

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CAMPUS DE RONDONÓPOLIS**

graziely dos reis lemes

Negra Lésbica: na ginga de uma identidade

RONDONÓPOLIS/MT

2019

graziely dos reis lemes

Negra Lésbica: na ginga de uma identidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso - Câmpus de Rondonópolis, na linha de pesquisa Infância, Juventude e Cultura Contemporânea: Direitos, Políticas e Diversidades, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a Carmem Lúcia Sussel Mariano

RONDONÓPOLIS/MT

2019

Ficha catalográfica

D722n dos reis lemes, graziely.
Negra lésbica : na ginga de uma identidade / graziely dos reis lemes. -- 2019
68 f. ; 30 cm.

Orientadora: Carmem Lúcia Sussel Mariano.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Educação, Rondonópolis, 2019.
Inclui bibliografia.

1. Interseccionalidade. 2. Colonialidade. 3. Identidade. 4. Feminismo negro. I. Título.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dra. Carmem Lúcia Sussel Mariano
Universidade Federal de Mato Grosso
Presidente da Banca/Orientadora

Prof. Dra. Priscila de Oliveira Xavier Scudder
Universidade Federal de Mato Grosso
Examinadora Interna

Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses
Universidade Federal de Integração Latino-Americana
Examinador Externo

Prof. Dra. Raquel Gonçalves Salgado
Universidade Federal de Mato Grosso
Examinadora Suplente

Dedico ao meu povo. A todo o meu povo.

AGRADECIMENTOS

À minha venerada esposa Roberta, por segurar a minha mão diante dos impossíveis. Sou grata pelas madrugadas de debates e por todo conhecimento que produzimos juntas e muito grata pelas comidinhas também. Você é minha maior revolução!

À minha irmã por me fazer sentir tão amada e tão potente. À minha mãe e meu pai pelas madrugadas e por todo suor compartilhados para que não parássemos de caminhar. À minha avó e meu avô por toda a dignidade e entrega que ultrapassam as mãos calejadas para me dizer que podemos ir um pouco mais adiante e também à D. Cleusa, por me amar.

À Priscila Aline pela parceria de sempre, pelas aulas de método, pela escuta e pelas coisinhas do cotidiano de toda uma vida.

À Molise pelos áudios divagados e pelo e-mail que me abriu portais. Sua integridade intelectual e amizade me ampararam em momentos de abismo e restituíram o plano de mudar o mundo com a leveza e o respeito de uma fada interseccional.

À Jéssica Cantão pela leitura atenta e pelas constantes injeções de ânimo. Às queridas do Coletivo Perolê pela acolhida, pela troca e pelo afeto.

À Carmem, por ser minha orientadora, pela audácia de impulsionar um projeto censurado pelos cânones da ciência antiquada e por sustentar seu posicionamento antirracista com firmeza nas minúcias e nos grandes furacões.

À Priscila Scudder, por ser minha amiga, minha professora e fiel aliada. Sinto-me honrada por tê-la como banca e pelo espaço que você e sua família ocupam nessa jornada.

À Valentina, minha afilhada e lembrete de amor diário assim como a Messias e Mirelly pelos cafés de riso por terem permitido que sua filha, uma pessoa tão cheia de luz, iluminasse também a minha vida e aliviasse a caminhada intelectual, pelos caminhos do afeto.

A Gerson, pela acolhida do trabalho e por todas as percepções de pontos de vista generosos e cheios de afeto. Suas contribuições são tesouros.

À Capes pela bolsa que me permitiu pesquisar com exclusiva atenção aos estudos.

À toda a parte da família que não votou em fascista nas últimas eleições eu agradeço imensamente, não só pela coerência, tendo em vista nossa origem *humilde* mas também por acreditarem que merecemos estar vivas e ter acesso a todas as formas de humanidade.

Às trabalhadoras negras silenciosas, caladas das salas de aulas as quais mantêm limpas sem, contudo, jamais serem vistas.

À memória de Marielle Franco, de Luana Barbosa dos Reis e todas as outras que vieram antes, que abriram caminho e que, por isso, tiveram seus caminhos interrompidos. Nós não vamos parar de caminhar.

À cada sapatão, preta ou não, no armário ou na imensidão. Há de haver um dia em que todas sejamos livres.

À Yasmim pela fé no baú do futuro e pelo amor que nosso encontro me permite sentir.

RESUMO

Neste texto, que compõe minha pesquisa de Mestrado em Educação, reflito sobre minhas próprias experiências enquanto mulher negra e lésbica, não sob uma ótica umbiguista, nem como um outro, marginalizado, cuspidado e esfolado, mas sim em diálogo com autores e autoras tais como Audre Lorde, bell hooks, Ângela Davis, Glória Anzaldúa e Frantz Fanon, assim como com trabalhos de Djamila Ribeiro, Lélia Gonzales, Carolina Maria de Jesus e Neusa Santos. Eu não sou um outro, mas entender isso é um processo diário aqui compartilhado, no limite das contingências de tempo, no intuito de tomar consciência dos processos de formação de identidade enquanto mulher negra, lésbica e pesquisadora, afetada pela colonização, em um contexto em que o meu corpo-outro é analisado, no máximo, como objeto e raramente como sujeito. Permito-me então questionar: de onde partem os discursos que se levantam sobre o meu corpo? O que eles pretendem? A quem eles servem? Como o meu corpo é atravessado por esses discursos? Onde ele se insere na escala de poder? A busca por tais respostas e a constatação da posição de subalternidade desencadearam muitas outras questões e muitas outras angústias. Esta dissertação debruça-se sobre algumas delas na tentativa de desmistificar os corpos considerados humanos e os corpos considerados “de raça” inferiores. A metodologia adotada se revela em caminhos de investigação que se abrem pelas matas da teoria interseccional. Para tal, o recurso do qual lanço mão como ferramenta de análise é a reflexividade que se sustenta nas epistemologias dos saberes subalternos e na autoetnografia.

Palavras-chave: Interseccionalidade. Colonialidade. Identidade. Feminismo Negro.

ABSTRACT

In this text, which composes my Master's research in Education, I reflect about my own experiences as a black and lesbian woman, not in a self involved way, or as another abject person, marginalized, spited and skinned, but in dialogue with authors and authoress such as Audre Lorde, Bell Hooks, Angela Davis, Glória Anzaldúa and Frantz Fanon, as well as with works wrote by Djamila Ribeiro, Lélia Gonzales, Carolina Maria de Jesus and Neusa Santos. I am not another abject person, but to understand this is a daily process shared here, within the limits of time's contingencies, in order to be aware of the identity formation processes as a black, lesbian and researcher woman, affected by colonization, in a context in which my other-body is analyzed as an object and rarely as a subject. Then I ask myself: Where do the speeches that talk about my body arise from? What do they want? Who do they serve? In which different ways is my body going through these speeches? Where is it located in the scale of power? The search for such answers and the finding of the position of subalternity have triggered many other questions and many other anxieties in me. This dissertation looks into some of them in the attempt to demystifying the bodies considered human and the bodies considered inferior concerning racial questions. The methodology adopted is revealed in research paths that are opened by the jungles of intersectional theory. For this, I used the reflexivity as a tool for analysis, which is sustained by the epistemologies of subaltern's knowledge.

Keywords: Intersectionality. Coloniality. Identity.

SUMÁRIO

1 . Abrindo trilhas	12
2. Do mar	17
3. Interseccionalidade: caminhos de investiga-ação	34
4. Caminhos de investiga-ação	40
5. Escrevivendo travessias	44
6. Reminiscências e Ruminações	50
7. Epílogo flutuante	59
Referências	65

1 . Abrindo trilhas

Oi, você já deve saber pelas primeiras páginas que me chamo graziely, assim, com letras pequenas mesmo. Marcar o quanto o meu nome é comum é parte importante da minha experimentação do mundo. Sou muito pequena e localizada, meu nome e eu somos uma parte, uma parcela que não se finda em si. Isso porque sou a memória viva de uma história em construção e sou um pequeno pedaço que só pode ser inteiro quando pensado a partir dos passos que vem de longe. Grafo o meu nome em letra miúdas porque me sei plural, polifônica, acoplada a infinitos outros nomes nunca sequer pronunciados. Eu sou parte do povo calado, sem lenço ou documento, eu sou apenas um movimento que não é particular. Meu nome, assim como eu, assim como este texto estão sob a sentença do inacabado e preciso lhe advertir que no limite da contingência de tempo me pauso, me craquelo, me esburaco, a mim e ao texto. Mas depois e sempre me retomo, me costuro, me reescrevo, a mim e ao texto.

Quando li o livro *Tornar-se negro* da Neusa Santos Souza (1983), um profundo mal-estar com aquele som de coisa caindo ao fundo me invadiu como um susto de dentro, como corpo quente se esbagaçando em alguma ribanceira gelada. Naquelas palavras, eu encontrava explosões de muitas angústias. Era como um fermentar pra dentro. Exigências pulsavam ocas e ecoantes diante das palavras que se posicionam contra a violência racista, em seu âmbito subjetivo, que dilacera a vida emocional de mais da metade das pessoas brasileiras.

Sou uma mulher negra e me vi diante da árida constatação de que minha identidade foi construída a partir de óticas que absolutamente não são as minhas, o que, de muitas maneiras, mina possibilidades de perceber a realidade hierarquizada entre gêneros, sexualidades e raças. Deixe-me tentar explicar essa coisa toda: o texto de Neusa Santos Souza funcionou como um gatilho para jogar luz em inúmeras experiências vividas, inclusive no que concerne a ambientes educacionais em se tratando das tensões de raça.

Jurandir Costa (1983), prefaciando o referido livro, diz que só é possível que se construa uma identidade saudável caso o corpo seja vivido e pensado como fonte de prazer. E a minha questão é: como é que se faz isso quando desde criança a gente aprende que serviço de preto é coisa mal feita, que a cor negra é a do pecado, que cabelo crespo é cabelo ruim?

Essas questões borbulharam em mim de maneira um tanto intensa. Apesar da já antiga proximidade com o movimento negro e da consciência cabal de que eu sou mulher negra, o que Jurandir Costa e Neusa Souza propunham desestabilizava totalmente as minhas ideias enquanto

sujeito no mundo. A partir do que propunham pude perceber uma dimensão de minúcia presente no racismo e como definitivamente não sou imune às suas entranhas de dor e, naquele momento, a voz do texto que urrava úmido nas minhas íris, exigia que eu me percebesse negra nessa dimensão também.

As questões de raça, há muito são presenças costumeiras ao meu entorno, graças à relevância do movimento negro no fomento dessas questões. Desperta, então, o reconhecimento de que ser uma pessoa negra é parte importante da minha identidade, é parte da minha percepção do mundo e informa como sou percebida por ele. Raça é uma importante via identitária que percorro e pela qual sou percorrida, no entanto, essa não é a única avenida que me atravessa, como na metáfora de Kimberlé Crenshaw (*apud* AKOTIRENE, 2018; NOGUEIRA, 2017) em sua conceituação sobre interseccionalidade. Nasci mulher e sapatão em um contexto periférico rural de cultura altamente cristã e esses atravessamentos produziram e produzem verdadeiras colisões que afetaram e afetam a minha percepção do mundo e de mim.

Aqui, a pretensão é arregalar os olhos que não se aquietaram ainda e me abdicar dos outros¹ discursos sobre o meu corpo. Este corpo, “tema da faculdade onde [majoritariamente] não pode por os pés” (OLIVEIRA, 2015) deseja falar sobre as coisas recém descobertas e das antigas também. Arregalar os olhos nos confere novas óticas nas quais dá para sacar que nossa percepção da realidade é perpassada pelo ângulo que nos posicionamos diante dela. Escarafunchar as entranhas das coisas tem sido mais que uma atitude capciosa de pesquisa, tem sido uma oração e profundo ato de cura. E isso me parece básico.

Não é raro, em ambientes acadêmicos, que se diga que é preciso ouvir a voz dos subalternos e que a função das pessoas que fazem pesquisa é ter os ouvidos bem atentos para documentar cada valioso detalhe da subjetividade dos corpos marginalizados e, assim, garantir direitos aos discursos e a satisfação própria da descoberta do outro em sua diferença excitante. Pois bem, aqui encurtaremos o caminho. Este outro vai falar. Ou, nas palavras da Lélia Gonzales:

E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos) que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALES, 1984, p. 225).

¹ Com outros quero dizer do olhar que me retém como avesso. Pois esses outros são apenas o avesso de mim, ou a crença desse avesso...

Neste texto, reflito sobre minhas próprias experiências, não sob a ótica umbiguista², nem como um outro, marginalizado, cuspidor e esfolado. Eu não sou um outro. Eu sou eu, sou sujeito. Mas descobrir isso tem sido uma busca, aqui parcialmente compartilhada no intuito de tomar consciência acerca dos processos de formação de identidade enquanto mulher negra, lésbica e pesquisadora afetada pela colonização, em um contexto em que o meu corpo-outro é analisado, no máximo, como objeto de investigação (PEREIRA, 2013), ou como um problema a ser resolvido ou adestrado.

Permito-me então questionar: de onde partem os discursos que se levantam sobre o meu corpo? O que eles pretendem? A quem eles servem? Como sou atravessada por esses discursos? Onde este corpo se insere na escala de poder? A busca de tais respostas e a constatação da localização em determinadas posições de subalternidade desencadearam muitas outras questões e muitas outras angústias. Esta dissertação debruça-se sobre algumas delas na expectativa de perceber lacunas e reconhecer territórios emocionais de uma trajetória interseccionalmente constituída sob o estigma da inferioridade na busca de sagrados nos quais possa me reconhecer como templo ou, pela sabedoria de Luedji Luna³:

Eu sou um corpo, um ser, um corpo só
 Tem cor, tem corte
 E a história do meu lugar
 Eu sou a minha própria embarcação
 A minha própria sorte
 Atravessei o mar
 Um sol
 Da América do Sul
 Me guia
 Trago uma mala de mão
 Dentro uma oração
 Um adeus
 Eu sou, um corpo, um ser, um corpo só
 Tem cor, tem corte
 E a história do meu lugar
 Eu sou a minha própria embarcação
 Sou minha própria sorte

² Ótica umbiguista é uma elitização palavreada que faço aqui da ingênua percepção de que alguém poderia ser o umbigo do mundo, cujas percepções são inatamente relevantes, especiais e autocentradas.

³ Luedji Luna é uma cantora e compositora, “cidadã do mundo”, que cria a partir da escrita o corpo negro em diáspora que ela não via reconhecido no mundo.

Je suis ici⁴

Ainda que não queira não

Je suis ici

Ainda que eu não queira mais, je suis ici

Agora

Cada rua dessa cidade cinza, sou eu (LUNA, 2016).

Nesse sentido, a pesquisa olha para uma trama de reflexões acerca da trajetória traçada por este corpo *cinza* no que diz respeito à construção identitária, aos furos das feridas e aos processos de cura subjetiva nos brotamentos aquarelados, aos quais me submeto e sou submetida enquanto mulher negra e lésbica a fim de pensar as próprias questões.

Os caminhos de investiga-ção se abrem pelas matas da teoria interseccional, fundada na militância e na produção intelectual de mulheres negras, sobretudo nascidas nos Estados Unidos da América e no Brasil. Tendo em vista meu posicionamento nas avenidas identitárias que constantemente se atravessam, o caminho de investiga-ção que ampara meu olhar para todas as referências e as memórias aqui rebentadas é a interseccionalidade a partir da teorização de Carla Akotirene (2018), autora que traduz e analisa a teoria da afro-americana Kimberlé Crenshaw.

Entendo as possibilidades de narrar sobre a construção de minha própria identidade, de algumas maneiras subalternizada, como uma fissura para explorar meu lugar no mundo e tatear o direito de existir plenamente enquanto gente. Rejeitar a pseudoideia de neutralidade da prática de pesquisa, assim como o imperialismo colonizador do qual nos fala Spivak (1998), é aqui uma estratégia para entender como a capacidade de autopreservação é transformada em insana autodestruição a partir de identidades raciais, sexuais e de gênero em algumas de suas dissidências. Retomo o pronome “eu” como reabilitação radical contra a normatividade branca, masculina, heterossexista e eurocêntrica (CORNEJO, 2011).

As ideias se organizam em vias de pensamento. Capítulos podem sugerir uma grande divisão de fatos e esse não é o intuito. A escrita tenta balançar um pouco entre agora e antes, borrando as fronteiras que impedem a renovação e o tráfego livre das ideias. As vias sugerem uma direção, um rumo, um meio pelo qual transitamos por algo. Nestas águas de experiências

⁴ Do francês: Eu estou aqui.

próprias, a bordo estão as ideias de estudiosas cujos trabalhos navegam em direção à superação do modelo de sistema-mundo genocida em voga.

Este texto é uma estratégia para falar das coisas que as salas de aulas não ensinaram. É o meio de dizer coisas que me atravessam e, assim, registrar essa existência pouco dita historicamente pelo silêncio imposto pelos larápios da voz. Por isso, minha narrativa desliza por vias de pensamento que se entrelaçam, afastam-se e convergem entre si.

No embalo das vias de pensamento, primeiro este texto nos guia por um contexto histórico da construção da raça a partir do pensamento do sociólogo Aníbal Quijano (1999), para nos situar dos processos políticos e sociais enfrentados pelas populações negras no processo de construção da ideia de raça. A construção do conceito de mulher também é desenvolvido pela ótica da descolonização do gênero partindo da desnaturalização da heterossexualidade como esquema político que rege as relações interpessoais pelo olhar de Adrienne Rich (2010) e Angela Davis (2016; 2018).

