de poder que alijam indivíduos da condição de humanidade e de normalidade. Nesse sentido cabe destacar que uma das conclusões dessa tese é a urgência da revisão dos currículos de psicologia, entendendo que nossa categoria deve ser ativamente comprometida com os direitos humanos e com a eliminação do racismo e de todas as formas de discriminação, cabe a nós qualificar nossa escuta para acolher as pessoas cuja subjetividade tem sido cotidianamente violentada por relações de poder que as desumaniza. Para além disso é fundamental se pensar numa revisão de nossas bases epistemológicas, atentando para a precariedade de análises que continuam admitindo autores homens, brancos, europeus, do século passado ou retrasado como cânones universais, inclusive para analisar o sofrimento de lésbicas negras, patologizadas e desumanizadas, inclusive por algumas dessas produções.

As interlocutoras interpelam a necessidade de se pensar a ancestralidade como fator de promoção de saúde, principalmente de saúde mental, o que já aparece em algumas produções da psicologia, mas ainda muito escassas. Pensar que a tomada de valores civilizatórios afro-brasileiros como perspectiva analítica pode ser um instrumento potente de intervenção psicossocial implica em entender a necessidade de se intervir no sujeito, mas também nas chaves de leitura que lhe são disponibilizadas para produzir auto-imagem e auto-estima. Diante disso o segundo capítulo ocupou-se de abordar as experiências das interlocutoras no que tange a ancestralidade e a espiritualidade, entendo a construção do indivíduo como efeito de uma continuidade histórica, na qual ancestrais divinizados, encantados, familiares de sangue ou de santo e descendentes que escolhem ter como companheiros e companheiras perpassam a noção de eu que essas mulheres constroem para si. Nesse sentido pode-se concluir a importância da preservação do culto dos orixás para a manutenção de um espaço de

acolhimento, memória, saúde e fortalecimento da população negra. Destaco ainda a importância de considerarmos a preponderância da sabedoria oral do povo de santo para enriquecer e decolonizar também os símbolos e referências da Psicologia, considerando a manutenção de elementos greco-romanos na nossa identidade profissional como uma forma de manutenção da supremacia branca, cristã, europeia, que ao longo da história tem produzido mais genocídio, violência, pilhagem e destruição do que saúde.

O terceiro capítulo aborda a sexualidade e afetividade das interlocutoras a partir da perspectiva da existência lésbica como um ato político de subversão. Destacando o processo de reconhecimento da lesbianidade como possibilidade de vivência afetiva, sexualmente e politicamente, em meio ao apagamento estrutural no que tange a identidade lésbica, cabe sinalizar a necessidade de se pensar mecanismos de subverter a invisibilização desse grupo nas produções acadêmicas, literárias e artísticas. As interlocutoras apontam ainda para a gravidade do preterimento destinado a lésbicas e bissexuais negras, situação que ainda atravessada por parâmetros pigmentocráticos, gordofóbicos, capacitistas, classistas de beleza e aceitabilidade corporal. As narrativas de preterimento e solidão denotam um sofrimento significativo, produzido pela abjeção de si como sujeito digno de ser desejado e amado, situação que se prolonga em alguns casos por anos seguidos. Nesse capítulo fica explícito a necessidade que se desenvolvam mais estudos sobre as sociabilidades de lésbicas e bissexuais negras, considerando que além do preterimento - tema recorrentemente analisado sob a perspectiva heterossexual - ainda são escassas produções que sobre às relações inter-raciais de mulheres negras com mulheres brancas, outra questão que foi recorrente entre interlocutoras. Cabe destacar também que a solidão, bem como a interpelação daquelas que estão em relacionamentos inter-raciais são situações de vulnerabilização das mulheres negras no campo da afetividade, haja vista que estas são recorrentemente lidas como aquelas que cuidam, que enfrentam, que lutam, a necessidade de cuidado aparece como uma preocupação legítima, como nos diz Zacimba:

É muito importante a gente falar dum processo... a gente vai falar das nossas mulheres quem é referência pra gente, que a maioria das nossas mulheres estão com um processo psíquico muito eh... destruído né, porque nós estamos sempre na linha de frente, nós mulheres pretas estamos sempre nessa linha de frente, sempre nos colocando, nosso corpo e alma e mente para o social, para o outro, para com o outro, sempre cuidando do outro... e quem cuida da gente mesmo? Quem cuida de nós? Quem que nos alimenta? Quem que nos acolhe? Quem que nos tem afeto? E o amor né? Eh... é algo que parece muito distante da gente... a gente sempre tá nos colocando pra cuidar do outro, mas eu acho que meu maior desejo é que nós, mulheres negras, e nós mulheres negras lésbicas, nos colocamos pra ser cuidada, pra ser acarinhada, pra ser abraçada, pra ser amada. Eu acho que nós precisamos também nos colocar nesse lugar. E pra que

isso seja possível, é importante que as pessoas nos enxerguem, nos olhe, nos perceba e nos... isso.. perceber a nossa existência, porque nós existimos. Porque se ainda ocupamos esse lugar da solidão, se ainda ocupamos esse lugar da violência é porque parece que a gente ainda não existe, é que parece que esse corpo é só um corpo, parece que é só uma matéria, não é um ser humano, não é um ser, um ser que vive, um ser que vive, que chora que ri, que brinca... a gente ainda continua nesses lugares de... de objeto, sabe? Continuamos nesse lugar de objeto. Porque quanto mais objeto... objeto não sente... objeto tanto faz como tanto fez, eu coloco você ali, você não tem desejo, você não tem vontade... você não tem que ter vontade. Então... a gente tem que... não é que a gente... não é que nós nos colocamos nesse lugar, mas são as pessoas que nos colocam nesse lugar, mas ao mesmo tempo eu quero entender que... eh... que a gente possa também resistir, no sentido de ... principalmente nós mulheres do movimento, assim... de se colocar também pra ser cuidada. E aí como fazer eu não sei, mas o que a gente tá tentando eh... minimamente eh... diminuir essa solidão, esses processos de adoecimento...é colocando essa casa a serviço dessas mulheres, principalmente dessa mulher lésbica, dessa mulher bissexual, dessa mulher trans... que ela saiba que existe uma casa, saiba que existe um espaço, saiba que ela possa vir aqui, que ela possa sentar, que ela possa ler um livro, que ela possa simplesmente olhar pro espelho, ou que ela possa simplesmente brincar com uma pepeca de pelúcia que tá ali, ou então simplesmente brincar e desenhar no quadro, que ela exista. Que assim como ela existe, existem outras mulheres aqui ocupando esse espaço pra existir junto com ela. Essas somos nós, assim. Tipo... como se diz as pedrinhas... as louquinhas da pedra de lilás que acha que nunca vai deixar de existir, que é uma memória eh... **somos loucas, mas não somos loucas sozinhas né... resistimos e lutamos.** (Zacimba, 36 anos, advogada, ativista social,casada, lésbica)

A narrativa de Zacimba exemplifica como a negação da humanidade das lésbicas e bissexuais negras perpassa pela negativa do afeto e produz adoecimento psíquico, isolamento e solidão, além de colaborar para a perpetuação da objetificação destas e em relações violentas que são toleradas pela precariedade dos vínculos possíveis. Com isso, é possível concluir que as interlocutoras apresentam uma situação de alijamento onde a privação do afeto e do cuidado é demarcador da reiteração do lugar de objeto que ocupamos em muitas relações, para além daquelas que são sexuais ou afetivas. Nesse sentido é possível concluir sobre a necessidade de se repensar estratégias de ruptura com essa naturalização, tanto no que tange a revisão de nossas práticas profissionais e acadêmicas, como de interpelação de nossas condutas e posturas para com mulheres negras. É necessário questionar quais práticas cotidianas são reproduções violentas da humanidade destas.

O quarto e último capítulo aborda as iniciativas das interlocutoras em produzir narrativas de resistência e de existência autêntica enquanto lésbicas e bissexuais negras. A partir desse lugar de enunciação interpelam às ficções poderosas do sistema de gênero moderno/colonial com a afirmação de sua constituição estética, de suas produções artísticas, intelectuais, profissionais, afetivas e políticas. A construção das lentes analíticas que essas mulheres produzem desafiam o apagamento que é triplamente imposto aos seus corpos e as suas vozes, o que implica em boicotes e enfrentamentos cotidianos. A despeito disso relatam

que criar é parte de uma afirmação existencial, bem como é uma estratégia de saúde mental. A partir dessas formulações e reformulações do mundo e das relações de poder que lhes atravessam as interlocutoras apresentam a construção de uma identidade que não é pautada na humanidade do pensamento ocidental, nem tampouco se orienta pela passabilidade na supremacia branca, mas, pelo contrário, consiste na afirmação radical de todos os marcadores identitários que historicamente foram deslegitimados e desvalorizados: mulher preta sapatão gorda mãe de candomblé deficiente, nessa produção de humanidade são símbolos de poder e resistência. O caráter subversivo do pensamento, das práticas e da afirmação política dessas mulheres interfere diretamente em como elas são recebidas e vivenciam o mundo do trabalho, nas mais distintas áreas, de modo que é necessário construir estratégias de aqueerlombamento, alianças e parcerias que garantam que essas vozes não serão apagadas da história, mas principalmente, que proporcione que elas continuem produzindo suas leituras, análises e representações de si e do mundo.

A despeito da profundidade e da riqueza das narrativas que foram construídas nos encontros que tive com as doze interlocutoras que me confiaram suas histórias, cabe destacar que algumas limitações nessa pesquisa. Uma delas é que como não tinha a priori o questionamento sobre saúde mental nos primeiros encontros isso não foi abordado, o que não significa que também não seja uma questão para às interlocutoras. Devido a minha condição de trabalhadora e moradora do interior da Bahia, realizar viagens durante o ano para retomar os encontros ficou inviável. Também cabe salientar que nenhuma mulher trans foi acessada por meio da carta convite, o que implica numa ausência significativa para a proposta dessa pesquisa e que deve ser considerada em estudos futuros.

