

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

GABRIELA SILVA NEVES

ESCREVIVÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS PERIFÉRICAS E SUAS  
ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO CONTRA AS OPRESSÕES  
INTERSECCIONALIZADAS: AS IMAGENS DE CONTROLE E AS  
NECROPOLÍTICAS

VITÓRIA  
2020

GABRIELA SILVA NEVES

ESCREVIVÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS PERIFÉRICAS E SUAS  
ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO CONTRA AS OPRESSÕES  
INTERSECCIONALIZADAS: AS IMAGENS DE CONTROLE E AS  
NECROPOLÍTICAS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.  
Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Lucia Coelho Heckert.

VITÓRIA  
2020

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

N511e Neves, Gabriela Silva, 1994-  
Escrevivências de mulheres negras periféricas e suas estratégias de enfrentamento contra as opressões interseccionalizadas: as imagens de controle e as necropolíticas / Gabriela Silva Neves. - 2020.  
127 f. : il.

Orientadora: Ana Lúcia Coelho Heckert.  
Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Subjetividade. 2. Racismo. I. Heckert, Ana Lúcia Coelho. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 159.9

---

GABRIELA SILVA NEVES

ESCREVIVÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS PERIFÉRICAS E SUAS  
ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO CONTRA AS OPRESSÕES  
INTERSECCIONALIZADAS: AS IMAGENS DE CONTROLE E AS  
NECROPOLÍTICAS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como  
requisito final para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

Vitória, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Lima Santos  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Membro Externo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jésio Zamboni  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Interno

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Lúcia Coelho Heckert  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientadora



*Dedico esta dissertação a  
Edilene e todas as  
mulheres negras  
periféricas.*

## **Descolonizada**

(Larissa Luz)

*Onça brava com o olhar já me dizia  
Eu hoje to arredia  
Ansiedade é tanto assunto uma agonia  
Mas podemos conversar*

*Eu sou sua mente  
Prazer me olhe de frente  
A gente pode se entender  
Negociar um equilíbrio  
Um bom lugar*

*Eu sou sua mente  
Se aproxime me olhe de frente  
Eu sei que emito uns rugidos de repente  
é meu desejo de gritar*

*Não deixe que a corrida maluca da vida louca  
Te jogue num precipício de mansões  
Garota ninguém nos disse que seria fácil  
Segura a onda da na cara e continuar*

*Não deixe que tentem te colonizar  
Te converter  
Te doutrinar  
Te alienar  
Eu quero voar  
Escrever meu enredo  
Liberdade é não ter medo*

*Eu não vou entrar nessa jaula  
Eu não nasci pra ser adestrada  
Me deixa correr no espaço  
Deixa eu exibir a minha pele pintada*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Sianinha, Cereus, Raposa, Alfinete, Repudia, Dama da Noite, Amendoim e a todas as mulheres negras que atravessaram a pesquisa e confiaram a mim suas histórias.

Agradeço a minha mãe, Edilene, mulher negra periférica socióloga. Você quem adentrou a mata e abriu caminho para que eu e tantas outras pudéssemos passar e alcançar espaços que nos foram roubados. Obrigada por ter sonhado para mim um futuro que eu não conseguiria vislumbrar e por transmitir diferentes tecnologias e estratégias de vida.

Ao meu pai, João Hermínio, e ao meu irmão, João Vitor, obrigada pela paciência e por cuidarem de mim ao longo desses anos intensos de mestrado. Não foi fácil compreender o que é viver com duas mulheres negras na pós-graduação (mestrado e doutorado) simultaneamente e em muitos momentos foi muito difícil. Serei eternamente grata pela compreensão.

Agradeço a Prisciany Cardoso, minha prima, por servir de inspiração e por ter acompanhado todo o processo de mestrado, por ouvir minhas queixas e pelo incentivo.

O Mestrado trouxe-me grandes amigas que carregarei no peito, Adriely Clarindo, Camila Lenhaus, Cynthia Laurindo, Fernanda Biajoli, Rafaela Arenari, Tuhany Sabino e tantas outras da turma 12. Juntas escrevemos cartas, lutamos e marchamos num exercício político de construir outra academia e uma Psicologia com mais possíveis.

Agradeço a Grazielle Florentino, Karol Mendes e Camila Emmerich pelo apoio nos momentos difíceis e por serem como brisa em meio à tempestade.

Às minhas queridas amigas de longa data, Carolina Stange e André Duarte, obrigada pelo apoio e por acompanharem cada mudança, por vibrarem a cada conquista, pelo conforto e carinho.

Ao grupo de pesquisa: Fabrício, Cynthia, Mônica, Nayara, Kettle, Luziane; obrigada por darem chão às inquietações que avassalaram meu corpo e por serem um lugar seguro.

Ana Lúcia Heckert, minha querida orientadora, obrigada pela parceria ao longo desses sete anos e meio de graduação e mestrado. Obrigada por me ensinar a ser Psicóloga e Professora. Agradeço por ser um exemplo de profissional ética que almejo ser.

Agradeço às equipes dos CRAS de Maruípe, Itararé e Consolação pela confiança no trabalho e pela abertura de espaço.

Essa pesquisa foi possível graças ao fomento público à pesquisa da FAPES e CAPES.

## RESUMO

Esta dissertação foi um exercício de escrever com o objetivo de analisar as vivências das mulheres negras periféricas. Fizemos uso do paradigma interseccional como ferramenta metodológica de análise da produção das opressões de raça, gênero e classe e nossas estratégias de enfrentamento. Cereus, Sianinha, Repudia, Alfinete, Raposa, Amendoim e Flor de Maio são as Protagonistas que compartilharam suas memórias nesta escrita. A pesquisa de campo foi feita a partir de rodas de conversas em três Centros de Referência de Assistência Social (CRAS), da cidade de Vitória, Espírito Santo, localizados no Território do Bem, uma das regiões periféricas da cidade composta pelos bairros Bairro da Penha, Engenharia, Consolação, Bonfim, Floresta, São Benedito e Jaburu. Os resultados da pesquisa apontaram que as Imagens de Controle são usadas como uma importante ferramenta na produção de violência a partir do uso de discursos que naturalizam a violência que atinge as mulheres negras periféricas. Outro conceito que pautou nossas análises foi a noção de necropolítica, que atravessa instituições públicas e o tecido social por meio de políticas que fazem morrer corpos negros. Ressaltamos os exercícios de resistência que efetuamos e construímos a partir desse lugar que ocupamos na encruzilhada e produção de estratégias de enfrentamento às diversas violências, criando fissuras nas máquinas produtoras de opressão.

Palavras chaves: Interseccionalidade; Escrivivência; Feminismo Negro; Racismo; Necropolítica.

## **ABSTRACT**

This dissertation has been an exercise of *escrevivência* [live-writing] aimed at analyzing the experiences of black periphery women. We resorted to the intersectionality paradigm as a methodological tool to analyze the ways race, gender and class oppression are produced as well as our strategies to fight them. Cereus, Sianinha, Repudia, Alfinete, Raposa, Amendoim and Flor de Maio are the protagonists who shared their recollections with us. The field research was carried out during chat sessions in three Social Service Reference Centers [Centros de Referência de Assistência Social] in the capital of Espírito Santo, Vitória, situated on Território do Bem, one of the periphery regions in the city made up by seven neighbourhoods, namely, Penha, Engenharia, Consolação, Bonfim, Floresta, São Benedito and Jaburu. The results suggest that images of control are used as a significant violence production tool as well as its naturalization against black women through violent naturalizing discourses that affect their bodies. Another notion inscribed in our analyses, necropolitics crosscuts public institutions and the social fabric through policies targeted at killing black bodies. We draw attention to the resistance exercises black periphery women did and which are built upon from this intersection point and forges strategies of struggle against several forms of violence, by cracking the very surfaces of oppression producing machines.

**Keywords:** Intersectionality; *Escrevivência* [live-writing]; Necropolitics; Black Feminism; Racism.

## SUMÁRIO

<b>1. CONSTRUINDO UM CAMINHO EPISTEMOLÓGICO</b> .....	20
<b>1.1 Emergências da Interseccionalidade</b> .....	25
<b>2. ESCRIVENDO UMA TRAJETÓRIA DE PESQUISA</b> .....	38
<b>2.2 As Protagonistas</b> .....	49
<b>3. DESCONSTRUINDO IMAGENS DE CONTROLE DE MULHERES NEGRAS E TECENDO ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO</b> .....	59
<b>3.1 <i>Eu sou a Tia Anastácia</i></b> .....	61
<b>3.2 <i>Pode ser tudo... menos PUTA</i></b> .....	70
<b>3.3 Tecendo estratégias de enfrentamento</b> .....	80
<b>4. A CARNE MAIS BARATA DO MERCADO</b> .....	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	117
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	121
<b>ANEXO I</b> .....	127

## PARA QUEM ESCREVO?

*Maria-Nova queria sempre histórias e mais histórias para sua coleção. Um sentimento, às vezes, lhe vinha. Ela haveria de recontá-las um dia, ainda que não saiba como. Era muita coisa para se guardar dentro de um peito só.*

**Conceição Evaristo<sup>1</sup>**

Transformações, indignações, frustrações e inquietações foram o que me levaram à decisão de fazer o Mestrado logo após o término da minha Graduação em Psicologia. A começar pela transformação de encontrar ao final do curso um lugar e um sentido de atuação profissional como psicóloga; seguida pela indignação com a violência e a descartabilidade da vida das mulheres negras; a frustração ao tentar criar melhores condições para que essa vida permanecesse viva; e a intensificação das inquietações que atravessavam o meu corpo preto/feminino/psicóloga. Foram tais experiências que me fizeram escrever essa dissertação.

Meu objetivo foi analisar as vivências das mulheres negras periféricas fazendo uso do paradigma interseccional como ferramenta metodológica de análise da produção das opressões de raça, gênero e classe sobre corpos dessas mulheres, focalizando também as estratégias de enfrentamento que elas criam diante da interseccionalidade das opressões.

Para tornar essa escrita possível, eu compus com algumas mulheres negras periféricas que encontrei durante os dois anos de Mestrado. Pude acompanhar, durante o período de seis meses, as reuniões de um grupo de mulheres negras chamado **Obinrin**<sup>2</sup>, além de fazer rodas de conversas em três Centro de Referência de Assistência Social (CRAS)<sup>3</sup> na cidade de Vitória, capital do Espírito Santo, por três meses.

No segundo semestre do mestrado, eu senti a necessidade de pousar em algum lugar para dar chão a tudo o que eu estava estudando, e foi nesse momento que conheci e comecei a participar do **Obinrin**. Este grupo surgiu em

---

<sup>1</sup>Conceição Evaristo é mestre em Literatura Brasileira pela PUC-Rio E Doutora em Literatura Comparada pela UFF. É autora de diversos contos coletivos e seis obras individuais (EVARISTO, 2017).

<sup>2</sup>Significa mulher em Iorubá.

<sup>3</sup>O Centro de Referência de Assistência Social - CRAS é uma unidade de atenção básica dentro da Política Nacional de Assistência Social e representa o equipamento público da Assistência Social como uma política de Estado, conforme a Lei nº 8.742/1993 (PNAS/ 2004).

2016, como uma iniciativa da Assistência Social do núcleo **Afro Odomodê** para trabalhar com a perspectiva de **raça** e **gênero** visando atrair mais mulheres das comunidades para ocuparem o espaço do equipamento já que o público maior era de homens negros jovens.

O grupo **Obinrin** foi pensado e construído coletivamente com a equipe técnica de assistentes sociais e as participantes do núcleo para conversarem sobre os assuntos que envolviam seus cotidianos como o racismo, o machismo, o feminismo e o sexismo. Por fim, foi escolhido pelas integrantes trabalhar com a história de mulheres negras heroínas, bem como garantir um espaço de conversa e vivência. Desde **Dandara** até **Marielle Franco**, e a partir das experiências dessas mulheres negras que, de alguma forma, subverteram a lógica genocida imposta a elas, seja qual foi o seu tempo. Com esse processo somado às nossas experiências, conseguimos tecer uma rede de cuidado e saúde.

O núcleo **Afro Odomodê** é um equipamento da prefeitura de Vitória/ES que trabalha com jovens de 15 a 29 anos, na perspectiva das relações étnico-raciais. Foi criado em 2005, vinculado à Secretaria de Direitos Humanos e Trabalho, e está inserido na coordenação de juventude. Sua base territorial de certa forma é itinerante, porque já ocupou diversos bairros de Vitória. Hoje está localizado dentro da comunidade do Morro do Quadro, próximo ao Centro de Vitória/ES.

O grupo era aberto à participação de todas e todos, independente de raça, classe, sexualidade e gênero, mas a prioridade de fala era das mulheres negras. Os encontros aconteciam toda segunda quarta-feira do mês, às 18h, e pude acompanhá-los ao longo de seis meses. Encontrei no grupo a primorosa conexão com o que eu estava estudando no início do mestrado, mas o grupo foi mudando e, depois de seis meses participando de suas atividades os encontros foram suspensos por um tempo, nos próximos capítulos discorrerei sobre esse processo.

Sem a possibilidade de continuar com o grupo, comecei a fazer outros movimentos buscando meu novo campo de pesquisa. Fiz alguns contatos com o Fórum de Mulheres do Espírito Santo e conversei com algumas pessoas de diferentes coletivos de mulheres para ver a possibilidade de criar um grupo de mulheres negras periféricas, mas em todas as conversas havia grande

dificuldade em acessar as mulheres periféricas<sup>4</sup>. Essa dificuldade expressa o quão distante ainda estamos (a Academia) de conseguir dialogar com as mulheres negras que estão fora do circuito da militância e da universidade. Desde o início o meu objetivo, ou seja, a premissa fundamental do trabalho era de trabalhar com mulheres que não estavam nos espaços de militância formais ou não tinham acesso aos debates, leituras e movimentos relacionados ao **feminismo negro**.

Comecei a recordar da minha experiência de iniciação científica no CRAS de Campo Verde, em Cariacica, quando eu estava no oitavo período de Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo. O bairro se situa numa região mais rural da cidade de Cariacica, caracterizada como uma cidade com poucos recursos em comparação a capital, Vitória. Durante o período no ano que realizei a pesquisa, as pessoas que acompanhei o atendimento desenvolvidos especificamente com mulheres negras.

Essa memória me veio à cabeça e foi quando comecei a ruminar a possibilidade de acessar o CRAS como um meio de alcançar essas mulheres com quem eu tanto queria compor a pesquisa. Após alguns meses dando conta das exigências do Comitê de Ética da Assistência Social (SEMAS), consegui entrar em três CRAS da cidade de Vitória/ES, com a proposta de fazer rodas de conversa para compartilhamento de experiências de mulheres negras.

O uso da *pesquisa-intervenção* como ferramenta metodológica para a pesquisa permite compreender que o saber é inventado, assim como a realidade é ficção, e estamos produzindo-a o tempo inteiro. Portanto, não se trata apenas de uma busca do que é real, mas sobretudo, dos movimentos de sua produção (HECKERT e PASSOS, 2009). A *pesquisa intervenção* conversa, interage, integra e se interconecta com a epistemologia feminista negra (COLLINS, 2019), na qual se apoia esse trabalho. Ela rompe com uma tradição da neutralidade dentro do campo das pesquisas, assim como desconstrói a ideia de que é necessária uma ordem de fatores para se fazer pesquisa no qual primeiro se aprende sobre o fenômeno e depois desenvolve a pesquisa (HECKERT e PASSOS, 2009). A *pesquisa intervenção* afirma um *aprender-fazendo*, em que analisamos nossas pertencas como pesquisadores sem o suposto

---

<sup>4</sup>A noção de periférica utilizada nesta dissertação é explicada na página 12.

distanciamento sujeito/objeto (HECKERT e PASSOS, 2009). É apostando nesse modo de pesquisar que poderemos continuar criando fissuras nas dinâmicas das estruturas produtoras de opressões, e que permaneceremos na luta que também é cotidiana.

A **Epistemologia Feminista Negra** também recusa a neutralidade em todas as suas formas e armadilhas ao trazer na centralidade de suas análises as experiências das mulheres negras e a inseparabilidade entre pesquisadora e pesquisa. A conexão desta epistemologia com a pesquisa intervenção foi muito potente na realização deste trabalho e nos caminhos pelos quais me enveredei no ato de pesquisar.

Entendemos que no caminho é que se constrói a pesquisa e não *a priori*. Entre o que planejei e o que aconteceu, muita água passou mudando a direção do rio em diversos momentos. Estar atenta às mudanças que podem mudar o percurso da pesquisa nos ajuda a romper com qualquer perspectiva de controle e de distanciamento pautadas num discurso de neutralidade.

O percurso foi definido pela a **Epistemologia Feminista Negra**<sup>5</sup> composta pelos pensamentos de várias intelectuais negras em diáspora e em África, que mesmo com algumas divergências conceituais, mantêm como denominador comum *a produção de saberes e análises sobre o mundo a partir das vivências das mulheres negras*.

Dentre as semelhanças que atravessaram as produções que encontrei, uma que se destacou foi o compromisso com o *como e para quem* elas estavam escrevendo. Todas carregaram a preocupação de se fazerem entender pelas mulheres que não circulam ou não circularam no meio acadêmico. A preocupação de me fazer entender pelas mulheres negras dentro e fora da academia e a necessidade de fazer o texto circular é algo que eu cultivei desde a escrita do projeto. A pergunta à qual precisei me submeter constantemente ao longo do processo de escrita foi: para quem estou escrevendo e por que estou escrevendo?

Antes de contar um pouco sobre essa trajetória, quero afirmar o lugar da minha escrita enquanto periférica, não necessariamente por sua dimensão

---

<sup>5</sup>É a constituição de “uma teoria abrangente do conhecimento que tem por objetivo identificar e investigar os critérios usados na avaliação do conhecimento” (COLLINS, 2019, p. 402).

econômica, mas desse lugar de experimentações como mulher negra que ocupa um lugar marginal no mundo de ideal branco. O sentido de periférica nesta dissertação está nesse campo das possibilidades e das potências, uma afirmação da periferia como um espaço de produção, de criação, da inovação, do tensionamento, do enfrentamento, do riso e do choro, do corpo e das relações. É o local que nos permite criar estratégias de enfrentamento às violências produzidas por categorias de raça, gênero e classe (KILOMBA, 2019). Essa escrita que é um exercício de criação de novos discursos e uma nova linguagem (KILOMBA, 2019) que não necessariamente precisem ser escritos, posto que múltiplas são as formas de produção de saberes que as mulheres negras criaram. Uma escrita que postula a importância de que seja compartilhada pelo corpo que vivencia e que exprimem as *escrevivências*, conceito criado por Conceição Evaristo (2017) e que é trabalhado no primeiro capítulo.

Essa dissertação deriva de muitas *escrevivências*, de tal forma que extrapolam um texto acadêmico neutro, no qual, dado seus limites, não comportaria as muitas cores, as texturas das vozes, os cheiros e o sons das gargalhadas, muito menos o caminho das lágrimas que marcaram os rostos das mulheres negras dessa pesquisa. Por isso me atrevi a *escrever*, não com o objetivo de transmitir alguma espécie de realidade do que foi vivido, mas porque é ficcionando que eu encontrei um caminho que faça jus a essa experiência.

Oito são as Protagonistas que deram vida a essa dissertação e que possibilitaram a emergência de análises junto às produções teóricas que foram escolhidas. São elas: Dama da Noite, Flor de Maio, Amendoim, Repudia, Sianinha, Cereus, Alfinete e Raposa. Essas *escrevivências* expõem as histórias que me foram confiadas no CRAS, no **Obinrin**, e antes mesmo de eu adentrar no Mestrado.

Os nomes das Protagonistas foram baseados nos nomes populares de diferentes cactos. A escolha se deu pela própria simbologia do cacto que é uma planta que sobrevive a climas extremos com pouca água e poucos nutrientes, mas que é persistente em continuar a viver. São fundamentais para a manutenção da vida, servindo como fonte de nutrientes e água. São plantas vistas como menos formosas e brutas ao serem comparadas com outras, e não florescem em qualquer lugar, a qualquer tempo. Nisso reside sua singularidade

e quando acontece de florescer é sempre impactante com suas cores vibrantes, de formas variadas e complexas. A escolha de cada nome foi de acordo com o que os cactos me lembravam àquelas que compartilharam, seja pelas cores, formatos e energia que emanava de cada uma.