Só depois disso, em vias balizadoras, partilhamos os caminhos de investigação situados na interseccionalidade do feminismo negro e no recurso da autoetnografia como ferramenta de análise na partilha de experiências vividas no âmbito das questões de gênero, raça e sexualidade lésbica. Esse movimento partilha em suas vias reflexões quanto à construção da lesbianidade que altera códigos impostos pela heterossexualidade compulsória, baseada na supremacia sexual masculina.

Algumas considerações, por fim, são feitas com a partilha de aspectos do convés da pesquisa. O epílogo flutuante apresenta percepções construídas a partir da literatura pesquisada e das análises desenvolvidas sobretudo no contexto do governo ditatorial que está se ajeitando livremente nas cadeiras da presidência desde o primeiro dia do presente ano. E antes. Nademos.

2. Do mar

Do Peru, um sociólogo, chamado Anibal Quijano (1999), escreveu, com muita minúcia, uma teoria inteira sobre como a violência racista passa a ser a base de um sistema que viria a contaminar todo o mundo a partir da invasão da terra que hoje chamamos América. Segundo ele, essa história de raça começou entre o fim do século 15 e o começo do 16, quando a Europa ainda estava se fortalecendo enquanto essa potência toda. A raça foi uma ferramenta construída para classificar populações diferentes em diferentes partes do mundo de maneira desigual, o que foi terra fértil para a dominação que estava começando a acontecer em terras africanas e americanas.

Aníbal Quijano morreu em maio do ano passado, mas, antes, traduziu como a força política que hoje chamamos de Europa começou a impor seu poder e sua ideia de civilidade como a única possível e aceitável em todo o planeta. Essa ideia tacanha marcou o começo do colonialismo e a formação do padrão capitalista como sistema político mundial de dominação europeia, onde raça se estruturou como uma questão indispensável para criar escalas de humanidade e a possibilidade de dominação de uma cultura, a europeia, sobre todas as outras (QUIJANO, 1999).

O nome deus era manipulado para que se constituísse numa espécie de lei celestial absoluta o que acabou culminando no Cristianismo. Em sua métrica, padrões de comportamentos eram entendidos como aceitáveis ou inaceitáveis a partir das diferenças físicas e culturais. Uma ferramenta manuseada para classificar populações em função da conveniência para dominação. Aquelas populações lidas como moralmente fracas do amor de deus precisavam ser dominadas e adestradas para atender ao plano de salvação genocida assim como aumento do poder econômico e político de nações europeias. Seja pelo roubo das terras, seja pela doutrinação missionária que anulava e perseguia espiritualidades que não fossem enquadradas na caixinha da fé cristã-colonizadora, a suposta modernidade moral que a Europa afirmava ter, realizava a *salvação* enxergando o entorno como *resto* do mundo. Sendo assim, essa suposta salvação seria levada a cabo ainda que o tal *resto* precisasse desaparecer no processo (QUIJANO, 1999).

As diferenças físicas entre os seres humanos têm origem nas posições geográficas nas quais viviam essas populações ao longo da história humana. A biologia tem se ocupado com o desvelamento destas diferenças do ponto de vista corporal e atestado sua inaplicabilidade, como partilha Munanga (2004, p. 6):

A questão mais importante do ponto de vista científico não é apenas observar e estabelecer tipologias, mas sim principalmente encontrar a explicação da diversidade humana. Antes de Darwin e seus predecessores (Lamarck), a representação do mundo tido como criado, era estática e imóvel. As variações entre os organismos tinham uma explicação metafísica. Mas Darwin demonstrou a partir dos princípios da seleção natural (*A Evolução da Espécie*, 1859), que os organismos vivos evoluíram gradativamente a partir de uma origem comum e se diversificaram no tempo e no espaço, adaptando-se a meios hostis, diversos e em perpétua transformação. A variação dos caracteres genéticos, fisiológicos, morfológicos e comportamentais hoje observados, tanto entre as populações vegetais e animais como humanas, correspondem em grande medida a um fenômeno adaptativo. Exemplos: uma pele escura concentra mais melanina que uma pele clara, pois protege contra a infiltração dos raios ultravioletas nos países tropicais; uma pele clara é necessária nos países frios, pois auxilia na síntese da vitamina D. Graças aos progressos da ciência e da tecnologia, a adaptação ao meio ambiente não precisa mais hoje de mutações genéticas necessárias no longínquo passado de nossos antepassados.

Apesar de desvelado o engodo da cientificidade racial, a partir do capcioso projeto europeu de entrada ao continente vizinho, essas diferenças foram percebidas e usadas de maneira deturpada e cravejada de violência. Aí essas tais diferenças passaram a ser entendidas como sinais de inferioridade e necessidade de tutela. Nesse sentido, características que compõem o rol da raça, embora correspondam a menos de 1% do material genético humano, são diretamente associadas com hierarquias morais que primitivizam as diferenças (do outro), desumanizam-nas para transformá-las em algo menor e animalesco que precisa ser possuído e adestrado (QUIJANO, 1999; HASENBALG, 1982).

A economia e a política europeia estavam se transformando e à medida que conheciam formas de existir diferentes das suas próprias, os povos pouco melanodérmicos levantaram ideias sobre as diferenças e as catalogaram em uma lista. Isso não seria um problema político se esta classificação dos seres humanos não se baseasse em critérios segundo os quais não ser europeu e não ser cristão seriam sinônimos de incivilidade como sugerem Munanga (2004) e Quijano (1999).

Embora não faça o menor o sentido que países que se consideram absolutamente civilizados cometam genocídios em nome de seus interesses de dominação sob a afirmação de que há uma única possibilidade de existência, foi o que aconteceu. Depois da invasão europeia às Américas, a raça passou a ser o pilar central que garantiria que a barbárie fosse aceita com naturalidade como percebe Quijano (1999).

Mesmo com indícios de que as civilizações recém percebidas pelos países colonizadores eram seculares, as ditas terras *encontradas* foram chamadas de novo mundo, o

que garantia à Europa o *status* de velho mundo, civilização antiga, fonte de experiência e proximidade com deus. Então, se a Europa é tudo isso, o que é todo esse vasto lugar chamado mundo? Bem, as denominações foram diversas, mas contadas e administradas pela mesma força de dominação e, assim, o sistema de colonialismo europeu avançou sobre os continentes de maneira brutal.

A partir da discussão de Quijano (1999) e Munanga (2004), é possível perceber que para dominar tudo e todas, as diferenças características entre as populações, essas que se revelaram estratégias fundamentais de adaptação e sobrevivência, foram transformadas em marcas que definiam aqueles que mereciam governar e aqueles que mereciam ser governados. Existe toda uma história de abuso de poder e magia lançada pelo cristianismo que foi muito bem manejada e grudou na mentalidade europeia que se dizia a primeira e única fonte de água do deserto civilizatório e que, sozinha, mataria a sede do mundo, nem que fosse na marra, desconsiderando todos os oásis, a potência do Nilo, a abundância do Amazonas e todos seus afluentes.

A história em questão é chamada de Maldição de Cam. Segundo o Cristianismo, um filho viu o pai bêbado e pelado e deu risada da nudez dele junto aos irmãos mais velhos. Os irmãos só esperaram o pai acordar e foram contar que o irmão Cam tinha achado graça da situação. Munido de crueldade pudica e desperto de sua bebedeira, o homem amaldiçoou o filho dizendo que seus descendentes seriam escravos dos descendentes dos outros dois filhos que fizeram a fofoca. Como o cristianismo é *monoreferencial* e, quando convém, a palavra da Bíblia é vista como lei, essa descrição da briga familiar foi adotada como uma justificativa celeste para escravizar povos inteiros porque tinham a cor de pele negra - o que, segundo a lógica do cristianismo, é a marca do seu deus para que os netos amaldiçoados de um típico homem de deus fossem reconhecidos e levados a um destino tenebroso ou, nas palavras de Munanga (2004, p. 8-9):

A Segunda origem do racismo tem uma história conhecida e inventariada, ligada ao modernismo ocidental. Ela se origina na classificação dita científica derivada da observação dos caracteres físicos (cor da pele, traços morfológicos). Os caracteres físicos foram considerados irreversíveis na sua influência sobre os comportamentos dos povos. Essa mudança de perspectiva foi considerada como um salto ideológico importante na construção da ideologia racista, pois passou-se de um tipo de explicação na qual o Deus e o livre arbítrio constituí o eixo central da divisão da história humana, para um novo tipo, no qual a Biologia (sob sua forma simbólica) se erige em determinismo racial e se torna a chave da história humana. Insisto sobre o fato de que o racismo nasce quando faz-se intervir caracteres biológicos como justificativa de tal ou tal comportamento. É justamente, o estabelecimento da relação intrínseca entre caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais que desemboca na hierarquização das chamadas raças em superiores e inferiores).

Retomando o pensamento de Aníbal Quijano (1999), o colonialismo foi um projeto de dominação de continentes inteiros e a raça foi uma invenção estratégica para transformar algumas pessoas em coisas que podem ser possuídas, surradas, torturadas e destruídas. Foi o que aconteceu com quase tudo que a operação colonial e jesuítica tocou. Os povos que viviam nas ditas Américas foram considerados selvagens, embora depois ficasse decidido que eram selvagens filhos do deus europeu, mas que precisavam ser santificados pela filosofia cristã - o que não impediu que fossem assassinados em massa e/ou tivessem seu cosmouniverso subjetivo perseguido.

O projeto colonial foi muito bem estruturado e a filosofia por trás dele é a chamada colonialidade, segundo a teoria do referido autor peruano. É como uma forma de pensar característica do sistema colonial que organiza o trabalho baseada na exploração primeiramente de raça, embora se apresente de muitas outras maneiras também. A estratégia de dominação racial criou em seu descaramento colonial uma teoria científica do racismo que oferecia justificativas vigaristas para atestar a inferioridade de pessoas negras. Pseudo provas, de uma pseudociência, asseguravam que pessoas negras possuíam características psicológicas e morais naturalmente inferiores em decorrência de sua pertença racial. A desumanização então é arquitetada e manejada sem indignação, como alerta o discurso de Munanga (2004, p. 7):

Por razões lógicas e ideológicas, o racismo é geralmente abordado a partir da raça, dentro da extrema variedade das possíveis relações existentes entre as duas noções. Com efeito, com base nas relações entre “raça” e “racismo”, o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, lingüísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são conseqüências diretas de suas características físicas ou biológicas.

Essa invenção da inferioridade da negritude⁵ impregnada no alicerce social da existência, garantiu que as pessoas desse grupo racial fossem (e sejam) mantidas nas piores condições de vida ao longo dos séculos. Sob o pretexto de inferioridade e da tendência natural à escravidão esse eixo fajuto de produção foi chamado de teorias racialistas. Esta forma dissimulada e atroz de lidar com as diferenças tomou proporções estratosféricas, recuando apenas depois da Segunda Guerra Mundial. O estrago causado pela incorporação do racialismo à ofensiva nazista matou milhões desde a Alemanha e conseguiu convencer boa parte do mundo de sua cruel insanidade, insensível durante os séculos de massacre escravagista. Para Quijano (2011, p. 1):

Deste modo, raça, caminho e resultado da dominação colonial moderna, permeou todos os âmbitos do poder mundial capitalista. Em outras palavras, a colonialidade se constituiu como pedra fundamental do padrão de poder mundial capitalista, colonial / moderno e eurocêntrico. Tal colonialidade do poder tem provado ser mais profunda e duradoura do que o colonialismo em cujo seio foi engendrado e que ajudou a ser imposto mundialmente⁶ (Tradução nossa).

Embora o racismo tenha perdido sua força enquanto teoria formal depois dos saldos sanguíneos da Segunda Guerra Mundial, continuou sendo uma prática violenta contra grande parte da população mundial. Se reformulando de maneiras ofensivas, como nos casos de sistemas de segregação racial que se levantaram na África do Sul e nos Estados Unidos, por exemplo. Nestes sistemas separatistas, pessoas negras e brancas eram mantidas distantes pelo território e pela estrutura segregacionista, que mantinha pessoas negras na recorrente situação de subumanidade. Kabenguele Munanga é enfático em sua análise:

O apartheid (palavra do Afrikans), foi oficialmente definido como um projeto político de desenvolvimento separado, baseado no respeito das diferenças étnicas ou culturais dos povos sul africanos. Um projeto, certamente fundamentado no multiculturalismo política e ideologicamente manipulado. Observa-se também que é em nome do respeito das diferenças e da identidade cultural de cada povo que o racismo se reformula e se mantém nos países da Europa ocidental contra os imigrantes dos países árabes, africanos e outros dos países do Terceiro mundo, a partir dos anos 80. Já no fim do século passado e início deste século, o racismo não precisa mais do conceito de raça no sentido biológico para decretar a existência das diferenças insuperáveis entre grupos estereótipos. Além da essencialização somático-biológica, o estudo sobre o racismo hoje deve integrar

⁵ Negritude é pensada aqui como conjunto de características físicas, culturais e políticas referente às populações negras. Negritude é um conceito amplamente discutido na esfera da construção de identidades positivas para essas populações a partir da afirmação racial e pertença coletiva.

⁶ No original: De esse modo, raza, una manera y un resultado de la dominación colonial moderna, pervadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista. En otros términos, la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado. Tal colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto.

outros tipos de essencialização, em especial a essencialização histórico-cultural. Embora a raça não exista biologicamente, isto é insuficiente para fazer desaparecer as categorias mentais que a sustentam. O difícil é aniquilar as raças fictícias que rondam em nossas representações e imaginários coletivos. Enquanto o racismo clássico se alimenta na noção de raça, o racismo novo se alimenta na noção de etnia definida como um grupo cultural, categoria que constitui um lexical mais aceitável que a raça (falar politicamente correto) (MUNANGA, 2004, p. 10-11).

Ou seja, a ideia de raça é uma invenção política que, até o momento, não teve seu sentido alterado, apesar das alterações sociais. Raça continua sendo percebida como um elemento da natureza que se reflete nas relações raciais e se mantém intacto no imaginário das pessoas. Sobre isso, Quijano (2011, p. 2-3, tradução nossa, grifos no original) diz:

Nas sociedades fundadas na colonialidade do poder, as vítimas disputam por relações de igualdade entre as “raças”. Aqueles que não são, pelo menos diretamente, admitiriam de bom grado que as relações entre as “raças” eram democráticas, se não exatamente entre iguais. No entanto, se o respectivo debate for revisado, mesmo nos países onde o problema foi mais intenso, nos Estados Unidos ou na África do Sul, apenas excepcionalmente e muito recentemente podem ser encontrados pesquisadores que questionaram, além do racismo, a própria ideia de “raça”. É, então, profunda, duradoura e virtualmente universal, a admissão de que “raça” é um fenômeno da biologia humana que tem implicações necessárias na história natural da espécie e, conseqüentemente, na história das relações de poder entre as pessoas. Esta é, sem dúvida, a eficácia excepcional deste moderno instrumento de dominação social. No entanto, é uma construção ideológica nua, que literalmente nada tem a ver com qualquer coisa na estrutura biológica da espécie humana e tudo a ver com a história das relações de poder no capitalismo mundial, colonial / moderno, eurocêntrico.⁷

As relações sociais têm sido diretamente afetadas pela colonialidade e a disputa de poder se levanta em resposta ao sistema que classifica a população para que seja dominada socialmente e explorada pelo trabalho de todas as formas possíveis. Esse movimento coloca o sistema capitalista na maior crise de seus 500 anos de existência e, embora o sistema de

⁷ No original: En las sociedades fundadas en la colonialidad del poder, las víctimas combaten por relaciones de igualdad entre las “razas”. Quienes no lo son, directamente al menos, admitirían de buen grado que las relaciones entre las “razas” fueran democráticas, si no exactamente entre iguales. Sin embargo, si se revisa el debate respectivo, incluso en los países donde ha sido más intenso el problema, en Estados Unidos o en África del Sur, sólo de modo excepcional y muy reciente se puede encontrar investigadores que hayan puesto en cuestión, además del racismo, la idea misma de “raza”. Es, pues, profunda, perdurable y virtualmente universal, la admisión de que “raza” es un fenómeno de la biología humana que tiene implicaciones necesarias en la historia natural de la especie y, en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes. En eso radica, sin duda, la excepcional eficacia de este moderno instrumento de dominación social. No obstante, se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado.

dominação atue em todas as direções, permanece central seu eixo. A colonialidade atua na exploração do trabalho e na classificação das populações em relação à raça, ao gênero e à sexualidade, ainda que em constante tensão.

O mundo é cheio de diferenças e descontinuidades, ainda que estejamos falando em padrão de mundo capitalista. Por isso, as crises e as disputas, sobre as quais falávamos ainda há pouco, são também descontínuas e diferentes. A depender da localização geográfica e política de cada população em suas variadas alocações de opressão⁸, alguns grupos dominados avançam na luta de enfrentamento ao racismo enquanto outros percebem uma nova onda colonial racista levantar-se como um gigante sobre si. As fissuras que rompem a continuidade do sistema imposto pela colonialidade é justamente o que tem desestabilizado a ideia de raça para além do racismo, ainda que amarras mentais ainda conectem as minorias em luta por sua libertação ao esquema colonial.

A liberdade é um tema precioso quando se fala em sistema colonial e tem sido pauta não apenas no que diz respeito às tensões raciais e nem poderia. Os grupos são heterogêneos e entre as pessoas negras, existem mulheres e dentre essas existem há as que não são heterossexuais e a liberdade pode ser um conceito ainda mais fugaz que de costume como articula Angela Davis (2018) em suas performances no tempo.