Considerando sobre a ancestralidade foi constatado a deturpação do arcabouço histórico e religioso do culto aos orixás a partir de uma redução a arquétipos ocidentais. Essa problemática merece responsabilidade e cuidado de pesquisadoras e pesquisadores, mas principalmente alerta para o risco de mais uma destruição a partir do pensamento branco ocidental. Nesse sentido penso ser fundamental que o povo de santo seja protagonista na produção de suas narrativas, eliminando hierarquias analíticas que reforçam a autorização acadêmica de analisar a espiritualidade a partir de ferramentas que violam suas premissas. Outro ponto que penso ser importante é destacar a lacuna de referências sobre lésbicas e bissexuais negras. Faz-se fundamental, por exemplo, que se aprofunde na reflexão sobre inter-racialidade e existência lésbica, bem como preterimento e existência lésbica, considerando

que isso foi abordado nessa pesquisa, mas merece pesquisas que se dediquem a ter esses temas de modo central.

Cabe salientar também que depois no processo de transcrição das narrativas me questionei inúmeras vezes se deveria acionar as interlocutoras para avaliar a possibilidade de utilizar seus nomes reais devido ao caráter autoral de suas proposições intelectuais, optei por manter a confidencialidade que foi o que combinamos nos nossos encontros muito fortemente por entender que as narrativas apresentam experiências viscerais de sofrimento que podem de alguma forma expor ou constranger essas mulheres. Desse modo, aponto para a necessidade de se considerar a produção de trabalhos que se dediquem sobre as produções de lésbicas e bissexuais negras com o intuito de visibilizar seus trabalhos. Por fim, quero destacar que o posfácio dessa pesquisa era um subtópico do primeiro capítulo e por sugestão da orientadora dessa tese entra em destaque no fim do trabalho, consistindo ainda numa temática que precisa ser adotada na academia atualmente: quais os efeitos da escalada fascista pós-golpe de 2016 na saúde mental das mulheres negras lésbicas e bissexuais? E da população indígenas? E das comunidades quilombolas? E dos trabalhadores sem terra? E das professoras e professores? E das/dos trabalhadoras/es do SUS? São muitos os grupos que estão sob ameaça contínua com a promoção do ódio como política cotidiana, assim, é uma demanda urgente para a psicologia conhecer, analisar e intervir frente aos danos que já são percebidos na saúde mental da população brasileira.

Por fim quero destacar que essa tese tem como principal resultado o registro das experiências de mulheres negras, nove lésbicas e três bissexuais, que abordam os efeitos do sistema de gênero moderno/colonial em suas formações identitárias e no cotidiano de suas vidas. A partir das análises produzidas aqui, espera-se atentar para a psicologia, enquanto categoria profissional e científica, para seu compromisso com de enfrentamento às desigualdades que perpetuam sofrimento e adoecimento mental; bem como subverter o apagamento a que essas mulheres estão expostas nas produções das ciências humanas. As reflexões aqui apresentadas podem contribuir para a urgente revisão de políticas públicas que ainda utilizam o termo mulher de modo universal, desconsiderando experiências atravessadas por raça, sexualidade, classe, geração, por exemplo, vide a ausência de programas de prevenção a Infecções Sexualmente Transmissíveis para práticas sexuais entre mulheres.

Por fim, quero destacar que a construção dessas narrativas, a partir dos encontros, proporcionou às mulheres que compõem essa pesquisa a oportunidade de retomar e narrar suas histórias, recuperando memórias, traumas, estratégias e vitórias que perpassam quem elas

são. Recorrentemente me perguntavam se estavam divagando demais, ao que eu respondia que queria escutar o que elas quisessem falar, tive muita sorte de ter encontrado tanta generosidade e narrativas tão potentes, ainda assim, elas me agradeceram:

eu que agradeço, quero te agradecer e dizer assim pesquisas acadêmicas como essa que colocam em evidência, em espaço de protagonismo a voz, a subjetividade de mulheres negras, ela é muito importante pra gente não só, nossa **eu fiz muita viagem aqui, eu falei de coisas que há muitos anos eu não me lembrava e que perfazem a mulher que eu sou hoje, né. E principalmente ler sobre isso, o pensamento escrito, uma elaboração intelectual que vai ligando o saber da vida com o saber acadêmico o saber artístico, vários saberes, vários pensamentos**, como diria Vinícius Sodré, os vários pensares, a nossa epistemologia, a nossa capacidade de produzir conhecimento, como a gente pensa, o que a gente pensa e sobre o que a gente pensa. **Então quero agradecer porque é uma oportunidade sempre ímpar da gente fazer coisas, da gente poder contribuir e da gente depois poder passar isso adiante, eu acho que é uma forma também de perenizar essas experiências e rezar e rezar pra que as mulheres pretas, eu fico tão feliz quando eu encontro uma criança de 7 anos que tem orgulho de ter cabelo crespo, que tá de conta, que diz que o orixá é fulano de tal e que quando crescer vai se confirmar ou vai ser yaô ou que já sabe que é herdeira de um terreiro e que tá de boa com isso**, assim, mesmo que, é quase que uma luz pra essa geração, a gente sabe que ainda não é fácil, né. **Então, axé, que os orixás, que a própria Oxum que lhe trouxe aqui, que foi quem lhe trouxe aqui, Exu que é o ser da comunicação que é com quem você tem que dialogar bastante, e meu pai Omolu, Iansã minha mãe, Iemanjá, seu Rompe Nuvem, seu Lage Grande, [um vento derruba uma caneta reserva que eu coloquei no canto da estante assim que cheguei] tão certo assim, te guiem e te deem cabeça e tranquilidade pra essa etapa final da tese e sucesso.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

É uma oportunidade ímpar estar diante de mulheres negras escutando, aprendendo e registrando, nossa disputa não se resume a sobrevivência, estamos em busca de autoria e de partilha. Autoria e partilha que produzem afirmação nas meninas que hoje assumem seus cabelos, sua fé, sua sexualidade. Estamos em marcha e em construção de outros modos de existir, onde possamos todas, viver plenamente. Que Oxum que me levou até elas, leve essas palavras a muitas outras que possam se usar desse esforço para se inspirar, se fortalecer e produzir em primeira pessoa, a narrativa de suas histórias e que elas encontrem mais tranquilidade do que temos tido até aqui.

Posfácio

1.1 “*eu só queria ser artista, só queria fazer o meu, só queria tá de boa, só queria sonhar.*”: Rupturas democráticas e sofrimento mental

É digno de grifo que escrevo essa tese em meio a uma sucessão de notícias aterradoras. Os incêndios que devastaram absurdamente a Amazônia, o assassinato de lideranças indígenas no norte do país, o agravamento do genocídio da juventude negra, especialmente no estado do Rio de Janeiro, a desqualificação pública de mulheres - sejam elas de direita ou de esquerda - o crescimento das forças políticas que defendem projetos de tortura mascarados sobre a alcunha de cura gay, o óleo no litoral nordestino, a destruição do Sistema Único de Saúde, das políticas públicas de assistência social, a censura das agências nacionais de fomento às artes, a destruição da universidade pública, tal qual conhecemos atualmente. Escrevo essas linhas na biblioteca de uma Universidade Pública, uma das universidades por onde passei os últimos 10 anos da minha vida, almoçando em restaurantes universitários, ocupando salinhas minúsculas de estudo nas bibliotecas, tudo isso agora parece uma realidade condenada a acabar. Não se passa um único dia sem que decretos, leis, portarias, emendas constitucionais, derrubem tudo que possibilitou a mim, e a tantas outras, acessarem esses espaços, permanecerem aqui. Escrevo essas linhas e às vezes me pego chorando silenciosamente num misto de gratidão por ter conseguido vivenciar isso tudo e por desespero sem saber o que virá. O medo se tornou companhia e a barbárie cotidiano.

Nos encontros que ocorreram entre 01 de janeiro de 2019 e 09 de fevereiro de 2019, muitos desses retrocessos eram apenas um vislumbre diante do resultado das eleições presidenciais de 2018, mas já eram antecipados e vivenciados como ameaça às nossas existências, ao nosso amor, às nossas vidas:

Devido a essa suposta "menino veste azul, menina veste rosa", eles idealizam que é isso aí, acredito que fizeram, que botaram essa frase aí pra dizer que homem é homem e mulher é mulher, mas não existe, eles têm que botar na cabeça e ensinar as crianças o que tá acontecendo, pra se atualizar. Porque eu não vou deixar de ser gay, e de ter minha aparência, por causa que a criança não entende, que os pais não ensinam... Não é o que vai ser uma influência pra ele, mas pra ele ficar sabendo, e não ficar olhando de forma constrangedora pra uma pessoa quando ele vê que é diferente, que eles tiram como diferente, né? (Zeferina, 23 anos, mecânica, lésbica, mãe)