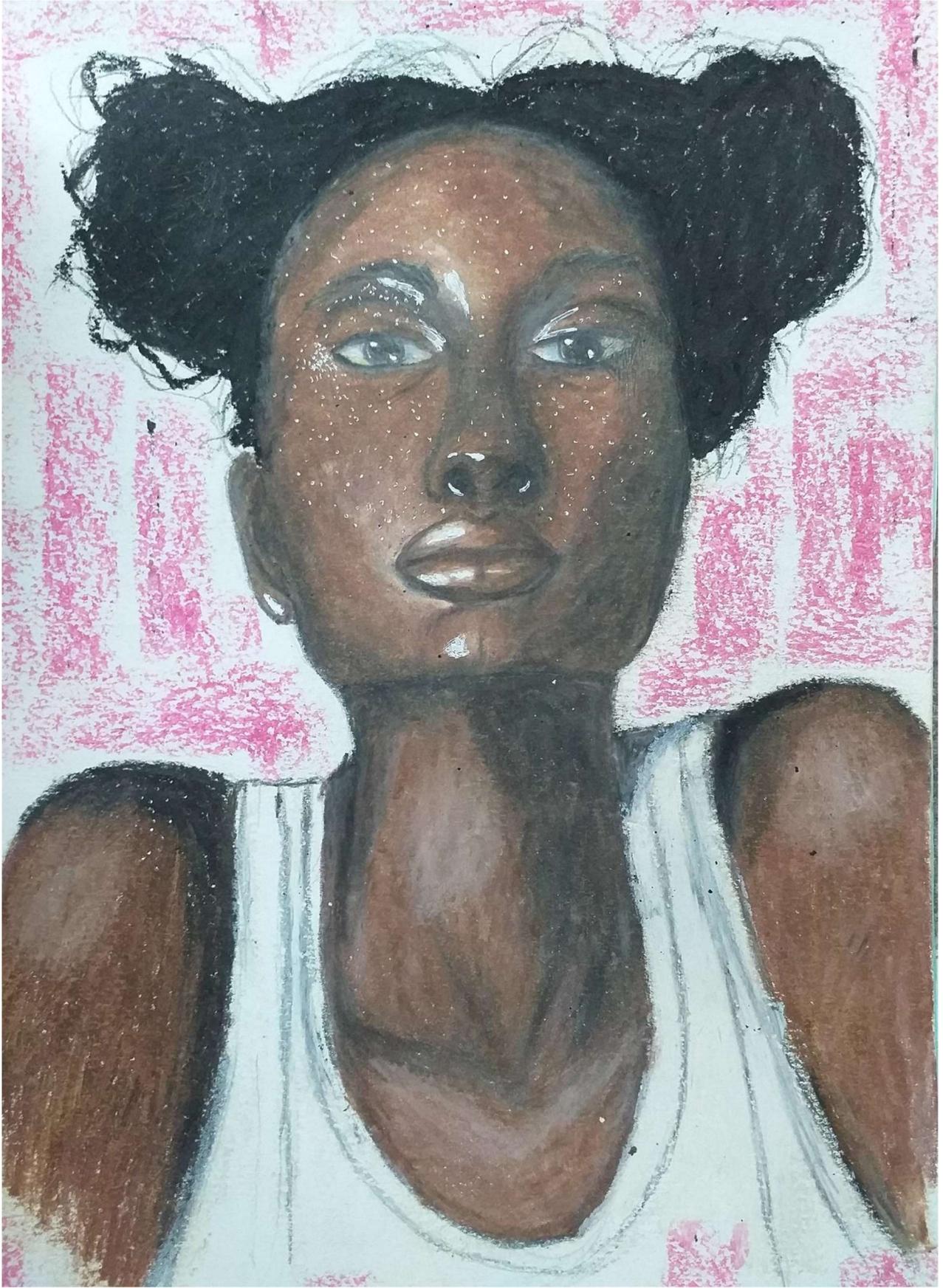
No primeiro capítulo intitulado *Construindo um caminho epistemológico*, conto um pouco sobre o meu primeiro contato com a **Epistemologia Feminista Negra**, depois apresento o *paradigma interseccional* como ferramenta de análise das escrituras e como foi construída ao longo do pensamento feminista negro.

No segundo capítulo, apresento o conceito de *escritura* e quem são as Protagonistas desta dissertação, sendo elas as principais pessoas que inspiraram, leram e acompanharam todo o processo dessa dissertação, Dama da Noite; três adolescentes do CRAS de Itararé que me fizeram rir muito durante todos os nossos encontros, Alfinete, Repudia e Amendoim; três mulheres de diferentes idades com quem me emocionei em vários momentos, Cereus, Sianinha e Raposa, dos CRAS de Consolação; e por último, Flor de Maio; que me permitiu contar as minhas memórias que ressoaram com a das outras mulheres negras periféricas presentes nesta dissertação.

No terceiro capítulo, nomeado *(Des)construindo imagens de controle de mulheres negras*, entramos na discussão sobre o controle dos corpos das mulheres negras a partir da produção de *imagens de controle* historicamente alimentadas pelo colonialismo. Apresento as imagens da mulata e a da doméstica que compareceram nas *escrituras*, e como as Protagonistas enfrentam e lutam diante das violências cotidianas produzidas pela interseccionalidade das opressões.

Em *A carne mais barata do mercado*, apresento o conceito da *necropolítica* como um conceito intercessor na análise das violências sistemáticas que as mulheres negras periféricas vivenciam cotidianamente.

Por fim, concluo a experiência de escrever essa dissertação em meio aos muitos atravessamentos políticos que acompanharam o mestrado enquanto nos reinventamos para enfrentar as diferentes tecnologias de morte.



## 1. CONSTRUINDO UM CAMINHO EPISTEMOLÓGICO

O primeiro encontro com o conceito da *interseccionalidade* foi ao final do curso de Psicologia, por intermédio de uma amiga ligada às lutas feministas. Era um texto de Kimberlé Crenshaw<sup>6</sup> (2004), *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. Lembro-me de ter devorado aquele texto, encontrando em sua leitura um mundo repleto de possibilidades que eu não tinha experimentado como aluna de Psicologia e como mulher preta na universidade. Esse primeiro encontro foi uma reviravolta sobre tudo o que eu pensava enquanto produção de saberes, e foi também quando me dei conta do buraco que havia sido criado na minha formação por causa da **colonização do conhecimento**. E assim, surgiu uma necessidade que eu entendo como um desejo de descolonizar tudo aquilo que eu entendia enquanto conhecimento (KILOMBA, 2019).

A descoberta da enorme produção intelectual das mulheres negras não foi a única responsável pela transformação do meu lugar de Psicóloga preta no mundo. Eu fui da última turma que ingressou na universidade antes da adoção das políticas de cotas étnico-raciais. E isso aponta onde eu estava quando os processos de mudanças após a implementação das cotas raciais atingiram a universidade, e principalmente o curso de Psicologia.

Poucas eram as alunas pretas e alunos pretos presentes no curso antes da implementação das cotas raciais<sup>7</sup>. A minha turma parecia ser a que mais tinha pessoas pretas dentre todas as outras turmas, nós éramos sete de trinta alunas e alunos, um número muito alto para a época que ingressei na universidade.

Assim como eu, alguns gozavam de alguns facilitadores como não precisar de trabalhar para sobreviver enquanto estavam estudando, acesso à boa educação privada ou pública, acesso a transporte público, saneamento básico e moradia. Ainda que muitos reconhecessem o elitismo do curso pensando no

---

<sup>6</sup>Kimberlé Crenshaw é professora de Direito da Universidade da Califórnia e da Universidade de Columbia, EUA, ativista nas áreas de direitos civis, da teoria legal afro-americana e do feminismo.

<sup>7</sup>A Lei nº 12.711/2012 Art 3º diz a respeito à implementação das cotas raciais nas universidades públicas no Brasil. Mas a luta por sua implementação é muito anterior, pois o Movimento Negro historicamente pressionou as autoridades e as universidades, e graças a essa luta algumas universidades como a Universidade Federal de Brasília (UNB) foram pioneiras na sua implementação. Mas o Espírito Santo implementou primeiro as cotas para escola pública e somente com a implementação da Lei 12.711/2012 é que adotou as cotas étnicoraciais, entrando em vigor no vestibular de 2013. As cotas racias entraram nas cotas de escola pública como uma estratégia para não garantir 50% para população negra e indígena.

debate da implementação das cotas econômicas, não foi o suficiente para que fosse feita uma conexão direta com as questões raciais. Essas questões não compareciam, e quando compareciam ocorriam em formas de tópico, como um adicional, como casos específicos. Dentro de sala de aula, as questões raciais nunca ocuparam espaços de centralidade nas discussões, seja nas aulas de processos de subjetivação, seja nas aulas de práticas em saúde quando estudamos o Sistema Único de Saúde (SUS), muito menos nas aulas de desenvolvimento ou de metodologia da pesquisa. Ainda que a população brasileira seja majoritariamente negra (IBGE, 2010), com um alto percentual de usuários da rede de saúde mental e de assistência social também negros (SILVA et al, 2017), nenhuma disciplina incluía as dimensões de raça, gênero e classe como fundamentais para pensar a atuação da Psicologia no país, sobretudo no que tange à população negra como sujeito, do ponto de vista institucional e epistemológico

Tudo parecia ser de menor importância quando essas questões eram levantadas, incomodavam pouco a maioria dos corpos, as pessoas brancas ficavam muito confortáveis falando sobre racismo e questões raciais uma vez que, como o pressuposto, todo mundo era desconstruído na Psicologia. Foi quando uma movimentação começou a abalar o curso de Psicologia da UFES, uma tempestade de fogo surgiu bem debaixo do meu nariz pegando muita gente de surpresa, inclusive eu. No centro do movimento, impulsionando os processos, estavam as alunas e os alunos negros das turmas de cotas raciais que finalmente entraram na Universidade. E ao entrarem depararam-se com uma instituição extremamente racista, sexista, heteronormativa, elitista e binária<sup>8</sup>, não muito diferente dos outros lugares, mas que exercia um importante papel na permanência desses processos violentos. Foi esse o momento em que as contradições começaram a nos queimar.

Eu saí queimada dessa tempestade e feridas que estavam escondidas, feridas que eu não tinha visto que estavam lá, começaram a doer, e muito.

---

<sup>8</sup>O pensamento binário é uma construção ocidental que cria dicotomizações e hierarquizações, “[...] fazem parte constitutiva do que significa estar num grupo e não noutro. Fazem parte, por exemplo do que significa ser mulher, negro, homossexual etc” (LEVY, p.2). É um pensamento que limita as possibilidades da vida encaixando-as em dualidades opostas como no caso de homem e mulher, negro e branco, heterossexual e homossexual, nesse processo ela anula qualquer outra possibilidade de existência e naturaliza as construções de sexualidade, raça e gênero.

Quando me olhei no espelho levei um susto, foi como se me visse pela primeira vez na minha vida. Olhei para meu corpo e enxerguei a minha pele, não era a primeira vez que eu tinha notado que ela era escura, nem que isso moldava as relações que eu vinha construindo ao longo da vida. Mas, a partir daquele momento eu me permiti lidar com isso, enfrentar, afirmar, olhar no olho e me deslocar. Essa dissertação foi movimentada por essas queimaduras.

Nessa tempestade, tiveram aqueles que jogaram água para não se queimarem, outros que acharam a chama bonita à primeira vista, mas quando encostaram a primeira vez doeu tanto que quiseram correr. Entretanto, depois que você se queima a primeira vez, não consegue fazer parar de queimar, não adianta jogar água, não adianta ignorar a dor. É importante ressaltar que ela queimou corpos diferentes de modos diferentes.

Depois da tempestade sobraram as queimaduras e o que fazer com elas. Não tinha como esconder ou curar, estava tudo ali exposto. Todo o racismo, sexismo, lgbtqqi+fobia estavam escancarados. Essas alunas e alunos que causaram essa tempestade continuaram se esforçando para que essas feridas não sarassem. É preciso que doam para que não sejam naturalizadas novamente.

É difícil manter-se de pé e falante dentro do sistema repressivo do colonialismo e do racismo, principalmente no campo da produção de conhecimento. O exercício da descolonização dos saberes, e sobretudo da Psicologia, vem acontecendo mediante a muitas lutas para desnaturalizar práticas colonizadoras. A Academia nunca foi um espaço neutro, historicamente muitos discursos racistas que justificam uma série de práticas violentas contra a vida das mulheres negras foram desenvolvidas como forma de desumanizar e inferiorizar tudo o que diz respeito aos povos negros. Sempre fomos temas de estudos ocupando o lugar de objeto e raramente de sujeito, sobretudo sujeito produtor de conhecimento (KILOMBA, 2019).

Intelectuais e Psicólogas, como Virgínia Bicudo (2010) e Neuza Sousa (1983), foram pioneiras e desbravadoras dos estudos dos efeitos do racismo no campo da Psicologia pensando raça como elemento central em seus estudos. Elas abriram caminho para que essa pesquisa pudesse existir dentro de um programa de pós-graduação em Psicologia. A colonização do conhecimento fez com que essas autoras fossem excluídas das referências bibliográficas básicas

dos cursos de Psicologia, todavia, não conseguiram apagar suas potências e impedir que continuassem abrindo novos caminhos. Como colocou Collins (2019)

A supressão dos conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, pois a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para sua própria vitimização (COLLINS, 2019, p. 32).

Por isso a urgência de apostarmos em epistemologias descolonizadoras, as intelectuais negras em diáspora no Brasil vêm construindo esse caminho há séculos, descolonizando seus corpos e fazendo uso das divindades afro-brasileiras, como, por exemplo, Exu, senhor da encruzilhada, que muito nos interessa usar para pensar a *interseccionalidade* (AKOTIRENE, 2019).

Afirmo, nesta dissertação, o Pensamento Feminista Negro como uma teoria social crítica (COLLINS, 2019) pautada em uma vasta, complexa e histórica produção de saberes e conhecimento de mulheres negras, utilizando a experiência delas como elemento central de análise social. O Pensamento Feminista Negro apresentado por Collins (2019) não pretende ser uma teoria de conhecimento universalizante, neutra e apolítica, e sim, uma oposição às epistemologias hegemônicas com as quais as mulheres negras lutam historicamente desde os primórdios do colonialismo.

A produção epistemológica é sempre um campo de disputa pelo poder, determina quais os critérios que nos fazem acreditar ou não na produção do conhecimento (COLLINS, 2019), por isso, como coloca Akotirene (2019), é urgente que os ativismos em todos os campos levem em consideração uma matriz colonial moderna, que produz relações de poder vinculadas às dinâmicas de opressão.

Não existe inocência nas escolhas epistemológicas, assim como neutralidade, por isso a escolha epistemológica é muito cara, principalmente para aquelas e aqueles que querem romper com as tradições do racismo epistemológico e das reduções e universalizações acerca das mulheres negras. É necessário fazer essa escolha porque ninguém é isento de reproduzir os interesses hegemônicos dentro desse contexto (COLLINS, 2019).

Na tentativa de estabelecer um método científico que seja neutro, as abordagens positivistas criaram padrões onde não cabem as emoções,

buscando assegurar um distanciamento entre sujeito pesquisador e o objeto de estudo, postulando que é possível criar uma pesquisa sem a interferência do pesquisador no resultado visando a reprodução da realidade observada. Tais modos de pesquisar produzem como resultado a objetificação dos corpos das mulheres negras e generalizações universalizantes. Pretendem ser possível cumprir o planejamento de suas pesquisas a partir da rigidez das regras, tentando a todo custo que o pesquisador não leve em consideração seus atravessamentos como raça, classe, gênero etc. (COLLINS, 2019).

A *interseccionalidade* só tem força de análise se estiver contextualizada e vinculada à Epistemologia Feminista Negra, isso não quer dizer que apenas mulheres negras podem fazer uso do *paradigma interseccional*. Quer dizer que para não cair em capturas brancocêntricas, precisamos contextualizar o seu uso, não podemos totalizar ou limitar os tensionamentos produzidos nas análises interseccionais, porque graças às constantes críticas que o conceito *interseccionalidade* sofreu é que podemos reinventar seu uso. O uso do *paradigma interseccional* não pode cair em contradição e objetificar os sujeitos a fim de estudar os fenômenos psicológicos e sociais, deve estar sempre alinhado com as epistemes dos povos colonizados (AKOTIRENE, 2018).

Em todas as conversas que estabeleci com as Protagonistas, em todos os casos, tinha uma sabedoria que eu descreveria como muito palpável e entrelaçada com o dia a dia. Um saber construído na troca com outras mulheres e nas vivências que acumulavam, uma sagacidade que não é natural, é inventada e acumulativa, e não opcional; essa sabedoria vinha de uma necessidade de sobrevivência, sua e dos seus próximos. Essa é a chave para criar estratégias de enfrentamento às opressões interseccionais que apenas com o conhecimento não seria possível (COLLINS, 2019).

A Epistemologia Feminista Negra é construída alinhavada a essa produção de saber, que se difere do modo de produção científica pautada na neutralidade à medida que usa sempre como parâmetro a produção do saber presentes nas experiências das mulheres negras, na sua forma de viver e enxergar o mundo, essa é a sabedoria coletiva cultivada no pensamento feminista negro. Esse é o diferencial fundamental na sua, e ao lutar por espaço na produção de conhecimento invocamos “[...] as experiências vividas como critério de credibilidade” (COLLINS, 2019, p.411).

Apesar de Collins (2019) trazer em suas análises o contexto estadunidense, suas elaborações e irem ao encontro de muitas das produções das intelectuais negras brasileiras, é preciso tomarmos cuidado ao utilizarmos o pensamento das intelectuais negras de forma colonizadora em relação ao Brasil. Como aponta Akotirene (2018), existe uma conexão transatlântica nas experiências das mulheres negra em diáspora, e esta é pautada nessas conexões nas quais tecemos as análises presentes nesta dissertação. Uma das conexões produzidas pelas experiências e produções das mulheres negras em diáspora é a *interseccionalidade*.

### 1.1 Emergências da Interseccionalidade

Kimberley Crenshaw (1989), publica em o artigo “*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*” fazendo uma crítica ao modo de entendimento acerca das discriminações que eram entendidas como verticais e distintas umas das outras.

A palavra *interseccionalidade* surgiu do elemento matemático da **interseção** que é o surgimento de uma parte que é comum a dois ou mais conjuntos numéricos distintos. O termo foi usado pela primeira vez pela autora no campo do direito onde Crenshaw faz uma “(...) crítica às leis antidiscriminação inscrita às vítimas do racismo patriarcal” (AKOTIRENE, 2018, p. 13) pautada no feminismo negro.

A necessidade de criar esse conceito surgiu quando Crenshaw (1989) deparou-se com uma grande brecha na interpretação das leis que deixavam as mulheres negras desamparadas contra as colisões das discriminações de gênero, raça e classe ao serem analisadas separadamente e de forma hierarquizada. Ao fazer sua crítica, a autora propõe a interseccionalidade como uma forma de análise baseada no que denomina de *avenidas identitárias* que produzem eixos de discriminações quando se cruzam para explicar que as mulheres negras são atingidas pelo tráfego das avenidas de raça, de gênero e de classe (CRENSHAW, 2004).

Crenshaw (2004) utiliza o conceito *interseccionalidade* também para apontar as complexidades que envolvem suas lutas e pautas, porque não há como a mulher negra, enquanto sujeito histórico e político, lutar sem levar em

consideração as interseções das diferentes opressões que a atinge. Akotirene (2018) confirma essa perspectiva, quando propõe que, “a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias” (Akotirene, 2018, p. 14).

Essa é uma pauta histórica dentro do feminismo negro. Desde os anos 50 no mundo, e especificamente nos anos 70 no Brasil, o movimento feminista branco universalizou a categoria de mulher ignorando todas as marcas causadas pelo colonialismo na vida das mulheres negras (RIBEIRO, 2016). Por muito tempo não houve espaço nos movimentos de luta negro e feminista para que as complexidades da vivência que a mulher negra ocupassem parte das pautas. O reconhecimento da relevância das diferenças produzidas pelas opressões de classe, raça, sexualidade são fundamentais na luta das mulheres negras. Por isso é necessário enegrecermos as pautas feministas e, ao mesmo tempo, feminizarmos as pautas dos movimentos negros. Esta é uma luta antiga e necessária das mulheres negras, ambas as dimensões que não se descolam em suas vidas (CARNEIRO, 2003).

O *paradigma interseccional* utiliza da igualdade analítica das categorias de raça, gênero e classe. Dessa forma, criou-se uma instrumentalidade teórica-metodológica que permitiu fazer uma análise do racismo, do sexismo e do capitalismo de maneira a não separar essas estruturas (AKOTIRENE, 2018). Não se trata de igualar essas estruturas dinâmicas e históricas, mas de entender que elas produzem elos e interações que influenciam diretamente umas às outras, ou seja, são indissociáveis, e é desta compreensão que partem as análises interseccionais (COLLINS, 2016). Como aponta a autora:

[...] a abordagem mais holística implícita no pensamento feminista negro trata da interação entre múltiplos sistemas como o objeto de estudo. Em vez de acrescentar às teorias existentes variáveis anteriormente excluídas, feministas negras têm como objetivo desenvolver interpretações teóricas da própria interação em si (COLLINS, p. 108).

Vários discursos acadêmicos contribuem para esse pensamento ao pensar que primeiro temos que superar a luta de classe para posteriormente lidarmos com o problema do racismo e do sexismo. No entanto, não há como separar e hierarquizar essas categorias porque uma pergunta sempre se fará presente: *como fica a mulher negra periférica nesse discurso acadêmico?* (GONZÁLEZ, 1984).