Para as mulheres, pessoas negras, não heterossexuais a liberdade tem sido uma luta constante, assim como para outros grupos inferiorizados. De acordo com esta filósofa e ativista afroamericana a libertação é uma luta coletiva de enfrentamento aos sistemas coloniais (DAVIS, 2016). Angela Davis descreve como os processos de inferiorização se dão em dimensões equacionadas em seus impactos sobre a vida das mulheres negras.

Com a expansão dos movimentos feministas e do debate relativo às questões de gênero, é crescente a atenção para a questão de gênero como construção social que, baseada nas diferenças sexuais, investe na dominação patriarcal subjungando um gênero em detrimento de outro. Por isso, há a proposta de pensar raça como constructo social a partir das diferenças de cor perpendicularmente ao gênero como constructo social pensado a partir de diferenças sexuais.

⁸ O projeto colonial é deveras racista e o racismo é uma ferramenta de opressão. Acontece que tem outras questões em jogo, questões essas que são articuladas sistematicamente para oprimir populações. Os sistemas de opressão se movimentam em articulação à não alternância ou heterogeneidade das mãos que assumem o poder.

Aníbal Quijano (1999), no entanto, argumenta que há uma diferença abismal aí, uma vez que sexo e diferenças sexuais realmente existem como parte do sistema biológico do organismo humano e apresentam diferenças comportamentais vinculadas à questão da reprodução da espécie: “Um dos sexos insemina e fecunda, o outro ovula, menstrua ou concebe, gesta, pare, amamenta ou pode amamentar, etc”⁹ (QUIJANO, 1999, p. 4, tradução nossa) e continua:

Em suma a diferença sexual implica um comportamento, este é um papel, biológico diferenciado. E o eixo de que “gênero” seja uma categoria cuja explicação de nenhum modo pode esgotar-se e legitimar-se ali, não deixa por isso de ser visível que exista, na realidade, um ponto de partida “biológico” na construção intersubjetiva da ideia de “gênero”¹⁰ (QUIJANO, 1999, p. 4, grifos no original, tradução nossa).

Quijano segue seu raciocínio retomando a invenção tardia de raça, que só surge junto com a invenção das Américas, lá no século 16, no primeiro momento para classificar a população que vivia nesta terra. Então a raça indígena foi criada, tratada como inferior, mas, em nenhum momento da literatura, essa inferioridade é associada à cor de pele dessa população. A cor como ferramenta de classificação racial surge com o sequestro de pessoas na costa do que hoje é chamado de África para a escravização do velho novo mundo.

Então, se a cor da pele não interfere no funcionamento de nenhum sistema biológico, tal como muscular, ou na produção de glândulas e tecidos, como pode ser comparada com sexo, que tem disposições biológicas específicas e singulares se contrastada com o sexo oposto? Embora características físicas externas como cor de pele e textura dos cabelos estejam ligadas à genética, não afetam de nenhuma maneira a configuração dos corpos e essa é uma pontuação importante, sobretudo se levada em consideração a análise de Ângela Davis (2018, p.97):

Contudo, por extensão, há outro aprendizado: não se apegue demais ao conceito de gênero. Porque, na verdade, quanto mais de perto o examinamos, mais descobrimos que está enraizado em um leque de construções sociais, políticas, culturais e ideológicas. Não é uma coisa só. Não há uma definição única, e certamente o gênero não pode ser descrito de forma adequada como estrutura binária em que “masculino” é um polo, e o “feminino”, o outro”.

⁹ No original: Uno de los sexos insemina y fecunda, el otro ovula, menstrúa o concibe, gesta, pare, amamanta o puede amamentar, etc.

¹⁰ No original: En suma, la diferencia sexual implica un comportamiento, esto es un rol, biológico diferenciado. Y el hecho de que “gênero” sea una categoría cuya explicación de ningún modo puede agotarse y menos legitimarse allí, no deja por eso de ser visible que hay, en realidad, un punto de partida “biológico” en la construcción intersubjetiva de la idea de “gênero”.

No começo da América, surgiu a ideia de que existiam diferenças biológicas entre as populações do mundo que estão completamente ligadas à capacidade intelectual, cultural e de organização e, embora isto tenha sido rebatido pela Igreja, pela biologia e pela história, essa ideia se enraizou profundamente e sustenta a lórot de inferioridade e superioridade, naturalizando práticas de dominação mesmo cinco séculos depois. Esse é o princípio do que Quijano (1999) descreve como mito fundacional da modernidade: a construção da ideia de um estado original de natureza e uma escala de desenvolvimento que varia do primitivo ao civilizado. Desta forma o padrão mundial capitalista e seus efeitos subjetivos colocou a Europa no centro de tudo para levantar-se como única na produção de conhecimento desde a metade do século 17 e criou uma mística em torno de si mesma e dessa ideia umbiguista de mundo.

Um dos nichos de atuação do sistema de colonialidade capitalista é a instalação de um novo dualismo, de acordo Aníbal Quijano (1999). Muitas civilizações conhecidas já faziam a diferenciação entre espírito e corpo, no entanto, em nenhuma delas o corpo havia sido pensado apenas como objeto. Percebido unicamente como espaço onde habita o espírito entendido como condição de sujeito já que o espírito teria a capacidade de ser racional. Assim, tanto corpo como a própria razão tornam-se coisas místicas e essa separação radical é o que fundamenta todo o pensamento eurocêntrico desde a criação da América até os dias de hoje.

É importante compreender essa forma de pensar as pessoas porque nessa separação absoluta entre corpo e mente está o cerne do pensamento eurocêntrico. A partir da criação de gênero e raça como pilares da sociedade dita ocidental, se atribui à mulher uma maior proximidade com seu sexo, a condição primária de fêmea, e a realidade natural totalmente ligada ao corpo. Daí a ideia de gênero feminino estar ligada a ideia de natureza da mulher, que por sua vez, em sendo natural é um gênero inferior e então as mulheres podem ser dominadas.

Me parece razoável considerar que o gênero embora seja uma construção social de definição de poder intimamente ligada aos aspectos biológicos equivalentes à condição de fêmea e macho, tem suas limitações esticadas. Dadas as colisões identitárias o gênero é uma definição fluida de conveniência como recobra Angela Davis:

O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que homens, como unidades de trabalho lucrativas, para proprietários de escravos elas podiam ser desprovidas de gênero. Nas palavras de um acadêmico, “a mulher escrava era, antes de tudo, uma trabalhadora em tempo integral para seu proprietário, e apenas ocasionalmente esposa, mãe e dona de casa”. A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias (DAVIS, 2016, p. 17-18, grifos no original).

O que Angela Davis me explica é que o gênero é uma construção social manipulada contra as mulheres em favor da mesma dominação colonial racialmente exploradora. A ideia de que raça é um elemento natural e de que certas raças são mais naturais, se estabelece para afirmar que estas são raças menos desenvolvidas e inferiores, ao contrário daquela raça que conseguiu se afastar o máximo possível do dito estado de natureza, a raça branca. A psicanalista Neusa Souza faz a seguinte reflexão nesse sentido:

O “privilégio da sensibilidade” que se materializa na musicalidade e ritmicidade do negro, a singular resistência física e extraordinária potência e desempenho sexuais, são atributos que revelam um falso reconhecimento de uma suposta superioridade negra. Todos estes “dons” estão associados à “irracionalidade” e “primitivismo” do negro em oposição à “racionalidade” e “refinamento” do branco. Quando se fala na emocionalidade do negro é quase sempre para lhe contrapor a capacidade de raciocínio do branco (SOUZA, 1983, p. 30, grifos no original).

Portanto, é impossível que soltemos das amarras da colonialidade se não nos soltarmos completamente da ideia de naturalidade da raça, assim como da ideia discrepante de gênero totalmente voltada para a violação das mulheres sob a dominação dos homens. Adrienne Rich, em seu ensaio *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* (2010), cria possibilidades de perceber a normatização da heterossexualidade a medida que faz um apanhado didático de como as mulheres têm sido dominadas pelas forças de opressão masculinas:

1) Ao negar a [própria] sexualidade das mulheres – [por meio da clitoridectomia e infibulação; de cintos de castidade; da punição, inclusive a morte, devido ao adultério; da punição, inclusive a morte, em razão da sexualidade lésbica; da negação psicanalítica do clitóris; de restrições contra a masturbação; da negação da sexualidade da mãe e da mulher pós-menopausa; de histerectomias desnecessárias; de imagens pseudolésbicas na mídia e na literatura; do fechamento de arquivos e da destruição de documentos relacionados com a existência lésbica];

2) Ou forçá-las [à sexualidade masculina] – [por meio de estupro (inclusive o estupro marital) e agressão da esposa; do incesto pai-filha, irmão-irmã; da socialização das mulheres para que elas sintam que a “pulsão” sexual masculina consiste em um direito; da idealização do romance heterossexual na arte, na literatura, na mídia, na propaganda etc.; do casamento infantil; do casamento arranjado; da prostituição; do harém; das doutrinas psicanalíticas da frigidez e do orgasmo vaginal; das descrições pornográficas das mulheres a responder com prazer à violência sexual e à humilhação (em que a mensagem subliminar seria que o sadismo heterossexual é mais “normal” do que a sexualidade das mulheres)];

3) Ao comandar ou explorar o trabalho delas a fim de controlar sua produção – [por meio das instituições de casamento e da maternidade como produção sem pagamento; da segregação horizontal das mulheres em trabalho assalariado; da criação de armadilhas para a mulher através de símbolos de ascensão social; do controle masculino do aborto, da contracepção, da esterilização e do parto; da

cafetinagem; do infanticídio feminino, que rouba as mães de suas filhas e contribui para a desvalorização generalizada das mulheres];

4) Ao controlá-las ou roubá-las de suas crianças – [por meio do direito paterno e do “sequestro legal”; da esterilização forçada; do infanticídio sistemático; da apreensão legal dos filhos de mães lésbicas pelos juizados; da má conduta profissional de homens obstetras; do uso da mãe como “mediadora-simbólica da tortura” na mutilação genital ou, então, ao amarrar os pés da filha (ou sua cabeça) para adequá-la mais perfeitamente ao casamento];

5) Ao confiná-las fisicamente e privá-las de seus movimentos – [por meio do estupro como terrorismo, excluindo-as das ruas; do uso de purdah; da correção dos pés, atrofiando as mulheres de suas capacidades atléticas; do uso de salto alto e de um código de vestuário “feminino” na moda; do uso de véu; do assédio sexual nas ruas; da segregação horizontal das mulheres no emprego; das prescrições de uma mãe atuar “todo o tempo” em casa; da dependência obrigatória forçada das esposas];

6) Ao usá-las como objetos em transações masculinas – [pelo uso das mulheres como “presentes”; pelo dote ou preço da noiva; pela cafetinagem; pelo casamento arranjado; pelo uso das mulheres como divertimento a fim de facilitar os negócios masculinos – em geral, a esposa como anfitriã ou a garçonete de coquetel vestida para titilação sexual masculina; garotas como acompanhantes e garotas de programa; como “coelhinhos”; gueixas; prostitutas Kisaeng; secretárias];

7) Ao restringir sua criatividade – [com a perseguição de bruxas e campanhas contra parteiras e curadoras e nos pogroms contra mulheres independentes “não assimiladas” ; a definição das buscas e intenções masculinas como mais valiosas do que as femininas em qualquer cultura, o que faz com que os valores culturais se tornem a corporificação da subjetividade masculina; a restrição da satisfação pessoal feminina apenas para o casamento e maternidade; a exploração sexual das mulheres por homens artistas e professores; a interrupção social e econômica das aspirações criativas das mulheres ; o 14 apagamento das tradições femininas] ;

8) Ao retirá-las de amplas áreas de conhecimento e de realizações culturais da sociedade – [por meio da não educação das mulheres; do “Grande Silêncio” quanto às mulheres e, particularmente, da existência de lésbicas na história e cultura; do monitoramento por sexo como um fator para desviá-las da esfera das ciências, da tecnologia e de outras profissões “masculinas”; dos laços sociais e profissionais masculinos que excluem as mulheres; da discriminação das mulheres nas profissões] (RICH, 2010, p. 23-25, grifos no original).

A autora explica a generificação dos corpos a partir do conceito de heterossexualidade compulsória e o caracteriza como uma força de dominação colonialista que impera sobre a vida das mulheres pela dominação sexual à medida que impõe o amor inerente aos homens como condição básica da existência feminina.

Em contextos ocidentais, a atuação da Igreja Católica absolutiza a noção de mulher se baseando no estereótipo das mulheres brancas de classes mais ou menos abastadas. Sob o estigma da pureza permanentemente pueril, essas mulheres tinham a missão de ser boas esposas e parir boas crianças com quem seriam amáveis e atentas. Empregadas domésticas em tempo integral e não remuneradas, belas, recatadas esposas e mães exemplares foram atributos conferidos às mulheres brancas.

As mulheres negras experienciaram o gênero sob uma outra ótica da categoria mulher, já que fragilidade e inocência nunca foram adjetivos aplicáveis à essas mulheres. A maternidade das mulheres negras também foi deturpada pela a ótica do colonizador, mas não como uma madona intocável e excessivamente sensível e frágil que precisa ser protegida, mas como produção de mãos operárias e sinônimo de fragilidade de caráter (DAVIS, 2016).

De todo modo, a inferiorização atua na vida das mulheres enquanto categoria comum do gênero feminino de maneira total, ainda que em dimensões diferentes a partir da variante de raça, por exemplo. O que Adrienne Rich me explica é que as mulheres são vulnerabilizadas economicamente, politicamente e moralmente. Vulnerabilidades essas estruturadas e fortalecidas nas esferas das legislações, das mídias e da religião.

O sistema parece funcionar conectado à crença de que a libertação e a autonomia das mulheres pode desestabilizar a sociedade nas quais essas mulheres se inserem e, por isso, precisam ser controladas nos sentidos mais literais e brutais que não se possa conceber. Mais uma vez o discurso único, fomentado pela expansão colonialista, nesse caso atua. Dessa vez pela imposição da lógica masculina de dominação em massacre de todas as outras, se mostra mutilando as possibilidades das diferenças humanas e suas infinitas criações.

A sexualidade feminina tem ocupado destaque na agenda do debate acerca das questões de gênero por parte das mulheres feministas e lésbicas. O protagonismo da mulheres negras em geral e das lésbicas negras em específico no que diz respeito ao enfrentamento da dominação masculina (DAVIS, 2016; RICH, 2010) são informações historicamente relevantes do ponto de vista da ética e da justiça epistemológica às mulheres cujos legados foram e são comumente assaltados.

Para Adrienne Rich (2010), as mulheres têm sido moldadas pelo medo no que se refere à própria sexualidade. Temerosas quanto a própria relação com o poder e com a dor, as sexualidades das mulheres têm sido delimitadas por demandas masculinas onde violência sexual e intercurso heterossexual comum tendem ser diferentes apenas de um ponto de vista conceitual.

Angela Davis (2016) é enfática ao definir e descrever as violências que, investida contra os corpos das mulheres em pontos diferentes do mundo, fragilizam e inferiorizam não só a carne. Davis esmiúça a violência do estupro com detalhes sordidamente oportunos para a análise que revela a dominação dos corpos estuprados, para além do controle corporal, assumindo funções alienadoras de submissão. Ela explica que, de acordo com a lógica da

dominação masculina, esta é uma ferramenta que garante passividade e aceitação da condição submissa conferida àquelas destinadas a assumir o papel de mulher. Na postura de Angela Davis (2016), nos fragmentos de Audre Lorde, acessados através de traduções independentes e fragmentadas, é possível identificar compatibilidades teóricas com o pensamento de Adrienne Rich (2010) a respeito da generidade dos corpos.

A complexidade da produção do gênero feminino e das sexualidades das mulheres tem sido modeladas a partir de padrões pré-estabelecidos de comportamentos restritivos. Mantendo e reforçando desigualdades, as mulheres são feitas propriedades nas dinâmicas sociais abarcando em seu balaio de violências agressões físicas, quiçá a morte, assim como o controle de aspectos subjetivos pela intimidação e a restrição do potencial dessas pessoas.

Em sua conceituação intitulada *Mulher, Raça e Classe*, publicada originalmente em 1981, mas traduzida para as brasileiras apenas em 2016, Angela Davis explica como o estupro foi uma ferramenta utilizada contra as mulheres, para além da violação sexual. A imposição sexual dos homens sobre as mulheres, historicamente é uma ferramenta de dominação e colonização, que cerceia o acesso das mulheres à rua, ao mercado de trabalho e a relações equânimes baseadas em afeto, respeito e mutualidade.

Em se tratando da transversalidade indissociável entre a construção da ideia romântica de mulher servil e o espírito degradado lhe conferido, um tema central no debate sobre a construção do gênero gira em torno da milionária e perversa indústria da pornografia. O contato sexual entre homens e mulheres relatados por essa indústria garante que as mulheres sejam percebidas como fêmeas acuadas invariavelmente merecedoras e desejantes das violências que rasgam seus buracos e naturalizam a barbárie, como exemplifica mais uma vez Adrienne Rich (2010).