Zeferina, que relata ser constantemente observada por crianças que questionam se ela seria um homem ou uma mulher, aponta que os próprios pais deveriam explicar às crianças a diversidade de experiências que perpassam a existência humana e não impor às pessoas uma adequação que violenta a expressão de sua identidade de gênero ou de sua sexualidade. A despeito disso, observa-se o incentivo de discursos que reforçam a redução binária de homens e mulheres a dois perfis ficcionais de personalidade, desejo e performance. Como aponta Maria Lugones (2014a) manter a falácia do dimorfismo sexual é um ponto nodal para a fundamentação do sistema de gênero moderno/colonial, só assim a superioridade dos corpos brancos e masculinos se justifica, através da adoção dessa bio-lógica (Oyèronké Oyewùmí, 2017) que reduz a complexidade das categorias sociais a imperativos fisiológicos, deterministas e definidos a revelia do sujeito. Nesse sentido, ataques discursivos, psicológicos, físicos, políticos e simbólicos direcionado aquelas que não se enquadram na heteronorma cumpre com uma dupla função: aniquilar às existências plurais, diluindo suas possibilidades de expressão de afetividade, seus direitos, suas vozes e posicionamentos políticos, empurrando o grupo a uma estratégia de sobrevivência em meio ao caos; ao mesmo tempo que incita na comunidade heterocentrada a autorização a aniquilação física de pessoas consideradas ameaças a sociedade por sua sexualidade ‘desviante’, ‘anormal’, ‘pecaminosa’. Ambos aspectos são relatados por Audre ao indicar estratégias de sublimação do seu relacionamento em ambientes públicos como meio de autopreservação e por Esperança ao narrar as ponderações que levaram ela e sua companheira a fazer uma união estável ao invés do casamento que sonhavam:

No período das eleições, das eleições de 2018, eu tava de mãos dadas com a minha namorada e um cara saiu de onde ele tava e chegou pra gente e falou: 'bolsonaro, 2019', e enfim, mas agressão física eu nunca sofri, porque eu acho que, é isso, assim, a gente vai entrar num ônibus junta a noite, a gente não vai se beijar dentro desse ônibus, por exemplo. Vai pegar um uber, a gente não vai demonstrar afeto se o motorista é um homem, tá de noite e a gente tá só nos duas naquele carro. Então eu acho que talvez isso tenha me poupado da violência física, mas as piadinhas, os xingamentos, esses xingamentos, assim, acontecem, assim. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

Foi, inclusive, uma recomendação da OAB. Casamento já era um plano que a gente tinha só que a gente queria fazer as coisas com calma, fazer uma cerimônia, a gente já tinha planos de decoração, de vestido, tanto que a gente conversou e pensou vamos fazer união estável, porque tanto eu quanto ela queremos ser pesquisadoras, professoras e a união estável não muda o estado civil, então para fins de Lattes não vai constar lá casada. Vai seguir como solteira ou no máximo convivente, mas eu acho que eles nem colocam o status de convivente. Muito por uma questão de, ainda mais agora, né? Que disse que ele vai nomear os reitores, a gente não quer, quando a gente tava assim na dúvida se casava ou se fazia união estável as coisas que a gente ficava pensando era: 'beleza, a gente vai casar pra resguardar direitos de, por exemplo, um dia, quando eu morrer ou quando você morrer, a gente ter as nossas coisinhas certinhas, plano de saúde e etc e tal, mas ao mesmo tempo que é você

resguardar alguns direitos é também você se colocar como alvo. Porque é uma escritura pública, a gente não sabia e não sabe o que vem por aí. A gente sabe que já tem muito LGBT, principalmente transexuais morrendo de forma estúpida por ser o que é. Então a gente optou por fazer a união estável pra gente em alguma medida garantir direito, mas também pra não se colocar tanto na mira, não se dar tanta visibilidade. (Esperança, 25 anos, advogada, mãe, bissexual)

O medo como instrumento de controle dos corpos, dos afetos, dos desejos, ao contrário do que pode parecer a ouvidos tranquilos, não é um exagero. Como Sueli Carneiro (2005) conclui em sua tese de doutorado, a fomentação do desprezo e da hostilidade para com um grupo social promove a autorização do extermínio daqueles considerados indesejáveis a sociedade, inferiores a um determinado modelo de moralidade, humanidade e que devem ser punidos ou eliminados num automatismo que se agrava a cada dia com a legitimidade de representantes do poder público que expressam discursos de ódio a pessoas negras, indígenas, LGBTQI+, mulheres e movimentos sociais.

No dia 10 de janeiro desse ano o casal Neimara Andrade de Matos, de 26 anos, e Tailane de Moura Matos, de 27 foram alvejadas por tiros vindo de um carro preto enquanto passeavam juntas em Araci no interior da Bahia, a notícia divulgada diz que não se sabe a motivação. Em março Iasmym Nascimento de Souza da Silva, de 20 anos estava em Búzios com sua namorada Juliana Dantas Monteiro, de 24 anos quando um vizinho sentiu-se autorizado a assediá-la, ao ser contestado constatou que as moças eram um casal, ao que voltou em sua casa, pegou uma faca e atacou Iasmym, ao tentar defender a companheira Juliana também foi assassinada, posteriormente verificou-se que esse homem já é acusado de feminicídio no estado de Minas Gerais. Em Salvador, na Cidade Baixa, Cristiane Alves Pergentino, 37 anos e sua companheira, Priscila Ângelo de Castro, 33 estavam juntas a 6 anos quando foram atacadas por um vizinho, que supostamente tinha se relacionado com Patrícia - irmã gêmea de Priscila. De acordo com testemunhas o homem matou primeiro Patrícia indo em seguida na direção de Priscila. Cristiane tentou ajudá-la e enquanto tentavam se desvencilhar foram feridas a faca e caíram lado a lado na calçada de casa. Foi o filho de Priscila, de 12 anos que encontrou as duas. Das sete mulheres mencionadas brevemente nesse parágrafo seis eram mulheres negras.

Fátima Lima (2018) aponta que o sul global ainda vivencia o apagamento das experiências de lésbicas negras e racializadas e conseqüentemente às violências sofridas por essas ainda são precariamente enfrentadas e visibilizadas. Ao analisar acontecimentos-dispositivos a autora identifica como nos casos de Denise Ribeiro da Silva, 26 anos; Priscila Aparecida Santos da Costa de 19 anos, assim como nos casos relatados acima, às reportagens

não mencionam que as vítimas são mulheres negras, ou sinaliza que elas tinham uma performance lida como masculina. O apagamento, silenciamento, invisibilização desses corpos-subjetividades reitera práticas discursivas de destruição da existência lésbica negra (Fátima Lima, 2018).

Poucos dias antes de ser executada a vereadora Marielle Franco, mulher preta, da favela da Maré, mãe de Luyara Santos e companheira de Mônica Benício, perguntou sobre o genocídio da juventude negra carioca: quantos mais terão de morrer até que essa guerra acabe?

eu fui morar sozinha, fui morar no Alto da Sereia, que é um lugar mágico, mágico, mágico, um quilombo urbano, é o mesmo que você estar nos braços de Iemanjá. Ali ou você faz trabalho espiritual ou você faz porque é o tempo todinho, eu morava e eu escutava às ondas do mar o tempo inteiro. Às ondas do mar às vezes quando tava muito forte batia e respingava na minha cama, de tão dentro do mar que eu tava. Então aquilo foi assim, abriu muito a minha mediunidade e foi o ano em que também as coisas se acirraram muito na questão da política nacional. Quando mataram Marielle, aquilo ali, eu comecei a ter pesadelo, comecei a ter pesadelo. Eu ficava ouvindo os tiros de noite, tum tum, aí acordava, fiquei mal, fiquei fudida, fudida. Eu me lembro que eu fui pra um churrasco que tava rolando numa galera do movimento negro da juventude lá no Alto da Sereia, me chamaram, o povo jovem e eu to com 34, e era aquele povo assim com 17 anos, o povo ridículo de tão jovem. E aí eu me lembro que eu fui, e eu fui nesse esforço de tentar sair de casa, de aquilombar, de não entregar os pontos e tarará, mas quando eu tava conversando com eles, um monte de gente jovem conversando e dizendo: ‘não, porque tudo vai ser diferente, porque eu vou entrar na universidade e eu sei que eu sou negro’ e eu fiquei pensando assim: ‘meu deus, quem desses aqui será que vai morrer? quem vai conseguir ficar adulto e quem vai morrer?’ e aí quando eu comecei a pensar isso eu disse: ‘porra, eu tô doente! o racismo tá me adoecendo. Se eu olho pra eles e eu já to vendo eles mortos’... E não tem como a gente negar que a gente tá vivendo um momento histórico, em que o negócio tá dado. Eu tive um ataque de pânico na noite do segundo turno, que era uma coisa que eu não tinha desde aquela época que eu tinha crise depressiva, desde aquela época que eu não tinha ataque de pânico, mas eu tive quando eu escutei aqueles fogos, o povo comemorando a vitória. Tava lá em Recife, tinha ido votar que eu voto lá, em Caruaru, mas eu tinha ido pra Recife de noite pra ajudar Dinalva com os bebês. Os bebês nasceram no dia de Omulu, os ibejis, nasceram no dia de Omulu, porque realmente a gente tá vivendo um capítulo de cura. Aí eu fui ajudar ela com os bebês e aí a gente soube, né, aí foi aquele desespero, imagina, a casa cheia de mulher preta, a gente tudo abraçada, chorando, ouvindo aqueles fogos, **parecia que eles tavam comemorando a autorização mesmo de nos matar. Ninguém tinha coragem nem de sair na rua, como? A gente podia levar um tiro, né? Eu fui entrar no elevador tinha dois cara branco, fortão, desses de classe média, com camisa do Bolsonaro, eu disse: ‘ posso morrer dentro do elevador’ Quem sabe?** (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

A morte parece espreitar nossas vidas e mesmo às insurgências mais simples, como circular pelo espaço público, se torna um desafio porque nenhum espaço é seguro, todas instituições são brancas. De acordo com Maria Lugones (2014) o lado oculto/escuro do sistema de gênero se baseia na violência extrema que desumaniza mulheres negras e indígenas de modo a justificar tortura, genocídio, exploração sexual e laboral, numa perspectiva de

domesticação destes corpos femininos, mas animalizados. Um exemplo disso é resgatado por Grada Kilomba (2019) ao abordar o uso da máscara de ferro como instrumento produzido pelo sadismo branco com objetivo de castigar, mas principalmente de silenciamento das escravizadas e escravizados. A figura de Anastácia - nome dado por seus algozes, os mesmos que destruíram vestígios de seu nome de nascimento - com a o rosto coberto pela máscara de ferro que lhe cobria a boca e o colar de ferro que terminou por causar sua morte por tétano anos depois, representa o que se espera - esperava - de uma pessoa negra para que fosse tolerada: silêncio, ainda que imposto.