Apesar do grande impacto que o conceito da *interseccionalidade* causou, apenas sua roupagem era nova, porque mulheres negras em diáspora já o operavam desde os primórdios das lutas e revoltas pela liberdade. Mesmo que Crenshaw (1989) tenha nomeado o conceito, seria um equívoco pensar que esta autora foi quem criou o paradigma interseccional que sustenta essa elaboração conceitual. A autora contribuiu bastante, mas o conceito se tornou muito mais amplo com a leitura feita pelo Pensamento Feminista Negro e com as críticas recebidas, pois, “há mais de 150 anos as mulheres negras invocam a interseccionalidade e a solidariedade política entre os Outros” (AKOTIRENE, 2018, p. 22).

O *paradigma interseccional* já estava sendo conceituado por outras intelectuais negras desde o período colonial. Um deles é o de Sojourner Truth<sup>9</sup> (2014), que já apontavam as dificuldades que as mulheres negras enfrentam para colocar em pauta suas questões dentro dos movimentos feminista e negro, e sobre a complexidade das opressões que vivenciavam.

Em 1951, Truth (2014) proferiu seu famoso discurso, *Não sou eu uma mulher?*, na *Women’s Rights Convention* em Ohio, Estados Unidos, onde enfrenta toda a construção de mulher universal pautada no padrão branco e do que se esperava de uma mulher, evidenciando uma série de opressões e apagamentos acerca das mulheres negras, assim como o questionamento da masculinização das pautas do movimento negro por liberdade.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, 2014, não paginado).

---

<sup>9</sup>Sojourner Truth foi ativista política na luta antiescravista, foi escravizada e ficou conhecida por seu célebre discurso “Não sou eu uma mulher?” na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, em maio de 1851. Com esse discurso e a publicação de sua biografia “A Narrativa de Sojourner Truth: uma Escrava Nortista” ela é consagrada como uma das figuras mais importantes do movimento de luta contra a escravidão.

Truth (2014) coloca em análise questões fundamentais para as mulheres negras. Dentro das pautas do feminismo hegemônico era excluído a importância dos atravessamentos da raça e em algumas pautas anti-racistas era colocado em segundo plano a importância dos atravessamentos da construção de gênero. Sueli Carneiro (2011) aponta a importância de feminizar as pautas dos movimentos negros e enegrecer as pautas feministas, porque apenas assim as mulheres negras conseguem ser inseridas em sua plenitude ao invés de ter que escolher qual opressão enfrentar.

Tanto o sexismo quanto o racismo se institucionalizaram no Brasil a partir da colonização como uma nova ordem social e política (HOOKS, 2019). Neste momento, as categorias de raça e gênero surgiram como “eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas” (OYEWÙMÌ, 2004, p. 1), ficando nítido com a análise das experiências das mulheres negras no período escravocrata.

O uso do estupro como ferramenta de dominação é um grande exemplo que reverbera até os dias atuais sobre como sexismo e o racismo atingem o corpo da mulher negra de forma interseccionalizada. Os constantes estupros de mulheres negras faziam parte da rotina das lavouras, eram usados como um instrumento para subjugar as mulheres escravizadas e de quebra, ainda tentar destruir qualquer desejo “de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (DAVIS, 2016, p. 36). Quando era conveniente, as mulheres negras escravizadas eram exploradas pelo seu trabalho da mesma forma que os homens, e quando convinha ao senhor, eram abusadas e punidas de forma que apenas poderiam ser infligidos às mulheres e reduzindo-as à “condição de fêmea” (DAVIS, 2016, p. 19).

As mulheres negras eram materializadas no lugar do *Outro*. Encontramos no racismo diferentes características que nos ajudam a defini-lo, de acordo com Kilomba (2016), a construção do Outro como diferente é o primeiro passo para entender que existem uns e os Outros. Fanon (2008), vai falar sobre a invenção do negro pelos brancos europeus como essa oposição a tudo o que diz respeito a branquura, sendo assim, ao negro, o Outro, é atribuído tudo o que é da ordem da selvageria e da perversão, enquanto o branco assume a condição de humano para si. Essa é a base que sustenta o racismo anti-negro e que vai construir uma série de *imagens de controle* de mulheres negras que serão debatidas no

terceiro capítulo.

O racismo constrói o lugar do *Outro*, do diferente da norma branca, e entrando na segunda característica, a diferença é valorativa e hierárquica, ou seja, o diferente está sempre aquém daquele que está na norma branca e a terceira e última característica é que se trata também de poder, sendo ele econômico, histórico, político e social (KILOMBA, 2019). É no exercício do poder e da diferenciação hierárquica que de um lado da moeda o racismo é moldado e do outro lado a supremacia branca (KILOMBA, 2016).

O regime de escravização mercantil significou uma ruptura com antigos modos de exercício de poder em diversos níveis, individuais, coletivos na relação com o sagrado e aspectos políticos. Ao mesmo tempo que modos de funcionamentos antigos e tradicionais tiveram que ser reformulados e recriados adaptados à nova realidade adversa da escravização em um novo território (WERNECK, 2005, p.4).

Ina Kerner (2012) faz uma crítica às perspectivas que tecem análises sobre raça e gênero que naturalizam suas existências e as entendem como fatos de uma natureza biológica, ao invés da compreensão de uma construção. Ambos, gênero e raça, são vinculados às certezas biológicas e podem ser analisados como fenômenos complexos de poder dinâmicos “que operam no contexto de atribuição de diferenças categoriais” (p.46). Muitas feministas usam da categoria mulher de forma universal, compreendendo gênero como parâmetro para a compreensão da subordinação das mulheres em todo o mundo, porém esquecem de que gênero é uma construção sociocultural que deve ser localizada (OYĚWÙMÍ, 2004).

Muitos conceitos feministas estão enraizados sobre a família nuclear que é generificada, ou seja, centrada na divisão de gênero. Seu foco está na relação do casal, marido e esposa, depois da prole (OYĚWÙMÍ, 2004), sendo esse o modelo universalizante de família propagado e naturalizado pelo brancocentrismo. Por isso, Oyěwùmí (2004) faz um alerta pelo modo com que esses conceitos chegam de forma colonizadora em territórios africanos, ignorando as construções sociais e os saberes locais (AKOTIRENE, 2018).

É no modelo de família nuclear brancocêntrico que a mulher é reduzida ao papel de esposa, e a própria maternidade está vinculada à presença do homem, isso fica muito nítido quando nós nos referimos às mulheres com filhos e sem companheiro como mães solteiras, criando desqualificações sobre essa mãe supostamente incompleta. É discurso muito comum dentro dos diferentes

equipamentos públicos e eu o encontrei também no CRAS, se fazia presente no revirar de olhos das profissionais quando estavam ouvindo as repetidas queixas daquelas mulheres ou quando as chamavam de irresponsáveis por não conseguirem cuidar dos filhos. A imagem da mulher negra que é mãe e não possui um marido é rapidamente vinculada a um erro, um problema social e, por isso, muitas vezes tratada como tal pelos serviços públicos.

Oyěwùmí (2004) apresenta como a família africana lorubá é construída com diferentes princípios em relação à família nuclear branca e burguesa. A família é formada a partir de outra centralidade, sendo ela a da antiguidade, que remete à idade cronológica, dessa forma o gênero deixa de ser a centralidade, como acontece na família nuclear.

A família lorubá é pautada na antiguidade, os laços familiares possuem uma organização mais ampla, ultrapassando os laços entre o marido, a mulher e os filhos, estendendo-se pelo sangue, e estando envolto numa matrifocalidade<sup>10</sup>. O princípio da antiguidade presente nas famílias iorubás é muito mais fluido, do que o gênero estático das famílias nucleares. Podem ser descritas como não-generificadas, porque não são moldadas a partir de papéis de gênero (OYĚWÙMÍ, 2004).

Por isso Oyěwùmí (2004) reforça que as noções que pautam a luta feminista hegemônica não fazem sentido quando aterrissam em outros lugares que se organizam fora do eixo brancocêntrico, porque elas se pretendem universais e naturais, sem levar em consideração as produções de conhecimentos e organização locais.

A categoria de gênero ocidental é colada a uma noção de natureza dos corpos e opera a partir de dicotomias como marido/esposa mulher/homem masculino/ feminino, e por isso redutoras, além de que, assim como no racismo, há uma hierarquização valorativa dessa diferença, sendo o homem superior dentro da família nuclear. Essa crítica apontada por Oyěwùmí (2004), nos ajuda a pensar as famílias periféricas que não se encaixam no conceito de família nuclear, que nós popularmente chamamos de família estruturada, sem cair nesse discurso da família negra desestruturada neste lugar do erro ou da falha.

---

<sup>10</sup> Termo usado por Oyěwùmí (2004) para indicar a forma de organização das famílias lorubá ao redor das mulheres mais velhas da família.

Como efeito, esses discursos são reproduzidos dentro das políticas públicas que majoritariamente atendem as famílias negras e periféricas.

As opressões pautadas nas categorias de raça e gênero subscrevem a divisão das classes sociais no Brasil e definem as mulheres negras como aquelas que ficarão na base da pirâmide social. O *fenômeno de feminização da pobreza* (CASTRO, 1999) vai afirmar o aumento do número de mulheres negras em situação de vulnerabilidade social. Em minha curta experiência no CRAS de Campo Verde, em Cariacica/ES, observei mulheres negras nessa situação, muitas vezes sendo a única provedora da casa e às vezes ainda precisando que cuidar de algum parente com uma renda bem menor que a de um salário mínimo. Akotirene (2018) faz uma análise da interseccionalidade das opressões que produzem fenômenos como a feminização da pobreza das mulheres negras periféricas, e aponta que:

Vista pelas lentes de raça, as mulheres negras aguentam dor física, por classe são vistas como protótipos da feminização da pobreza e atravessam gerações sendo chefes de famílias, vitoriosas das dificuldades impostas pelo imperialismo colonial (AKOTIRENE, 2018, p. 74).

As mudanças econômicas e sociais ocorridas desde a colonização até os dias atuais, foram se organizando em classes sociais, de forma que as mulheres negras também fossem colocadas em territórios econômicos diferentes, como o da classe trabalhadora e da classe média. Por isso, Bell Hooks (2000) aponta que a única possibilidade de libertação feminista se encontra numa transformação que desafie também o elitismo de classe. O racismo e o sexismo compõem uma herança colonial que é atualizada constantemente, sustentando o capitalismo e produzindo subjetividade.

Para continuar nossa discussão é importante situar brevemente de onde estou partindo para pensar o conceito de *subjetividade*, a fim de nos ajudar também na *análise interseccional*. Dentre as intelectuais negras existem aquelas que usam uma perspectiva identitária, como o caso da Crenshaw (1989), entretanto, não partiremos da ideia de identidade para pensar o paradigma interseccional e nem como as opressões interseccionais operam. Akotirene (2018) coloca que para o paradigma interseccional não se trata de uma somatória de identidades, mas uma ferramenta de análise de como são

produzidas as opressões que atravessam diferentes corpos e que também produzem subjetividade.

Estou alinhada à perspectiva da subjetividade enquanto fabricação maquínica, produzida por agenciamentos de subjetivação<sup>11</sup> e moldada nos processos sociais (GUATTARI e ROLNIK, 1996). Subjetividade é uma produção social, engendrada por máquinas que variam historicamente e que produzem territórios como os de raça e de gênero. Entender que a subjetividade é produzida nos permite romper com essencialismos de uma natureza humana e afirmar seu caráter industrial, modelável e consumível. Essa perspectiva nos ajuda a fugir de um reducionismo do pensamento feminista negro enquanto uma luta identitária e a captura da interseccionalidade para essa busca.

As mulheres negras e por isso o pensamento feminista negro, não pretende homogeneizar ou criar uma luta identitária pela qual as mulheres negras são generalizadas em suas experiências e subjetividades, mas embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras têm resultado em diferentes expressões desses temas comuns (COLLINS, 2016, p. 102).

Entender que raça, gênero e classe social produzem territórios existenciais que, por sua vez, são elementares para a produção da subjetividade, é também compreender os impactos do colonialismo no que diz respeito a como entendemos e enxergamos o mundo, como formamos nossas relações sociais.

[...] a produção de subjetividade constitui matéria prima de toda e qualquer produção, [...] a produção diz respeito aos comportamentos, à sensibilidade, à percepção, à memória, às relações sociais, às relações sexuais, aos fantasmas imaginários etc. (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 28).

A compreensão de que todos os fenômenos envolvem a subjetividade (GUATTARI e ROLNIK, 1994), significa que as mudanças também são dessa ordem. O colonialismo, bem como o capitalismo, produz e atualiza novas formas de controle e de opressão contra mulheres negras, em contrapartida, as mulheres negras produzem novas estratégias de enfrentamento a essas máquinas opressoras.

---

<sup>11</sup>Agenciamento de subjetivação implica na produção maquínica da subjetividade, afirmando a não centralidade do sujeito na produção subjetiva. É a afirmação de que somos subjetivados por sistemas maquínicos de diferentes ordens, podendo ser extrapessoal (econômica, social, tecnológica etc), e infrapessoal (desejos, sensibilidade, afeto, orgânicos, fisiológicos etc ) (GUATTARI; ROLNIK, 1996).

Aqueles que não são incorporados no processo de industrialização das subjetividades dentro do sistema capitalista, como os povos tradicionais, as crianças e os loucos, percebem um mundo muito diferente daqueles que foram incorporados no sistema de significação dominante (GUATTARI e ROLNIK, 1996).

Opressão é toda situação que sistematicamente, e de forma duradoura, usa as categorias de raça, gênero, classe, etnia, nação, sexualidade, idade etc., para excluir determinados grupos de usufruírem dos recursos da sociedade (COLLINS, 2019). Porém, o que é pautado pelo Pensamento Feminista Negro é como as produções coloniais das opressões de raça, gênero e classe “configurou todas as relações subsequentes que as mulheres de ascendência africana vivenciaram [...]” (p. 34). Collins (2019) faz uma análise de três dimensões interdependentes que vão englobar as opressões que atingem as mulheres negras:

Primeiro, a exploração do trabalho das mulheres negras, fundamental para o capitalismo estadunidense [...], representa a dimensão econômica da opressão. [...] Segundo, a dimensão política da opressão negou às mulheres afro-americanas os direitos e privilégios que costumam ser estendidos aos cidadãos brancos do sexo masculino, como votar e ser eleita, ocupar cargos públicos, acesso a alfabetização [...] Finalmente, as imagens de controle surgidas na era da escravidão e ainda hoje aplicadas às mulheres negras atestam a dimensão ideológica da opressão das estadunidenses negras. Quando falo de ideologia, refiro-me ao corpo de ideias que reflete os interesses de um grupo de pessoas. Vistas como naturais normais inevitáveis (COLLINS, 2019, p.34-35).<sup>12</sup>

Essas três dimensões, trabalhando de forma coesa, atuam como controle social que empurram as mulheres negras para um lugar de subordinação (COLLINS, 2019).

Para entender a complexidade que é o enfrentamento da interseccionalidade das opressões, recorri ao *abolicionismo penal* apresentado

---

<sup>12</sup>Várias autoras que usaremos nesta dissertação se utilizam da noção de ideologia em suas análises. Em muitas destas formulações a concepção de ideologia que pauta seus trabalhos a concebe como falseamento da realidade. Outros autores como Althusser (1987) vão em direção diversa da compreensão da ideologia como falseamento da realidade, postulando a ideologia como práticas sociais que são produzidas historicamente. Ainda que a noção de ideologia não seja utilizada por autores com os quais dialogamos, como por exemplo Guattari que formula conceitos como processo de subjetivação, achamos que essas formulações conceituais podem dialogar, guardadas suas diferenças epistemológicas, uma vez que partilham de pressupostos ético-políticos que se coadunam.

por Angela Davis (2019), visando pensarmos algumas incoerências que podem surgir no enfrentamento a essas opressões. Muitas vezes, a solução enxergada para as violências contra as mulheres é a criação de punições e o encarceramento dos homens. O que acontece na realidade é o encarceramento de alguns homens, sendo eles, majoritariamente, homens negros.

O abolicionismo penal se constrói num discurso sobre a obsolescência do sistema punitivo penal, especificamente as prisões. Davis (2019) traz dados e confrontamentos que concluem que o aumento da população carcerária não significou uma diminuição da violência, apenas uma população maior de pessoas encarceradas.

Esse argumento deveria ser o suficiente para entender que o sistema penal é um sistema falido. Podemos afirmar isso do solo brasileiro também, a questão é: quem é que continua a lucrar com o encarceramento em massa de jovens negros e negras no Brasil? Além da movimentação corporativa necessária para o funcionamento das prisões (DAVIS, 2019), é de interesse de uma política higienista que mais e mais pessoas fora do padrão desejado, branco-cis-hetero-homem-estável economicamente, deixem de circular. A prisão é um local de despejo, assim como os hospitais psiquiátricos se tornaram um buraco negro no qual são depositados os detritos do capitalismo contemporâneo.

Dessa forma, a sociedade pode se isentar de arcar com a responsabilidade de lidar com as feridas históricas como o colonialismo, em que entre a ação do criminoso, do bandido (DAVIS, 2019), e nós, não haja nenhuma relação que me faça sentir responsabilidade pelo o que acontece com aquela vida. Seguindo essa linha, podemos redirecionar o nosso ódio para os homens negros agressores e culpá-los de toda violência cometida contra as mulheres. É isso o que Davis vai chamar de feminismos carcerários (AKOTIRENE, 2018).

A construção da Epistemologia Feminista Negra, bem como as análises pautadas no *paradigma interseccional*, não podem corroborar com discursos que não compreendem a importância de uma luta para o fim de todas as opressões, por isso, não considerar a luta antirracista e abolicionista que atinge a população negra com tanta intensidade, principalmente jovens negros, não é uma opção. Estudiosas e ativistas feministas que seguem ignorando e marginalizando as demandas raciais históricas e estruturais que sustentam o sistema penal estatal (DAVIS, 2019) contribuem para que as máquinas de opressões continuem em

pleno funcionamento.

Como a interseccionalidade apresentada por Crenshaw (1989), surgiu num contexto jurídico, faz sentido a crítica de buscar no sistema punitivo, a solução para as violências que as mulheres negras sofrem (AKOTIRENE, 2018). Não adianta tentar combater o racismo sustentando e fortalecendo o contexto prisional, e é contra essa perspectiva neoliberal do uso da interseccionalidade que Davis tece suas críticas. Sustentar esta maquinaria penal pode servir para reforçar que o problema se encontra no âmbito individual, tanto de agressores quanto das vítimas, e dessa forma retira a “[...] atenção do Estado apontando agressores negros ou policiais individuais, para quem fica a sentença pesada do racismo, sendo o feminismo carcerário conivente do padrão moderno colonial.” (AKOTIRENE, 2018, p. 102).

O mesmo Estado que impôs um sistema de punição aos corpos negros, instaurado desde a escravidão, é estendido às prisões e tem conexão com as agressões domésticas que as mulheres negras sofrem (DAVIS, 2019)<sup>13</sup>. Essa continuidade histórica dificilmente é analisada no sentido mais amplo das opressões e como elas são interdependentes, e é exatamente aqui que cabe uma análise a partir do paradigma interseccional.

O paradigma interseccional leva em consideração as diferentes estruturas dinâmicas em cada análise, de forma que podemos pensar que mesmo sendo alvo de opressão, nós também podemos contribuir para que outras formas de opressões continuem operando (AKOTIRENE, 2018).

A interseccionalidade construída por Crenshaw (1989) e os usos neoliberais do conceito, receberam críticas de intelectuais negras africanas, por fazer poucas conexões com as epistemes locais e a produção de conhecimento africana, focando no eixo América do Norte e Europa (AKOTIRENE, 2018). A interseccionalidade foi um conceito que se popularizou dentro do campo acadêmico e foi muito difundido, isso o colocou à mercê de usos neoliberais como apontado na crítica feita por Davis (2019).

Com essa linha de construção conceitual sobre como é pensada a subjetividade nesta dissertação, podemos alinhar o nosso pensamento com a construção teórica de Fanon que em vários momentos vai apontar a produção

---

<sup>13</sup>Debate mais amplo feito no capítulo *A carne mais barata do mercado*.

do negro enquanto negro.

Contudo, o que estamos aqui destacando é que o paradigma interseccional é uma resposta teórico-metodológica às opressões de gênero, raça e classe que atingem mulheres negras, nos ajudando a identificá-las e enfrentá-las (AKOTIRENE, 2018, p. 94), e foi com essa metodologia que busquei fazer as análises da pesquisa realizada.



## 2. ESCRIVENDO UMA TRAJETÓRIA DE PESQUISA

Para apresentar as histórias que me foram confiadas pelas mulheres negras periféricas que participaram da pesquisa eu contei com o conceito de *escrevivência* criado por Conceição Evaristo (2017), em 1987, quando teceu sua primeira escrita experimental de uma ficção. A *escrevivência* é essa experiência de narrar histórias, como as que atravessaram minha vivência de mestrado, como ficções da memória que con(funde) escrita e vida. A própria Evaristo escreve pouco sobre o que é a *escrevivência* e muito mais opera em seus diversos contos, nos quais ele se apresenta.