Como influência sobre a consciência, a função da pornografia é atualmente uma grande questão pública de nossos tempos, quando uma indústria multibilionária tem o poder de disseminar imagens visualmente degradantes, crescentemente sadísticas das mulheres. Contudo, mesmo a propaganda e a pornografia, digamos, “leves”, apresentam as mulheres como objetos de apetite sexual sem nenhum conteúdo emocional, sem qualquer significado individual ou personalidade – essencialmente como uma mercadoria sexual a ser consumida por homens. A chamada pornografia lésbica, criada para o olhar voyeurístico masculino, é igualmente vazia de conteúdo emocional e personalidade individual. A mensagem mais perniciosa transmitida pela pornografia é a de que as mulheres são presas sexuais naturais dos homens e que elas gostam disso, que sexualidade e violência são congruentes e que, para as mulheres, o sexo é essencialmente masoquista, uma humilhação prazerosa, um abuso físico erotizado. Porém, junto dessa mensagem vem outra, nem sempre reconhecida: de que a submissão imposta e o uso de crueldade, se acontece com um casal heterossexual, é sexualmente “normal”,

enquanto a sensualidade entre mulheres, inclusive mutualidade erótica e respeito, é “estranha”, “doentia”, mesmo pornográfica em si mesma e não muito excitante, quando é comparada com a sexualidade de chicotes, das cordas e dos nós. A pornografia não cria simplesmente uma atmosfera na qual sexo e violência seriam intercambiáveis. Ela amplia o conjunto de comportamento considerado aceitável para os homens em seus intercursos heterossexuais – comportamento que retira das mulheres reiteradamente de sua autonomia, de sua dignidade e de seu potencial sexual, inclusive o potencial de amar e ser amada por mulheres com mutualidade e integridade (RICH, 2010, p. 26-27, grifos no original).

A pornografia é um fenômeno devastador que age na vida de mulheres de um ponto de vista político e mulheres que se reconhecem como lésbicas, inclusive, têm sido influenciadas pela identidade sexual feminina degradante criada pela indústria pornográfica. A lesbianidade por tratar-se de relações entre mulheres prevê equidade erótica orgânica entre essas mulheres. No entanto, o sadomasoquismo entre mulheres lésbicas revela uma dimensão transcendental do impacto que a pornografia em sua performatividade gera na construção identitária das mulheres.

Tanto Audre Lorde (2009) quanto Adrienne Rich (2010) sugerem que o sadomasoquismo entre a comunidade lésbica é uma forma de subjetivação da lógica masculina de esculhambação das mulheres. Roubando dessas mulheres as possibilidades de viver reciprocidades genuínas, a agressividade é banalizada sob a ótica de prazer suicida.

Tencionada a inferioridade imposta contra as mulheres no sistema capitalista a partir da divisão política do trabalho, as forças de dominação se fazem estridentes. As mulheres são submetidas a salários inferiores e a raça é um agravante que tende garantir alocações e cargos basilares na escala de ascensão social para as mulheres negras no mercado de trabalho (DAVIS, 2016; CARNEIRO, 2011). É preciso considerar ainda que muitos empregadores escolhem não contratar mulheres que não se vistam, se comportem, se enquadrem no padrão sexualmente desejável. Adrienne Rich (2010) promove ainda a discussão de que as mulheres não são *apenas* segregadas horizontalmente no ambiente de trabalho, mas a própria sexualização dessas mulheres, faz parte do trabalho. Esta conexão demonstra como a fragilização econômica é perpendicular à ideia de que mulheres representam uma mercadoria sexual inata para homens. Para homens brancos (DAVIS, 2016).

A erotização das mulheres para a satisfação dos homens os coloca no centro das dinâmicas sociais, restando para as mulheres a permanente condição política e social de periferia. De acordo com essa lógica, Adrienne Rich explica que:

[...] as mulheres no mercado de trabalho ficam à mercê do sexo como poder em um círculo vicioso. Economicamente em desvantagem, as mulheres, sejam

garçonetes, sejam professoras titulares, toleram o assédio sexual para se manter em seus empregos e aprendem a se comportar de uma maneira heterossexual complacente e agradável porque elas descobrem que essa é sua verdadeira qualificação para ter emprego, qualquer que seja o tipo de emprego (RICH, 2010, p. 27-28).

E continua:

É fato que o local de trabalho, dentre outras instituições sociais, consiste em um lugar onde as mulheres têm aprendido a aceitar a violação masculina de suas fronteiras psíquicas e físicas como o preço para sobrevivência; onde as mulheres vêm sendo educadas – não menos que na literatura romântica ou na pornografia – a perceber a si mesmas como presas sexuais. Uma mulher que procura escapar de tais violências eventuais junto da desvantagem econômica pode muito bem voltar-se para o casamento como uma forma esperada de proteção, sem trazer para o casamento nem poder social, nem econômico, adentrando, portanto, tal instituição a partir de uma posição desvantajosa (RICH, 2010, p. 28-29).

O gênero feminino tem sido percebido como aspecto de vulnerabilidade e os homens parecem se sentir especialmente atraídos por esta suposta fragilidade. Desde as mutilações genitais fisicamente exercidas sobre os corpos de meninas negras como forma de controlar sua sexualidade, até a violência psicológica exercida sobre as mães e suas filhas cujos afetos são explorados nesses momentos enquanto a primeira ajuda a conter e docilizar a segunda em sua violação, as mulheres são tratadas como perigosas e ensinadas a desconfiarem de si. Ensinadas a desconfiar umas das outras, as mulheres veem seu valor diminuído diante das figuras masculinas e o poder inerente que elas representam, sobretudo se forem brancas.

O abuso sexual e as várias formas de terrorismo dos homens sobre as mulheres se apresentam complexamente desde as relações mais básicas e são naturalizados com facilidade. Nesta perspectiva as mulheres só são relevantes se puderem satisfazer as necessidades masculinas.

Assim como no que diz respeito à racialidade, o sistema de dominação vigente cria tormentas para que as mulheres não percebam ou não possam reagir à demonstração identitária imposta pelos homens. Como uma condição de desenvolvimento natural, as mulheres se orientam emocionalmente sob o estigma do masculino e isso implica existir para servir e fazer gozar. As moças têm seu clitóris arrancado e junto com ele se esvai a autonomia do próprio corpo. Se perde ainda a possibilidade de sentir prazer sexual sem algo entrando vagina adentro. Se perde a possibilidade de explorar o erótico junto a uma outra e nesses termos busco as palavras de Audre Lorde:

O erótico, para mim, acontece de muitas maneiras, e a primeira é fornecendo o poder que vem de compartilhar intensamente qualquer busca com outra pessoa. A

partilha do gozo, seja ele físico, emocional, psíquico ou intelectual, monta uma ponte entre quem compartilha, e essa ponte pode ser a base para a compreensão daquilo que não se compartilha, enquanto, e diminuir o medo das suas diferenças. Outra forma importante por que o erótico opera é ampliando franca e corajosamente minha capacidade de gozar. Assim como meu corpo se expande com a música, se dilatando em reação a ela, escutando seus ritmos profundos, tudo aquilo que eu sinto também se dilata à experiência eroticamente satisfatória, seja dançando, construindo uma estante de livros, escrevendo um poema, examinando uma idéia. Essa auto-conexão compartilhada é um indicador do gozo que me sei capaz de sentir, um lembrete de minha capacidade de sentimento. E essa sabedoria profunda e insubstituível da minha capacidade ao gozo me põe frente à demanda de que eu viva toda a vida sabendo que essa satisfação é possível, e não precisa ser chamada de casamento, nem deus, nem vida após a morte. Essa é uma razão pela qual o erótico é tão temido, e tantas vezes relegado unicamente ao quarto, isso quando chega a ser reconhecido. Pois uma vez que começamos a sentir intensamente todos os aspectos de nossas vidas, começamos a esperar de nós mesmas, e de nossos afãs vitais, que estejamos em sintonia com aquele gozo que nos sabemos capazes de viver. Nossa sabedoria erótica nos empodera, se torna uma lente pela qual fazemos um escrutínio de todos os aspectos de nossa existência, o que nos leva a examiná-los honestamente em termos de seus significados relativos em nossas vidas. E essa é uma grande responsabilidade, surgida desde dentro de cada uma de nós, de não nos conformarmos com o que é conveniente, com o que é falseado, convenientemente suposto ou meramente seguro (LORDE, 1984-2009, n.p.).

Então é fácil perceber que ser mulher é uma imposição masculina e essencialmente hétero compulsória que, antes de perceber sujeitos, percebe seres sexuais a serviço masculino (RICH, 2010). Esta definição do que é feminino, invisibiliza e persegue mulheres e suas maneiras de experienciar a própria existência. Isso implicaria que os homens perderiam seu controle sobre a vida de sua fonte de ordenha.

Não é estranho que as mulheres lésbicas tenham sido negadas pela história oficial como atestam as reflexões de Glória Anzaldúa (2000) e Audre Lorde (1984/2009), por exemplo. As sexualidades lésbicas têm sido negadas em todos os âmbitos possíveis como uma forma de apagar o lembrete que essas mulheres carregam na própria existência informando que a heterossexualidade compulsória não é natural e que é possível viver sem ela.

A recusa do padrão heteronormativo, por mais ínfimas que sejam suas dissidências, tendem a ser lidas como motivos pelos quais as mulheres deveriam ser punidas. E o são, recorrentemente. Doutrinando sentidos, mutilando identidades, a heterossexualidade compulsória pode ser lida como uma via da expressão colonial sobre a vida das mulheres à medida que se impõe esta lógica auto-degradante.

A identidade das mulheres é forjada sob a imposição da subserviência tanto do ponto de vista do gênero quando do ponto de vista das possibilidades afetivas e sexuais que as mulheres

podem desenvolver entre si. No movimento de habilitar uma outra dimensão de sentir Adrienne Rich diz:

A identificação entre mulheres é uma fonte de energia e de poder feminino potencial, contido e minimizado pela instituição da heterossexualidade. A negação da realidade e da visibilidade da paixão das mulheres por outras mulheres, da escolha das mulheres por outras como suas aliadas, companheiras de vida e de comunidade, ao se obrigar que tais relações sejam dissimuladas e até desintegradas sob intensa pressão tem representado uma perda incalculável do poder de todas as mulheres em mudar as relações sociais entre os sexos e de cada uma de nós se libertar (RICH, 2010, p. 40).

Embora todos os caminhos tomados para a descolonização do pensamento sejam essenciais para a construção de um ambiente menos inóspitos para a vida, as questões de raça e racismo precisam ser reconhecidas como fundamentais e, no caso das mulheres negras lésbicas, como um ponto de encruzilhada das identidades perseguidas pelo sistema colonial de dominação capitalista.

3. Interseccionalidade: caminhos de investiga-ção

As mulheres negras vêm dizendo há muito tempo que o mundo é diferente quando se é uma mulher negra porque se, por um lado, somos diminuídas por sermos mulheres, por outro também somos diminuídas por sermos negras e tudo fica ainda mais complicado se você for sapatão¹¹ também.

Em 1851, Sojourner Truth, em uma conferência de mulheres ocorrida no condado de Ohio, nos Estados Unidos disse:

Bem, minha gente, quando existe tamanha algazarra é que alguma coisa deve estar fora da ordem. Penso que espremidos entre os negros do Sul e as mulheres do Norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros. Mas em torno de que é toda essa falação? Aquele homem ali disse que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E eu não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem - quando tinha o que comer - e também aguentei as chicotadas! E eu não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E eu não sou uma mulher? E daí eles falam sobre aquela coisa que tem na cabeça, como é mesmo que chamam? (uma pessoa da platéia murmura: “intelecto”). É isto aí, meu bem. O que é que isso tem a ver com o direito das mulheres ou o direito dos negros? Se minha caneca não está cheia nem pela metade e sua caneca está quase toda cheia, não seria mesquinho de sua parte não completar minha medida? Então aquele homenzinho vestido de preto diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! Mas de onde é que o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com Ele. Se a primeira mulher que Deus criou foi suficientemente forte para, sozinha, virar o mundo de cabeça para baixo, então todas as mulheres, juntas, conseguirão mudar a situação e por novamente o mundo de cabeça para cima! E agora elas estão pedindo para fazer isso. É melhor que os homens não se metam. Obrigada por me ouvir e agora a velha Sojourner não tem muito mais coisas para dizer (TRUTH, 1851 *apud* RIBEIRO, 2017, p. 20-21).

Seu discurso ficou famoso justamente pela habilidade em explicar como as mulheres negras nunca foram vistas como sinônimo de feminilidade e fragilidade materna, como sustenta a colonialidade aplicada ao corpo feminino. Ao contrário, seu ventre jamais foi considerado sagrado, seu corpo nunca foi considerado frágil ou delicado por ter pele negra, embora pudesse ser violado por ser mulher. Por isso a importância de ela explicar que a experiência de ser negra

¹¹ O termo sapatão é empregado na cultura popular brasileira para definir mulheres que se relacionam afetiva e sexualmente com outras mulheres, muitas vezes com sentido depreciativo. No entanto, a palavra tem sido ressignificada pelas mulheres lésbicas no intuito de afirmar o orgulho de uma identidade sapatônica.

é muito particular quando você é uma mulher e que a experiência de ser mulher é muito particular quando se é negra.

O feminismo negro tem discutido sobre como as mulheres negras experienciam o mundo nas universidades no Brasil desde a década de 1970. Reflexões de intelectuais como Lélia Gonzalez (1984), Luiza Bairros (1995) e Sueli Carneiro (2011), traduzem como o racismo e o sexismo afetam as mulheres negras de maneira estrutural e ideológica.

As autoras se debruçam sobre o lugar demarcado para as mulheres negras na cultura brasileira e compartilham a percepção das limitações destes corpos, um *até onde você pode ir* muito emaranhado e cheio de trapaças. As artimanhas de dominação criam redomas de opressão em torno das mulheres negras por não corresponderem à universalidade de gênero e de raça. Em consequência, essas mulheres tendem a experienciar uma dimensão exponenciada de violências impostas a partir do apagamento e da estigmatização negativa de suas existências.

Invisibilizadas pelo feminismo branco, as questões das mulheres negras são tratadas como subcategorias que não devem desfocar a questão central da equidade de gênero. Por outro lado, o debate sobre racialidade, liderado por homens negros e suas demandas supostamente universais, costumam enxergar as violências cometidas contra as mulheres negras como questões secundárias e que, portanto, não devem ocupar lugar no debate sobre a urgência da superação do racismo. Uma demonstração razoável da limitação desse pensamento é a informação de que mais de 50% do contingente de pessoas negras no país é composto por mulheres. Para Sueli Carneiro (2011, p. 121-122):

É a consciência desse grau de exclusão que determina o surgimento de organizações de mulheres de combate ao racismo e ao sexismo, tendo por base a capacitação de mulheres negras, assim como o estímulo à participação política, à visibilidade, à problemática específica das mulheres negras na sociedade brasileira, a formulação de propostas concretas de superação da inferioridade social gerada pela exclusão de gênero e raça, e a sensibilização do conjunto do movimento de mulheres para as desigualdades dentro do que o racismo e a discriminação racial produzem.

A consciência da qual nos fala Sueli tem desencadeado *motins* em várias áreas da existência. A insurreição intelectual de mulheres negras tem se disposto a reorganizar a conceito de humanidade através de um novo projeto de sociedade que permita às mulheres negras, em suas múltiplas performances, existir de maneira plena em função do bem viver e, mesmo por isso, em combate a alienação colonial e seu personagem de fracasso identitariamente inferior.

Alinhada às ideias da luta antiescravagista expressadas por Sojourner Truth e sua convicção de que era também um ser humano digno de respeito e de direitos, mulheres negras têm pensado sobre suas condições de vida e desenvolvimento. Reflexões sobre como as amarras da colonialidade afetam as identidades em todos os aspectos da existência criativa humana. De maneiras diretas e indiretas há uma busca constante pelo desenvolvimento de novas ferramentas de análise e de enfrentamento das relações de dominação colonial.

Como já sabemos, a divisão entre corpo e mente é uma invenção potente do final do século 16 assim como a ideia de que algumas populações ou pessoas são mais ligadas à natureza e por isso são lidas como seres inferiores e bell hooks¹² (1995, p. 469) vai adiante:

Entre os grupos de mulheres assassinadas como bruxas na sociedade colonial americana as negras têm sido historicamente vistas como encarnação de uma perigosa natureza feminina que deve ser governada. Mais que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade as negras têm sido consideradas só corpo sem mente. A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para a geração de outros escravos era a exemplificação prática da ideia de que as mulheres desregradas deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente. A aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. Vistos como símbolo sexual os corpos femininos negros são postos numa categoria em termos culturais tida como bastante distante da vida mental. Dentro das hierarquias de sexo/raça/classe dos Estados Unidos as negras sempre estiveram no nível mais baixo. O status inferior nessa cultura é reservado aos julgados incapazes de mobilidade social por serem vistos em termos sexistas racistas e classistas como deficientes incompetentes e inferiores.

Esse espírito de degradação e esvaziamento atribuído às mulheres negras perpetuado nas cabeças regidas pela colonialidade assombra as relações sociais e institucionais ainda neste momento. Uma demonstração do modo pelo qual somos transformadas em corpos esvaziados de humanidade e de sentir. Constantemente associadas a natureza de forma animalesca, tanto para as mulheres quanto para os animais, seja para degradação sexual seja para o estereótipo da boa mãe negra que ama sobre todas as coisas e tem instinto nato para servir. O que hooks me explica é que somos vistas sob vários pontos de vista, mas nenhum deles nos eleva como gente.

As violências se apresentam de maneiras transversais e mutuamente, no entanto, baseada nas histórias da construção da raça apresentada por Aníbal Quijano (1999) e a

¹² bell hooks é o nome adotado por Gloria Jean Watkins em homenagem à sua avó de mesmo nome. bell hooks opta pela grafia de seu nome em letras minúscula para sinalizar que a atenção deve ser concentrada na mensagem de sua escrita e não em si mesma.

conceituação interseccional do feminismo negro abordada adiante, me parecem fundamentais as explicações de Fátima Lima:

É impossível enfrentar o debate dos modos de vidas das lésbicas negras sem enfrentar as questões raciais. As formas como as relações sociorraciais foram construídas e são vivenciadas nos diferentes contextos brasileiros constituem o que tenho chamado de espinha dorsal, na qual a raça, enquanto uma ficção materializada nos corpos e processos de subjetivação, produz processos singulares, pigmentocráticos, interseccionalizados com território, origem, idade, escolaridade, entre outros, marcados pelo comum da exclusão. É necessário tomar o marcador raça como a espinha dorsal pela qual as práticas discursivas racistas perpassam os corpos-subjetividades, evidenciando o gendramento e sexualização da raça, bem como a racialização das performatividades de gênero e sexualidade (LIMA, 2018, p. 74).