Ocorre que Anastácia fala conosco até hoje, com seus olhos que encaram firmemente na imagem que representa seu suplício. Marielle falava para nós e por nós quando afirmava que não seria interrompida, que sua luta não seria interrompida. O assassinato de Marielle, mulher chuva que fecundou sementes no Brasil e no mundo, matou um pouco cada uma de nós. Assim como sua presença, sua voz, sua força nos dizia que todas nós podíamos, assassiná-la foi lembrar a todas nós o sistema ao qual estamos submetidas. A noite em que Marielle foi executada. 14 de março de 2018, também foi a noite em que ministrei minha primeira aula como professora na Universidade Federal do Sul da Bahia, dois dias após tomar posse como docente, um sonho que alimentava desde a graduação. Após a aula soube do que tinha ocorrido e os dias seguintes foram de desespero, dor e ansiedade: se nem ela sobreviveu, como poderia ter esperança? Se nem ao ocupar cargos de poder público nossos corpos são imunes ao extermínio, como ousei sonhar em - mais que sobreviver - produzir conhecimento e ressignificar nossos lugares nesse sistema?

Esse sistema de gênero moderno/colonial, no qual, somos corpos queimáveis, violáveis, domáveis, matáveis, inumanas. Duas semanas após o assassinato de Marielle Franco outra feminista negra foi assassinada, dessa vez em Guayaquil, no Equador. Gavis Moreno, era diretora do Centro de Rehabilitación de Mujeres de Guayaquil. No dia 28 de março de 2019, aos 46 anos, foi executada com 12 tiros quando voltava para casa. Gavis, Marielle e Anastácia com suas vozes, audíveis ainda hoje, ameaçaram a fragilidade da supremacia da branquitude. Resistir, a despeito da força descomunal que o racismo insiste que nos é característica, tem um preço caro a saúde física e psíquica das mulheres negras que convivem diariamente com a morte, seja simbólica, epistêmica, física, psicológica, de si e de suas iguais, sem que exista possibilidade de reparação.

Vai ter sempre uma pessoa branca dizendo que eu não sou o que eu sou e vai ter sempre uma pessoa branca dizendo que não é vantagem nenhuma eu me orgulhar dessas minorias – maiorias – que eu acumulo na minha formação identitária,

entende? **E tem horas que eu quero ficar em casa só chorando, porque dói, arde as costas, arde os joelhos, mas eu sou topetuda, meto as caras, mas eu não sei até quando eu vou aguentar, entendeu?** Algumas coisas precisam acontecer porque vai chegar uma hora que eu vou fazer igual a Jean: 'ó galera, to indo ali, viu? Deu.' Como eu entendo esse cara, como eu entendo ele, como eu entendo ele! Não é só as ameaças, é a convicção de que você não tem ninguém por você, porque ele é corajoso, entendeu? Se ele tivesse proteção pra família dele e pra ele, ele peitava até o fim, mas é a impunidade que faz isso, que esse país tem. A certeza de que pode acontecer com ele a qualquer momento ou com alguém da família dele o que aconteceu com Marielle e não vai acontecer nada. O que aconteceu com a juíza Acioli, 21 tiros na porta de casa e até hoje o que que aconteceu? Dois carinhas que pegaram e botaram a culpa e largaram lá dentro e pronto, não, ele sabe que é importante ele tá vivo, é revolucionário ele tá vivo, então, **você recua três quadras pra avançar vinte quilômetros, mas há que se ter paciência. Na lógica, na cabeça você tem, mas no corpo, no coração e no afeto tem horas que, chega uma hora que dá um desespero, um desejo de, porra, eu só queria ser artista, só queria fazer o meu, só queria tá de boa, só queria sonhar.** (Iyá Adetá, 39 anos, diretora de teatro, encenadora, yakekerê, mãe, casada, lésbica)

O que Iyá Adetá sonha é com a possibilidade de viver sem ser sob o risco iminente da morte, em suas mais diversas dimensões. Viver nesse sentido é uma revolução diária, porque desafia um pacto de morte, que perdura sobre nossas existências como aposta mais que possível, provável. O medo de mulheres negras que subvertem a heteronorma, sejam bissexuais ou lésbicas, implica num temor baseado na percepção real de si como Outra do que é considerado paradigma de humanidade no Ocidente: o homem branco heterossexual e da autorização social para o extermínio do que representamos. Nesse sentido uma manifestação comum é de isolamento, auto imputado ou socialmente definido, seja porque não cabemos nas normas ou porque tememos que ao ouvir nossa voz a branquitude reaja, com o extermínio de nossos corpos, de nossos sonhos, de nossos afetos, de nossas produções, de nossas iguais. Colecionamos cicatrizes de violências sofridas, auto infligidas e socialmente compartilhadas, somos sobreviventes de um sistema de aniquilação subjetiva e objetiva de nossas potencialidades, e como sobreviventes lidamos cotidianamente com a atualização das relações e dos discursos que nos violentaram:

Nossa, eu acho que a gente já vive num trauma, né? A gente já vive um trauma que é esse trauma do racismo, da colonização, porque eu sinto que a gente tá o tempo todo tentando exercer um papel que inventaram pra nós que não é natural. Esse modelo de sociedade e dentro disso vem tudo isso. O racismo, a lesbofobia, o sexismo e eu não sei, eu acho que ninguém mais tem saúde, realmente está são, sabe? Ninguém. Nem desse lado nem do outro lado do atlântico, tá todo mundo, todos nós estamos doentes, estamos adoecidos. E o que eu mais me preocupo é de saber se realmente, eu fico me perguntando se realmente eu acho que eu tenho a sanidade ou se é uma invenção minha. E o que é, sobre essa linha tênue que é esse estado lúcido ou utópico que a gente cria, imagina, sobre essa realidade, será que tudo é real mesmo? Sei lá. Eu não sei se eu to muito sã, não, viu? [risos] Eu realmente, eu fico falando sobre cuidar da sanidade, mas eu acho que eu tenho medo de enlouquecer mais ainda porque eu não acho que eu continuo sã. Porque eu já não confio nas pessoas, eu fico, eu conheço a pessoa hoje eu já fico imaginando tudo que pode dar errado, então eu

já tenho muito medo, né? Já não saio na rua, já não saio na hora que eu quero, já tenho liberdade muito cerceada que eu realmente eu não sei. E eu sei que é algo coletivo, não estou sozinha nisso. E é por isso que as redes sociais são tão movimentadas, né? Porque tá todo mundo na sua solidão, na sua loucura pessoal. (Aqaltune, 31 anos, artista plástica, grafiteira, mãe, lésbica)

Aqaltune questiona a própria sanidade e lança um desafio maior: estamos sãs? Qual sanidade é possível sob a lógica colonial que reinaugura a barbárie sem pudor? De acordo com Juciara Santos (2018) é urgente que o racismo seja reconhecido como fator que promove adoecimento em vários âmbitos da vida de pessoas negras, principalmente no âmbito da saúde mental, haja vista que sintomas de sofrimento mental, severos e moderados, são recorrentemente ignorados ou creditados a questões individuais, dificultando o acolhimento das pessoas negras. Como profissão, compete a psicologia desenvolver a qualificação da escuta no que tange aos danos psíquicos produzidos nas relações hierárquicas estabelecidas pelo racismo estrutural, bem como pelo patriarcado e pela heteronorma.

Registros históricos apontam que há 500 anos ocorria um fenômeno que chamaram Banzo, uma espécie de melancolia que acometia às pessoas escravizadas em sua chegada ao Brasil, algumas paravam de comer, suicidavam-se (Santos, 2018). Hoje é consenso na Psicologia que estar incluso na comunidade e ter rede social e afetiva que lhe proporcione segurança e bem estar é fundamental para a saúde mental humana, no entanto, nós, mulheres negras, somos estrangeiras no nosso país. Nossos corpos só são assimilados pacificamente no tecido social se acatamos o lugar de domesticidade e exploração corporal - seja pela sexualidade ou pelo trabalho - que nos é imposto desde o período colonial. O preço da resistência é muitas vezes pago com o isolamento. O mundo não nos cabe e não nos é seguro. O questionamento de Aqaltune reverbera em mim. Quantas vezes não questionei se o problema não seria comigo, afinal o racismo ainda é consenso, a heterossexualidade ainda é norma e o machismo ainda é confundido com romance. Estamos sãs? De acordo com Fátima Lima (2017) a implementação da colonialidade eurocêntrica constituiu uma loucura codificada, discursos e práticas que capilarizam dores, isolamento, assombramentos e enclausuramento mental daquelas e daqueles alijados do status de humanidade. Há sanidade possível nesse contexto? Adoecidas deste e do outro lado do oceano, pelas chagas ainda ardentes da colonialidade; negros e brancos, os primeiros pela introjeção pejorativa de si mesmo, espécie de névoa que embassa nossa imagem no espelho, e os segundos por seu narcisismo sádico de crer que o mundo é seu próprio quintal.