A *escrevivência* não se tornou um conceito meramente ilustrativo/explicativo, mas vivo e operante, coube a ela a função da linha que conecta cada retalho de pano, tentando ficar atenta aos seus diferentes formatos e texturas, combinando as diferentes cores. Um processo em que encontrei como autora entre a invenção e o acontecimento, a possibilidade de criar histórias nas quais cada uma compõe uma coletividade

Escrever significa, nesse sentido, contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas, uma vez que se compreende existir um comum constituinte entre autor/a e protagonista, quer seja por características compartilhadas através de marcadores sociais, quer seja pela experiência vivenciada, ainda que de posições distintas (MACHADO e SOARES, 2017, p. 206).

Por isso, ao invés dos diversos conceitos que normalmente são usados no trabalho com narrativas e experiências, escolhi o de *escrevivência* para falar dessas experiências que são narradas pelas mulheres negras periféricas que se encontram com as minhas, e nessa con(fusão) deram vida às oito Protagonistas que alinhavaram comigo esta dissertação. São elas: Dama da noite, Cereus, Flor de Maio, Amendoim, Rapudia, Alfinete, Raposa e Sianinha.

Para registro das memórias de cada encontro fiz uso dos *diários de campo*, uma ferramenta de grande potência que visa romper com qualquer pretensão de neutralidade que possa tentar comparecer no exercício de pesquisar. O *diário de campo* não é uma escrita intimista, mas uma escrita transversal e engajada na vivência da pesquisadora durante o processo, sem a pretensa tradução de uma realidade, porém composta de fragmentos e sentidos da experiência de campo (L'ABBATE e PEZZATO, 2011). Ao revisitar os diários de campo percebi como as histórias compartilhadas ressoavam umas com as

outras mesmo em contextos completamente diferentes. Algumas histórias compartilhadas no **Obinrin** se assemelhavam com histórias que foram compartilhadas no CRAS de Consolação, assim como, as histórias de minha mãe que também reverberaram com algumas histórias no CRAS de Maruípe, já no PROJOVEM de Itararé fizeram ecoar algumas das minhas memórias.

O comum produzido em nossas experiências interseccionalizadas pelas opressões de raça, gênero e classe, permitiu a criação dessas distintas Protagonistas em que cada uma era uma multidão, entretanto, não estou aqui afirmando que as histórias e experiências narradas foram idênticas, e por isso passíveis de resumo, pelo contrário, é como se cada uma fosse um pedaço de pano numa colcha de retalho colorida e diferente; mas, ao mesmo tempo formando ao final uma bela e matizada colcha de retalhos de análises sobre o mundo a partir do olhar da experiência e dos saberes das mulheres negras periféricas.

Enquanto temas em comum podem funcionar como elo entre as vidas das mulheres negras, esses temas serão vivenciados de maneiras diferentes por mulheres negras de diferentes classes, idades, regiões e preferências sexuais, bem como por mulheres em configurações históricas diferentes. Portanto não existe uma cultura das mulheres negras que seja homogênea; existem construções sociais das culturas das mulheres negras que juntas formam a sua cultura. (COLLINS, 2016, p.111).

A escolha metodológica foi um tanto quanto de risco, um tanto quanto de coragem e um tanto quando de curiosidade. Fui entendendo e apropriando-me da escrevivência no ato de escrever, e cada vez que eu reescrevia uma das histórias mais convicta eu ficava de que não poderia ter sido outra ferramenta metodológica. Refletindo a discussão do capítulo anterior por uma luta epistemológica descolonizadora, o exercício da descolonização dos saberes e o uso da Epistemologia Feminista Negra alinhada a uma produção de saberes pautados nas vivências das mulheres negras, eu não poderia ter encontrado melhor ferramenta metodológica.

Nas leituras e na pesquisa, eu me vi em diversos momentos numa *encruzilhada* de histórias, memórias e experiências que não eram minhas. Todavia, de alguma forma senti-me enredada nelas através das outras histórias que me foram contadas pela minha mãe, pela minha avó, e outras mulheres que já compartilharam comigo vivências e os enfrentamentos produzidos pelas opressões de raça, classe e gênero. É essa força coletiva que faz você imergir

na história e sentir ecoar com a sua própria história que dá vida às escrituras.

As histórias que escrevi podem ser lidas como ficções de memórias, e como essa memória esquece, nos cabe inventar. Mesmo que a história conte situações que aconteceram, ao compartilharem comigo, as mulheres inventaram, porque entre o que vivenciamos e o que nós narramos há um abismo onde surge a invenção (EVARISTO, 2017).

Um outro conceito que operou junto com as escrituras foi o da *paixão da experiência*, paixão da lembrança, que é como Bell Hooks vai chamar a forma que narramos a experiência de forma retrospectiva a partir da memória, e principalmente das memórias de sofrimento (HOOKS, 2017):

Seu sentido pode ser facilmente transmitido. O que se perderia na transmissão é o espírito que ordena essas palavras, que declara que por trás delas – por baixo, em todo lugar – há uma realidade vivida. Quando uso a expressão “paixão da experiência”, ela engloba muitos sentimentos, mas particularmente o sofrimento, pois existe um conhecimento particular que vem do sofrimento. É um modo de conhecer que muitas vezes se expressa por meio do corpo, o que ele conhece, o que foi profundamente inscrito nele pela experiência. Essa complexidade da experiência dificilmente poderá ser declarada e definida a distância (HOOKS, 2017, p. 124).

As experiências narradas a partir das escrituras são da ordem dos acontecimentos, elas também foram chamadas de vivências e histórias, todas vividas e narradas por mulheres negras periféricas. Não se trata de um acúmulo e nem de uma simples informação, nossas experiências-vivências narradas aqui são da ordem da raridade. Somos sujeitos da experiência, dispostas a compartilhar o que nos acontece, e nesta dissertação expomos nossas afetações com a vida, aquilo que sentimos e o que nos ocorre cotidianamente (BONDÍA, 2002).

Essa experiência que não está vinculada ao tempo cronológico, mas ao tempo dos acontecimentos, permitiu que mulheres negras em diferentes momentos da vida, algumas mais jovens, estudantes, e outras aposentadas, algumas mães e outras avós, pudessem dialogar nesta pesquisa. Foi questionada pelas equipes por não delimitar a idade dos grupos, e a razão foi justamente visando proporcionar este encontro de gerações onde a ancestralidade pudesse nos guiar e nos apontar nas diferenças as nossas possibilidades de aprendizado.

A memória, essa ancestral, que atravessa a escrita e a linguagem dos povos negros, é corporal, esse mesmo corpo vulnerável à experimentação. Fizemos um trabalho cartográfico com os nossos corpos (de memórias), um exercício ancestral de quem foi privado da própria língua, performamos nossas memórias do corpo a cada encontro (MARTINS, 2003).

Através da *escrevivência* e da *paixão da experiência*, podemos compartilhar suas histórias sem que nossas experiências precisem ser higienizadas por teorias embranquecedoras e epistemologias que objetifiquem nossas vivências. A afirmação da *escrevivência* como ferramenta metodológica coloca em xeque a falácia da neutralidade da pesquisa e da distância entre pesquisador e campo. É uma subversão do modo como se produz conhecimento, dentro e fora da academia, justamente por colocar entonação nas vozes, cheiros na comida, o som das risadas, os olhos marejados, o tom de deboche e, também, entender que esses elementos são igualmente importantes para a análise.

## **2.1 A quem cabe falar de violência?**

O primeiro encontro que participei do **Obinrin** aconteceu no bairro de Itararé, um bairro periférico que faz parte de uma região denominada por seus moradores como Território do Bem. Além do bairro Itararé mais sete bairros fazem parte deste território: Bairro da Penha, Engenharia, Consolação, Bonfim, Floresta, São Benedito, e Jaburu. O Território do Bem foi nomeado pelos próprios moradores numa constante luta política pela afirmação da região.

Eu cresci passando os finais de semana no Bairro da Penha, de onde meus pais vieram, tenho memórias do pé de manga da minha avó que enlouquecia todo mundo no verão com as enormes mangas-espada que caíam ou da manga de vez que a gente cutucava com a vara até cair para comer com sal; e também da caixa d'água da casa da minha madrinha, que era a melhor piscina que eu podia ter no verão.

Meus avós são a minha maior referência no que diz respeito à memória do Território do Bem, foram uns dos primeiros ocupantes do Bairro da Penha, minha avó tinha dezesseis anos e era recém-casada quando veio para o Espírito Santo nos anos de 1950. Isso corrobora com os dados fornecidos pela prefeitura

acerca da ocupação e constituição dos bairros do Território do Bem, que segundo Leite (2009), o primeiro território ocupado foi o bairro Engenharia, em 1920, seguido por Bonfim em 1940, Bairro da Penha na década de 1950, assim como Consolação, Floresta e Jaburu, Itararé e por último São Benedito.

A maioria dos moradores era de migrantes oriundos de regiões como o interior do estado do Espírito Santo, tal qual meus avós paternos que vieram de Timbuí, distrito de Fundão/ES, e assim como do sul da Bahia e norte de Minas Gerais, como meus avós maternos que vieram de Resplendor/MG. Segundo Thompson (2014), essa migração aconteceu como consequência das mudanças na economia capixaba com o aumento da produção industrial da cidade e a queda da monocultura do café no estado.

Existe uma escassez de serviços, privados e públicos, como o comércio e o transporte público nesta região. A maioria das pessoas precisam subir e descer os morros íngremes para acessar os serviços como o transporte público, devido às poucas linhas que passam nos morros e com trajetos muito limitados, e essa não deixa de ser uma forma de controle de circulação desses corpos na cidade. Meu avô foi um dos que abriu um negócio no morro, minha avó falava como era difícil conseguir qualquer coisa naquela época, desde um picolé até água. Minha avó dizia que quando o poço de água mais perto faltava água, ela e outras mulheres e crianças tinha que andar até o outro morro e trazer tudo com o balde na cabeça.

O território é marcado por um longo histórico de lutas pelo acesso aos direitos fundamentais como acesso à moradia e ao transporte público, e tudo que possuem hoje de infraestrutura e de políticas públicas é resultado de longas manifestações, acordos e enfrentamento das autoridades.

No encontro do **Obinrin**, pude estar com um grupo de mulheres negras muito diverso, minha mãe estava presente e sentadas ao seu lado estavam algumas jovens moradoras do bairro de Itararé, tinha um outro grupo do Bairro da Penha, algumas do bairro Bonfim chegaram alguns minutos depois. Éramos moradoras da região, integrantes de movimentos sociais, professoras, estudantes, donas de casa, advogadas, assistentes sociais, sociólogas e psicólogas, estudantes e moradoras de rua.

Éramos muitas, mais ou menos quarenta pessoas, todas negras, nas suas diferentes tonalidades, mas majoritariamente retinta. Uma linda paleta de cores

e com certeza uma bela composição de histórias. A proposta foi de fazer uma roda de conversa de compartilhamento de experiências de duas mulheres negras com diferentes trajetórias.

O **Obinrin** tinha uma aposta de construção de uma política pública que usava como metodologia a *interseccionalidade* sem que ela fosse nomeada como tal. Logo de cara, me senti abraçada naquele espaço construído por aquelas mulheres, tantas ressonâncias feitas a cada fala de identificação na experiência narrada uma pela outra. Ver um espaço tão diversificado, mulheres negras com curso superior, outras estudantes de ensino médio, dançarinas, moradoras de rua, atravessando as diferentes faixas etárias. Era a visão que eu estava procurando sem saber se era possível fazer esse encontro, minha experiência de rodas com mulheres negras não comportavam as mulheres negras periféricas, ou porque aconteciam em territórios onde os seus corpos não eram bem vindos, como a própria universidade ou porque as pessoas que organizavam não tinham nenhum vínculo com os territórios periféricos.

Infelizmente, o **Odomodê** mudou de lugar e foi parar na Ilha do Príncipe, outra região periférica próxima ao centro de Vitória, e a partir desse momento os encontros passaram a acontecer no parque Pedra da Cebola, numa região nobre em Vitória, próxima a UFES. Diferentemente daquele primeiro encontro, menos jovens negras periféricas apareceram, a maioria eram estudantes universitárias ou trabalhadoras com formação superior. Os encontros foram muito potentes, deram chão para tudo o que eu estava estudando naquele momento, mas as mulheres periféricas que eu tanto queria ouvir e encontrar não estavam ali.

Graças a essas mudanças que foram acontecendo no grupo, comecei a pensar em outras possibilidades de conexões que pudessem me fazer alcançar as mulheres negras periféricas que não circulam em parte dos coletivos e dos movimentos sociais, como também da academia. Foi um desafio pensar em uma nova estratégia, porque eram muitas as variáveis e pouco tempo hábil para dar o início formal da entrada do campo.

O meu foco continuou sendo o mesmo território, fui atrás de algumas pessoas ligadas a alguns movimentos sociais que já tinham feito trabalhos e eventos nestes territórios e a maioria disse que a principal dificuldade é a entrada, fazer com que as pessoas, mesmo sem te conhecer, participassem das atividades. Quando existia uma grande participação da população, geralmente

tinha uma série de frente envolvidas, a escola, as lideranças comunitárias, as ONGs e movimentos sociais. Sabendo disso, tive que pensar em outras estratégias que me poupasse tempo, tentei entrar em contato com algumas lideranças dos territórios, principalmente de Itararé e Bairro da Penha porque fiquei sabendo que já existia um grupo de mulheres que se reuniam para falar sobre suas vidas e as dificuldades da comunidade. Eu consegui falar com alguns dos contatos, mas elas disseram que estavam a um tempo sem se reunir, mas que assim que se reunissem entrariam em contato comigo. Nunca recebi outra ligação, mas isso já era de esperar, afinal, quem eu era? Elas não me conheciam, qual o interesse delas em ter uma pesquisadora participando do seu grupo? Sinceramente, para elas, não parecia ter muitas vantagens.

Foi ruminando a situação e o tempo foi passando, quando comecei a recordar das minhas experiências de graduação no CRAS em Cariacica, uma cidade com bem menos recursos que Vitória, e achei que poderia ser uma ótima porta de entrada. Afinal, se existe um equipamento público que está inserido nas comunidades periféricas para além da força policial, esse é o CRAS.

O CRAS é uma unidade de atenção básica dentro da Política Nacional de Assistência Social (PNAS/ 2004), ele é dividido por territórios e sua função é a proteção social básica a partir do acompanhamento das famílias cadastradas atuando no contexto comunitário do território inserido e oferecendo serviços às famílias. Dentre estes serviços estão: o Programa de Atenção Integral às Famílias; o programa de inclusão produtiva e projetos de enfrentamento da pobreza; os serviços de fortalecimento de vínculos familiares e comunitários que são divididos por faixa etária; os Centros de Convivência para Idosos; os serviços socioeducativos para crianças, adolescentes e jovens na faixa etária de 6 a 24 anos; programas de incentivo ao protagonismo juvenil; Centros de informação e de educação para o trabalho, voltados para jovens e adultos; Centros de Convivência para jovens (PROJOVEM), entre 12 e 17 anos (BRASIL, 2005).

Contudo, os CRAS muitas vezes não têm estrutura para ofertar todos os serviços de modo simultâneo. As razões são muitas: 1) falta de estrutura física para comportar os serviços sendo por falta de espaço ou/e de acessibilidade para pessoas com pouca mobilidade, isso se dá porque a maioria dos CRAS da Grande Vitória foram estruturados em casas e estabelecimentos que tinham outra função no passado, ao invés de terem sido construídos conforme a

normativa; 2) falta de recurso financeiro porque a política de assistência social não conta com definição orçamentária prevista na constituição; 3) falta de trabalhadores, já que muitos dos CRAS trabalham com a equipe super reduzida e acompanhando um excedente de famílias muitas vezes o triplo da capacidade prevista pela Norma Operacional Básica NOB/SUAS . Essa foi a realidade que encontrei nos três CRAS de Vitória em que fiz a pesquisa e o CRAS de Cariacica onde fiz iniciação científica durante a graduação.

A escolha de fazer as rodas de conversa no CRAS foi muito influenciada pela primeira roda de conversa que participei do **Obinrin**, pois vi um grande conforto das mulheres negras em compartilharem o que estavam vivendo, sempre disparado por alguma história que estava sendo narrada. A decisão de efetuar a pesquisa abrangendo todo o Território do Bem foi muito conflitante, porque isso significaria fazer rodas de conversas em três CRAS diferentes que atendiam a região, a saber: O CRAS de Maruípe, que atendia o Bonfim e que também atendia o meu bairro, mas que não faz parte do Território do Bem; o CRAS de Itararé que atendia Itararé, e o Bairro da Penha, e o CRAS de Consolação que atendia Consolação, Engenharia. Por conta dessa territorialização eu decidi fazer as rodas de conversa nos três CRAS.

Na conversa que tive com o Comitê de Ética da Secretaria de Assistência Social (SEMAS), a primeira coisa que me perguntaram foi se não seria melhor que a minha pesquisa acontecesse no Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) ao invés do CRAS, afinal, o CREAS era o equipamento que lidava com violência e violação de direitos. Com essa fala deu para entender o que estamos falando de violência e a quem cabe falar de violência, e não era qualquer violência. Estamos falando de interseccionalidade das violências produzidas pelos atravessamentos de raça, gênero e classe.

Diante da minha afirmação de continuar com a ideia inicial, o comitê me sugeriu que eu conversasse com cada CRAS, explicitando qual seria a metodologia das rodas de conversa. Ressaltaram a importância da pesquisa se constituir como uma proposta de construção junto com os equipamentos respeitando as especificidades de cada território, analisando o que seria possível em cada um, e levando em consideração as dificuldades relacionadas à infraestrutura destes equipamentos sociais.

Durante a primeira conversa com a equipe de Itararé, o Comitê de Ética

me indagou mais uma vez se não era melhor fazer a pesquisa no CREAS. Novamente uma delegação da discussão sobre violência para um outro equipamento como se não coubesse ao CRAS fazê-la. Mais uma vez expliquei o porquê da minha escolha como uma aposta nos serviços de bases que muitas vezes são a porta de entrada das políticas públicas para muitas famílias periféricas, cujas munições, como são chamadas as usuárias dos serviços pelos trabalhadores, são mulheres negras, e isso foi confirmado por todas as equipes. Indaguei como é possível fazer e pensar a política de assistência social sem pensar na interseccionalidade como metodologia.

À medida que eu fui apresentando a proposta de pesquisa, eles disseram que eu tinha que falar com a Varal, que o trabalho era com a Varal. A Varal é uma ONG de comunicação localizada em Itararé onde foi o primeiro encontro que participei do **Obinrin**. Eu já conhecia alguns trabalhos que eles faziam, e muitas pessoas envolvidas nestes trabalhos tinham uma relação próxima com movimentos sociais e coletivos de militância.

Após as primeiras conversas com as equipes e com o Comitê de Ética, fiquei muito incomodada com a compreensão de violência como apenas violação de certos direitos, como se não coubesse falar sobre violência no CRAS, sendo que é um equipamento de base e de prevenção. Fiquei me questionando qual a concepção de violência que foi criada dentro dos serviços, pois essa concepção nos limita ao não enxergar as violências cotidianas como tais, principalmente aquelas produzidas pela interseccionalidade das opressões contra mulheres negras, porque constroem novas tecnologias a todo o tempo.

Segundo Lapoujade (2015), a violência é inventada, codificada, qualificada e distribuída dentro do campo social, isso a caracteriza como sempre sendo política e estratégica. Não se trata de uma valoração dentro do pensamento dicotômico de mal e bem, mas uma produção. A violência é sempre

[...] um exercício de uma relação de força, força física ou mental, a violência enquanto relações entre corpos (em todos os sentidos da palavra corpo, não apenas corpo físico, mas corpo social ou corpo coletivo). Esse aspecto diz respeito ao poder e às relações entre poderes (LAPOUJADE, 2015, p. 79).

Outro destaque importante para entendermos o que pode ser a violência, vincula-se à compreensão da importância do discurso na sua produção e legitimação, sendo o próprio discurso, muitas vezes, uma violência

(LAPOUJADE, 2015). O discurso tem o papel de legitimar e justificar a violência para que ela seja naturalizada, não apenas pelo Estado, mas nas relações cotidianas.

Pode-se dizer que eles buscam explicar, legitimar ou justificar os atos de violência. Justificar deve ser tomado aqui no sentido mais literal: é preciso tentar explicar o que um ato de violência contém de justiça. Nesse sentido, justificar deve ser compreendido como verbo milagroso. Ele transforma em justiça aquilo que ele explica. Então se advinha facilmente a finalidade desses discursos: eles querem fazer desaparecer a violência, requalificar a violência como justiça. Não há mais violência, há somente ações de justiça e operações policiais (a serviço da justiça) (LAPUJADE, 2015, 80).

A condição da mulher negra, ao longo dos séculos e, especialmente, no Brasil, vem sendo caracterizada por uma série de violências históricas que foram criando tecnologias para permanecerem atuantes no presente. Desde o período colonial, as mulheres negras tiveram seus corpos e dos seus entes queridos explorados, estuprados, mutilados e aniquilados cotidianamente.