Dito isso, importa perceber que são múltiplas as formas de dominação executadas contra os corpos das mulheres negras e a constante vulnerabilização a qual eram submetidas na década de 1980 acompanhadas de um sistema de leis sórdido em não reconhecer o cruzamento de violências múltiplas sobre a vida dessas mulheres foram o contexto para que em 1989 Kimberlé Crenshaw escrevesse o conceito interseccionalidade com o intuito de:

[...] apresentar uma estrutura provisória que nos permita identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras (CRENSHAW, 2004, p. 8).

Com sua proposta, Crenshaw informa que algumas pessoas são áreas de convergências de violências de gênero e racial concomitantemente gerando um tipo de opressão interseccional e específica justamente pela inseparabilidade e não alternância das forças de dominação. Inicialmente o conceito de Crenshaw foi desenvolvido para pensar como gênero e raça produzem colisões opressivas. Na análise de Carla Akotirene (2018, p. 14),

[...] a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo em contemplar mulheres negras, já que produz o racismo. Igualmente o movimento negro falha pelo caráter machista, oferece ferramentas metodológicas reservadas às experiências apenas do homem negro.

A interseccionalidade então surge como teoria e metodologia que enxerga o cruzamento das opressões de raça e gênero sobre a vida das mulheres negras nos conferindo ferramentas para o enfrentamento destas imposições específicas (CRENSHAW, 2004), no entanto, as questões da sexualidade lésbica tem ganhado espaço no debate interseccional justamente por ser demanda e articulação que antecede o conceito de Kimberlé assim como pelo impacto que

o heteropatriarcado exerce sobre toda a sociedade e de forma especificamente letal sobre as lésbicas negras que mais uma vez são vistas sob o estigma do avesso do normal.

Audre Lorde, desde a década de 1970 pontuava a questão da lesbianidade em demonstrações viscerais de como os cruzamentos identitários, sugeridos mais tarde pela teoria de Crenshaw, funcionaram e funcionam na existência das mulheres lésbicas negras:

Dentro da comunidade lésbica eu sou Negra, e dentro da comunidade Negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas Negras é uma questão lésbica e gay porque eu e centenas de outras mulheres Negras somos partes da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão Negra, porque centenas de lésbicas e homens gays são Negros. Não há hierarquias de opressão (LORDE, 2017, p. 2).

Audre explica que dentro do movimento feminista as questões referentes às mulheres lésbicas são espectros fantasmagóricos, tratadas como pautas secundárias, assim como as questões relativas à raça nesse mesmo contexto. Em contrapartida, dentro do movimento negro, a lógica da colonialidade também destila seu veneno e discussões acerca de gênero e sexualidade que impactam a vida de grande parte da população negra quando são levantadas, muitas vezes, são interpretadas como traição da raça por parte daquelas que as demandam (CARNEIRO, 2011). Parece importante se perguntar, então, quais mulheres interessam ao feminismo? A quais pessoas se refere a luta contra o racismo? Como a luta por igualdade sexual se aplica sobre a vida das mulheres negras?

Lorde articula raça, gênero e sexualidade como características transversais que atuam concomitantemente em nossa existência, então, embora Quijano (1999) nos informe a centralidade da raça no sucesso do funcionamento da colonialidade, a autora articula o impacto que as violências racistas, patriarcais e heterossexistas como indissociáveis no cotidiano de quem as recebe de maneiras complexas e ao mesmo tempo:

Eu nasci negra e uma mulher. Estou tentando me tornar a pessoa mais forte que consigo para viver a vida que me foi dada e ajudar a efetivar mudanças em direção a um futuro aceitável para o planeta e para minhas crianças. Como negra, lésbica, feminista, socialista, poeta, mãe de duas crianças — incluindo um menino — e membro de um casal interracial, com frequência me vejo parte de algum grupo no qual a maioria me define como devassa, difícil, inferior ou apenas “errada”. Da minha participação em todos esses grupos, aprendi que opressão e intolerância de diferenças aparecem em todas as formas e sexos e cores e sexualidades — e que entre aqueles de nós que compartilham objetivos de libertação e um futuro viável para nossas crianças, não pode existir hierarquia de opressão. Eu aprendi que sexismo e heterossexismo surgem da mesma fonte do racismo (LORDE, 2009, n.p., grifo no original).

E acrescenta:

Simplemente não consigo acreditar que um aspecto de mim pode se beneficiar da opressão de qualquer outra parte da minha identidade. Eu sei que pessoas como eu não podem se beneficiar da opressão sobre qualquer outro grupo que busca o direito a uma existência pacífica. Em vez disso, nós nos subestimamos ao negar a outrxs o que derramamos sangue para obter para nossas crianças. E essas crianças precisam aprender que elas não têm de ser umas como as outras para trabalharem juntas por um futuro que irão compartilhar (LORDE, 2009, n.p.).

O que Audre faz pensar nesse trecho é que seu corpo é ponto de convergência de várias violências e que, portanto, é contraditório colocar-se contra uma face da opressão enquanto alimenta-se outra, cuja função é igualmente desumanizar e dominar, aspectos fundamentais das violências coloniais. Nesse sentido, a interseccionalidade é uma possibilidade *cosmovisionária* de garantir que a experiências compartilhadas por determinadas pessoas não sejam suprimidas sob o estigma de *status* de exceção. A articulação transversal das violências sofridas, mais tarde traduzidas como interseccionalidade, são estratégias criadas pelo feminismo negro para traduzir como a identidade da mulher negra tem sido atravessada mutuamente por formas de dominação que só podem ser compreendidas se analisadas a partir de seu ponto de colisão em identidades outrificadas.

O sistema de opressão não se apresenta de maneira fixa e controlada como produtos em esteira de envasamento, ao contrário, as fontes de dominação se apresentam de maneiras transversais e múltiplas. Escancarar possibilidades de análise funciona como ferramenta de transformação, o que significa partir de um olhar prismático e particular, fundado no feminismo negro como uma estratégia de rasgar pactos com a normatização e dominação dos grupos identitários inferiorizados social e identitariamente.

A Interseccionalidade é uma teoria de resistência política e subversão uma vez que possibilita que pessoas comumente pensadas com trivialidade e/ou voyerismo garantam profundidade às análises das barras que seguram e de como essas identidades são afetadas pela colonialidade que embala afagosa e cruel seu fruto capitalista.

4. Caminhos de investigação

Tendo em vista que a perspectiva da colonialidade elege a Europa como centro do mundo e guardiã absoluta dos segredos do universo, as vozes de qualquer grupo inferiorizado tendem a ser mantidas à distância das produções estratégicas de discurso garantindo a manutenção hierárquica das diferenças em que pessoas cujas vozes foram absolutamente desconsideradas permaneçam em silêncio agonizante e renovando o padrão do discurso único. A filósofa Djamila Ribeiro percebe as experiências impostas pelo sistema de dominação da seguinte maneira:

Essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse a certos espaços. É aí que entendemos que é possível falar de lugar de fala a partir do *feminist standpoint*: não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social (RIBEIRO, 2017, p. 64).

O que a Djamila me dá condições para enxergar é que pessoas são inferiorizadas por serem mulheres e negras e lésbicas. Além disso, essas pessoas têm a entrada de seu discurso sabotada nos espaços de poder. Não estando nesses espaços somos nomeadas e inventadas pela mesma elite intelectual que, desconsiderando saberes e produções de conhecimento não europeus, nos negam lugar de fala.

A leitura da negritude na ausência de sua perspectiva é apontada também por Pereira (2013) como discursos que não levam em consideração a produção subjetiva daqueles que se veem alvo das análises tensionadas sociologicamente:

É flagrante aí a lacuna. As teorizações – ainda quando potentes e criteriosas – trabalham sobre um acontecer intrinsecamente relacional, no qual, porém apenas um âmbito é qualificado e constituído como agente social e histórico; e falham em trazer a luz, virtuais (e desprezadas) intersecções entre pensamentos das elites intelectualizadas e pensamentos orgânicos no meio negro e suas práticas sociais, políticas e culturais, porque estes não são tomados como produção de sentidos e significações. São no máximo, objetos de investigação (PEREIRA, 2013, p. 240).

Embora a colonialidade seja uma experiência existencial avassaladora, as mulheres negras têm encontrado maneiras de produzir seus próprios discursos e registrar a história, que vem sendo rasgada a contragosto do poder oficial desde a expansão colonial, e com isso criar

estratégias para enfrentar suas ofensivas genocidas. Uma delas consiste em criar fissuras onde as identidades perseguidas possam existir plenamente e falar de questões cruciais da existência. Esta é uma forma de enfrentamento à desvalorização política. Foi o que fez Sojourner e o que viriam a fazer as gerações do feminismo negro nas Américas (GONZALES, 1984; ANZALDÚA, 2000; RIBEIRO, 2017; DAVIS, 2016).

Neste sentido, Glória Anzaldúa (2000) escreve para todas as mulheres negras nos dizendo que “devemos priorizar nossa própria escrita” (p. 231) e pede para que escrevamos sobre o não dito enquanto assegura que “o ato de escrever é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como ‘outro’- o escuro, o feminino” (ANZALDÚA, 2000, p. 232). Aqui, estou atenta a seus ensinamentos e compreendo que “o que nos valida como seres humanos, nos valida como escritoras” (p. 233). Tem algo a ver com pôr as tripas no papel:

Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais - não através da retórica, mas com sangue, pus e suor (ANZALDÚA, 2000, p. 235).

A história do feminismo negro é marcada pelo compromisso de falar sem a imparcialidade pregada pela ciência moderna tradicional. As mulheres negras e lésbicas entendem que a imparcialidade é justamente o pacto social do silêncio projetado sob a filosofia da indiferença, uma desculpa para cruzar os braços frente às violências contra essas mulheres.

A escrita dessas mulheres tem rompido qualquer pretensão de impessoalidade para que, a partir das próprias experiências, narrem a realidade na qual se inserem e ajam sobre ela com a autonomia de quem enxerga possibilidades além da velha dualidade estabelecida entre render-se aos estereótipos da mulher negra paralisada e cabisbaixa diante da estrutura racista e heteropatriarcal e da mulher negra obcecada em ser aceita pelos moldes dessa estrutura. A partilha dos contextos onde se inserem e das experiências que se apresentam a nós de maneira bastante específica cria significados e referências que possibilitam a conexão entre pessoas até então localizadas no eterno campo do invisível ou do *voyer*.

Estando localizada em uma zona da identidade que é formada a partir da colisão de várias características lidas como marcadoras de inferioridade, compartilho, no espaço da pesquisa, algumas reflexões acerca da formação das identidades subjugadas que performo ilustradas por experiências próprias no que tange a identificação com tais identidades. Falo de

mim pela reivindicação básica da existência enquanto sujeito total que pode ser pensado a partir de si e dos próprios saberes sem o compromisso fracassado de uma suposta neutralidade ética. Por isso a autoetnografia é ferramenta de investigação aqui. Criando possibilidades de narrativas, cria também fissuras para assumir protagonismo nos processos de produção de conhecimento acerca dos corpos diversos (SIMAKAWA, 20016) e das vozes invisíveis (ANZALDÚA, 2000) que merecem ter suas histórias contadas. A autoetnografia será a ferramenta usada para a compreensão das sensações, dos incômodos e dos entre lugares (SIMAKAWA, 20016) em que esse corpo se localiza.

Livremente, aqui assumo a posição de sujeito de pesquisa e também de pesquisadora. De cá, tenho acesso privilegiado (SCRIBANO; SENA, 2009). As vivências compartilhadas refletem sobre a atuação da filosofia colonial na formação da minha identidade e saúde mental. Sou eu mesma um recorte. Uma parte. Um pedaço. Uma amostra das mulheres negras lésbicas. Em diálogo com as psicanalistas brasileiras Virgínia Leône Bicudo(1945/2010) e Neuza Santos Souza (1983) para refletir questões acerca da subjetividade a partir do constructo de raça mergulhamos.

Tendo em vista que autoetnografia se apresenta como um recurso cuja complexidade traduz-se na dança entre processos de subjetivação e etnográficos (SILVA, 2011) o olhar lançado para as memórias que aqui se apresentam por meio de análises onde o dia-a-dia e as práticas culturais ganham destaque ao mesmo tempo em que garantem lugar de fala e a interrupção do discurso único.

Evidenciar como a raça, enquanto discurso de dominação e marcador intransferível, afeta, exclui e marginaliza o meu corpo negro de mulher homossexual é uma possibilidade única não apenas como ferramenta de autoconhecimento mas como produção política de um corpo produzido sob a figura de uma outra de mim, tal como aponta Patrícia Hill Collins (2016):

A insistência de mulheres negras auto definirem-se, auto avaliearem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O status de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo masculino branco. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos (COLLINS, 2016, p. 105).

Portanto, aspectos de minha construção identitária é explanada no que concerne ao contato sistemático e pessoal com as instituições educacionais e suas performatividades¹³. Experiências existenciais e afetivas, ganham destaque “no sentido de buscar historicizar estas violências para que consigamos estrategizar mais e melhores resistências, enfrentamentos, guerrilhas” (SIMAKAWA, 2016, p. 26), do ponto de vista das tensões de raça, gênero e sexualidade.

No intuito de rejeitar o discurso do colonizador sobre o colonizado, a autoetnografia se revela em uma potente possibilidade para que pessoas cujos corpos tiveram suas vozes caladas pelas estruturas de silenciamento e neutralidades repletas de Europa (SPIVAK, 1998) possam falar por si num movimento empoderador e anticolonial (SIMAKAWA, 2016).

A autoetnografia enquanto recurso de investigação confere dupla identidade a esse texto. Livremente, aqui assumo a posição de sujeito de pesquisa e também de pesquisadora. De cá, tenho acesso privilegiado (SCRIBANO; SENA, 2009). As informações que me abundam, nenhuma outra pesquisadora, por mais próxima e sensível que fosse, teria. Esta ferramenta metodológica se revela como estratégia de enfrentamento ao colonialismo e aos discursos epistemológicos dominantes (SIMAKAWA, 2016) que se apresentam para e sobre os corpos femininos, os corpos negros e os corpos lésbicos.

Por meio deste lugar, cujo acesso é negado para a maioria dos corpos como o meu em prol da manutenção das estruturas de dominação (SIMAKAWA, 2016) é que me confiro o direito de autodefinição em relação a outros corpos femininos, negros e lésbicos. Escrevo porque posso. Falo de mim para que eu exista da maneira como até outrora não sabia ser possível. Fundo minhas experiências pessoais e educativas às experiências literárias de outras pessoas que escrevem/inscrevem a produção das identidades negras, femininas e lésbicas, nas formas de teoria e histórias que cruzam minha produção identitária aqui traduzidas em narrativas autoetnográficas. Me valho da ideia de que uma vez que estamos sempre situadas nas estruturas de poder (HARAWAY, 1995), nossos conhecimentos também o são (GROSGOUEL, 2008). Nademos.

¹³ Performatividade aqui é pensada a partir do conceito desenvolvido por J. A. Austin em 1998. Tal conceito foi-me apresentado pela produção Tomaz Tadeu da Silva (2000) cuja definição é a seguinte: “O conceito de performatividade desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é - uma ênfase que é, de certa forma, mantida pelo conceito de representação - para idéia de ‘tornar-se’, para uma concepção da identidade como movimento e transformação” (p.78. grifo no original).

5. Escrevendo travessias

Em pesquisa pioneira nos estudos sobre a construção de subjetividade de pessoas negras em ascensão no Brasil, Neusa Souza (1983) cria uma espécie de mapa da emocionalidade enquanto observa como o racismo destrói a dignidade, uma vez que a sociedade racista dificulta ou impede que uma concepção positiva seja construída em torno de si. Então:

Tendo que livrar-se da concepção tradicionalista que o definia econômica, política e socialmente como inferior e submisso, e não possuindo outra concepção positiva de si mesmo, o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social (SOUZA, 1983, p. 19).

Neusa Souza explica que, no regime de escravidão, a inferioridade das pessoas negras era uma situação de fato. No entanto, a instalação da nova ordem social capitalista fez com que a escravidão legal tenha se tornado ultrapassada - o que não significa que alguma equidade racial tenha sido alcançada, já que um projeto racista da invenção caricata da negritude foi colocado em ação para garantir que nenhuma mobilidade social fosse alcançada e as pessoas negras continuassem a acessar subcondições de humanidade. Nesse sentido, a autora continua:

E, como naquela sociedade, o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os “serviços-de-branco”, ser bem tratado era ser tratado como branco. Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para ascensão, o que equivale dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco - ainda que tendo que deixar de ser negro - que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente (SOUZA, 1983, p. 21).

Então, superada a barbárie da escravidão legal brasileira, seu legado coordenou o jogo de poder e os significados foram modelados a partir da nova versão da antiga sociedade escravocrata. A complexidade dessa questão se dá justamente porque raça é uma abstração fluida atravessada pela linha de cor onde branco e negro são apenas pontos extremos. Tendo em vista que, no contexto brasileiro, a miscigenação compulsória e a ideia falaciosa de uma democracia racial relativizam e mascaram as barreiras sociais contra as pessoas negras, há dificuldade em estabelecer solidez de uma identidade enquanto pessoa e como grupo afinado na luta antirracista.