Como aponta Grada Kilomba (2019) a máscara que cobria a boca de Anastácia sob o argumento de que esta era uma ameaça às posses dos senhores brancos - os frutos, a cana, o

cacau - revela o lugar simbólico que a boca ocupa. A branquitude se entende roubada por bocas negras, seja porque comemos dos frutos que cultivamos - e que a lógica do colonialismo capitalista entende como sua propriedade - ou por nossas bocas que nunca se calaram, mesmo quando nos impuseram suas máscaras de ferro. Treze tiros foram a máscara que encontraram para silenciar Marielle, doze tiros foram a máscara que usaram para silenciar Gavis, entendendo que a nossa voz denuncia o roubo histórico que eles cometeram, nos silenciam temerosos que nós *roubemos* o que nunca foi deles: a nossa liberdade. Grada Kilomba (2019) identifica que esse mecanismo de projeção da branquitude produz reações violentas que eles denominam como defesa de si, de suas posses, de seus deuses, de sua família nuclear burguesa, de sua tradição de roubo, estupro e morte. No Brasil essa projeção é efetiva e constante e atualmente elegeu representantes do poder executivo em cargos nacionais e estaduais, a ideia de que é preciso defender um modelo branco e burguês de existência e que se via ameaçado com o ingresso de estudantes negras e negros nas universidades públicas, com o estabelecimento - tardio - dos direitos trabalhistas de empregadas domésticas, com figuras como Marielle, cuja voz ecoava - e ecoa - para além de máscaras coloniais, patriarcais, racistas. Nesse sentido, Audre, Nieves e Teresa relatam como o cenário político atual, a despeito de sua característica dantesca, invoca o fortalecimento de nossas vozes, de nossas possibilidades de atuação no que tange ao fortalecimento dos afetos e da disputa de narrativas:

Então assim, foi uma coisa muito traumática esse processo de eleição, acho que pra todas nós, e passei a noite com os bebês e foi ótimo porque as crianças dão uma plantada mesmo com a gente. Porque, tudo bem, você tá chorando, você tá se acabando, mas tem que trocar a fralda do neném. E aí no dia seguinte a gente ficou cada uma com um menino cantando 'apesar de você', foi lindo, sabe, essa memória a gente tem. O tempo inteiro eu penso isso, a gente tem que construir as nossas memórias, tem que construir nossa narrativa. Quando a gente se lembrar desse dia não vai ser só o dia que a gente se desesperou porque enfim, começou o fascismo no Brasil oficialmente, mas vai ser o dia que a gente tava com às crianças cantando 'apesar de você', a gente vai contar isso pra elas. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Mas eu, e eu acho que é isso, o momento político também, ele convoca a fala, porque se agora, 2019, com o presidente que a gente tem, se eu for me, se eu não falar agora eu não vou falar é nunca, eu acho, sabe, assim? Se eu me calar agora eu não sei quando vai ser possível eu falar de novo. Assim, eu, pelo menos, eu tenho feito essa leitura e essa leitura tem me ajudado a bancar minha sexualidade dentro de casa, a levar minha namorada em casa mesmo, a beijar minha namorada na frente dos meus pais, a tocar o terror, assim. Porque eu acho que se eu calar agora ou continuar calada até agora, eu não sei se vai ser possível falar mais, sabe? Por quantos anos vai, se ficar numa situação que falar vai ser impossível, então eu acho que é uma tentativa de resistência, mesmo, dentro desse núcleo familiar. (Audre, 25 anos, psicóloga, lésbica)

uma semana depois que Bolsonaro ganhou, – assim, a gente começa a se encontrar com as amigas pra chorar as pitangas – uma amiga minha virou, ela falou assim "Nieves, eu acho que o próximo ano é o das artes, porque eu acho que é o ano que a galera das artes tem que começar a se ligar e a se movimentar, e a falar mesmo, e a gritar, e se colocar nan nan nan" e ela me falou isso, e eu fiquei com essa... com isso que ela me falou, assim. E eu tô tentando observar como é que pode ser isso, assim, né. Como é que eu realmente poderia eh... trazer as produções artísticas como esse lugar de... de enfrentamento, de resistência também, de... de saúde mental, de afeto, de autocuidado, assim. Então, quando eu falo que eu produzo, e às vezes eu produzo muita besteira, é que eu produzo muita besteira, inclusive pra eu não ficar doente, assim. (Nieves, 35 anos, artista, performer, palhaça, lésbica)

O medo que provoca isolamento já não emudece. É tempo de falar e contar nossas histórias. O direito à memória, a contar a própria história - destacado por Teresa; o direito a viver e expressar plenamente seu jeito de amar - narrado por Audre e o direito de produzir e executar seus projetos como meio de promover saúde, afeto, enfrentamento e resistência como apontado por Nieves são o que abordaremos nos próximos capítulos, justamente por serem os fatores apontados pelas participantes como fundamentais para a nossa sobrevivência e para a ressignificação da nossa existência. Quando Spivak (2008) questiona como pode a subalterna falar se quando o faz é ignorada pelos espaços de autorização e de representação ou é uma voz modulada pela colonialidade, lança a nós o desconforto do auto questionamento: estaremos então tentando destruir a casa grande com às ferramentas do mestre?

A aposta que seguirá essa tese é de que estamos destruindo a casa grande, começando pela tomada das armas e dos espaços de poder do mestre, não nos terão como servas em suas cozinhas, nem em seus quartos. Nessa tomada, a escuta dos mestres já não é imprescindível, falamos entre nós, para nos fortalecer e garantir a vida física e psíquica para o amanhã, que há de ser outro dia, como Teresa canta com suas amigas. Nesse sentido a execução de Marielle Franco descortina o mito da adequação social, da meritocracia e da nossa suposta integração nos espaços de poder como possibilidades de sobrevivência para mulheres negras. Nossa sobrevivência, física e psíquica, como nos relata Teresa, perpassa a concepção de que somos um corpo coletivo, uma luta que descortina séculos e que - surpreendentemente - estamos ganhando, porque sim, sobrevivemos:

E quando Marielle morreu que eu resolvi voltar a beber ayahuasca porque eu vi que eu tava precisando de ajuda séria, digo, 'aqui eu to precisando de uma intervenção séria porque eu to fudida, fudida'. **Era como se a minha pergunta, a pergunta que tava na minha mente era assim: 'como é que a gente vai sobreviver se nem ela? Ela fez tudo direitinho, ela tinha sido tão votada, ela tinha feito mestrado, como é que a gente vai sobreviver?'** eu fui pra esse trabalho que aí não era um lugar de Daime, era um lugar de umbadaime, coisas da Bahia, então tinha uma coisa assim de receber entidade, que eu nunca tinha participado antes de nenhum lugar que recebia entidade em trabalho de ayahuasca, né. E aí eu recebi a entidade, eu não fazia a mínima ideia como é que era isso, nunca tinha acontecido comigo, mas rolou. Foi

um momento divisor de águas na minha vida porque depois disso nunca mais eu fico com medo, Paulinha. Sabe assim? Eu não tenho medo das outras pessoas, antes eu sempre pensava: 'não, porque fulana é abia, eu não sou. fulana não sei o que' sempre eu achava uma justificativa pra mostrar como as outras pessoas estavam mais autorizadas do que eu. E agora eu fico pensando, se a minha ancestralidade entra no meu corpo como é que eu sou menos autorizada? Não tem como ser mais querida, amada, honrada do que isso. Sabe? E aí foi muito lindo, foi muito lindo, porque **foi nesse momento que eu percebi que foi assim que a gente sobreviveu. Lógico que a gente sobreviveu. Olha eu aqui. E vai ser sempre assim. O que de pior eles podem fazer conosco? Eles já fizeram, eles já fazem e a gente continua. E a gente dá um jeito de continuar, eu vou continuar, todo mundo continua. É lógico, a gente é muito maior, a gente é um corpo coletivo. Por isso que a sua vitória é a minha vitória, tá entendendo? E não tem como acabar com a gente. O aniquilamento, a narrativa do sucesso do aniquilamento é uma farsa. O aniquilamento não, o exercício do aniquilamento colonial, óbvio que não, mas a vitória disso é uma farsa.** E aí aquilo foi muito, muito grandioso pra mim, né. (Teresa, 34 anos, jornalista, cineasta, poeta, bissexual)

Diante da desumanização de mulheres negras, que é tecitura profunda da sociedade brasileira, desumanização que pressupõe a nós uma força bestial, a negação do amor e o roubo de nossa ancestralidade, unir-mos é uma tática de guerra, de sobrevivência, de aquilombamento seja nos grandes centros urbanos ou nos rincões desse país. Unir-mos onde podemos derramar lágrimas, professar amor, cultuar nossas deusas e ninar nossas crianças. Em meio ao enlouquecimento e a políticas de morte, reencontramos no reflexo umas das outras, no efeito abebénico de perceber que somos muitas variações de uma imagem historicamente subjugada, mas também ancestralmente majestosa, o desejo e a força para lutar pela vida. Somos um corpo coletivo, como diz Teresa, nossa boca é grande demais para caber em qualquer máscara. O aniquilamento, ainda que genocida, falha por que tiros não perfuram memórias e Marielle, Anastácia e Gavis se tornaram nossas ancestrais, parte das memórias e de quem somos.