Hooks (2019) e Davis (2016) relatam algumas experiências brutais que mulheres negras escravizadas vivenciaram desde seus sequestros até as gerações que sobreviveram em terras colonizadas. Alguns desses relatos me fizeram parar a minha leitura e respirar fundo antes de continuar, minhas pernas balançavam freneticamente enquanto eu lia o mais rápido possível, tentando fugir inutilmente das imagens que foram se formando na minha cabeça. Como explicar o nível de proximidade dessas memórias do meu corpo? Como lidar com os atravessamentos que essas leituras tiveram sobre este corpo negro feminizado que vos escreve?

A violência nem sempre é facilmente identificada. A violência cotidiana é também da dimensão do olhar nos lugares em que não somos bem vindas, e estão também presentes nas piadas e apelidos, na impossibilidade de compartilhar o sofrimento, principalmente aquelas causadas por culpabilização e pelo mito da super potência das mulheres negras, muito explorado pelas *imagens de controle* que discuto no terceiro capítulo. Essas são algumas das violências que encontramos nas *escrevivências* das Protagonistas e que causavam estranheza aos gerentes dos serviços CRAS que fossem discutidas em um equipamento de proteção e prevenção. A eles, parecia que violência é apenas a física, situações que são encaminhadas ao CREAS.

Conseguí fazer três rodas de conversas no CRAS de Itararé com o

PROJOVEM, três com as mulheres de Consolação e duas com as mulheres de Maruípe, totalizando oito rodas de conversas. Em cada CRAS, foi feita uma reunião com a equipe para definir a melhor estratégia de convite, e em cada uma foi diferente. No CRAS de Maruípe, a equipe ficou responsável por contactar as usuárias dos serviços e as pessoas que buscavam atendimentos. O CRAS de Consolação optou por ligar para algumas mulheres que eles acreditavam que teriam interesse nas rodas de conversas. E por último, em Itararé foram feitas conversas com o grupo já existente do PROJOVEM que tinha horário semanal fixo, e a outra frente seria a roda de conversa com as mulheres do território, onde toda a divulgação das rodas ficou em minhas mãos.

A metodologia usada nas conversas foi de levar alguns elementos disparadores e algumas perguntas para movimentarem o debate. Os disparadores foram: 1) A história da boneca abayomi<sup>14</sup> no qual contei a história do surgimento da boneca e as ensinei a confeccionar este artefato, essa dinâmica foi possível em todos os três CRAS; 2) em outra roda foram feitas duas perguntas sobre o que era resistência e o que era violência para elas; essa dinâmica aconteceu apenas em Consolação e foi marcada de muitas histórias cheias de emoção e algumas lágrimas; 3) a terceira foi sobre *imagens de controle* onde eu levei algumas imagens de personagens e pessoas do circuito de TV, como Tia Anastácia (Sítio do Pica-Pau Amarelo), Globeleza (uma de pele clara e outra de pele retinta) e a Rochelle (personagem da série estadunidense Todo Mundo Odeia o Chris), que também foi possível fazer em todos os CRAS; 4) e uma conversa sobre o namoro que aconteceu a pedido das adolescentes do PROJOVEM de Itararé.

Todas as rodas, até aquelas que tiveram os mesmos disparadores, foram muito diferentes em suas dinâmicas. No CRAS de Maruípe, as rodas foram marcadas pela presença da equipe e com um maior contingente de mulheres brancas, esses dois elementos contribuíram para que eu estivesse construindo um vínculo menos próximo com o grupo. Já o do PROJOVEM de Itararé era um caos de vozes, risadas, pedidos de lanche, brigas, perguntas constrangedoras e

---

<sup>14</sup> Boneca feita de retalhos de pano e nó criada por mulheres negras sequestradas em África e trazidas a força para o Brasil. As mulheres, dentro dos navios negreiros, para entreter suas crianças do cenário de horror em que se encontravam, rasgavam pedaços de suas vestes, a única coisa que tinham, para fazer bonecas.

mais risadas. Em Consolação, as mulheres negras chegavam todas juntas, a maioria se conhecia do bairro, jovens e senhoras, todas participavam muito e era sempre cheio de comoção.

Infelizmente não couberam neste texto todas as histórias que foram compartilhadas, mas as ressonâncias delas estão presentes nas oito Protagonistas que apresento a seguir.

## **2.2 As Protagonistas**

Dama da noite era impetuosa, falava o que pensava e não tinha medo do que os outros pensavam dela. Nunca voltava atrás em suas palavras, se dissesse “Não piso mais na sua casa!”, pode ter certeza de que nunca mais o faria. Com Dama da Noite não tinha segunda chance, se você vacilasse uma vez nem precisava se dar o trabalho de correr atrás depois. Entretanto, se você conquistasse sua confiança ela se tornava para você a melhor companheira que poderia ter: chorava junto, comprava suas brigas, não tinha miséria de dinheiro para comprar presentes e estar com você, estava sempre presente e fazia questão da sua presença. Mas se não fosse com a sua cara, aí já era.

Ela estava no início de seus vinte anos, a pele retinta, lindos traços negróides, e um cabelo cacheado de dar admiração. Só não podia falar da altura, porque, aí, era arrumar confusão. Ela adorava dançar, se acabava no forró e na sofrência, sempre saía para beber uma cerveja com os amigos e amigas, aproveitava os shows da cidade e participava de todos os churrascos da família.

Dona de uma teimosia que nunca se viu, errada estava certa e certa era a dona da verdade, e se traçava um objetivo não tinha quem tirasse de sua cabeça. Quando quis sair da casa dos avós repentinamente para trabalhar e morar em Minas Gerais, não teve quem a fizesse mudar de ideia, mesmo que não soubesse cozinhar um arroz. Não só foi, como passou a mandar dinheiro para os avós para ajudá-los com as despesas. Tinha muito apego por eles e quando sua avó adoeceu um ano depois, voltou imediatamente ao Espírito Santo para cuidar dela.

Tinha vários objetivos traçados, um deles era fazer pedagogia, apesar de só ensinar palavrão aos sobrinhos. Morava em uma cidade não muito distante de Vitória, mas longe o suficiente para que dissesse que iria viajar quando a

visitava. Ela morava numa periferia logo no início na entrada de Guarapari/ES, as casinhas eram baixas, o chão era de terra batida e levantava um poeirão quando os carros passavam acelerados.

Na falta de dinheiro o negócio era bater perna com as amigas. A maioria das amigas de Dama da Noite eram negras como ela, e boa parte já tinham seus filhos, algumas pararam de estudar e se casaram, outras moravam na casa dos pais, e tinham em comum companheiros que pouco estavam presentes, quando tinham. Todo aniversário de criança e datas comemorativas, ela precisava gastar rios de dinheiro comprando presente para o monte de afilhados que tinha. Quando alguém falava sobre casamento e filhos subia um arrepio na espinha de Dama da Noite, “E, eu vou querer homem agarrado em mim?” ela dizia.

Apesar disso, Dama da Noite se apaixonou e viveu intensamente essa paixão. Seu companheiro era um homem negro, de porte forte, pele ainda mais retinta que a dela, trabalhador e apaixonado por ela. Com um ano de relacionamento decidiu morar com ele, afinal ambos trabalhavam e passavam muito tempo juntos, nada mais natural do que isso.

Dama da noite foi ficando cada vez mais distante, não saía mais para dançar, não visitava os parentes, não usava os shorts curtos que sempre gostou, e a razão era porque seu companheiro não gostava de nada disso.

“A gente muda né, agora sou uma mulher casada.”

Ele não gostava da ideia dela fazer faculdade, fazendo de tudo para que desistisse, e foi o que aconteceu, depois de um semestre ela abandonou o curso de graduação. Porém, nunca deixou de trabalhar, mesmo ele não gostando do fato dela ganhar um salário maior que o dele, já que ela tinha carteira assinada e ele não, ainda assim, não desistiu de ganhar seu próprio dinheiro.

E veio a notícia que nem ela esperava, estava grávida. Uma mistura de emoções tomou conta do seu corpo, mas no fim ficou feliz como as coisas estavam andando. Sua gravidez era de risco e descobriu isso quando teve um aborto espontâneo. Aquele foi um baque para o casal, e o seu companheiro se mostrou um tanto quanto decepcionado porque queria muito essa criança.

Eles conseguiram superar e mais alguns meses se passaram e ela engravidou de novo. Dessa vez foi ainda mais cautelosa, pagava plano de saúde e fazia consultas de pré-natal com regularidade. Por causa dos riscos da gravidez, o médico orientou que fizesse uma cesariana com sete meses porque

a criança com certeza nasceria prematura. Tudo ficou marcado e só restou curtir a gravidez e se preparar. Quando completou os sete meses o médico disse que estava tudo certo e que poderiam esperar completar os nove, e foi aí que as coisas começaram a dar errado.

Em casa, e com o barrigão de oito meses, ela sentiu a bolsa estourar. Medo! Ela correu para o hospital já sentindo as contrações, chegando lá descobriu que o médico que a acompanhou e que faria o parto estava viajando. Mandaram-na para casa dizendo que não tinha dilatação o suficiente. Mais tarde no mesmo dia, voltou ao hospital e disseram a mesma coisa, para voltar para casa.

Completado 24h de trabalho de parto em casa, sua mãe a levou a outro hospital, fizeram o toque e repetiram o processo de mandá-la para casa sentindo dor. Quase completando 72h de trabalho de parto, finalmente foi atendida em outro hospital, o terceiro que procuraram para fazer o parto. A médica falou que não estava conseguindo ouvir os batimentos da bebê e a levou para a sala de parto. O parto teve que ser normal, Dama da Noite nunca tinha sentido tanta dor na vida.

O resultado foi um bebê nascido morto por falta de oxigênio causado pela demora entre as primeiras contrações e o parto, e se o parto não tivesse sido feito naquele momento, ela também teria morrido.

Aquilo destruiu Dama da Noite e todos ao seu redor. Quando a notícia foi dada, o seu companheiro nem quis olhar para ela ou para o bebê. Aquilo a corroeou por dentro. Seu companheiro a culpou de não segurar o bebê e foi embora de casa deixando-a sozinha um dia depois do parto, com a ausência do filho nos braços.

Suas energias pareciam drenadas. E ela ficou muito fragilizada nesse período, mas teve que voltar a trabalhar e seguir a vida. Depois de algumas semanas o ex-parceiro apareceu dizendo estar arrependido e que não poderia viver sem ela, não podia se ver distante dela, que a amava mais que tudo etc. Ela ficou bem confusa e até com medo da forma fanática com que ele estava correndo atrás dela, no final cedeu à pressão e voltou a morar com ele.

Mas dessa vez foi diferente, ele estava diferente, mais desconfiado que o normal, mais agressivo, com variações de humor. Começou a sentir muito medo dele, as atitudes dele ficaram mais agressivas, apertava o braço dela nas

discussões, até quebrou o celular dela para que não conseguisse se comunicar. Depois dessa briga ela saiu de casa e foi morar sozinha muito assustada com tudo que estava vivendo e ainda tentando negar o que estava acontecendo. Preferiu não contar a ninguém, estava muito envergonhada e com medo do que as pessoas fariam dela: “Ah lá, é Dama da Noite, se achava toda até tomar umas bofetadas” “Quem mandou voltar?” “Aposto que ela fez alguma coisa, de graça é que não foi”.

A gota d’água foi quando ele tentou matá-la em seu próprio apartamento, quem a resgatou foi seu vizinho que ouviu seus gritos. Ao procurar a delegacia sozinha, ouviu do policial: “Não tem nada especializado da mulher aqui não, senhora”, e a mandou para casa. Ela passou três dias em casa sozinha, sem contar para ninguém o que tinha acontecido, até que criou coragem e ligou para a única pessoa que sabia que a entenderia, Flor de Maio.

Flor de Maio era sua prima de muitos graus de distância, mas era como irmã e morava em Vitória. Ela e Dama da Noite volta e meia conversavam sobre feminismo e negritude, já que ambas eram mulheres negras e eram, uma para a outra, a única pessoa conhecida que entendia as suas indignações. Ela ouviu a voz embargada de Dama da Noite e foi ficando cada vez mais apreensiva até que conseguiu formar uma frase que foi o suficiente para o coração de Flor de Maio congelar, “ele me bateu”. Uma longa pausa se seguiu depois que falou essas três palavras, antes de continuar a contar o que aconteceu.

Dama da Noite estava se sentindo envergonhada e culpada pela situação. Assim que Flor de Maio recebeu a ligação, imediatamente organizou uma forma de Dama da Noite ir para Vitória para que fossem à delegacia da mulher prestar queixa e pedir a medida protetiva.

Dama da Noite estava muito constrangida com tudo que aconteceu. Quando ela e Flor de Maio chegaram na delegacia, as profissionais foram reunidas e Dama da Noite contou a sua história. Todas foram solidárias com o que estava dizendo, mas depois de contar toda a história com muita dificuldade, ela teve que entrar na sala de cada profissional sozinha para contar a mesma história. Quando chegou na sala da psicóloga, que foi a última, já não aguentava mais. Estava exausta mentalmente, emocionalmente em frangalhos, mesmo cada profissional dizendo que a culpa não era dela e tudo mais, apenas queria acabar com aquilo logo. Não entendia o porquê estava tendo que contar a

história de novo se todas elas já tinham ouvido quando chegou, parecia que estava revivendo os momentos de terror de novo e de novo.

Quando finalmente passou essa bateria de entrevista, a delegada conversou com ela e Flor de Maio e foi bem sincera: “A medida protetiva é só um papel, quem vai fazer a sua segurança é você”. Esse foi um choque de realidade para as duas que acreditavam que com aquele papel Dama da Noite estaria segura e poderia voltar a sua vida normal. E a delegada estava certa pois muitos acontecimentos estariam por vir.

A vida de Dama da Noite voltou a seguir, mas muitas coisas aconteceram. O ex-companheiro tentou matá-la, ela e sua mãe, atropelando-as quando as viu na rua. Ele a perseguia em todos os lugares que costumava ir, entrou na mesma empresa que trabalhava e ela teve que pedir demissão, ameaçava os seus avós, os seus sobrinhos, dizia que a mataria e depois cometeria suicídio.

Ele foi preso por infringir a medida protetiva mais de três vezes, e na delegacia para onde foram levados, ela teve que ouvir o delegado dizer “Não tem como você perdoar ele e voltar? Ele gosta muito de você.”. Entretanto, a essa altura ela já tinha compreendido como o mundo funcionava quando se é uma mulher negra, e mesmo ficando indignada que uma autoridade sabendo o que ela tinha passado ousou propor isso, ela não se deixou abalar. Dois anos se passaram ao longo desses eventos, e Dama da Noite manteve-se vigilante, sem vacilar, agora de coração leve sabendo que nada daquilo que ela passou e continuava a passar, era sua culpa, mas frustrada por ter que organizar a sua vida diante dessa constante ameaça.

Toda essa experiência ensinou para Dama da Noite e Flor de Maio a importância dos laços e das conexões formadas entre mulheres negras, através do trabalho contínuo de desnaturalizar as violências e desculpabilizar Dama da Noite em relação ao que aconteceu. “Por que eu tenho que mudar a minha vida?”, “A culpa não é minha, eu juro que não vi”, “Ele não era assim”, “Eu estava com medo”, “Eu estava com vergonha”, “Eu pensava que era porque ele me amava demais”, “As pessoas não entendem”, essas eram as falas que Dama da Noite expressava toda vez que ela e Flor de Maio conversavam sobre isso.

Aos poucos Dama da Noite foi compreendendo que as violências que sofreu começaram bem antes das violências físicas, e eram muito mais cotidianas do que tinha percebido. Isso a fez enxergar no seu cotidiano e em

todas as relações essas violências, ela sabia que precisava estar alerta porque se não se protegesse, não poderia contar com as instâncias públicas para fazê-lo. O que a manteve viva foram suas relações familiares, o vínculo entre ela e Flor de Maio, que a ensinou a criar estratégias para que não passasse por isso novamente.

Falar de Flor de Maio é um desafio, porque a partir dela muito se pode descobrir sobre mim, pois é quem narra e protagoniza. Flor de Maio é uma jovem negra de pele clara, cabelos crespos que a enchem de orgulho, mesmo que nem sempre tenha sido assim. Dona de uma fala calma, faz tudo no seu ritmo, é também taurina sempre faminta e uma amante de dança e música.

Ao acompanhar sua prima Dama da Noite, ela se viu diante de inúmeras inquietações e indignações produzidas naquela experiência, mas ao aceitar esse desafio de pesquisar com mulheres negras periféricas se viu analisando suas próprias vivências como mulher negra psicóloga ao longo de todo o processo. Muitos vínculos foram criados com esta pesquisa e Flor de Maio foi atravessada por todas as outras Protagonistas, e como disse Maria-Nova<sup>15</sup>, era muita coisa para guardar num só coração e por isso Flor de Maio precisava compartilhar. Além de Dama da Noite, que Flor de Maio conhecia antes do percurso do mestrado, conheceu ainda seis mulheres negras com quem cruzou os caminhos de suas vidas.

Amendoim e Alfinete eram amigas da mesma escola que dividia muro com a casa dos avós de Flor de Maio, no Bairro da Penha. Flor de Maio as conheceu durante as rodas de conversa em Itararé, ambas eram negras, sendo Amendoim mais retinta que Alfinete. Amendoim era mais alta que a maioria das meninas da sua idade, tinha doze anos e andava sempre com o crespo cabelo preso, era a irmã do meio de seis irmãos e irmãs.

Sua voz parecia madura e sempre muito firme. Dificilmente ficava com vergonha, e a sua sinceridade era brutal, tão brutal que às vezes (muitas) Flor de Maio ficava sem palavras para respondê-la, o negócio dela era falar na cara e não ficar de conversinha mole. Era evidentemente inteligente, sabia analisar o contexto, pensava rápido e não tinha dificuldade em se expressar, isso fez dela uma das pessoas mais participativas nas rodas de conversa.

---

<sup>15</sup>Personagem do conto Olhos d'água de Conceição Evaristo.

Alfinete era diferente em vários sentidos, apesar de serem melhores amigas ela gostava de falar alto e ser o centro das atenções. Quando chegava em algum lugar já falava um monte de coisa de uma vez e não dava nem tempo de responder, ela já mudava de assunto. Sempre estava com os cachos soltos e tinha a pele mais clara. Apesar de serem da mesma sala, Alfinete era um ano mais velha.

Elas estavam sempre andando juntas, sempre com o bonde delas. Quando chegavam no PROJÓVEM era sempre em bando e sempre atrasadas. Já chegavam falando alto, cumprimentando todo mundo, reclamando, pedindo água, tudo ao mesmo tempo. Flor de Maio não sabia se ficava atordoada ou achava incrível o furacão que elas traziam. Uma coisa era certa, quando chegavam, a conversa mudava.

Flor de Maio não era a única a fazer perguntas sobre elas, devolviam perguntando onde Flor de Maio morava, se podiam almoçar na casa dela, quanto ela ganhava, se ser psicóloga dava dinheiro, se ela era virgem e se tinha namorado. Flor de Maio que não estava acostumada com tanta franqueza, muitas vezes sentia um suadouro pensando o quanto podia/queria revelar sobre si mesma, o que por si só é um tanto quanto irônico já que ela também queria conhecê-las melhor.

Quando descobriram que toda terça feira de manhã Flor de Maio cuidava dos avós e fazia almoço, viram a oportunidade de conseguir um rango. Sem pestanejar se convidaram para almoçar lá, e mesmo sendo pega de surpresa, Flor de Maio aceitou o pedido. Rapidamente elas organizaram com as outras meninas que estudavam na escola como seria o almoço, criaram um grupo no *whatsapp* para dividir quem levaria o que. Flor de Maio ficou encarregada pelo almoço e elas se dividiram entre bebida e os ingredientes da sobremesa, que também seria feito por Flor de Maio.

O almoço aconteceu, elas conheceram os avós de Flor de Maio, seu irmão e alguns primos, e aquele não foi o único almoço. Mesmo após a finalização da pesquisa continuaram aparecendo para dar um “oi” e para almoçar quase toda terça-feira.

Rebutia também era do PROJÓVEM de Itararé, mas não estudava na mesma escola que as outras duas e não fazia parte do mesmo bonde. Ela estudava na escola no pé do morro, e por isso tinha que descer e subir todos os

dias para estudar, porém detestava a escola e não via a hora de se transferir. Rebutia também adorava falar e sempre levava alguma amiga que não frequentava o PROJOVEM para ir com ela, mas não se engane, fazia isso porque queria e não por se sentir excluída ou ser tímida. Caso alguém não a cortasse seguia falando como uma metralhadora.

Todas elas chamavam Flor de Maio de tia, até sua avó notou e toda vez que elas gritavam no portão sua avó dizia “Suas amigas estão aí”.

Em Consolação, Flor de Maio conheceu Raposa, Cereus e Sianinha. Raposa entrou na sala pela primeira vez com um vestido amarelo, vibrante, que fazia contraste com a pele negra retinta. Sempre estava de vestido e com o cabelo preso. Ela estava no início da casa dos vinte e poucos, era casada e segundo a mesma, gostava de ir à igreja e uma de suas qualidades era cuidar das pessoas. Raposa era uma estudante de técnico de enfermagem e parecia um imã porque sempre que comparecia às rodas de conversa, trazia pelo menos três mulheres. Muitas eram tias e vizinhas que ela fazia questão de carregar, como expressou em dos encontros porque queria que elas ouvissem sobre as coisas debatidas nas rodas de conversa. Sempre se colocava sem restrições ao falar, sempre muito participativa.