Esse é um fator importante para a compreensão de que a desigualdade racial opera junto ao preconceito de cor na manutenção das desigualdades, mesmo em contexto interracial. Em consonância com todos esses processos e com a introjeção da imagem da negritude construída a partir dos interesses brancos, o sentimento de desconfiança de pessoas negras com relação aos pares demonstra a introjeção da crença de inferioridade. Então, ainda que uma pessoa seja negra

e sinta as dificuldades impostas pelo racismo, não está imune a seus efeitos de dominação subjetiva.

Em 1944, a psicanalista Virgínia Leone Bicudo nomeou esse processo pela primeira vez e o chamou de *autoideal de branco*. A partir dele, ela explica a descaracterização do pensamento negro enquanto identidade própria e a identificação com prerrogativas brancas de humanidade em detrimento das suas próprias em uma lógica de auto-destruição.

Segundo Virgínia Bicudo (1944/2010), a proximidade das relações entre pessoas negras e brancas no Brasil e a inferiorização racista constantemente presente nessas relações induzem pessoas negras ao *autoideal de branco* como um mecanismo que transcende o desejo de ser branco, mas se caracteriza pelo sentimento de desprezo contra os corpos negros, sejam corpos pares ou o corpo próprio. E enfatizou que o *autoideal de branco* é uma resposta às violências que as pessoas negras sofrem pelas imposições da sociedade branca.

Frantz Fanon (2008), por sua vez, afirma que uma pessoa negra só é saudável até que se contamine pelo contato com o mundo branco e todas as relações de poder que o acompanham. Bem, o mundo branco está em toda parte e a colonialidade se apresenta a nós em toda a sua megalomania, transformando-nos em molestadoras de nossa própria honra sem que sejamos capazes de identificar esse mecanismo de supressão vital de nossa própria existência.

Perceber o peso melanodérmico¹⁴ na produção subjetiva das relações é indispensável, afinal, quanto mais escura for a pele de uma pessoa, quanto maior for a presença de traços negróides¹⁵ apresentados, maior será seu sentimento de inferioridade (BICUDO, 1944/2010; SOUZA, 1983), isto é, quanto mais distante se está do branco na escala racial, maiores serão as expressões de rejeição ao corpo negro (COSTA, 1983). De acordo com Bicudo (1944/2010, p. 120), “em outras palavras: desde que não se perceba a origem africana, o indivíduo não sentirá dificuldade para ingressar no grupo dominante, a interação social se dando como se ele fosse branco”.

Pensando junto a autoras negras e autores negros sobre os efeitos do racismo e seus impactos na construção identitária das pessoas negras, começo a compreender fenômenos até então completamente escusos aos meus processos subjetivos como aquelas emoções para as

¹⁴ Conceito desenvolvido a partir do fenótipo de povos oriundos das regiões mais aquecidas do globo que, em decorrência de fatores geofísicos e biológicos, apresentam fenótipos carregados de altas taxas de melanina (MOORE, 2007).

¹⁵ Conceito que reflete o conjunto de características comuns às populações negras como cabelos crespos, tonalidades de pele escuras, formato dos lábios e nariz, por exemplo (SKIDMORE, 1976).

quais a gente não tem coragem de olhar ante o medo do que, dentro de nós, vai olhar de volta. Esse medo tem relação direta com o *mito negro*, conceito pensado aqui a partir das reflexões de Neusa Souza:

Incrustado em nossa formação social, matriz constitutiva do superego de pais e filhos, o mito negro, na plenitude de sua contingência, se impõe como desafio a todo negro que recusa o destino da submissão. Interpelado num tom e numa linguagem que o dilacera inteiro, o negro se vê diante do desafio múltiplo de conhecê-lo e eliminá-lo. Como Édipo, se encontra frente à frente à Esfinge e seu enigma: é vital apoderar-se do conhecimento, desvendar a resposta e assim destruir o inimigo para seguir livre (SOUZA, 1983, p. 26).

A construção da inferioridade é um marco pré-natal nas sociedades impactadas pela colonização e suas estratégias de dominação psicológica. Atua com sucesso à medida que o discurso único impossibilita que narrativas de identificação positivas sejam construídas e livremente exercidas por determinados grupos e estes criem possibilidades de sair da condição de subalternizados. Assim, o mito negro se impõe sob a forma de numerosos estigmas negativos que transmitem uma mensagem de natureza negra, mantendo mais uma discrepância histórica que desconsidera os processos de violação integral das identidades negras.

Quem é que nunca ouviu expressões sugerindo que pessoas negras são naturalmente mau cheirosas ou que são incompetentes no trabalho em função da cor? Expressões que atribuem às pessoas negras falta de higiene e incompetência diretamente associadas ao fenótipo racial e, em uma análise mais cautelosa, partem do projeto de convencimento de que existem raças que são naturalmente fedidas, incapazes e promíscuas. Façanha realizada desde as teorias racialistas no século XIX (OSÓRIO, 2008), que legitimaram a escravidão neste país. Fragilizada a imagem dos sujeitos à inferiorização e alterada a consciência à curvatura da percepção de crimes hediondos contra a humanidade, da qual descende mais da metade do atual contingente populacional do Brasil, como necessidades para a manutenção da ordem. Tal como demonstrado no picadeiro das eleições presidenciais brasileiras do ano de 2018, onde uma vasta parcela da população incluída nas identidades inferiorizadas - essas que tendem a ser *moídas*-, clamam por um governo assumidamente genocida que, em essência, castra as possibilidades de existência, criação e avanço destas populações.

Faz sentido quando se entende que somos ensinadas a entender a imagem que refletimos no espelho como vilã. A vilã de nós mesmas. Esta mulher cuja carne é de fogo e *da cor do pecado*, representa o mal em nós. Em mim. Se eu aprendo diariamente com cada experiência que vivo, quais são as aprendizagens que faço de mim quando sou corriqueiramente *confundida* com um primata? Quais aprendizagem bamburro quando me gritam pentes diante do cabelo

crespo até quando estou a caminho da padaria para comprar pão? O que desejo de mim quando entro nas universidades públicas e me reconheço apenas nas moças que limpam os vasos sanitários nos quais professores, que, no meu caso, foram todos brancos, esvaziam suas tripas?

Ser uma pessoa negra, de acordo com as estudiosas das questões raciais trazidas aqui, é necessariamente conviver com a ideia de ser uma pessoa socialmente inadequada, alguém que conserva no corpo uma fonte inesgotável para a violência das piadas racistas. É a necessidade constante de alteração do corpo, seja queimando os cabelos para alisá-los, seja apertando o nariz para afiná-lo, seja alvejando quimicamente a pele para clareá-la. Perseguido o sentimento de pertença, na tentativa de desviar-nos da violência, desviamos também do corpo onde se vive.

Acontece que nem os mais genuínos esforços investidos na alteração corpórea asseguram algum pagamento além da caricaturização de nós mesmas e o desvelamento de nossa inadequação. Todo o dinheiro investido na destruição dos traços negros só compra o atestado da necessidade de fazer desaparecer a negritude. Falhando miseravelmente na busca pelo padrão branco, o corpo se torna um espaço de perseguição e constante fonte de morte. A necessidade de afastar-se de qualquer conexão ancestral negra faz com que um padrão moral cristão seja perseguido, padrão esse sustentado pelo branco e aplicado para a dominação dos diferentes.

Percebe onde quero chegar? A morte do inimigo negro que somos não acontece somente com a morte do corpo, com a espoliação da carne, com a afilação dos traços. A caça do negro que somos, caça nossa liberdade do riso. Se o negro é tudo de pior e ele é possuidor de uma alegria idiota (FANON, 2008), para não ser equiparada ao negro que sou, limito meus movimentos e contenho minha alegria.

Eis que o racismo se apresenta em dupla característica de violência, essa que altera nosso olhar para não enxergarmos a monstruosidade e a fragilidade intelectual branca e perseguirmos o padrão de emocionalidade que é forjado sob a negação da humanidade que deveríamos todas estar engajadas em resgatar. Cabelo de branco cresce para o chão, mas de preto cresce para o céu e qual é o problema disso? O problema é a necessidade de matar o negro em nós para que assim possamos viver em suposta paz. Essa maneira de morte tem consequências emocionais amplas e altera a forma como nos relacionamos com a realidade e a ideia que fazemos de nós mesmas interferindo na nossa maneira de produzir subjetividade. Tentando matar a dor infligida pela violência racista, balizando a negritude em seus aspectos mais ínfimos, driblamos também nossa consciência emocional. Evitamos tanto pensar sobre esse corpo dor e a dor em nós por ser tal corpo que acabamos atrofiando o próprio pensar.

A violência limitante do sistema capitalista e sua incessante supressão da possibilidade de habitar o corpo a partir de uma conexão genuinamente positiva faz com este corpo seja vivido e explorado. Sob a ótica da inadequação é subtraída dos grupos subalternizados sua potência de ação. Nesse sentido, Jurandir F. Costa salienta que:

Este é o terceiro elemento constitutivo da violência racista. O racismo que, através da estigmatização da cor, amputa a dimensão de prazer do corpo negro, também perverte o pensamento do sujeito, privando-o da possibilidade de pensar o prazer e do prazer de funcionar em liberdade. O pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acochado pela dor da pressão racista. Como consequência, a dinâmica da organização mental é subvertida. Um dos princípios régios do funcionamento psíquico, o princípio do prazer, perde a hegemonia de que goza na organização dos processos mentais. A economia psíquica passa a gravitar em torno da dor, deslocando o prazer do centro do pensamento (COSTA, 1983, p. 7).

A fuga do pensar na tentativa de estancar a dor cria lacunas psíquicas que comprometem a subjetividade e alteram a percepção do mundo e de si, de mim. Como uma espécie de atrofia psíquica, nosso pensamento é, aos poucos, desabitado, desidratado, moído e lançado ao vento para dissolver-se no vazio da evitação e do adoecimento.

Pensar sobre a identidade negra redonda sempre em sofrimento para o sujeito. Em função disto, o pensamento cria espaços de censura à sua liberdade de expressão e, simultaneamente, suprime retalhos de sua própria matéria. A “ferida” do corpo transforma-se em “ferida” do pensamento. Um pensamento forçado a não representar a identidade real do sujeito é um pensamento mutilado em sua essência. Os enunciados do pensamento sobre a identidade do EU são enunciados constitutivos do pensamento eles mesmos.

A violência racista subtrai ao sujeito a possibilidade de explorar e extrair do pensamento todo infinito potencial de criatividade, beleza e prazer que ele é capaz de produzir” (COSTA, 1983, p. 9-10, grifos no original).

No frigidir dos ovos, o racismo castra de nós as possibilidades do pensamento e nos afasta da reflexão não deturpada sobre a realidade na qual somos inseridas, das propriedades biológicas de nossos corpos, do ideal de humanidade que nos define e pelo qual somos guiadas. No frigidir dos ovos, nossa identidade se firma a partir de um não lugar e resistir à colonização que nos é imposta cotidianamente com tamanha naturalidade é uma árdua e constante tarefa, afinal, antes mesmo de nos darmos conta da não eficácia dos procedimentos corporais para o embranquecimento, temos a nossa disposição um arsenal de armas ideológicas para embranquecer nosso espírito e enfraquecer nosso valor enquanto gente.

O negro que elege o branco como Ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência

e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História (SOUZA, 1983, p. 44).

6. Reminiscências e Ruminações

O ato de escrever se dá no momento em que a gente inaugura a escrita a partir de uma experiência que rompe silêncios, pelo que transmite Conceição Evaristo em seu precioso trabalho *Becos da Memória* (2013). Escrever é o ato de criar vida no papel a partir do que o corpo tem para oferecer. Não é à toa que a escrevivência é uma estratégia de Conceição Evaristo, uma literata negra brasileira, leitora de Carolina de Jesus (1960) (outra escreviente?), sendo esta autora muito incisiva quando diz que a escrevivência não é para acalantar o sono da casa grande, mas justamente para acordá-la de seu sono injusto.

Toda narrativa começa a partir de um lugar específico: o lugar dessa narrativa é a percepção de uma mulher negra e sapatão a respeito de algumas nuances da própria construção identitária. Preciso lhe advertir que a memória, ao menos aqui, não tem necessariamente um compromisso com a verdade, até porque precisaríamos debater sobre a relatividade deste conceito e toda sua prolixidade. As memórias aqui estão mais para a síntese do que pude fazer com o que me aconteceu.

Atrás dos dedos escuros dessa escrita está uma mulher negra de vinte e seis anos, engajada em refletir sobre a própria experiência de estar no mundo como ponto de colisão de várias identidades inferiorizadas que não devem ser confundidas com qualquer absolutização ou rigidez factual. Na verdade, este é um espaço caro às mulheres negras e sapatonas justamente porque, via de regra, somos impedidas de acessá-los e traçar linhas como estas que traço agora. Criar espaços lúdicos de mim só é possível agora por ser esse um momento de compor consciência do lugar que ocupo e do lugar de onde venho.

Eu cresci em um ambiente onde mulheres lésbicas simplesmente não existiam se não como uma ideia longínqua de algo anormal. A sexualidade lésbica era desacreditada como uma impossibilidade natural das mulheres. Acho que tinha alguma coisa a ver com o fato de ninguém ter pênis¹⁶, então, antes mesmo que eu conseguisse perceber a afetividade entre mulheres, já sabia que era algo, no mínimo, errado.

Quando ouvia falar sobre mulheres que se relacionavam com outras mulheres era sempre em um tom pejorativo. Pintavam-nas como bruxas que certamente teriam seu lugar à direita do próprio anjo caído por sua desobediência aos princípios femininos de se dedicar ao prazer de um homem, ter filhos e educá-los como uma boa espécime reprodutora e adaptada.

¹⁶ Essa ideia limitada parte do pressuposto da conformidade de gênero onde apenas pessoas que nascem biologicamente do sexo feminino são consideradas mulheres.

Eu temia o estereótipo desta “antimulher”, ela era promíscua, sem deus, feia, sem feminilidade. Por outro lado, quem era esse ser místico tão estranho e tão misterioso sobre o qual jamais tinha posto os olhos? Será que era real?

Boa parte da minha família insistia que eu devia estudar. Embora ninguém tenha participado ativamente do movimento negro, até onde sabemos, os ideais do Movimento Negro Unificado (MNU)¹⁷ estavam presentes na filosofia da minha educação. Talvez por isso tenha ouvido com alguma frequência o quanto era uma *negrinha pra frente* quando entrava em debates que as crianças não necessariamente estavam autorizadas a participar. Embora exista a questão em torno dos direitos da criança à participação social e isso seja profundamente relevante, as noções racistas e sexistas causavam espanto extra e arditas estratégias de silenciamento. Mas só agora entendo a obviedade do peso que ser uma garota negra acrescentava para o encurtamento dos limites infantis.

A questão é que a maioria das mulheres da minha família tinha uma percepção muito visionária a respeito da educação formal tanto quanto da educação moral. Então, não importava se estivesse fazendo sol escaldante ou chovendo canivetes. No horário em que a perua do transporte escolar passasse eu iria para escola. Esse foi um contraponto e tanto diante do sistema racista que abandona regiões de predominância negra, dificultando o acesso das famílias a direitos básicos como ter suas crianças na escola, onde as mulheres possam exercer autonomia e não serem consideradas como sub pessoas de algum homem. Estudar, sem dúvida, era meu maior poder.

Eu sempre ouvia os conselhos de que uma educação séria me garantiria possibilidades que todas as que vieram antes não puderam acessar e eu entendia isso com toda a integridade do meu ser quando olhava para as mãos calejadas de toda a minha gente. Os incentivos quanto à escola costuravam as minhas aprendizagens de ser gente. Eu costurava a vida do jeito que dava pra ser.

Me lembro de uma música, cujos versos torturantes não merecem ser transpostos, que a parte branca da família eventualmente cantava enquanto os meus cabelos longos e crespos eram escovados. Era algo que sugeria que uma mulher negra deveria ser pega à força para que lhe penteassem os cabelos e lhe passassem batom nos lábios e no ânus. Eu me sentia enfurecida,

¹⁷ O Movimento Negro Unificado foi um movimento potente da negritude que surgiu em 1978 com ideias progressistas em busca de reformas nas condições às quais pessoas negras eram submetidas no Brasil. Com articulação pautada na educação, na boa aparência, na dureza de caráter e na estabilidade empregatícia, conforme explica Abdias do Nascimento (2016).

disso consigo me lembrar bem, embora fosse muito pequena. Essa música que, vez ou outra ainda nesses dias, agridem meus ouvidos, suponho que não apenas os meus, canta a violência contra a integridade das mulheres negras sob ares de humor. Vulnerabiliza sua imagem enquanto sugere que mulheres negras não podem governar seus próprios corpos, mas devem ter seus cabelos insultados e invadidos, sua higiene questionada e sua integridade violada.

Me lembro ainda de certa ocasião em que, acompanhada de minha mãe, andava da fazenda onde morava até a casa de minha avó, alguns quilômetros à frente. Uma caminhonete que pingava homens passou por nós deixando para traz uma nuvem de poeira e o grito de um deles que dizia “*penteia o cabelo bandeira de feijão*”. Essa memória me causa um certo reboliço e me faz pensar nas condições subjetivas às quais as crianças negras estão submetidas e se constroem enquanto humanas, cidadãs, gente mesmo.