Que as nossas lágrimas de hoje
Sejam águas revoltas amanhã
Águas profundas e certeiras, eriçadas pela ventania de Oiá,
Que nos conduzam pela dor até a luta, que não nos calem.
Que a nossa homenagem à você, Preta,
Seja a nossa coragem e nossa voz.
Marielle não foi a primeira, nem será a última.
Onde estão os assassinos fardados de Cláudia Silva Ferreira?
Onde estão os assassinos fardados de Luana Barbosa dos Reis?
Onde estão os assassinos fardados de Edméa da Silva Euzébio?
Até quando andarão livres e fardados os assassinos da Chacina de Acari?
Da Chacina da Candelária?
Da Chacina do Cabula?
A justiça dos brancos nunca foi justa para nós.
Se teu corpo fosse branco, preta, Tinham oferecido suborno, promessa, informação privilegiada
Se você tivesse se curvado, preta,
Talvez tivessem tolerado tua cor, teu sexo, teu amor
Mas você caminhava de cabeça erguida
Honrava nosso povo, protegia nosso sangue, defendia as mulheres
Nada é mais intolerável para nossa estrutura racista patriarcal lesbofóbica do que uma Mulher Preta
Lésbica que questiona, que não se curva, que não pede licença pra ocupar o que é seu, que ousa a ser
estudada e a defender os seus.
A sua luta por liberdade e justiça foi ameaçadora demais
Você falava firme o que eles não queriam escutar
Você falava sem medo sobre os assassinos fardados,
Capitães do mato que insistem em nos matar
E nos matam todos os dias
Aos poucos, nos negando tudo
Ou de repente numa emboscada covarde
Covardes como são
Covardes, assassinos, miseráveis.
Não nos calarão.
Tombaram Marielle, mas suas ideias nos alimentarão.
Somos as netas de Dandara e para nós a liberdade não será negociada.
Somos netas de Anastácia e nossa voz nunca será silenciada.
Para nossas mortas, nenhum segundo de silêncio, mas toda uma vida de luta.
Que as deusas te recebam no orum, Marielle, que você possa essa noite dançar com Oiá e seus raios
Aos seus algozes deixo meu desejo que encontrem em cada esquina de seus caminhos o peso do
machado da justiça de Xangô cortando seu fôlego de vida, seus ossos, seus sonhos, seu ar.
Você, preta, Mulher Chuva, vive para além dos seus pulmões.
Eles que estão mortos, amaldiçoados com suas próprias vidas.
E pra que não haja dúvida, silêncio é privilégio de branco, se você quer somar a luta
LEVANTE E LUTE COMO UMA MULHER PRETA.

Referências

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt LuteBooks.

Anzaldúa, G. (1988). La Prieta. IN: Moranga, C. & Castilho, A. (edit.) *Esta puente, mi espada* (Cap. 20, pp. 157 - 171). São Francisco, CA: Editora Ismo.

Anzaldúa, G. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, 8(1), 229-236. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. <https://doi.org/10.1590/%25x>

Anzorena, C. & Yáñez, S. (2014). Narrar la ambivalencia desde el cuerpo: diálogo sobre nuestras propias experiencias en torno a la “no-maternidad”. *Investigaciones Feministas*, 4, 221-239. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/43890>. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2013.v4.43890

Araújo, J. Z. (2008). O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. *Revista Estudos Feministas*, 16(3), 979-985. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000300016. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300016>

Barbosa, F. J. (2016). *Ancestralidade em cena: candomblé e teatro na formação de uma encenadora*. Dissertação de mestrado). Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Bairros, L. (2008). A mulher negra e o feminismo. IN: Costa, A. A. & Sardenberg, C. M. B. (orgs.). *O feminismo do Brasil: reflexões teóricas e perspectivas*. (Cap. 3 pp. 139 - 146). Salvador: UFBA.

Bock, A. M. B (2004). A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para la Psicologia atual. *Psicología para América Latina. Revista de la Unión Latinoamericana de Psicología*. (1), 1-10. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2004000100002.

Brito, J. G. (2018). “Can I Be Me?” A estrela Whitney, uma história de sucessos marcada por opressões. *Dossiê: Raça, interseccionalidade e violência: Corpos e processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas*, 4 (2), 144-158. Recuperado de: <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendi/article/view/26374>.
<http://dx.doi.org/10.9771/cgd.v4i2.26374>

Cabrera, Lydiá. (2004). *Iemanjá & Oxum: Iniciações, Ialorixás*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Camino, L. , Mendoza, R. & Ismael, E. (2011). A Psicologia Social e seu Papel nos Processos de Libertação Social. IN: Guzzo, R. S. L. & Lacerda Jr, F. (orgs.). (Cap. 13, pp. 277 - 294). São Paulo: Editora Alínea.

Carneiro, S. (1995). Gênero Raça e Ascensão Social. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 544-552. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16472>.
<https://doi.org/10.1590/%25x>.

Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Carneiro, S. (2002). Gênero e raça. IN: Bruschini, C; Unbehaum, S. G. (orgs). *Gênero, Democracia e Sociedade Brasileira* (pp. 169 - 193). São Paulo: FCC: Ed. 34.

Castro, R. D. (2017). *"Nós queremos reitores negros, saca?": trajetórias de universitários negros da classe média na UFMG*. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil. .

Castro, R. D. & Borges, C. A. M. (2018). A Construção De Um Campo De Pesquisa Antirracista Ou Sobre Quando Sujeito E Objeto (se) Pesquisam. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (ABPN)*, 10(24), 339-365.

Castilho, R. A. H. (2014). Entre etnocentrismo feminista y esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. IN: Minõso, Y. E; Correal, D. G; Muõz, K. O. (orgs). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (Cap. 4, pp. 279 - 294). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Chicangana-Bayona, Yobenj A, & González Sawczuk, S. I.. (2009). Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. *Revista Estudos Feministas*, 17(2), 507-526. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2009000200012&script=sci_abstract&tIng=pt. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2009000200012>

Clarke, C. (1988). El lesbianismo. IN: Moranga, C. & Castilho, A. (edit.) *Esta puente, mi espada* (Cap. 13, pp. 99 - 108). São Francisco, CA: Editora Ismo.

Coelho, F. (2019). Bissexualidade. IN: Ferrão, D; Carvalho, L. H. d; Coacci, T. (orgs.). *Psicologia, gênero, e diversidade sexual: saberes em diálogo*. (Cap. 9, pp. 221 - 241). Belo Horizonte, MG: CRP04.

Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tIng=pt. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>.

Comunitário, F. (2014) Pronunciamento del Feminismo Comunitário Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático. IN: Minõso, Y. E; Correal, D. G; Muõz, K. O. (orgs). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (Cap. 5, pp. 425 - 434). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Conselho Federal de Psicologia. (2005) *Código de Ética Profissional do Psicólogo*. Brasília: CFP.

Conselho Federal de Psicologia. (2017). *Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os*. Brasília: CFP.

Conselho Federal de Psicologia. (2019) Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs. Brasília : CFP.

Costa, A. M. (2017) #ÉCapacitismoQuando – Contribuições para um debate entre Gênero e Deficiência. COM A DIFERENÇA TECER A RESISTÊNCIA - 3º Seminário Internacional Desfazendo Gênero. Campina Grande, Paraíba.

Costa, C. L. & Ávila, E. (2005). Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 691-703. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300014 .<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300014>

Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 171-188. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-026X2002000100011&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

Curiel, O. (2002, diciembre). Identidades Esencialistas O Construccion De Identidades Politicas: El Dilema De Las Feministas Negras. IN: *Otras Miradas*, 2(2), 96-113 Universidad de los Andes Mérida, Venezuela. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204>

Curiel, O. (2007, 19 de junho). El Lesbianismo Feminista: una propuesta política transformadora. IN: *Iahaine.org*: pp.1 - 6. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/17389>

Curiel, O. (2005, 9-12 de outubro). Radicalizando el feminismo desde una apuesta lésbica-feminista. IN: X Encuentro Feminista de América Latina y El Caribe. Sierra Negra, São Paulo.

Dalgarrondo, P. (2008). Introdução geral à semiologia psiquiátrica. IN: Dalgarrondo, P. (org). *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. (Cap. 1, pp. 23 - 26). Porto

Alegre: Artmed.

Dalgalarrondo, P. (2008). O conceito de normalidade em psicologia. IN: Dalgalarrondo, P. (org). *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. (Cap. 3, pp. 35 - 38). Porto Alegre: Artmed.

Dalgalarrondo, P. (2008). Os principais campos e tipos de psicopatologia. IN: Dalgalarrondo, P. (org). *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. (Cap. 4, pp. 31 - 34). Porto Alegre: Artmed.

Dalgalarrondo, P. (2008). Síndromes depressivas. IN: Dalgalarrondo, P. (org). *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. (Cap. 27, pp. 307 - 313). Porto Alegre: Artmed.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador : EDUFB.

Flaksman, C. (2018). "De sangue" e "de santo": o parentesco no candomblé. *Mana*, 24(3), 124-150. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-93132018000300124&lng=pt&nrm=iso. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>.

Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. S. São Paulo: Elefante. (Obra original publicada em 2004)

Figueiredo, A. (2015). Carta de uma ex mulata à Judith Butler. *Rev. Peri. Salvador*, 3(1), 152 - 169. Recuperado de: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14261>. <http://dx.doi.org/10.9771/peri.v1i3.14261>.

Figueiredo, A & Grosfoguel, R (2007). Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. *Ciência e Cultura*, 59(2), 36-41. Recuperado de: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200016

Freitas, J. M., & Borges, M. M. (2005). Perspectivas histórico-educacionais do associativismo feminino na África e no Brasil – memórias solidárias: mandjuandades na Guiné-Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia. *Revista Educação Em Questão*, 22(8), 34-54. Recuperado de <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/8357>

Freitas, R. V. (2019). Tesouradas. Gênero e sexualidade nas representações das lesbianidades. IN: Ferrão, D; Carvalho, L. H. d; Coacci, T. (orgs.). *Psicologia, gênero, e diversidade sexual: saberes em diálogo*. (Cap. 8, pp. 196 - 220). Belo Horizonte, MG: CRP04.