Sianinha, parecia quieta, um pouco tímida, gostava de cozinhar e de louvar, ela frequentava a mesma igreja que Raposa. Sianinha já tinha passado dos seus 60 anos e estava tentando se aposentar, era quem cuidava dos netos para ajudar os filhos que precisavam trabalhar e por isso sempre precisava ir embora rapidinho. Na verdade, quem encerrava as rodas de conversa era sempre elas, afinal, todas tinham uma série de afazeres, já que os encontros aconteciam no período da tarde e no meio da semana.

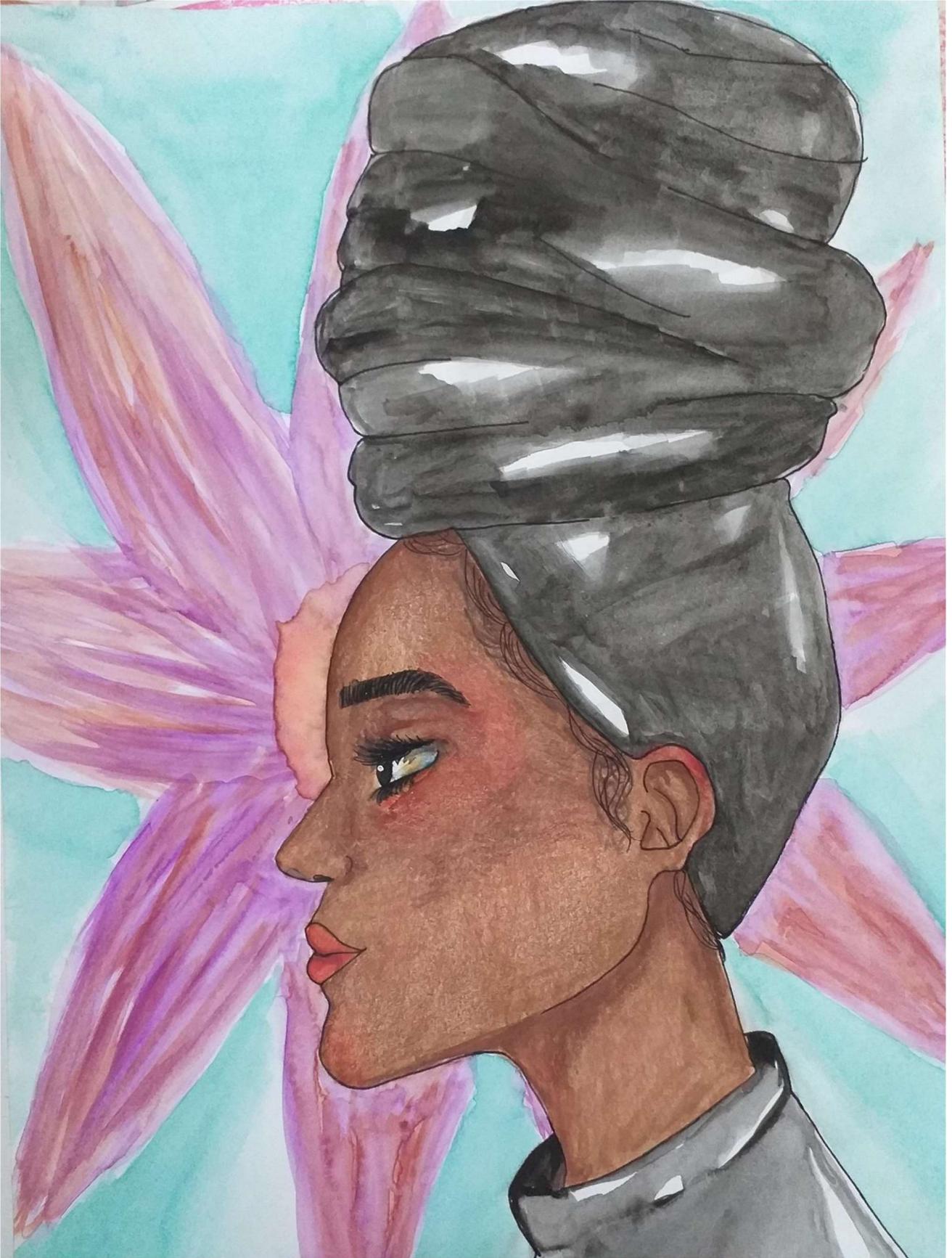
Começava a dar 16h, e já começavam a fazer algumas deixas para Flor de Maio, dando a entender que sua hora estava chegando e precisavam ir, mas não antes do lanche. Sianinha também fazia parte do programa de Educação para Jovens Adultos (EJA) na mesma escola que seus netos estudavam, mas no turno noturno.

Cereus era imponente nas suas falas, sempre com muita elegância e muita firmeza, falava cheia de emoção toda vez, não importava a situação. Ela também disse que adora ligar o som bem alto com os seus louvores para limpar a casa, e quando os vizinhos ligavam o som com o funk alto, ela aumentava

ainda mais. Estava na casa dos 40 anos e era líder comunitária, conhecia o bairro de Consolação como a palma da mão. As três eram moradoras no mesmo bairro.

Essas três Protagonistas deixaram uma forte impressão em Flor de Maio porque, cada uma em sua singularidade emanava uma força e uma presença que sempre capturavam a atenção.

Essas são as Protagonistas dessa dissertação, seguiremos os próximos capítulos analisando as questões que foram levantadas por todas suas partilhas e conexões, e que atravessaram Flor de Maio, este corpo que escreve.



### 3. DESCONSTRUINDO IMAGENS DE CONTROLE DE MULHERES NEGRAS E TECENDO ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO

Para combatermos as opressões interseccionalizadas contra mulheres negras é preciso desconstruir as *imagens de controle* impostas a nós, que são, segundo Collins (2019), uma importante ferramenta de poder utilizada pelos grupos dominantes para naturalizar e justificar a permanência das violências contra mulheres negras, desde o período colonial, e por isso um dos objetivos do Pensamento Feminista Negro é combater essas imagens.

Uma das funções das *imagens de controle* é a de transformar as mulheres negras em objetos, e negando-as a condição de sujeitos (COLLINS, 2019), utilizam-se da mídia, da literatura, das artes para ensinar e naturalizar o que foi traçado de destino para as mulheres negras. Como Fanon (2008) aponta ao analisar os efeitos na produção de histórias que construíram a imagem do preto agressivo e selvagem, enquanto o herói e o aventureiro da história era o menino branco, fazendo com que crianças brancas e negras se identificassem com o personagem heroico branco ao mesmo tempo em que elas passavam a temer o preto selvagem.

Ao indagar como inicia o processo traumático da criança negra, ele analisa que ela pode começar bem antes do seu contato direto com o branco através da literatura, dos jornais, do cinema, da televisão imagens de controle são propagadas o tempo todo. Seja ela criando uma imagem da pessoa branca como a vencedora a heroína que é inteligente bonita, que não possui limites pela natureza branca. Enquanto a pessoa negra quando retratada é a servente, ou a louca, ou a perigosa. Passa-se a rejeitar a si mesmo. (FANON, 2008, p. 130-131).

A veiculação das *imagens de controle* exercem uma função importantíssima para a sua perpetuação,

Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual pertence. (FANON, 2008, p. 135).

A noção do Outro é fundamental para a construção das *imagens de controle*, primeiro porque o processo de objetificação se dá de forma binária, no qual diferente é o oposto, é o objeto inferior, e esse é um exercício constante no processo de dominação, por isso a análise dessas imagens são fundamentais

para compreender as especificidades do processo de objetificação das mulheres negras em que as opressões de gênero, raça e classe são interseccionalizadas, e fazem parte da base das opressões interseccionais as hierarquias, as objetificações e o pensamento binário (COLLINS, 2019).

Uma vez colocadas no lugar de objetos, não é possível se autodefinir ou falar sobre si mesmo. González (1984) usa como base a psicanálise para analisar os processos de infantilização das mulheres negras, que tem como objetivo nosso silenciamento e nossa domesticação. Nos colocam sempre no lugar das faladas por todos, mas sem o direito de falar por nós mesmas.

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 (GONZÁLEZ, 1984, p. 225).

Como aponta Fanon (2008), para o preto há sempre um mito solidamente enraizado a ser combatido. González (1984) analisa o mito da democracia racial como uma forma de ocultamento das opressões e esse ocultamento exerce violências que atingem especialmente a mulher negra, porque ao mesmo tempo que temos a glamourização da mulher negra no carnaval, como a figura da globeleza, que também corresponde a **imagem de controle da mulata** (ou como discutiremos mais a frente), a **imagem de controle da puta**; e fora desse contexto, quando voltamos para o cotidiano, ela se transforma na **imagem de controle da empregada doméstica**. Podemos afirmar que as imagens de controle da mulata e da doméstica “são atribuições de um mesmo sujeito” (GONZÁLEZ, 1984, p. 228) e o que as diferenciará será seu contexto.

Neste capítulo, falarei sobre como essas duas imagens de controle compareceram nos CRAS de Consolação e Itararé, fazendo análises usando o paradigma interseccional, com o objetivo de desnaturalizar os discursos e as imagens de controle engendradas na vivência das mulheres negras periféricas. O meu objetivo não é de alimentar discursos moralistas sobre o trabalho doméstico nem sobre o trabalho sexual atravessados pelas imagens da mãe preta e a mulata, ambos ocupados por mulheres negras, mas analisar as problemáticas que produzem opressões no nosso cotidiano.

### 3.1 *Eu sou a Tia Anastácia*

Logo na primeira roda de conversa em Consolação, Cereus, Sianinha e Raposa compartilharam algumas vivências que nos ajudam a analisar as primeiras imagens a serem desconstruídas. Elas são multifacetadas e similares, mas com diferentes nuances para não deixarem escapar nenhuma mulher negra de seu controle, essas são as imagens da empregada doméstica e da *mammy*, a **mãe preta**.

A imagem da *mammy*, definida por Collins (2019) como a **serviçal obediente**, assemelha-se em muitos aspectos das imagens de controle da empregada doméstica, encontradas no Brasil (GONZÁLEZ, 1984). Ambas trazem diferentes formas de controle sobre os corpos das mulheres negras, principalmente as de pele retinta. A imagem da *mammy*, assim como a da empregada doméstica, foi arquitetada para justificar a exploração econômica das mulheres negras que teve seu início no período colonial (COLLINS, 2019).

A *mammy* é aquela que cuida dos filhos das famílias brancas e “ela aceita a sua subordinação” (COLLINS, 2019, p. 140). Ao fazer uma análise interseccional encontramos a função de controlar o comportamento e a sexualidade das mulheres negras. A *mammy* é apresentada como “uma mulher assexuada, uma mãe substituta de rosto negro”, devota à família branca e ao trabalho (p. 142-143). O constante discurso da empregada que é “praticamente da família” deixa as mulheres negras periféricas num lugar intensamente vulnerável, porque dificulta ainda mais o enfrentamento das opressões cotidianas.

Não importa quanto fossem amadas por suas “famílias” brancas, as trabalhadoras domésticas negras continuavam pobres porque eram trabalhadoras economicamente exploradas em uma economia política capitalista (COLLINS, 2019, p. 143).

A segunda imagem descrita por Collins é a da matriarca, essa imagem é vinculada a mãe das famílias negras enquanto a *mammy* é a **mãe negra das famílias brancas**. A matriarca era considerada agressiva e desprovida de feminilidade. Sua agressividade castrava os homens negros na família. Essa imagem de controle foi muito explorada por produções acadêmicas norte americanas, contribuindo para criar o mito do matriarcado das famílias negras, e a esse formato desviante de família, a culpa do empobrecimento das famílias

negras caía sobre a cabeça das mães negras (COLLINS, 2019).

O discurso meritocrático serve como alimento para as máquinas produtoras de opressões, porque acreditam que a falta dos bons costumes herdados pela ausência da mãe dificulta “o progresso das crianças negras”, ao mesmo tempo em que “desvia a atenção das desigualdades políticas e econômicas que caracterizam cada vez mais o capitalismo global” (COLLINS, 2019, p. 147). Essa leitura também culpabiliza as mulheres negras pelas opressões sofridas, cobrando-lhes a responsabilidade por sua condição.

Não é de hoje que as mulheres negras periféricas são responsabilizadas pelo “fracasso” de seus filhos, colocando em suas contas as desigualdades sociais e econômicas de suas famílias e desviando a atenção do Estado que não cumpre seus deveres (COLLINS, 2019). Em minha experiência no CRAS de Campo Verde, durante meu curso de graduação em Psicologia, eu acompanhei os atendimentos da acolhida inicial das famílias recém cadastradas no serviço. A maioria das mulheres, ao responderem o cadastro com perguntas como: “Possui água potável na casa?”, “Possui banheiro?”, “Quantos cômodos?”, pareciam diminuir a cada pergunta feita. Algumas davam uma risadinha sem graça, outras tentavam se justificar. Lembro-me de ficar ainda mais incomodada por estar do outro lado da mesa junto a Psicóloga, ainda estudante, mas ali no lugar de psicóloga, recebendo aqueles olhares nervosos. Algumas delas agradeciam quando conseguiam um benefício ou pediam desculpa após o cadastro. Era evidente que ali estávamos fazendo parte de um equipamento do Estado produzindo culpabilização naquelas mulheres ao fazê-las passarem por esses interrogatórios ao adentrar o serviço, mesmo sem a intencionalidade de fazê-lo. O medo de serem consideradas mães ruins estava ali presente naqueles olhares que eu recebia.

As *imagens de controle* são muito eficientes para o Estado porque, utilizando-se delas, ele se isenta das responsabilidades com as mulheres negras periféricas. A terceira imagem de controle se encaixa perfeitamente com essa experiência no CRAS de Campo Verde, a **imagem de controle da mãe dependente do Estado** “desenvolvida para mulheres negras pobres da classe trabalhadora que fazem uso dos benefícios sociais a que têm direito por lei” (COLLINS, 2019, p. 149).

Ao analisarmos o contexto político em que nos encontramos e como o

regime fascista atual foi instaurado, umas das bases de sua campanha eleitoral foi expelindo discursos de ódio contra usuários dos serviços de assistência social e aos benefícios ofertados nessas políticas. Foram usadas diversas *fake news* para intensificar o ódio contra a população pobre, mas não é recente essa vinculação das mães negras periféricas à dependência e deterioração do Estado, a falácia de que “contando com os subsídios públicos, as rainhas negras do bem-estar aceitam dinheiro suado de cidadãos que pagam impostos e são casadas com o Estado” (COLLINS, 2019, p. 153).

Para entender a construção e a função que cada imagem possui é preciso buscar suas fontes ainda no período colonial, no qual o sistema escravagista definia o povo negro como propriedade, unidades de trabalho lucrativas de tempo integral (COLLINS, 2019).

A relação construída entre as mulheres negras escravizadas e a Casa Grande foi através do trabalho doméstico. Essa “se tornou o principal lugar de domesticação das mulheres escravizadas e foram essas escravas que garantiram o funcionamento da Casa Grande” (PEREIRA, 2011, não paginado). E com o fim da escravidão e falta de possibilidades de trabalho, o trabalho doméstico, no final do século XIX,

(...) passa a figurar como um meio de sobrevivência, com o fim da escravidão o mundo do trabalho passa a ter outras configurações do ponto de vista jurídico, os que eram escravos agora estão libertos, a incorporação dessa mão-de-obra liberta ao mundo do trabalho, se deu majoritariamente pelo trabalho doméstico (PEREIRA, 2011, não paginado).

O trabalho doméstico herdou “características muito próximas da estrutura escravista vigente no período anterior” (PEREIRA, 2011, não paginado). As divisões feitas no período colonial foram consolidadas:

(...) de um lado a elite latifundiária exercendo, seu poder socioeconômico e de outro uma massa de homens e mulheres recém libertos, ou libertos há muito tempo e sem nenhuma perspectiva concreta de inserção no mundo do trabalho, dito “qualificado”, porém a maneira de incorporação socioeconômico girou em torno dos trabalhos “subalternos” (aqui entendidos como condicionantes de dominação e exploração), nos anos finais do século XIX e início do XX mais de 70% da população economicamente ativa ex-escrava, estava inserida no trabalho doméstico (PEREIRA, 2011, não paginado).

A *imagem de controle* constantemente imposta às Protagonistas Sianinha, Cereus e Raposa, é da doméstica e da mãe preta, e caberia também

a imagem da rainha da assistência social, que andam lado a lado. Quando González fala da imagem da doméstica, ela diz que em nosso cotidiano nós somos lidas como domésticas dependendo do nosso contexto. Eu diria que depende também de nossas características físicas. Geralmente é uma imagem colada nos corpos negros mais retintos, das mulheres adultas, principalmente se forem gordas e mães.

Fica a questão trazida por González (1984) “por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar?” (p. 225).

As mulheres negras periféricas são mais vulneráveis a imagens de controle e seus efeitos.

Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente com os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque ela é que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isto porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, mãos brancas estão aí matando negro a vontade; observe que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país) (GONZÁLEZ, 1984, p. 231).

As imagens ajudam no processo de naturalização do racismo e da miséria impostas às mulheres negras, bem como as violências.

Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler o jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelado (GONZÁLEZ, 1984, p. 226).

A dimensão do trabalho sempre comparecia nas rodas de conversa em Consolação, em que as Protagonistas possuíam diversas vivências recheadas de violências no trabalho. As três compartilham suas experiências em subempregos, uma constante na vida das mulheres negras periféricas, já que sua inserção no mercado de trabalho é atravessada por uma herança colonial escravocrata que perdura até os dias atuais (AKOTIRENE, 2018).

Na primeira roda de conversa, Cereus compartilhou que trabalhava em uma gráfica há quase quinze anos, e sua função era colocar a espiral nas encadernações. Por conta dos movimentos repetitivos efetuados no trabalho,

desenvolveu dores crônicas na mão direita, e mesmo conseguindo os laudos médicos comprovando que era por conta dos movimentos repetitivos que exerceu em seu trabalho, ela não conseguiu dar entrada no INSS e o seu pedido ainda estava na justiça mesmo com o acompanhamento do CRAS. Sianinha, pela primeira vez desde a rodada de apresentação, abriu a boca para dizer: “Foi negado, né? O meu também.” E disse que também estava há sete meses sem receber.

Duas mulheres negras periféricas, num espaço como o CRAS, com o mesmo problema com o INSS não pode ser entendido como mera coincidência. Existia em nossas rodas de conversa uma produção de um território comum das experiências, mesmo que não tinha vivenciado uma precarização do trabalho eu encontrava nelas os rostos de outras mulheres negras próximas a mim.

Aproveitando aquele gancho levantado por Cereus, perguntei sobre suas experiências no mercado de trabalho. Sianinha rapidamente começou a compartilhar sua história:

“Quando vim para Vitória, eu tava tentando trabalhar de babá e teve duas casas que eu não consegui trabalhar porque os filhos não aceitavam porque a babá era negra.” Assim que contou essa parte, ela desconversou dizendo que na verdade era a mãe que não queria, afinal, segundo Sianinha, não tinha como criança saber disso, não tinha como a criança ter nascido racista. Ninguém precisou dizer nada para que ela mesma fizesse uma análise das estratégias racistas que estavam sendo engendradas naquele momento.

“Eu dormia, ficava até dois meses sem voltar para casa e tudo era separado, copo, colher, era tudo separado. Hoje em dia nem sei se isso existe. Então para mim era assim, até hoje o preconceito que vivi. Às vezes, o preconceito vem de dentro de casa, é um filho que é de cor diferente da mãe, aí já olha assim...” disse ela virando o corpo e olhando de lado, havia uma inconformidade em sua voz grave. Várias cabeças balançavam em concordância enquanto falava, a maioria que estava presente era negra, retinta, donas de casa e/ou trabalhadoras domésticas, independentemente da idade.

Cereus também compartilhou que quando está com os filhos que tem a pele mais clara que a dela, que é uma mulher negra retinta, assim como Raposa e Sianinha, toda hora alguém pergunta se ela é babá. Ainda compartilhou que recebia olhares desconfiados quando buscava os filhos na escola, era como se

dissessem que não pertencia àquele lugar, “O que você está fazendo aqui? Você não tem estudo”.

Perguntei a nossa Protagonista se isso era uma violência e imediatamente respondeu: “É humilhante, sabe o porquê? Porque saiu de mim, não importa a cor.” Eu pude sentir o seu cansaço e o desgaste presente naquela situação rotineira de violência que ela teve que lidar. Tanto Sianinha quanto Cereus compartilharam que sofreram racismo para sair do hospital com suas filhas por terem nascido de pele clara.