Jurandir Costa (1983) diz que só é possível que se construa uma identidade saudável caso o corpo seja totalmente vivido e pensado como fonte de prazer. Eu lhe pergunto, como é que se faz isso quando desde criança a gente aprende que preto quando não caga na entrada caga na saída, que o corpo negro é pecaminoso, que cabelo crespo é bandeira de feijão, que humor ruim é humor negro? Como é que se faz isso quando nas únicas aulas que abordavam pessoas com aparência semelhante à minha, chamavam-nas escravas como se fossem naturalmente nascidas para trabalho forçado e não fossem gente antes de qualquer coisa?

No som do grito empoeirado do homem em mim, esse que tem me acompanhado durante todos esses anos, percebo a perversidade do racismo. Afinal, se para Hasenbalg (1982), a gênese do racismo se dá a partir da negação da humanidade de determinados grupos, me diga o que há de humanidade no sentimento que as palavras proferidas carregam?

Esta foi uma das raras ocasiões em que levava os cabelos soltos e esta memória me faz compreender uma série de violências contra o meu corpo oriundas daí, como os alisamentos escarpelantes que viriam mais tarde, por exemplo. Percebe? A construção da identidade negra é forjada sobre uma alucinação, sobre distorções subjetivas que roubam de nós e do mundo as possibilidades de nossa existência.

Veja só, eu nem sabia que gritar com uma criança negra de cinco anos de idade fazendo chacota com o cabelo dela era racismo, mas já entendia que os fios que se desenrolavam da minha cabeça estavam errados aos cinco anos porque numa das poucas vezes em que se viam livres, eram evidenciados em tom jocoso. O mesmo acontecia aos corpos negros que eu via

reproduzidos no desenho animado, nas novelas infantis, nos programas de humor. Isso muda tudo.

Embora a linguagem não fosse capaz de relacionar os fatos com a realidade racial em que vivia, o impacto que o racismo causava na minha percepção de mim criava a necessidade de alterações físicas para que a imagem refletida no espelho se tornasse mais tolerável. E, veja só, em minha família todas as mulheres estavam sempre preocupadas em não se apresentarem descabeladas mesmo diante da quebra do milho que se arrastava por dias. Minha avó, uma mulher negra, usava um lenço na cabeça e um chapéu de palha por cima. Passava o dia na lavoura quebrando milho, arrastando balaio e despejando na carroça para transporte. Aquilo me impressionava muito. Ela era mais ágil que qualquer um ali e ainda conta que desde muito antes dos sete anos de idade já trabalhava a terra com o pai. O trabalho pesado a moldara forte o suficiente para erguer a fama de imbatível. Minha avó só não era capaz de vencer os raros fios de cabelo que se soltavam do coque por baixo do lenço aos quais ela tentava acomodar sorrindo e afirmando que *sempre tem aqueles que ficam pedindo bença*. Todas nós fazíamos assim...

Seja no plano do simbólico, movimentando a indústria dos alisantes de cabelos ou fazendo com que mulheres negras evitem usar maquiagem de cores destacadas na expectativa de manter opaca a negritude, por exemplo. Seja no plano material, ao exemplo de o Brasil registrar números alarmantes de feminicídios numa demonstração macabra de necropolítica¹⁸ acentuada sobre a vidas das mulheres negras. O feminicídio é uma questão racial porque são negras as mulheres que mais morrem, já que esse grupo representa a crescente maioria das vítimas de crimes que assassinam a vida das mulheres brasileiras.

Hoje eu sei de tudo isso, mas, naquela época, só sentia um tremendo azar por ter nascido localizada em algumas das minhas identidades. Meu pai sempre sinalizava que não gostava de ser chamado de moreno porque ele tinha certeza de que era preto e isso me dava a certeza de ser preta também, já que a gente é da mesma cor e tem o cabelo igual, embora minha mãe não seja negra. A consciência herdada do meu pai me garantiu certas noções sobre diferenças e valores. Sempre achei bonito ele se afirmar enquanto preto mesmo que fosse comumente contestado. Meu pai desobedecia a imposição de ser invisível enquanto pessoa negra. Sua transgressão me autorizava a desobedecer certos silêncios também e esse é um ponto importante

¹⁸ Conceito de Achille Mbembe (2018) que caracteriza as políticas de submissão da vida ao poder da morte. Como a criação de um universo de morte onde alguns grupos são percebidos como mortos-vivos. Essas políticas se apresentam com requintes de crueldade e desloca significados como suicídio, redenção e liberdade, por exemplo.

para entender situações em que me foi possível forçar narrativas, ainda que elas fossem inerentemente negadas.

Isso me remete a um episódio em que eu e três outras garotas negras fomos chamadas a assinar o *livro negro*¹⁹ sob a acusação de que estávamos trocando beijos com uns caras, também estudantes da escola em questão, atrás da quadra. Nessa ocasião, eu tinha quatorze anos e ainda consigo me lembrar da sensação do ar entrando quente pelos meus pulmões quando comuniquei à gestora que não assinaria livro nenhum e que a decisão tinha a ver com o fato de que eu não estava beijando ninguém atrás da quadra, mas tinha a ver, sobretudo, com o desaforo de somente as meninas terem sido chamadas para assumir a pseudo responsabilidade de uma acusação contra casais. Obviamente, eu não fui capaz de organizar as ideias dessa maneira em um momento de tensão frente à autoridade máxima do colégio, o que não impediu que ela acusasse a todas nós de sermos umas assanhadas malcriadas.

Olha, você não faz ideia de como ela ficou brava e, embora eu estivesse absolutamente convicta de que estava fazendo a coisa certa me defendendo de uma dupla injustiça, duvidei do meu direito de reagir a acusações falsas e sexistas. Lembro-me de sentir muita culpa e repassar as palavras da gestora em mim por dias, tentando encontrar os adjetivos com os quais ela me definiu mais de uma vez, já que, sabendo que eu havia compartilhado minha percepção dos fatos com minha mãe, se sentiu autorizada de me coagir em público, aos gritos e com socos na mesa dos professores.

Recriando essa experiência é que me dei conta de que as adolescentes camaradas da advertência eram todas negras e me questiono, para além da performatividade discursiva de acusar quatro mulheres por contatos afetivos, enquanto absolve seus parceiros de qualquer possível responsabilidade. Não estou certa de que a violência com a qual ela se dirigiu a nós não foi autorizada por suas percepções racistas de como deve ser uma mulher. Suas acusações consideravam corpos como os nossos previamente culpados, pervertidos, promíscuos e, me parece, que era inadmissível que este papel fosse recusado.

Essa é uma experiência figurativa relativamente comum ao cotidiano das jovens negras. Quando não somos escamoteadas do bem-estar de habitar um corpo forçadamente agâmico, com vistas para o contínuo de cor, somos tratadas de maneira hipersexualizada que cria a ilusão

¹⁹ Esse era o nome dado a um caderno onde a gestão escolar colecionava advertências contra estudantes. É importante dizer que o caderno nem sempre era preto e que esse nome era diretamente associado à carga negativa associada ao que é negro.

de que somos mulheres constantemente disponíveis cujos desejos sexuais são da ordem do incontrolável, do instintivo, do animalesco.

Atitudes como essas estão por aí disfarçadas sob máscaras diversas e metamórficas para submeter as mulheres negras a experiências em todos os níveis de degradação psicológica e mantê-las doces e vigilantes para que qualquer tentativa de transgressão da condição de enfraquecimento seja altamente repreendida.

A memória da culpa, em todo seu potencial punitivo e desarticulador, sempre me impôs repressão e medo. Sua assiduidade estridente em meu processo de escrever essa memória me parece um dado valioso, já que me dá condições para perceber que o medo cria projeções identitárias sobre as mulheres negras, nos fazendo duvidar de nossas capacidades cognitivas e intelectuais, assim como da integridade que nos configura como pessoas.

A imposição do silêncio tende a criar buracos em quem é impedida de dizer e, toda vez que o silêncio é exigido, um pouco da gente se esvai buraco abaixo. Quando o silêncio é exigido a gente perde o direito de exercer a linguagem e perde também o direito de existir em plenitude. Gosto da leitura de Audre Lorde (2009) sobre o esvaziamento imposto às mulheres com vistas ao recorte das negras lésbicas usurpadas do desejo que transcende à mediocridade ética sob a desconfiança das próprias potências vitais e criativas:

Como mulheres, temos desconfiado desse poder que emana de nosso conhecimento mais profundo e irracional. Durante toda nossa vida temos sido alertadas contra ele pelo mundo masculino, que valoriza sua profundidade a ponto de nos manter por perto para que o exercitemos em benefício dos homens, mas ao mesmo tempo a teme demais para sequer examinar a possibilidade de vivê-la por si mesmos. Então as mulheres são mantidas numa posição distante/inferior para serem psicologicamente ordenhadas, mais ou menos da mesma forma com que as formigas mantêm colônias de pulgões que forneça o nutrimento que sustenta a vida de seus mestres (LORDE, 2009, p. 10).

A ordenha descrita por Audre Lorde (2009) me instrumentaliza para a compreensão de que a degradação moral à qual mulheres negras têm sido submetidas está intimamente ligada ao esvaziamento de valor vital com o qual disputamos a potência da existência. Desde muito cedo aprendemos a desconfiar da legitimidade do que sentimos e somos capazes, num processo de autocerceamento da criatividade e das possibilidades de gozar.

Sabendo disso, me parece que as projeções sociais feitas sobre as identidades são modelos pelos quais estas se estruturam e se orientam, não é? No caso das identidades das mulheres negras lésbicas, seja pela ausência de definição, seja pelo discurso negativamente

mitificador, a correspondência entre o que somos e como entendemos que deveríamos ser tem sido ponto de divergência e negação de nossas próprias performances.

A minha pele relativamente clara e alguns traços afilados me garantiram e garantem um tratamento muito específico enquanto alguém que não está no extremo negro do contínuo de cor. Pela típica e capciosa fragmentação da identidade negra, durante boa parte da vida, fui socialmente lida como *mulata* e o que se espera de uma *mulata* é que ela corresponda ao *status* reinventado da mucama que está sempre disponível para o prazer masculino e possui uma malandragem bordada de sedução inerente à existência. Esta percepção me ajuda a compreender porque foi tão tardio encarar a lesbianidade presente em mim desde as primeiras memórias que recobro, em se tratando da sexualidade infantil.

Eu era bem pitiquinha quando as primeiras noções de interesse lesbiano foram identificadas. Embora a linguagem e o direito ao discurso de uma criança de cinco anos não sejam discutidos amplamente no debate das construções identitárias das lésbicas negras, essa linguagem e esse discurso interno existem e precisam ser considerados para que a heterossexualidade compulsória tenha menos condições de alienar nossos próprios silêncios e configurá-los de maneira que a culpa anteceda a consciência. Eu tinha cinco anos de idade e de experiência com as normas sociais que sugerem que mulheres devem amar homens em todas as instâncias, de modo a elevar esse amor acima das necessidades próprias de cuidado e afeto.

O tempo por vezes nos permite amadurecer ideias e me fez compreender essa lógica com mais nitidez. No entanto, naquela época, a heteronorma ainda não tinha conseguido me roubar totalmente as possibilidades de viver o corpo como espaço de prazer e alternativas ilimitadas. Então, embora eu jamais tivesse percebido a abertura de espaços para debater livremente as imagens eróticas que me habitavam, elas existiam e eu sabia que estavam lá, desde sempre, ainda que, desde sempre também, soubesse que não eram para estar.

A ideia de que a lesbianidade representa a diferença confere à heterossexualidade o status de normalidade, essa perspectiva é um ponto de partida também. A absolutização da heterossexualidade como padrão universal impõe a outras maneiras de viver a sexualidade o lugar do não legítimo, do clandestino, do impróprio. Talvez por isso, ainda que eu sentisse a lesbianidade manifestada em toda a minha construção erótica, apenas na idade adulta é que foi possível conceber tamanha amplitude para além de uma narrativa subjetiva condenável que deveria ser mantida em segredo. Percebo esse movimento como uma possibilidade de viver a

sexualidade a partir de uma perspectiva legítima das capacidades humanas de construção afetiva que reconheço em mim.

Aos cinco eu descobria que nem todas as energias que me dominavam eram concebidas pela limitada lógica adulta. E aos poucos, às vezes como maremotos, às vezes como maresia, o caos de ter que viver, mais uma vez, o contrário do que eu deveria ser, limitava minhas percepções de mim e roubava meu precioso tempo em orações sádicas suplicando perdão pelos sentimentos que a culpa não me deixava explorar. Precisava lidar internamente com essa identidade e ao mesmo tempo fortalecer a vigilância para conter as verdades que jamais deveriam ser reveladas.

Mais tarde, por volta dos onze anos de idade, lia em algum material escolar pela primeira vez a palavra lésbica. Na ocasião, ela vinha acompanhada da descrição de seu significado. Não me recordo exatamente quais eram os termos utilizados, mas me lembro de esmiuçar cada letra daquela grafia que eu lia e relia como se tivesse descoberto o pote de ouro ao fim do arco-íris.

Naquele dia, mais tarde, contei ao meu pai sobre o novo conceito. Ele riu da minha pronúncia. Hoje, quando repito o que dissera, apesar do interesse voraz por aquela palavra, também sorrio. *Lesbica*, eu dizia, *lesbica* é a mulher que namora outra mulher. Uma interessante analogia, não? A mulher que bica a outra? Ou a mulher que bica, que fere, que rasga o contrato da norma heterossexual?

Os anos passam e a cultura, a família e deus expandem sua atuação sobre os corpos. Em se tratando do corpo feminino e negro, especificidades são tatuadas em profundidade óssea. Eu sempre soube que a heterossexualidade não se acomodava no meu ser. Me encantavam secretamente as possibilidades que um corpo como o meu poderiam oferecer. Ainda assim, os rapazes vieram e eu fui até os rapazes também. Queria deles a correspondência de felicidade, de amor romântico e de segurança prometida. Além do mais, estando ao lado dos rapazes não precisaria enfrentar o medo da *lesbica* que residia em algum lugar em mim.

É que dar-se conta não necessariamente tem a ver com o estalo vibrante dentro da gente que faz com que percebamos as coisas de maneira mais nítida e que nos capacita para práticas transformadoras instantaneamente. A lesbianidade, para além de uma expressão do desejo afetivo e sexual, é uma retomada do erótico na vida das mulheres. É a possibilidade de assumir o protagonismo do próprio desejo e desestabilizar a lógica de que somos naturalmente projetadas para a satisfação do prazer dos homens. A lesbianidade é, então, ressignificada como uma retomada de si ou, ainda, como um fluxo de demandas genuínas da existência em função dos

próprios processos de construção afetiva e não da manutenção das grades que se erguem em redoma de compressão aos desejos e possibilidades das mulheres. Acho tão bonito quando a Audre Lorde diz:

Quando vivemos fora de nós mesmas, e com isso quero dizer que vivemos por diretrizes alheias unicamente, mais que por nossa sabedoria e necessidades internas, quando vivemos longe daquelas trilhas eróticas de dentro de nós mesmas, então nossas vidas estão limitadas pelas formas externas e alheias, e nós nos conformamos com as necessidades de uma estrutura que não é baseada na necessidade humana, e muito menos nas individuais. Mas quando começamos a viver desde dentro pra fora, conectadas ao poder do erótico dentro de nós e permitindo que esse poder preencha e inspire nossas formas de atuar com o mundo que nos rodeia, então é que começamos a ser responsáveis por nós mesmas no sentido mais profundo. Pois ao começarmos a identificar nossos sentimentos mais profundos é que desistimos de nos satisfazer com sofrimento e auto-negação, e o embotamento que tantas vezes parece ser a única alternativa a isso em nossa sociedade. Nossos atos contra a opressão se tornam íntegros com sermos, motivados e empoderados desde dentro. Em contato com o erótico, eu me rebelo contra a aceitação do enfraquecimento e de todos os estados de meu ser que não são próprios de mim, que me foram impostos, como a resignação, o desespero, o auto-aniquilamento, a depressão, a auto-negação (LORDE, 2009, p. 13).

A beleza do que Lorde diz me parece estar manifestada na habilidade de desvendar ocultos que são potentes na tradução de algumas reservas sem as quais jamais poderia ter sustentado os status de mulher heterossexual durante tantos anos. O que estou tentando explicar é que a estrutura para diminuir as mulheres é um mecanismo de esvaziamento de sentido próprio e no jogo de nós e os outros, as mulheres negras lésbicas tendem a ser sempre o outro.

7. Epílogo flutuante

Esse espaço, tomado, invadido, conquistado tem sido um ambiente arduamente construído sob o olhar vigilante da ética que tem como princípio a valorização do constante movimento de estar viva. Digo viva nos sentidos mais totais que essa palavra pode assumir. Viva enquanto palavra pessoa escrita e incompleta. É que a intenção nunca foi ser completa também, né? A intenção foi sacar algumas coisas pertinentes à construção de uma mulher preta sapatona, situada em grupos identitários que costumam não poder pensar e teorizar sobre si.

Ainda bem que poder é um conceito maleável e que esse texto nunca se propôs a ser obediente. Esse ensaio suscita algumas questões tácitas sobre as possibilidades das mulheres negras e lésbicas construírem identidades forjadas a partir de concepções positivas de si. Nesse sentido, me parece importante salientar as dificuldades materiais ao acesso a conteúdos que contemplam a totalidade da sociedade brasileira, cuja compreensão é indispensável para a superação das violências contra os corpos negros, bem como para rejeitar a sistematização do racismo, da lesbofobia, do patriarcado, para romper com a colonialidade subjetiva na busca da elevação da condição de outra e assumir a identidade de si, tal como apontam as palavras de Glória Anzaldúa (2000, p. 229):

Porque os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito. As escolas que frequentamos, ou não frequentamos, não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia.