Garcia, E. D. C. (2014) Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos. IN: Minõso, Y. E; Correal, D. G; Muõz, K. O. (orgs). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (Cap. 3, pp. 211 - 222). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Gomes, N. L. (2002). Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo. *Revista Brasileira de Educação*, (21), 40-51. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782002000300004&script=sci_abstract&tlng=pt. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782002000300004>.

Gonzaga, P. R. B. (2015). *“Eu Quero Ter Esse Direito À Escolha”*: *Formações Discursivas E Itinerários Abortivos Em Salvador*. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Gonzaga, P. R. B.(2018). Desafios para um feminismo antirracista brasileiro: Reflexões de uma jovem feminista negra. In: Amanda Motta Castro; Rita de Cássia Fraga Machado. (Org.). *Estudos Feministas - Mulheres e Educação Popular*. (pp 157-176.). São Paulo: LiberArs.

Gonzaga, P. R. B. (2019). Gênero, sexualidade, corpo e reprodução: reflexões a partir do feminismo decolonial. IN: Ferrão, D; Carvalho, L. H. d; Coacci, T. (orgs.). *Psicologia, gênero, e diversidade sexual: saberes em diálogo*. (Cap. 5, pp. 108 - 136). Belo Horizonte, MG: CRP04.

Sousa, N. S. (1983). *Torna-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. (Vol. 4.). Rio de Janeiro: Edições Graal.

Gonzales, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Hoje, Anpocs*, (2), pp. 223 - 244. Recuperado de: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20C3%A9lia%20-%20Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20C3%A9lia%20-%20Racismo%20e%20Sexismo%20na%20Cultura%20Brasileira%20%281%29.pdf)

hooks, b. (1995). Intelectuais Negras. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 464. Recuperado de: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf>

hooks, b. (2010). Vivendo de amor. In: Geledes, 2010, s/p. Recuperado de <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>

hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. IN: hooks, b; Brah, A; Sandoval, C; Anzaldúa, G. *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. (Cap. 1, pp. 33-50). (1º ed.). Madrid: Traficantes Sueños.

hooks, b. (2005). (Santos, L.M. trad). Alisando nosso cabelo. *Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba*. Recuperado de: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>

hooks, b. (2014). (Plataforma Gueto, trad). *Não sou eu uma mulher. Mulheres negras e feminismo*. (Obra original publicada em 1981).

hooks, b. (2017). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. (2º ed.). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA (2019). Atlas da violência 2019. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Recuperado de: <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>

Jimenez-Lucena, I. (2014). Género, sanidad y colonialidad: La mujer marroquí y la mujer española en la política sanitaria de España en Marruecos. In: Mignolo, W., Género y decolonialidad. (Cap 2, pp. 43-64) Buenos Aires: Del Signo.

Kilomba, G. (2019). (1º ed., J. Oliveira, Trad.). Memórias da plantação - Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó. (Obra original publicada em 1968)

Leite, D. M. (1992). O caráter nacional brasileiro História de uma ideologia. São Paulo: Ática.

Lima, F. (2018). Sobre dores, saudades e re(existências). *Dossiê: Raça, interseccionalidade e violência: Corpos e processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas*. 4(2). 66 -82. Recuperado de <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>

Lima, F. (2017). Vidas Pretas, Processos de Subjetivação e Sofrimento Psíquico: Sobre viveres, feminismo, interseccionalidades e mulheres negras. IN: Pereira, M. d. O. & Passos, R. G. (orgs.). *Luta Antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça, e classe para a reforma psiquiátrica brasileira*. (Cap. 3, pp. 70 - 88). Rio de Janeiro: Autografia.

Lhullier, L (org). (2013). *Psicologia: uma profissão de muitas e diferentes mulheres*. Conselho Federal de Psicologia. Brasília: CFP.

Lorde, A. (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. IN: Moranga, C. & Castilho, A. (edit.) *Esta puente, mi espada* (Cap. 11, pp. 89 - 93). São Francisco, CA: Editora Ismo.

Lorde, A. (1984). (Tate An, trad). Usos do erótico: o erótico como poder. IN: Lorde, A. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series (53-59). United States of America: The speed dress. Recuperado de: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/usos-do-erotico-o-erc3b3tico-como-poder-audre-lorde.pdf>.

LORDE, Audre. Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo. Tradução de Renata. Geledés, São Paulo, 19 mai. 2013. Recuperado em 29 de novembro de 2019 em: <https://www.geledes.org.br/os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo/>.

Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. In W. Mignolo, *Género y decolonialidad*. (Cap 1, pp13-42) Buenos Aires: Del Signo.

Lugones, M. (2014a). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935-952. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>.
<https://doi.org/10.1590/%25x>

Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. IN: *Pensando los feminismos en Bolivia - Politizar la diferencia étnica y de clase: Feminismo de color*. CONEXION, pp. 129 - 137.

Macrae, E (2005). Em defesa do gueto. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos (pp 291-308)*.. São Paulo: Ed. Unesp.

Mayorga, C. (2013). Sobre mulheres, psicologia, profissão e a insistente ausência das questões raciais. In: Conselho Federal de Psicologia. *Psicologia: Uma profissão de muitas e diferentes mulheres*. (pp 173-200). Conselho Federal de Psicologia. - Brasília: CFP.

Mayorga, C., Coura, A., Miralles, N., & Cunha, V. (2013). As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 463-484. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000200003.
<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200003>

Miñoso, Y. E., Correal, D. G., & Muñoz, K. O. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Miñoso, Y. E. (2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas. IN: Miñoso, Y. E; Correal, D. G; Muñoz, K. O. (orgs). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (Cap. 4, pp. 309 - 324). Popayán: Editorial Universidad del

Cauca.

MIGNOLO, Walter; JIMENEZ-LUCENA, I., Lugones, M., & Tlostanova, M. (2014). *Genero y Descolonialidad*. Buenos Aires: Del signo.

Mott, M. L. B (1989). Ser mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio. *Revista de História*, 120, 85-96. Recuperado de: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18594/20657>

Munanga, K. (2004). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

Nascimento, M. (2018). A força dos estereótipos: dificuldades para a expressão de outros modos de existência. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (ABPN)*, 10(24), 166-182. Recuperado de: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/579/464>

Oliveira, M. L. P. d; Meneghel, S. N; & Bernardes, J. d. S. (2009). Modos de Subjetivação de Mulheres negras: Efeitos da discriminação racial. *Psicologia & Sociedade*; 21(2), 266 - 274. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822009000200014&script=sci_abstract&tlng=pt. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822009000200014>.

Oyewùmí, O. (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. IN: Oyewùmí, O. *O African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series (Obra original publicada em 1997).

Oyewùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera

Pacheco, A. C. (2013). *Mulher Negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA.

Pacheco, A. C. L. (2008). *“Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”*: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. (Tese de doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Passos, R. G. & Pereira, M. d. O. (2017). Luta Antimanicomial, Feminismos e interseccionalidades: notas para o debate. IN: Pereira, M. d. O. & Passos, R. G. (orgs.). *Luta Antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça, e classe para a reforma psiquiátrica brasileira*. (Cap. 1, pp. 25 - 51). Rio de Janeiro: Autografia.

Piedade, V. (2017). *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós.

Prandi, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

Queiroga, M. M. (1988). *A família negra e a questão da reprodução*. Anais do VI Encontro de Estudos Populacionais, Olinda, v. 3, 323-340.

Quijano, A. (2005). *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Clacso.

Rabelo, C. M. (2011). Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno CRH*, 24(61), 15-28. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792011000100002&script=sci_abstract&tlng=pt. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792011000100002>

Ratts, A. (2007). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza.

Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

Ribeiro, D. (2018). *Quem tem medo de feminismo negro?* São Paulo: Companhia das letras.

Rich, A. (2012). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos Gays: Gêneros E Sexualidades*, 4(05). Recuperado de <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>

Rubin, G. (2012). (Fernandes, F. B. M trad). *Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade*. Recuperado de <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1582>

Santos, E. F. (2007). *Religiões de Matrizes Africanas: raízes da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: CEAP.

Santos, J. (2018). Sofrimento psíquico gerado pelas atrocidades do racismo. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (ABPN)*, 10(24), 148-165. Recuperado de: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/578/463>

Santos, A. O. (2019). O enegrecimento da Psicologia: Indicações para a formação profissional. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n.spe), 159-171. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932019000500305&script=sci_arttext.
<https://doi.org/10.1590/1982-3703003222113>

Shohat, E. (2002). A vinda para a América: reflexões sobre perda de cabelos e de memória. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 99. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11631.pdf>. [:https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100006](https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100006)

Silva, M. L.(2004). Racismo e os efeitos na saúde mental. Texto apresentado no I Seminário de Saúde da População Negra. Recuperado de: http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/seminario_nacional_saude_pop_negra.pdf

Silva, S. (2019). LGBTfobia: recortes subjetivos. IN: Ferrão, D; Carvalho, L. H. d; Coacci, T. (orgs.). *Psicologia, gênero, e diversidade sexual: saberes em diálogo*. (Cap. 10, pp. 242 - 259). Belo Horizonte, MG: CRP04.

Siqueira, M. L. (1995). Iyámi, iyá agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. *Estudos Feministas*, (2), 433 - 445. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/i40160616>

Soihet, R. (1986) É proibido não ser mãe. Opressão e moralidade da mulher pobre. In. VAINFAS, R. (Org.) *História e Sexualidade no Brasil*. (Cap x, pp 191-212). Rio de Janeiro: Graal.

Spivak, G. C. (Goulart, S. R., Feitosa, M., & Feitosa, A, trads). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Sprovera, M. A. E., Gonzáles, E. A., Grancelli, F. B. & Paredes, M. H. (2017). Gordura, discriminacion y classimos: un estudio en jovenes de santiago de chile. *Psicologia & Sociedade*, 29, 1-10 Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-71822017000100237&lng=en&nrm=iso&tlng=es.
<http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29i164178>.