Ser confundida com a babá ou a empregada é a produção de um território interseccionalizado para mulheres negras. Eu, Flor de Maio, por ter morado em um bairro de classe média, constantemente passava por situações semelhantes. Lembro que minha mãe me fazia sair de casa sempre com sapato fechado, de banho tomado, cabelo penteado e com as melhores roupas, mesmo que fosse para ir ao supermercado ou à padaria. Estar sempre arrumada era uma estratégia de sobrevivência que minha mãe desenvolveu e me ensinou para me proteger quando não estivesse por perto. Mesmo assim, os olhares estavam ali, seja para buscar o meu irmão na escola privada que estudávamos, ou quando eu andava pelo bairro com minhas amigas brancas. González (1984) afirma que no cotidiano somos lidas e confundidas com empregadas domésticas.

E é nesse cotidiano que que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível à “brancas” ou “clarinhas”) Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço) (p. 230).

Essa dimensão da violência pelo olhar que Cereus sofreu ao buscar os filhos na escola é uma violência que apenas quem sente na pele reconhece, e é também ainda mais difícil de enfrentar, de nomear, de explicar. Essa é uma característica da naturalização da produção interseccional das opressões que produz solidão no sofrimento, e por isso essa pesquisa foi também para mostrar a importância da construção de lugares seguros para que as mulheres negras possam compartilhar essas experiências difíceis de serem nomeadas e de serem ouvidas.

Sianinha, Cereus e Raposa compartilham o mesmo fenômeno que é a entrada das mulheres negras no mercado de trabalho a partir dos subempregos. Sianinha, agora uma senhora, compartilha como foi a sua chegada em Vitória e a busca por emprego. A história de uma mulher preta, jovem, do interior, cuja única possibilidade na capital era trabalhar de babá. Raposa, jovem, preta, estudante de técnico em enfermagem que também trabalha como doméstica para se sustentar e pagar o curso. Cereus trabalhou muitos anos em uma gráfica encadernando manualmente, ela compartilhou que treinou vários de seus chefes brancos sendo que ela mesma nunca foi promovida, e não podendo mais trabalhar, não querem demiti-la e nem pagar seu salário.

A dificuldade de acessar os direitos como o INSS, é mais uma constante na vida das mulheres negras periféricas. As mulheres negras periféricas são mantidas como mulas de carga (AKOTIRENE, 2018; COLLINS, 2019). O trabalho sempre esteve presente na realidade das mulheres negras. Nunca lhes foi apresentada possibilidade diferente além do trabalho. Com o fim da escravidão foram criados “arranjos para que essas mulheres continuassem a exercer as mesmas atividades, deixaram de ser escravas domésticas e passaram a ser empregadas domésticas” (PEREIRA, 2011, não paginado).

Contratos de trabalho pautados na informalidade e na negociação direto com a patroa e o patrão também dificultaram para que as mulheres negras criassem condições de trabalho seguras. O Estado não fez nenhuma política de inserção da população negra no mercado de trabalho ao longo da história que não fosse o trabalho precarizado, e essa não restituição pós-abolição foi fundamental para que as relações de exploração econômica da população negra colonial continuassem operando até hoje.

As mulheres negras foram mantidas nas atividades domésticas, sempre a favor dos empregadores. O luxo de cuidar dos próprios filhos e cuidar de sua casa nunca foram possíveis para as mulheres negras, e essa é uma das diferenças fundamentais entre o feminismo hegemônico e o feminismo negro.

Porque a negra de hoje é a babá dos filhos da mulher branca burguesa ou pequeno-burguesa, enquanto seus próprios filhos não existem ou percorrem soltos os morros e as ruas, principalmente das grandes cidades? A escravidão acabou, mas suas heranças estão presentes no cotidiano e nas experiências de vida das mulheres negras e no centro dessas experiências temos o capitalismo que se manifesta através da imensa capacidade que têm as classes dominantes, em todos os períodos históricos, de incorporar, até onde forem possíveis, os

privilégios que lhes são próprios. (PEREIRA, 2011, não paginado)

As imagens de controle da *mammy*, e da empregada doméstica são naturalizadas nas histórias, nas novelas, na literatura e uma série de outras mídias. Foi pensando nisso que escolhi a imagem da Tia Anastácia, porque ela opera muito bem os vários discursos que constroem essas imagens de controle. Tia Anastácia, personagem criada por Monteiro Lobato que era declaradamente racista, é preta, retinta, velha, gorda, não possui família, é analfabeta, está sempre brigando com as crianças, cozinha as receitas de Dona Benta, cuida de Pedrinho e Narizinho, netos de Dona Benta, limpa a casa de Dona Benta, e ama o seu trabalho. Ela está sempre sorridente, é considerada da família, mas sempre está na cozinha, é meio preguiçosa porque não quer aprender a ler com a senhora branca.

As Protagonistas de Itararé, Repudia, Amendoim e Alfinete entraram num debate sobre a Tia Anastácia. Neste dia, estavam presentes apenas as três e uma amiga que Repudia tinha convidado, eu mostrei a imagem da Tia Anastácia, que imediatamente foi reconhecida, e perguntei se a imagem as lembrava de alguém.

A amiga de Repudia disse que parecia com a tia da merenda e a tia da limpeza da escola. Rapidamente reconheceu aquela imagem com outras mulheres negras que também ocupavam profissões dentro da área de serviços domésticos. Repudia disse que Tia Anastácia era escrava e depois justificou dizendo: “Oh, porque a Dona Benta é branca e nunca está trabalhando”, e completou que não tinha nenhum episódio da série onde Tia Anastácia foi paga pelos serviços.

Sua amiga discordou dizendo que Tia Anastácia era feliz demais para ser escrava. Amendoim defendeu que ela podia “ser escrava sim, mas que ela era tratada bem e pela durabilidade [da personagem]”. A palavra durabilidade fez com que subisse um arrepio na minha espinha, usamos essa palavra quando nos referimos a objetos. Perguntei se ser tratada bem ou não mudaria a condição de Tia Anastácia como escrava e todas afirmaram dizendo que não.

Repudia, Alfinete e Amendoim continuaram tentando desvendar quem era a Tia Anastácia e qual a relação que ela tinha com as pessoas daquela casa. Amendoim falou que Tia Anastácia e Dona Benta podiam ser parentes,

contrariando a análise de Repudia, argumentando que ela mesma, Amendoim, tinha uma parte da família branca. Repudia, sem pestanejar, montou uma cara de deboche e soltou um “Ah, tá, mas quem fica trabalhando e cuidando das crianças é Tia Anastácia enquanto Dona Benta só fica contando história”. Repudia fez uma análise cirúrgica da situação de desigualdade gritante presente na relação de exploração entre a empregada doméstica e a relação com a patroa. Essa imagem de controle da empregada doméstica que se contenta com a exploração foi negada em todas as rodas de conversa, encontrei mulheres que se recusaram a atuar esses papéis numa constante luta por uma autoafirmação.

Quando apresentei a figura da Tia Anastácia em Consolação, Sianinha disse “Eu sou a Tia Anastácia”. A afirmação dela fez o silêncio tomar conta da sala do CRAS por alguns instantes antes que continuasse, eu mesma me vi ansiosa por suas próximas palavras, mas elas não vieram, ou melhor, não foi preciso dizer mais que aquilo naquele momento. Aquele silêncio era uma resposta, um acolhimento daquela fala e de todo o sentimento que carregava, aquelas palavras tiveram um peso naquele momento que não seria possível, e nem pretendo, reproduzir em palavras.

Segundo Hooks (1981, p. 9): “As atitudes sexistas-racistas não estão apenas presentes na consciência dos homens da sociedade norte-americana; elas estão na face de todas as nossas formas de pensar e de ser”. Essa afirmação é fundamental para começarmos uma discussão sobre modos de divisão do trabalho numa sociedade marcada pela experiência colonial escravagista. Ao afirmar que em todas as nossas relações o sexismo, o racismo e a classe estão presentes, trazemos para o debate todos que vivem nessa sociedade e não apenas aqueles que são oprimidos por ela.

Não é novidade que as mulheres negras têm sido empurradas para os subempregos e principalmente aqueles que envolvem fazeres doméstico como limpar, cozinhar e cuidar de crianças e pessoas idosas, mas é preciso desnaturalizar esses lugares e causar estranhamento a essa condição impositiva às mulheres negras periféricas. As Protagonistas não se conformaram com a situação que se encontravam e negaram todas essas imagens de controle, mas antes de entrar nesse momento, precisamos desnaturalizar outra imagem de controle que atinge as mulheres negras.

Gonzalez (1984) vai falar da dupla imagem da mulher negra, a mulata e a

empregada doméstica, como dois lados de uma mesma moeda, não sendo possível questionar uma sem questionar a outra, por isso seguiremos no debate da outra faceta da imagem da empregada doméstica.

### **3.2 *Pode ser tudo... menos PUTA***

Em um dos encontros com o PROJOVEM de Itararé, o tema da roda de conversa escolhido pelas participantes foi sobre namoro. A dinâmica que elaborei tratava o pensar a liberdade sexual e afetiva da mulher negra, todavia a conversa não saiu do primeiro tópico.

Pedi para que desenhassem uma mulher negra em um papel *craft* enquanto conversávamos. Alfinete se voluntariou para deitar-se no papel enquanto eu e as outras meninas desenhamos contornando seu corpo no papel. Os outros comandos foram para desenhar suas roupas, feições, cabelo, escolher um nome, sua idade, sua personalidade e profissão. À medida que a Cheila<sup>16</sup> (nome escolhido de forma não unânime para a personagem) foi ganhando forma, fomos conversando em meio a muitos deboches e risadas sobre quem já tinha namorado e quem não tinha, até que Repudia, prontamente, disse que nunca tinha tido namorado e que era uma moça de família.

Essa expressão me chamou muito a atenção porque a suposta moça de família é uma construção de um ideal de mulher dentro dos padrões de uma lógica binária judaico-cristã, no qual de um lado temos a mulher para casar e do outro a mulher pecadora, perigosa, cheio de encantos e charmes para seduzir os homens de bem. Entre nós a imagem que nos é atribuída é a segunda e nem sequer passamos perto da primeira. Optei por usar aquela sua colocação como uma forma de provocar o grupo a pensar as problemáticas envolvidas naquela expressão. Devolvi indagando o que era ser uma mulher de família e Repudia respondeu “Ah, tia, uma mulher pra casar, que se dá o respeito”. Querendo provocar ainda mais, perguntei quem seria a mulher para casar, e novamente Repudia respondeu depois de rir um pouco “É não ser sabonete, é ter senso”. Alfinete e muitas das outras meninas estavam prontamente concordando com as colocações de Repudia. Perguntei o que era ser sabonete e Repudia disse

---

<sup>16</sup>ANEXO 1

“Sabonete, tia, fica passando na mão de todo mundo. Chegô, pegô!”.

Antes que eu fizesse outra provocação Amendoim disse com uma expressão muito séria que se o homem tinha a liberdade de transar, então a mulher também poderia, afinal “a mulher tem liberdade de fazer o que quiser. Direitos iguais, ué!”.

Indaguei o que entendiam enquanto liberdade sexual, prontamente responderam que era ficar com quem quiser, ter a possibilidade de ter um relacionamento aberto e transar na hora que quiser. No meio da conversa começaram a falar sobre diferentes casos de violência contra a mulher, efetuados por pessoas que conheciam ou que assistiram na TV. Um dos casos que todas conheciam e foi televisionado: uma jovem que foi estuprada depois de pegar uma carona. Como eu não conhecia o caso elas começaram a me contar.

Alfinete disse: “Eu não acho que ele estuprou ela porque ela era garota de programa”. Um alerta se acendeu na minha cabeça imediatamente, as meninas começaram a desmentir dizendo que não era verdade e que ela era modelo. No final das contas, nenhuma delas questionou o fato de que Alfinete estava dizendo que o fato de ser uma garota de programa anulava a possibilidade de a jovem da notícia ter sido estuprada.

Questionei-as sobre a quem pertencia o corpo da prostituta e todas disseram que pertencia a ela, depois perguntei quem decidia a hora de parar durante o sexo, e novamente disseram que a prostituta. Mas Alfinete contrariou dizendo que o sexo era do homem já que ele tinha pagado. “Mas ele pagou, tem que ir até o fim, não tia? Parou na metade do caminho.” Alfinete continuou.

Palavras perigosas, pensei, juntas formavam uma afirmação que atingia não apenas o corpo das trabalhadoras sexuais, mas os corpos que ali estavam. Respirei fundo para não atropelar suas falas, meu objetivo era usar os elementos e as naturalizações presentes nos discursos que elas estavam apresentando para criar rachaduras. Novamente perguntei a ela se ele havia pagado pelo sexo ou pelo corpo dela, e ela respondeu que pelo sexo.

Ao perguntar se a mulher prostituta pode denunciar o estupro, Amendoim respondeu que as mulheres têm o seu direito, mas que não chegaria a lugar nenhum porque ela não seria respeitada na delegacia. Os olhos dela não continham ironia que costumava ter enquanto falava, mesmo sabendo e

concordando que era um direito, ela sabia que não funcionava para todas. Depois de finalizado o desenho, fiz outra provocação para saber quais discursos a moça de família movimentava, e perguntei se elas chamariam Cheila de uma moça de família. Alfinete e Repudia prontamente disseram que não.

“Ah, tia olha como ela tá.” Repudia falou, mas imediatamente ela olhou para o próprio short e para o de Cheila e com urgência mudou a fala “Ah, não! Olha como eu me visto! Ela é moça de família sim.”, ela tinha usado o seu próprio short como referência para desenhar o short da Cheila. Eu vi o momento em que ela desenhou o short olhando para si mesma. Elas não viam Cheila como algo que pudesse se assemelhar com elas, mesmo que tenham a desenhado com base em suas referências. Repudia deu um pulo com os olhos arregalados ao notar que Cheila tinha algo em comum com ela.

Quando eu pedi para que dessem uma profissão para a personagem, Repudia falou “Olha ela não pode ser puta, tá?”, porque foi a primeira coisa que as meninas cogitaram. A segunda opção foi empregada doméstica, sugerida por Alfinete, entretanto Repudia desaprovou, “Empregada não, ela tem que ter uma profissão... Médica!”. As outras estranharam a possibilidade de Cheila ser médica e logo recusaram, e quando indaguei por que ela não poderia, Alfinete começou a responder e Amendoim terminou “Médica não se veste assim, igual a uma... igual a uma piranha”. Eu fiquei impressionada com a rejeição de Cheila, afinal, elas que deram vida a ela, e não apenas isso, mas também como as primeiras opções que apareceram para ela ser a empregada doméstica e puta, parecia como se fantasmas que nos rondassem.

Antes que eu fizesse alguma colocação, Repudia entrou na minha frente fazendo uma análise muito provocativa: “Você está vestida de short e um tipo de *cropped*, querida. Você é piranha?” perguntou Repudia as outras meninas, e apesar de todas caírem nas risadas, assim como eu, isso aproximou Cheila delas, já que todas estavam vestindo as mesmas roupas que Cheila e tinham o cabelo crespo.

Amendoim foi quem mais discordou das demais naquela roda de conversa, não concordava em julgar as mulheres com base no número de pessoas com quem ficam: “Eu acho que ao mesmo tempo que você está falando dela, você também está falando de você, porque você também é uma mulher, não é? Eu sou mulher também e minha mãe me ensinou a respeitar os outros, e

não porque a pessoa fez alguma coisa que eu vou desrespeitar também. Não é que você vai dar violência com violência também, eu não sou assim”.

A conversa se encerrou naquele dia sem a pretensão de uma conclusão fui embora com a cabeça cheia como sempre depois dos nossos encontros. Elas movimentavam muitas coisas em mim, além das infinitas risadas, do “tia” que me envelhecia dez anos, também movimentavam memórias de uma Flor de Maio mais nova. Em meio a essas memórias, uma delas me atravessou especialmente durante a nossa conversa:

*Um dia, Flor de Maio estava descendo as escadarias de onde morava, uma espécie de periferia dentro de um bairro de classe média, “Putá!” – foi o que aquele homem disse à Flor de Maio quando ela estava passando no beco debaixo do morro para chegar ao supermercado e comprar salsinha para sua mãe terminar o almoço. Não foi apenas a palavra que a assustou, mas também o seu olhar carregado de um monte de signos que acompanhavam a palavra puta e que naquela época ela não conseguia compreender. Ele não estava falando de qualquer puta, não era qualquer puta e, sim, uma muito específica. Flor de Maio passou por ele sem olhar para trás sabendo que os olhos dele estavam nas suas costas. Ela apertou o passo para sair do beco e quando entrou numa área mais movimentada, percebeu que estava segurando o fôlego todo esse tempo e finalmente pôde respirar de novo. Seu estômago parecia ter afundado, uma raiva crescente foi tomando conta, estava andando com passos rápidos e firmes, os punhos estavam cerrados e os olhos marejados.*

*Sua vontade era voltar e chutar o saco daquele babaca e gritar a ele todos os palavrões que conhecia. Perguntar por que ele tinha falado aquilo se ela não tinha feito nada e só estava passando. “Que direito ele tinha para falar comigo assim?” No fundo sabia, sabia que as pessoas a olhavam diferente. Flor de Maio não sabia dizer exatamente ou talvez não quisesse admitir para si mesma o motivo dessa diferença nos olhares que recebia. Entretanto, o medo não deixou que fizesse o que queria, coube apenas seguir o seu caminho para o supermercado porque, pelo menos, comeria o almoço da mãe. Ela tinha 12 anos na época.*

Uma memória que me fez criar uma estranha relação com a **imagem de controle da puta**. Existia ali, em mim e nelas, um esforço para nos afastarmos

dessa imagem que sempre estava nos rondando e quando menos esperávamos comparecia, como compareceu na ida ao supermercado, e como voltaria a aparecer em encontros futuros com as Protagonistas de Itararé.

Estão presentes neste capítulo a imagem de controle da mulata que, às vezes, comparece como a mulher negra “confundida” com a puta, aquela que faz trabalhos sexuais. Nas análises e nas rodas de conversa elas se atravessam e se confundem, mas não são as mesmas.

A imagem da mulata brasileira é uma herança da cultura do estupro de mulheres negras por homens brancos, que tem como objetivo sustentar e justificar uma série de violências de ordem sexual que nós, sofremos diariamente. Com as violências e abusos de ordem sexuais acometidas por homens brancos ao longo de todo período colonial, foi necessário criar uma explicação para a violência. A justificativa e a naturalização da violência sexual contra mulheres negras têm ganhado diferentes formatos e diferentes narrativas, alimentando discursos que dão vida à **imagem de controle da mulata**.

A **mulata** é uma expressão criada no período colonial para referir-se a pessoas que nasciam do fruto dos estupros de mulheres negras pelos senhores, cuja criança ganhava traços mestiços, assim como a mula, fruto do cruzamento do cavalo com o jumento. A mulata foi cada vez mais vinculado às mulheres negras de pele clara, outra variação dessa expressão é a morena. Em volta desse corpo da mulata, da morena, existe uma mística construída por uma hipersexualização de seus corpos negros.

Collins (2019) aponta mais uma *imagem de controle*, a da **jezebel**, uma imagem similar a mulata nos Estados Unidos. É uma imagem, que assim como a da *mammy*, uma mulher negra assexuada, tem a função de controlar a sexualidade das mulheres negras relacionando-as sempre a uma sexualidade desviante. Essa imagem específica ajudou a justificar as constantes violências sexuais e a sistematização dos estupros das mulheres negras desde o período da escravidão. É uma sexualidade pensada de forma binária que naturaliza as construções dos papéis de gênero de mulher e de homem, bem como a relação heterossexual.

Enquanto a heterossexualidade branca é o padrão de normalidade, a sexualidade das mulheres negras é uma sexualidade desviante e donas de uma sede insaciável:

Quando se trata da sexualidade feminina, a imagem de controle da jezebel e de sua homóloga, a *hoochie*, constitui um dos pólos do binômio normal/desviante. [...] Seu desejo sexual insaciável ajuda a definir os limites da sexualidade normal. Do outro lado da fronteira estão as lésbicas, as bissexuais e as transexuais, que em grande medida são consideradas desviantes em função de suas escolhas de parceiros sexuais. Considerada uma aberração sexual, a jezebel tem um pé para lá da divisa (COLLINS, 2019, p. 158).

A mulata é a mulher negra que está sempre disponível para o sexo, que é selvagem, exótica, é o que os gringos buscam no turismo sexual, a verdadeira mulher brasileira, o corpo que representa o carnaval, a luxúria. Esse é um corpo muito público, todos podem tocar como e quando quiserem, sem pedir licença ou permissão. Tocam no meu cabelo no ônibus, passam a mão na minha bunda na sala de aula, falam do meu corpo como se eu não estivesse na conversa, dizem para mim o que fica melhor em mim, elogiam minha beleza exótica, dizem como eu preciso de personalidade para usar o meu cabelo crespo, dizem como o preferem, com trança ou sem trança, natural ou alisado, e tudo isso acontece enquanto eu apenas estou existindo e respirando.

A imagem que atravessa a **mulata** e a **jezebel**, é a **puta** ou a **prostituta**. Aqui o debate cria maiores tensionamentos, desde a literatura até o que compareceu no campo. Tenho pela frente duas importantes discussões que se inter cruzam e muitas vezes se divergem. Essa é a discussão sobre a luta do **feminismo negro** contra a hipersexualização da mulher negra e contra a imagem de controle da mulata, a luta do **putafeminismo** contra a demonização e moralização puta.