Desde muito antes de Spivak (1998), a fala é um subterfúgio disputado, assim como a escuta tem sido uma imposição às pessoas lidas como subalternas. É terrível pensar que a subjetividade das pessoas negras é construída a partir do avesso da identidade das brancas, levando em consideração que só o que é branco tem sido tratado como bom. Da mesma maneira, é tortuoso perceber como as mulheres negras têm sido impactadas pela colonialidade racista de maneira agravada seja pelo esvaziamento simbólico - e, portanto, subjetivo -, seja pela caricaturização de sua imagem. A construção da lesbianidade a partir do não lugar ou de um lugar quebrado da heterossexualidade, também exerce sua parcela de peso no que se refere à percepção de como ser uma preta lésbica é foda.

Só que a grande sacada é que, quando a gente se dá conta de toda essas camadas de violência, além de um profundo desalento em descobrir que somos seres projetados para nos matarmos e nos deixarmos morrer, para além da carnificina que se levanta diariamente sobre corpos negros e femininos e sapatônicos, os buracos causados pela violência começam a ser

preenchidos com as possibilidades. O corpo que percebe suas possibilidades de ser, tende a se colocar em movimento. Seja pelo manancial que a mutualidade lésbica dispõe, seja pela busca em retomada do *abebé*²⁰ roubado ou pelo resgate das integridades violadas.

Só é possível amar outra mulher aquela que minimamente é capaz de conceber-se digna de amor. Ao contrário das ideias bestializadas pelo ódio e pela ideia de pecado, amar outra mulher é olhar para um corpo semelhante, par em suas elevações, e rejeitar a competição e o ódio como única lógica possível.

Ao contrário, amar afetiva e sexualmente outra mulher questiona as regras que dispõe e adéqua os corpos femininos [ou das mulheres] para prazer exclusivo dos homens. Enquanto afirmo o amor por uma igual, deixo de lado o status de fraqueza e de incompletude. Ao amar outra mulher me percebo rejeitando a da tutela afetiva e sexual masculina para seguir caminhos próprios. Abdicando do protecionismo que alerta para a necessidade do homem da casa, assumindo assim o lugar de força regente do corpo e do espaço habitado.

Amar outra mulher quebra a lógica de que sou ou somos naturalmente nascidas para servir a um homem, amá-lo e dar-nos ao prazer da carne fraca que alega possuir, mesmo no auge da potência de suas fúrias. É romper com a ideia de que nosso desejo não existe ou não importa. Amar outra mulher é se colocar como centro de um cosmo universo perseguido, estuprado, açoitado e incendiado ao longo da história.

A ideia de natureza e princípios biológicos já não são capazes de explicar em totalidade porque somos quem somos há muito tempo e, mesmo por isso, não vou me demorar nessa questão, o fato é que a heterossexualidade se impõe como norma como se nenhuma outra forma de existir fosse possível e natural ao humano, sobretudo a nós mulheres, sobretudo a nós, mulheres negras. Amando outra rompemos com verdades cristalizadas, ideias tidas como imutáveis ainda que não sejam verdadeiras ou proveitosas à humanidade.

Fomos ensinadas a repetir verdades sobre nós mesmas, nosso sangue e nossos pelos, a ponto de não nos lembrarmos se algum dia nossos corpos não foram um problema em nossas vidas. Ser mulher implica ser ideal, sedutora, uma barriga desejante de gestação e pré-disposição aos serviços domésticos? Eu, honestamente, duvido muito disso.

Desde que nascemos nos dão panelinhas cor de rosa e a primeira coisa que nos dizem quando pela primeira vez não queimamos o arroz é que já podemos nos casar, como se arroz

²⁰ Abebé é o espelho usado pela deusa africana Oxum. Com seu abebé Oxum se olha, se percebe, se enfeita para si mas também percebe o entorno. Se mirando, Oxum vê a si e se protege de definições que não são próprias, se faz atenta ao contexto em que está inserida e pode desviar-se de armadilhas e emboscadas.

fosse amor em vez de comida. Nos ensinam a ser doces e comedidas e depois nos acusam de fracas e incapazes. Ao amar outra mulher desafiamos a naturalidade da heterossexualidade, desafiamos a “mocilidade” que nos é imposta por sermos mulheres, rejeitamos a sexualização nociva inerentemente dispensada a nossos corpos assim como nos contrapomos a ideia de que somos necessariamente adversárias umas das outras. Questões exponenciadas pelas diferenças raciais.

Uma infinidade de mitos foram e são inventados sobre as mulheres lésbicas, assumindo o posto de verdades inatas. Abandonadas pelo deus hétero e azeitada pelo o que costumam chamar de promiscuidade, erguem-se as falácias. Ao contrário, ser uma mulher lésbica (e negra) é assumir um caminho de volta para si e para as próprias necessidades, sejam elas emocionais, orgânicas ou políticas.

É imprescindível que estruturas de poder afetam a forma como o mundo é percebido e como é possível se perceber nele. Se este país é essencialmente genocida contra a população negra, contra as mulheres e contra a população LGBTQ²¹, não é possível que se aceite a recusa de profissionais que atuam em áreas de estudo das construções subjetivas tais como a psicologia e a educação em alardear tais questões. Qualquer área do conhecimento minimamente comprometida com as urgências das transformações sociais não hesita em reconhecer que o racismo, o machismo e a lesbofobia produzem subjetividades e sofrimentos de dimensão psíquica. O contrário disso me parece desonesto.

A insistência no padrão colonial de conhecimento e na unicidade de seu discurso são demonstrações de interesses retrógrados no que concerne à emancipação das populações subalternizadas. Mas isso não é tudo, a descrença e o descaso sobre o qual atuam os silêncios epistemológicos também revelam a ferocidade do cinismo que cruza os braços diante da lobotomização coletiva dos corpos aqui materializados.

Há um longo caminho criativo de insurreição intelectual e identitária a ser percorrido pelas populações de mulheres negras em tudo que é lugar e o que eu estou dizendo aqui a partir da melodia que tem me conduzido desde que posso dançar e das leituras de toda a gente negra e sapatona trazida para essa pesquisa é que as afetações emocionais decorrentes das violências identitárias interseccionadas sobre os corpos das lésbicas negras urgem atenção.

²¹ O termo é usado por movimentos sociais para designar pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e queers. Trata-se de um conceito guarda-chuva que engloba identidades não heterossexuais ou cisgêneros.

Vivemos em um momento histórico de retrocessos em vários âmbitos. Retrógrado enquanto população brasileira onde o fascismo em golpe *militar-e- metricamente* articulado toma o poder mais uma vez do alto das botas de borracha e pimenta. Sob a marcha do ódio, o imaginário popular é conduzido para a ótica do horror que persegue e extermina as representações que não cabem na métrica colonial. A diferença é intensificada sob o espectro do outro, avesso de si, característica do que é inferior e do que é mal.

A garantia do direito ao cultivo das individualidades como princípio fundamental da variabilidade humana e potente ferramenta para o desenvolvimento social tende a ser desconsiderada em governos altamente autoritários e genocidas, e esse é o caso. Não há desenvolvimento real em lugar onde a população é massacrada, enforcada, estuprada, empobrecida, deseducada e impedida de perceber a própria condição.

A retirada constante dos direitos das populações já extorquidas historicamente como populações indígenas, negras, de mulheres e LGBTQ, por exemplo, configuram reiterada violência estrutural contra essas populações. Violências se levantam contra as mulheres lésbicas negras e o Estado, quando não as financia, no caso da violência policial, contra essas mulheres e toda a juventude negra brasileira, por exemplo, dá de ombros às realidades de extermínio físico e identitário as quais tais mulheres e jovens são comumente submetidas.

Em contrapartida, as mulheres negras se aquilombam faz tempo pra resistir. As mulheres lésbicas igualmente se potencializam e *colam velcro*²² ainda que isso seja desafiador. O impossível é dissolvido às margens da desobediência. Quando me engajo em discussões, em serviços domésticos, em conexões afetivas e sexuais com a mulher que amo entendo que não preciso me comprimir e reduzir minhas potencialidades para que nossa mutualidade se realize. A partir de ligações honestas e equânimes nossos eróticos se encontram em conformidade com o reflexo e o movimento de libertação é inevitável.

Membra de um relacionamento lésbico interracial e existindo em mundo onde a colonização do pensamento é uma realidade inegável, viver é busca constante pela minha própria emancipação. Agarrada ao companheirismo de outra, a mulher que amo, sou capaz de me perceber como pessoa inteira, como movimento constante, como avalanche, como revolução. Não estou dizendo isso de um ponto de vista romântico que prevê harmonia

²² Colar velcro é uma expressão que faz alusão a relações sexuais entre mulheres. Usada pelos movimentos LGBTQ, a expressão se refere aos pelos vaginais quando em contato durante o ato sexual e também é usada para definir mulheres lésbicas.

permanente e toda aquela coisa morna e estática, mas sim de uma busca partilhada pela descolonização das identidades e das possibilidades de relacionar-se. Articulando nossas demandas mais genuínas enquanto mulheres lésbicas e nossas dissonâncias raciais a partir do compromisso ético da interseccionalidade, me entendo e me faço gente. A partir da relação lesbiana e dos *abebés* que ela restitui, me reconheço, me percebo e me descolonizo. Assim posso me refazer constantemente. Assim posso ser rio na constante busca de mar.

Dadas as fissuras criadas no sistema de opressão pelas vozes que se levantam em pontos múltiplos em resistência às forças de dominação asquerosas do atual governo absolutista, outras narrativas têm sido garantidas em espaços múltiplos de poder. Apesar de matarem Marielle Franco no dia 14 de março de 2018, vereadora negra, lésbica e favelada da cidade do Rio de Janeiro que denunciava a violência da polícia militar, como um ultimato de silêncio a todas aquelas que com ela se parecem, como sementes, o esforço de Marielle, e das que vieram antes dela, se prolifera. Marielle morreu porque falava, tantas outras morreram porque não puderam quebrar o silêncio. A morte não nos nega afago e o medo não tem nos protegido. Nesse ponto sou sempre atravessada por Audre Lorde (2009, n.p):

Que palavras ainda lhes faltam? O que necessitam dizer? Que tiranias vocês engolem cada dia e tentam torná-las suas, até asfixiar-se e morrer por elas, sempre em silêncio? Talvez para algumas de vocês hoje, aqui, eu represento um de seus medos. Porque sou mulher, porque sou Negra, porque sou lésbica, porque sou eu mesma – uma poeta guerreira Negra fazendo seu trabalho. Pergunto: vocês, estão fazendo o seu? E, certamente tenho medo, porque a transformação do silêncio em linguagem e em ação é um ato de auto-revelação, e isso sempre parece estar cheio de perigos. Mas minha filha, quando falei de nosso tema e de minhas dificuldades, me disse: “Fala para elas de como nunca se é uma pessoa inteira se guardas silêncio, porque esse pedacinho fica sempre dentro de ti e quer sair, e se segues ignorando-o, ele se torna cada vez mais irritado e furioso, e se nunca o deixar sair um dia diz: basta! e te dá um soco dentro da boca”.

Ela continua:

Porque para sobreviver nesta boca de dragão que chamamos América, tivemos que aprender esta primeira lição, a mais vital, e não se supunha que fossemos sobreviver. Não como seres humanos. Nem se supunha que fossemos sobreviver a maioria de vocês, Negras ou não. E essa visibilidade que nos faz tão vulneráveis, é também a fonte de nossa maior fortaleza. Porque a máquina vai tratar de nos triturar de qualquer maneira, tenhamos falado ou não. Podemos nos sentar num canto e emudecer para sempre enquanto nossas irmãs e nossas iguais são desprezadas, enquanto nossos filhos são deformados e destruídos, enquanto nossa terra está sendo envenenada, podemos ficar quietas em nossos cantos seguros, caladas como se engarrafadas, e ainda assim seguiremos tendo medo. (LORDE, 2009, n.p)

O medo e o silêncio têm me feito perder energia com tensões que não são próprias de mim. Não foi o silêncio que me libertou das grades do armário heterossexual, tão pouco foi o

medo que me deu condições para me experienciar em plenitude. Foram as nativas e as possibilidades rasgadas pelas que vieram antes, romperam o silêncio e se encararam com rigor que me colocaram em contato com o que sou e posso ser. É a estas narrativas que vinculo a minha. Esta narrativa torta buscando expansão de possibilidades. Eis uma narrativa localizada, pessoal, incompleta e absolutamente passível de questionamentos. Por isso, faço deste meu convite mais sincero.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 458, 1995.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana.** São Paulo: Global, 1953/2008.

BICUDO, Virginia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo.** Marcos Chor Maio (org.). São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil: consciência em debate.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

CORNEJO, G. La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía “queer”. **Conos: Revista de Ciencias Sociales**, Quito, n. 39, p. 79 – 95, Janeiro 2011.

COSTA, Joaze B. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 3, p. 504-521, 2016.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. **Violência e psicanálise.** Rio de Janeiro: Edições Graal v. 2, 1983.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: **VV. AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem**, 2004, p. 7-16.

DAVIS, Angela. Feminismo e abolicionismo: teorias e práticas para o século XXI. In: _____. **A liberdade é uma luta constante.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

_____. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

- EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.
- FANON, Frantz; DA SILVEIRA, Renato. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Florestan. Efeitos do preconceito de cor. In: _____; BASTIDE, Roger. **Branços e negros em São Paulo: Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestação atuais e feitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. São Paulo: Global, 2008, p. 190-223.
- FREYRE, Gilberto. O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro. In: _____. **Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003, p. 498-573.
- GELEDÉS. Ângela Davis. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/angela-davis/>> acesso em: 28 nov 2018.
- GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984. Disponível em: <https://goo.gl/VFdjdq>>. Acesso em: 10 mai 2018.
- GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115 – 147, Março 2008.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia Racial. In: _____. **Classes, Raças e democracia**. 2. Ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. p.137-177.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HASENBALG, Carlos Alfredo. Raça, classe e Mobilidade. In: _____; GONZALEZ, Lélia. **O Lugar do negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 67-102.
- HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.
- IANNI, Octavio. A ideologia do branco. In: _____. **Raças e classes sociais no Brasil**. 3. Ed. Rev. ampl. São Paulo: Brasilienses, 2004. p. 77-94.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Livraria F. Alves, 1960.

LIMA, Fátima. Raça, Interseccionalidade e Violência: corpos e processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 4, n. 2, p. 66-82, 2018.

LISPECTOR, Clarice; RANGEL, Pedro Paulo; BETHÂNIA, Maria. **A hora da estrela**. Livraria J. Olympio Editora, 1977.

LORDE, A. **Não existe hierarquia da opressão**. 1983. Versão digital: <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde>. Acesso em, v. 31, n. 05, 2017.

_____. Os Usos do Erótico: O Erótico como Poder. Trad. Tatiana Nascimento dos Santos. **Textos escolhidos de Audre Lorde**. Tradução Herética Difusão Lesbofeminista. Tradução independente, 2009.

_____. O Sadomasoquismo na Comunidade Lésbica: Uma entrevista com Audre Lorde e Susan Leigh Star. Trad. Tatiana Nascimento dos Santos. **Textos escolhidos de Audre Lorde**. Herética Difusão Lesbofeminista, 1982/2009.

_____. A Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação. Trad. Tatiana Nascimento dos Santos. **Textos escolhidos de Audre Lorde**. Herética Difusão Lesbofeminista, 2009.

LUNA, Luedji. Um corpo no mundo. yb music: 2016.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

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

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira**, 2004.

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

NASCIMENTO, Abdias do. O Negro Revoltado. In: _____. **O Negro Revoltado**. Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982. p. 59-108.

NOGUEIRA, Conceição. **Interseccionalidade e psicologia feminista**. Salvador, Bahia: Editora Devires, 2017.

OLIVEIRA, Leandro Roque de. Boa Esperança. Intérprete: Emicida. Brasil: Warner /Chapell Music, 2015. Faixa 10.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. Desigualdade racial e mobilidade social no Brasil. In: THEODORO, Mário (Org.). **As políticas públicas e as desigualdades raciais no Brasil: 120 anos após a abolição**. Brasília: Ipea, 2008. p. 65-95.

PEREIRA, Amauri Mendes. O TAO da Teoria Social frente à questão racial no Brasil. In: _____. **Para além do racismo e do antirracismo: a produção de uma Cultura de Consciência Negra na sociedade brasileira**. Itajaí: Casa Aberta Editora, 2013, p. 151-262.

PIERSON, Donald. Ascensão social dos mestiços. In: _____. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial**. São Paulo: Editora Nacional, 1971, p. 213-225.

QUIJANO, Aníbal. ¡ Qué tal raza!. 1999.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento Editora e Livraria LTDA, 2018.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural** (São Paulo. Online), v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Branquitude e poder: revisitando o “medo branco” no século XXI. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 6, n. 13, p. 134-147, jun. 2014. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/155>>. Acesso em: 17 nov. 2018.

SCRIBANO, A.; SENA, A. Construcción de conocimiento en latinoamérica: algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación. Cinta de moebio: **Revista de Epistemología de Ciencias Sociales**, Santiago, n. 34, p. 1 – 15, Março 2009. ISSN 0717-554X

SILVA, Tomaz Tadeu da; et al. A produção social da identidade e da diferença. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, p. 73-102, 2000.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2016.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.** Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro.** Rio de Janeiro: Graal, v. 19, 1983.

SPIVAK, G. C. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? **Orbis Tertius**, n. 6, p. 175 – 235, 1998. Tradução de José Amícola.

TRUTH, Sojourner. **Não sou eu uma mulher?** 1851. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 26 nov 2018.