Swan, T. N. (2000) *O que é o lesbianismo?*. Brasiliense.

Swan, T. N. (2007). Meu corpo é um útero? Reflexões sobre procriação e Maternidade. In Stevens, C. (org.), *Feminismo e maternidade: Diálogos interdisciplinares* (pp. 201-244). Florianópolis, SC: Mulheres.

Tavares, J. S. C & Kuratani, S. M. A. (2019). Manejo Clínico das Repercussões do Racismo entre Mulheres que se “Tornaram Negras”. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, e184764. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932019000100118&script=sci_arttext. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-3703003184764>

Trindade, A. L. d. (2010). Valores Civilizatórios e a Educação Infantil: 11 uma contribuição afro-brasileira. IN: Brandão, A. P; Trindade, A. d. (orgs.). *Modos de brincar : caderno de atividades, saberes e fazeres*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho.

Trindade, Z. A., Coutinho, S. S. M., Cortez, M. B. (2016). Ainda é proibido não ser mãe? A não maternidade tratada nas publicações científicas da Psicologia. In V. Zanello, M. Porto,

Aborto e (não) desejo de maternidade(s): Questões para a Psicologia (pp. 143-165). Brasília, DF: CFP.

Vilhena, J., Novaes, J. V. & Rocha, L. (2008). Comendo, comendo e não se satisfazendo: apenas uma questão cirúrgica? Obesidade mórbida e o culto ao corpo na sociedade contemporânea. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 8(2), 379-406. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000200006&lng=pt&tlng=pt.

Werneck, J. (2004). O belo ou o puro? Racismo, eugenia e novas (bio)tec-nologias. In A. A. Rptamo, & J. Werneck (Eds.), *Sob o signo das bios: Vozes críticas da sociedade civil* (pp. 49-62). Rio de Janeiro, RJ: E-Papers.

Werneck, J.. (2005) De Ialodês y Feministas: Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*, 24 (2). 27-40. Recuperado de: <https://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-antirracismo/Jurema-Werneck.-De-Ialodes-y-feministas.pdf>

Zanello, V. (2017). Saúde Mental, Gênero e Interseccionalidades. IN: Pereira, M. d. O. & Passos, R. G. (orgs.). *Luta Antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça, e classe para a reforma psiquiátrica brasileira*. (Cap. 2, pp. 52 - 69). Rio de Janeiro: Autografia.

Documentos Legais

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

Lei Nº 11.645, de 10 Março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm

Emenda Constitucional Nº72, de 02 de abril de 2013. Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc72.htm

Lei complementar N°150., de 01 de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm

Resolução CFP N° 001/199, de 22 de março de 1999. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual. Recuperado de: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf

Produções Artísticas

Alcione. (1989). Estranha Loucura. Intérprete: Alcione. Álbum: Simplesmente Marron.

Belchior. (1999). Tudo outra vez. Interprete: Belchior. Álbum: Belchior.

Calixto, A. (2008) Rainha das Águas. Intérprete: Aline Calixto. Álbum: Aline Calixto.

Emicida. (2019). Luz, L. Ismália. Intérprete: Emicida; Larissa Luz; Fernanda Montenegro. Álbum: Amarelo.

Emicida. (2019). Amarelo. Intérprete: Emicida, Majur, Pablo Vittar. Álbum: Amarelo.

Ferreira, B. (2016). Negra tinta. Interprete: Bia Ferreira & Caru Bonifácio.

Luna, Li. (2016). Dentro ali. Intérprete: Luedji Luna. Albúm: Um corpo no mundo. 2016.

Natália, L. (2015). Buscâncias. IN: Correntezas e outros estudos marinhos. Recuperado de: <http://elmirdad.blogspot.com/2015/12/cinco-poemas-e-tres-passagens-de-livia.html>

Yzalú. (2012). Mulheres Negras. Intérprete: Yzalú. Álbum: Minha Bossa é treta.

ANEXO A - Carta Convite

Prezada;

Me chamo Paula Gonzaga, sou psicóloga, mestra em estudos interdisciplinares sobre mulheres, gênero e Feminismo pela Universidade Federal da Bahia e atualmente venho desenvolvendo trabalho de doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais sob orientação da Prof. Dr^a Cláudia Mayorga. Enquanto mulher negra, nordestina e de classe popular que passou a ocupar o espaço universitário me questiono: como romper com as imagens controladoras que o racismo misógino continua reproduzindo sobre nós? Como subverter a lógica que nos entende como corpos exploráveis sexualmente e laboralmente? Diante dessas questões e partindo dos aportes teóricos do feminismo descolonial e do feminismo negro me vejo diante do problema de pesquisa: como as mulheres negras tem construído possibilidades existenciais autênticas em meio a estruturas de opressão tão consolidadas?

Essa carta é um convite a participar da pesquisa intitulada “**Oparás, Oniras e Ayabás: Estratégias de mulheres negras na descolonização da própria fecundidade – repensando sexualidade e reprodução a partir do feminismo negro descolonial lésbico.**” que tem como objetivo compreender como mulheres negras brasileiras tem ressignificado, reposicionado e reelaborado ficções – como a heterossexualidade compulsória e a instituição da maternidade judaico-cristã- que historicamente foram impostas para nós como naturais e conhecer quais estratégias de resistência e fissura das normas patriarcais, heteronormativas, coloniais e racistas as mulheres negras brasileiras tem construído para viver suas potencialidades sexuais e reprodutivas.

Compreendendo o longo histórico de exploração das potencialidades corpóreas, estéticas, intelectuais e existenciais das pessoas negras no ambiente acadêmico investimos num reposicionamento dos papéis e acatamos o desejo das sujeitas como prerrogativa de participação. Isso significa que caso se identifique com os critérios do recorte dessa pesquisa (mulher negra com experiências não normativas de sexualidade e reprodução, como por exemplo: lesbianidade, maternidade compartilhada, bissexualidade, maternagem de ordem religiosa, assexualidade, não desejo pela maternidade) ou conheça alguém que possa se identificar pedimos que entre em contato ou encaminhe esse e-mail. Toda participante pode indicar outras, desenvolvendo a técnica conhecida como bola de neve – na qual as participantes são indicadas e indicam umas as outras. Ao longo do desenvolvimento do trabalho as participantes poderão desistir a qualquer momento, visto que a participação é voluntária, não remunerada e espontânea e consiste na produção de narrativas a través de entrevistas. As informações serão arquivadas com uso de criptografia e os resultados, que serão publicados em meios científicos e acadêmicos, terão como princípio norteador a garantia do sigilo e da ética.

Se você pode contribuir para essa pesquisa, ou conhece alguém que possa é só entrar em contato comigo através desse e-mail: paularitagonzaga@gmail.com ou pelo telefone (71) 98717-7053. Caso deseje maiores informações ou queira compartilhar sua história e contribuir com a construção desse trabalho não hesite em entrar em contato, agradeço muitíssimo.

Axé.

Paula Rita Bacellar Gonzaga

ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Através desta, convido-as para participar da Pesquisa **“Oparás, Oniras e Ayabás: Estratégias de mulheres negras na descolonização da própria fecundidade – repensando sexualidade e reprodução a partir do feminismo negro descolonial lésbico.”** que está sendo desenvolvida pela pesquisadora Paula Rita Bacellar Gonzaga, doutoranda vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação acadêmica da Professora Dr^a. Claudia Mayorga.

Esclareço que o presente estudo garantirá o direito de manifestação da liberdade e autonomia das informantes, respeitando sua vontade expressa de participação ou não. Trata-se de uma pesquisa científica, sem relação lucrativa e a participação é voluntária, opcional e livre.

As participantes podem interromper a contribuição ou solicitar posteriormente que sua entrevista seja retirada do banco de dados da pesquisa e seu direito de abstenção será expressamente respeitado.

A divulgação das informações só será realizada de forma anônima e para fins científicos e acadêmicos, o sigilo será mantido de modo a garantir que nenhuma participante seja identificada. Esse termo será impresso e assinado em duas vias, sendo uma entregue a cada participante como garantia dos seus direitos supracitados e a outra estará com a pesquisadora responsável como forma de garantia da autonomia de publicação dos dados construídos ao longo da pesquisa.

Qualquer outro esclarecimento sobre a pesquisa poderá ser feito ao entrar em contato com a responsável pela pesquisa, Paula Gonzaga – através do e-mail: paularitagonzaga@gmail.com.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Nome: _____

Idade: _____ Atuação Profissional: _____ Naturalidade: _____

Atesto que fui esclarecid@ sobre a pesquisa intitulada **“Oparás, Oniras e Ayabás: Estratégias de mulheres negras na descolonização da própria fecundidade – repensando sexualidade e reprodução a partir do feminismo negro descolonial lésbico.”** e que estou ciente que para participar deste estudo terei que responder a uma entrevista. Declaro que fui esclarecid@ que poderei, a qualquer momento, desistir de minha participação sem sofrer nenhum tipo de consequência por esta decisão. Para isso entrarei em contato por e-mail com a responsável pelo projeto a pesquisadora Paula Gonzaga. Também fui informd@ que este estudo tem caráter puramente científico e que meus dados pessoais serão mantidos em sigilo pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia da UFMG, sendo garantido meu anonimato em todas as publicações oriundas dessa pesquisa. Estou ciente de que minha participação é totalmente voluntária e não terei direito a remuneração.

_____, _____ de _____ de 2019.

Telefone e e-mail para contato: (71) 98717-7053 / paularitagonzaga@gmail.com

Pesquisadora Responsável

Colaboradora da pesquisa