O **putafeminismo** surge da insubmissão das trabalhadoras sexuais na busca pelos seus direitos trabalhistas e contra o discurso moralista em volta da profissão e de suas vidas. Assumir a palavra “puta” foi uma decisão política de criar outros sentidos para esse substantivo que sempre carrega uma forma de ofensa, não apenas às putas, mas a todas as mulheres (PRADA, 2018). A emblemática aqui se dá na confusão entre a imagem de controle da mulata e de como os substantivos *vadia* e *puta* são impostos para os corpos das mulheres, ao mesmo tempo que na busca pela desnaturalização da hipersexualização dos corpos negros, não caímos no perigo que habita os feminismos de que durante essa busca alimentem discursos moralistas e opressores sobre os corpos das trabalhadoras sexuais.

Adriely Clarindo (2020), puta, psicóloga e mestre, é também uma amiga

que me apresentou esse debate, subvertendo o meu olhar sobre o trabalho sexual e suas trabalhadoras. A autora faz uma análise demarcando o seu lugar enquanto mulher branca ao falar sobre o que viveu nos prostíbulos mais precarizados onde encontrou mais mulheres negras. Ela aponta não só as diferenças que as mulheres negras prostitutas encontram como condição de trabalho, como faz uma crítica a uma concepção muito presente no feminismo negro de que a prostituta não tem controle sobre seu corpo e que precisa que alguém lhe diga o que fazer com ele.

Clarindo (2020) cita uma afirmação de Collins sobre as mulheres negras que diz: “Se me dizem para fazer algo que eu sei que não vou fazer, não conto a eles. Apenas vou e faço” (COLLINS, 2019, p. 181). Com essa afirmação Collins (2019) alimenta discursos que contradizem com as premissas do pensamento feminista negro, de deixar que as mulheres negras falem sobre si mesmas. Aqui a mesma coisa precisa ser exercitada, deixe que as mulheres negras putas falem por si mesmas.

González (1984) já tinha apresentado que as imagens das empregadas domésticas e a mulata, que aqui se apresenta na imagem da puta, tinham muito em comum e poderiam ser facilmente confundidas a partir do contexto. Porém a luta das empregadas domésticas compõe uma parcela na construção do pensamento feminista negro, enquanto o espaço reservado das mulheres negras prostitutas é muitas vezes da vítima que precisa ser resgatada. A leitura que Clarindo (2020) efetua sobre o interseccionalizar as produções de raça, classe e gênero nos prostíbulos não é uma romantização do trabalho sexual, mas uma abertura da afirmação desse lugar e das vozes que ele compõe.

Ao mesmo tempo que o putafeminismo ainda se trata de uma vivência muito marcada por mulheres brancas, esse ainda é um movimento que não traz a perspectiva das mulheres negras, sendo muito difícil encontrar mulheres negras putas que falem sobre o putafeminismo (PRADA, 2018). Enegrecer as pautas do putafeminismo e emputecer as pautas do feminismo negro é um movimento necessário para pensarmos que existe o corpo da mulher negra periférica que também é puta, em que diferentes maquinarias são acionadas para oprimir este corpo.

O putafeminismo também contribui ao desnaturalizar as relações sexuais, principalmente aquelas que se dão em um relacionamento heterossexual

(PRADA, 2018). Ao pensarmos nos discursos que alimentam a imagem de controle da mulher para casar, que atinge corpos negros e brancos de maneira distintas, pensamos nos aspectos que se esperam de uma suposta boa mulher. A mulher negra boa é a mulata, a mulher boa de cama.

Mas, numa sociedade como a nossa, vira puta quem precisa. Digo puta profissional, prostituta, com horário e metas a cumprir. E dessas, algumas gostam de sexo, algumas têm lá seus talentos, e outras, não. (PRADA, 2018, p. 41).

Outro ponto de pauta importante dentro do putafeminismo é o fato de não podermos igualar o sexo pago com um estupro consentido ou uma violência por si só (PRADA, 2018). A primeira problemática se dá pela contradição de pensar um estupro consentido, assim como para Alfinete não era possível a garota da notícia ter sido estuprada se ela era puta, a mesma lógica está aplicada aqui. Pouco importa sua alegação de ter sofrido um estupro, se ela é puta então estava pedindo. Ao igualar colocamos as putas em uma situação de vulnerabilidade ainda maior, porque se defendemos que toda relação sexual paga é uma violência, como essas mulheres poderão apontar as violências que sofreram durante seu trabalho?

Quando você diz que uma mulher vende o corpo, isso é profundamente ofensivo para as trabalhadoras sexuais; mas é também, no fim das contas uma ofensa que se estende a todas as mulheres. Quando uma mulher não cobra por sexo, dela se diz que dá. Na origem dessa expressão está a ideia machista, e profundamente patriarcal, de que nenhuma mulher permanece inteira após o sexo: algo ali não é mais dela, pois ela deu ou vendeu algo de si. O corpo ou parte dele independentemente da natureza da relação, é como se algo se perdesse. São expressões que naturalizamos nas quais não temos quase que pensar. Mas estão aí: a posse e o poder sobre nossos corpos em jogo o tempo todo (PRADA, 2018, p. 46).

O feminismo hegemônico exclui não apenas mulheres negras, mas também as putas, a partir do momento que você se autodeclara puta, você se torna vítima ou uma pessoa que consente com o sistema patriarcal. A puta também é tida como aquela que se aceita através de um único discurso vindo dela: o da mulher que não teve outra opção na vida, cujo sonho é sair da prostituição, e caso ela não siga este roteiro, ela não é ouvida.

No último encontro no CRAS de Itararé, o tempo estava nublado e chuvoso, apenas Amendoim, Alfinete, Repudia e sua amiga compareceram. O CRAS estava reformando o andar de cima onde ficava a sala do PROJÓVEM

que era o terraço do prédio, e por isso os encontros estavam acontecendo no prédio da associação de moradores de Itararé.

Eu as apresentei a imagem da Tia Anastácia, que analisei anteriormente, a imagem da Rochelle não suscitou muitas questões para o grupo. Apesar de reconhecerem que ela parecia brava, não criaram uma imagem da mulher barraqueira quando a viram, que era o que eu estava esperando, e segui para a última imagem, a Globeleza.

A primeira coisa que Amendoim apontou foi que ela não era totalmente preta, sua cor de pele era mais clara que a dela. A primeira Globeleza era a imagem da Valéria Valenssa, uma mulher negra de pele clara que foi a Globeleza por muitos anos. Depois eu mostrei a segunda imagem da Globeleza, Nayara Justino, com a pele mais retinta e traços negróides, e que foi Globeleza apenas por um ano, desistindo do posto por causa dos muitos comentários racistas que recebeu.

Após contar essa história para elas a amiga de Repudia respondeu que “uma responde como negra e a outra como mulata”, tocando na questão que eu queria levantar na conversa. Nós começamos a elencar características da imagem da mulata e enquanto fazíamos isso Repudia se virou para mim e disse “Como você, tia”. Eu gaguejei por alguns segundos em que minha mente ficou em branco e depois concordei com ela.

Sim, essa imagem me persegue desde sempre. Foi nesse momento que a memória de ter sido chamada de puta em um beco por um homem aleatório veio à tona novamente. Lembro do medo e da raiva que senti por aquele homem, a sensação de impotência, de injustiça. Lembrei o quanto é irritante ter um corpo tão público, como se eu estivesse ali para satisfazer desejos proibidos, um sexo selvagem.

Quando perguntei o que mais a Globeleza poderia ser, Amendoim respondeu que puta. Perguntei se essa era sua única possibilidade, Repudia sugeriu então “uma pessoa que vende o corpo”. A amiga de Repudia foi a única a sugerir outras opções como atriz e arquiteta.

Eu usei a expressão “moça de família” usada por Repudia, para provocá-las e perguntei se a Globeleza poderia ser uma moça de família, e ela respondeu imediatamente que “Claro que poderia, e porque não seria?” Amendoim a respondeu: “Porque tem uma puta na frente da televisão”.

“Até as puta tem família, e se ela dando por dinheiro pode, porque ela tem que sustentar um filho, uma mãe que tá doente, um pai que tá na beira da morte e cachorro que tá com fome” falou Repudia tão rápido que parecia que estava fazendo um rap, mas Amendoim insistiu dizendo que se ela tivesse um filho para sustentar ela não estaria se prostituindo.

Repudia voltou a discordar dizendo: “Meu amor,” com o “o” bem arrastado e com o tom de deboche, “no mundo em que a gente vive até se prostituir está difícil. Se minha mãe fosse prostituta eu não teria vergonha”.

“O problema é ter filho e não respeitar a dignidade que ele tem sendo puta, tem que arrumar um emprego digno. Eu morreria de vergonha, se minha mãe fosse puta, nunca mais eu olhava na cara dela. Podia ser qualquer coisa... menos puta!” Que medo é esse que nos sonda a todo momento?

Esse medo não compareceu em nenhuma das outras rodas de conversas que eram compostas por mulheres mais velhas, em sua maioria casadas ou divorciadas. Era como se elas tivessem superado esse risco, o risco de se tornarem putas, o medo agora era com as filhas para que elas também não se tornassem. Essa imagem que está colada às mulheres negras periféricas jovens como uma condição, basta existirmos para que essa noção esteja colada aos nossos corpos.

A puta aparece perto da imagem que queremos nos distanciar, mas a mulata, essa é endeusada nos carnavais (GONZÁLEZ, 1984). Isso fica muito evidente, pois as Protagonistas de Itararé já aprenderam a diferenciar a mulher para casar e a mulher sabonete que é exatamente aquela da qual querem distância. Porém, na tentativa de nos distanciarmos produzimos uma série de discursos perigosos e violentos, principalmente em volta da puta, profissional de sexo.

Falar de prostituição é também falar de trabalho, muitas vezes um trabalho precarizado que tem eixos em comum ao trabalho doméstico no Brasil. A mulata, assim como a doméstica, são imagens herdadas aqui no Brasil da imagem da mucama, nome vinculado a mulher negra escravizada que fazia serviços domésticos dentro da casa branca (GONZÁLEZ, 1984).

Alguns elementos que fazem parte do mito negro, construído pela herança escravocrata, são os de que somos feios, sujos, ruins, exóticos, superpotentes (SOUZA, 1983, p. 27), e acrescento, preguiçosos, perigosos e hipersexuais, são

esses valores que vão compor a suposta natureza do negro. Souza (1983), ao analisar o processo de tornar-se negro no Brasil, bebendo das fontes de Fanon, e de como incorporamos subjetivamente esses mitos, aborda os efeitos psíquicos nos corpos negros. O mito, como coloca Souza (1983, p. 25) é

[...] uma fala, um discurso [...], mas não uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em uma natureza. Instrumento formal da ideologia, o mito é um efeito social que pode entender-se como resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas.”

A romantização das violências sexuais contra mulheres negras se encontram entrelaçadas na cultura brasileira, na literatura, nas novelas, nas músicas. Essa narrativa colonial que “transforma as relações de poder e abuso sexual (...) em gloriosas conquistas sexuais, que resultam num novo corpo exótico, e ainda mais desejável” (KILOMBA, 2019, p. 19). A imagem de controle da mulata serve para justificar as violências contra mulheres negras, principalmente aquelas relacionadas às violências sexuais sistemáticas.

As duas imagens de controle, da mulata e da empregada doméstica, estão presentes no nosso cotidiano produzindo subjetividade ao mesmo tempo em que são produzidas e atualizadas por nós quando reproduzimos discursos que alimentam os binarismos presentes, por exemplo, na distinção da mulher para casar e a puta.

Mediante às limitações de tempo, as rodas de conversa acabaram em meio a diversos tensionamentos e um visível desgaste aconteceu durante a conversa. Amendoim não foi a única que saiu do último encontro desgastada. É um desafio necessário falar das opressões que atravessam os nossos corpos, mas é também exatamente porque nós lidamos com isso o tempo todo em nosso cotidiano, já basta a luta diária.

Precisamos encontrar maneiras de enfrentar essas violências e foi esse acalanto que também encontrei nas rodas de conversa. Invocamos nossas ancestrais em cada encontro para compartilharem a sabedoria necessária no enfrentamento às opressões interseccionalizadas.

### **3.3 Tecendo estratégias de enfrentamento**

Mesmo em face de todas as violências sofridas, nós, mulheres negras,

desde o período colonial, conseguimos extrair daquelas condições de desumanização força para resistir e produzir vida. Cultivamos práticas de cuidado mesmo em contextos de muita brutalidade e constantes violações de nossos corpos. Foi nessa aposta que propus uma roda de conversa para confeccionarmos a abayomi. A experiência em cada CRAS foi diferente, e, ainda bem, sempre fora do planejado.

A primeira roda de conversa em Maruípe girou em torno da confecção das abayomi. A dinâmica foi bem distinta da experiência de Itararé e de Consolação. O número de pessoas foi bem maior que o esperado, foram em torno de trinta mulheres racializadas e de faixa etária diversas, aquele CRAS atendia uma região que abrange bairros não periféricos como o da própria Maruípe, que estava mais para um bairro de classe média.

Outra característica importante é que a equipe do CRAS participou em peso, cerca de sete profissionais. Todas essas características fizeram com que a minha relação com o grupo ficasse mais distante, criou-se um caráter de oficina e não de uma roda de conversa com a perspectiva de partilha de suas vivências. Elas estavam bem animadas com a história da boneca abayomi e com sua confecção, mas no momento que nos sentamos para conversar a partilha tornou-se mais difícil, poucas se sentiram a vontade de compartilhar, mas aquelas que se propuseram compartilharam memórias muito potentes.

Em vários momentos da nossa conversa, ao ouvir aquelas mulheres compartilhando suas experiências de uma infância pobre, de poucas bonecas, das confecções de bonecas de pano, e de espiga de milho, eu me senti extremamente conectada com aquelas memórias por ter crescido ouvindo essas mesmas histórias de minha mãe e minha avó. Minha avó com a sua experiência de uma infância pobre do interior de Minas Gerais, e a minha mãe de uma infância na periferia do Bairro da Penha. Lembro-me que elas contavam como era feita a boneca, o cabelinho do milho tornava-se o cabelo da boneca, a espiga o corpo, e a palha a roupa. As histórias são tão vivas que até hoje minha avó guarda as espigas de milho e as deixa secar no sol, toda vez que alguém indaga ela diz que é para as crianças brincarem.

As abayomi, bem como as bonecas de espiga de milho, eram formas de resistir às atrocidades contra as famílias negras na situação de opressão e

violência no interior dos navios que as trouxeram sequestradas de África, eram tecnologias desenvolvidas por mulheres negras em meio às opressões, “a articulação de múltiplos eixos de subalternidade possibilita ter acesso às estratégias que essas mulheres utilizam no seu cotidiano para se relacionar com a demanda do Estado em relação às suas famílias” (SOARES, 2017, p. 23).

Algumas questões me acompanharam desde o início da pesquisa. Como as mulheres negras constroem suas estratégias de enfrentamentos às opressões? Como sobrevivem a todas as violências que estão presentes no seu cotidiano? Como romper com o discurso da resiliência negra e com a imagem da mulher negra forte que aguenta tudo porque é negra? Em que se diferem as imagens construídas sobre as mulheres negras do que estamos apostando na luta frente às opressões? O que é possível para além da sobrevivência?

O melhor a se fazer é perguntar para as mulheres negras o que elas pensam, e foi o que quis saber quando perguntei às Protagonistas de Consolação o que pensavam sobre resistência e violência quando ocorreu nossa primeira roda de conversa. O que eu não esperava era sentir tantas coisas que senti naquele encontro. A primeira a se pronunciar foi Raposa.

"Resistência para mim..." – falou enquanto se ajeitava para continuar a falar – “Eu penso assim, que muitas das vezes que nós mulheres negras passamos por muitas coisas na vida que pensamos em desistir, mas na vida se a gente desistir de tudo a gente nunca vai pra frente, então temos que ter resistência naquilo que queremos e desejamos no coração porque se na primeira palavra de desânimo que uma pessoa te der você der pra trás, você não tem resistência em si mesmo. Eu falo por mim mesma, quando eu comecei meu curso como técnico de enfermagem eu tive muitas palavras negativas, 'Ah, você não vai conseguir' não sei o que, não sei o que, só eu tive resistência que era uma coisa que estava no meu coração, porque se você ter resistência e resiliência você consegue o que você quer, mas você tem que ter aquele objetivo que você realmente deseja e não seguir a opinião dos outros. Muitas das vezes pessoas te afrontam dizendo que você não vai conseguir, mas por sua resistência você consegue, você bate o pé, e assim, eu quero, eu posso, eu sou, eu vou conseguir. Resistência pra mim, eu acho que é isso." As suas palavras eram certas, não houve hesitação e seguiu falando sem pausar nenhuma vez.

Seu discurso trazia muita força, mas também muitos perigos. Um dos

perigos é moldado por um discurso meritocrático e da resiliência, pautado num esforço individual para alcançar o que deseja. Uma falácia muito veiculada pelos meios de comunicação de massa presentes, por exemplo, em novelas e nos casos de jornais em que mostram a vida de alguém que não tinha nada e conseguiu melhorar o patamar da vida com “esforço”. Esse discurso fortalece a produção de culpabilização de mulheres negras periféricas, porque o que é apresentado acaba por individualizar as responsabilidades das próprias mulheres pelas privações econômicas e sociais que vivenciam, apontando que não se esforçaram o suficiente. A imagem de controle da rainha da assistência é criada com esses elementos, dessa forma o Estado não precisa assumir a responsabilidade com suas vidas.

Cereus não perdeu tempo e puxou a vez da fala, sua fala foi atravessada por muita emoção que reverberava em sua voz embargada. "É o que estou passando no momento, eu estou tanto na resistência como na violência. Estou passando por momentos muito complicados, por isso estou abrindo para vocês por experiência própria, porque estou sendo afrontada por todas as partes. Melhorou um pouco porque a família do meu esposo desceu, saíram e se mudaram e eu estou tendo um pouco mais de trabalho, mas ainda assim eu estou tendo essa resistência porque falavam que eu não ia conseguir. Exatamente assim, em poucos meses eu tive essa gestão como representante da comunidade, ganhei a votação tanto na comunidade quanto na escola e na creche. Também acabei de passar na prova teórica de trânsito. Meu próprio esposo não me dava apoio" – as lágrimas começaram a cair e a voz começou a tremular e junto com ela senti minha garganta fechar. Cereus continuou – “a presidência da comunidade me caluniando, me colocando para baixo, e tudo o que eu queria era o bem da comunidade, para a gente ter luz, uma escadaria limpa. Quanto mais me criticam, Deus tá me mostrando que sou capaz. Pode me chamar de maluca, mas estou sendo desrespeitada humilhada. E o pior de tudo isso é que eu não posso parar, eu tenho um compromisso a cumprir com a comunidade, comigo mesma, enquanto mulher negra, cidadã que paga os meus impostos, luto pela melhoria, pelos meus filhos, pelos filhos das nossas que eu represento. Isso está me dando força”. E ela continuou sem que ninguém tentasse interromper, não havia uma disputa pela fala, todas estavam prestando atenção atentamente às suas palavras. Eu não conseguia nem sequer desviar o

olhar porque seus olhos estavam em mim todo o tempo, ela estava esperando que eu a ouvisse até o fim.

“Eu fui humilhada hoje de manhã, mas não tem problema. Porque toda humilhação, todo trabalho, todo esforço é recompensado pelo sorriso de cada um quando eu passo e ouço ‘Não deixe a comunidade! Não deixa a gente perder a esperança! Você está nos dando um novo caminho, por estar representando a nossa raça, por ser certa, por ser digna, por olhar no olho das outras pessoas’, e vamos seguir contra o machismo, contra todas essas opressões que a gente passa dentro de casa. Eu estou tirando dessa lição como pessoa que a gente pode sim, que a gente deve sim lutar. Lutar por aquilo que a gente quer, não importa o que a gente passa, marido, vizinho e contra tudo isso que a gente passa. Pode criticar, mas cada uma de vocês sabe do seu potencial, isso é algo que eu aprendi, eu posso, eu devo, eu consigo. Claro, eu fico triste e magoada, a gente é ser humano, mas eu só quero duas coisas, justiça e respeito. Porque a gente merece respeito, a gente não precisa ser expulsa de casa, ser humilhada, a gente não precisa disso, porque somos mulheres guerreiras.”

Cereus finalizou sua fala pedindo atenção para as mulheres negras da comunidade, dizendo sobre a importância de mais espaços como o da roda e sobre a falta de políticas de saúde mental. Sua cobrança não estava restrita ao CRAS, mas dizia também da universidade. Eu fiquei completamente comovida pelas palavras de Cereus, que mesmo compartilhando suas dores, transmitia força, como a de quem se agarra na vida e se recusa a desistir dela.

Raposa compartilhou já ter participado de rodas de conversa parecidas na unidade de saúde quando perdeu o filho por aborto espontâneo, e sua experiência foi muito positiva, o grupo foi de grande ajuda na época. Perguntei se elas tinham tido alguma experiência de alguém que desprezou suas dores, e Raposa continuou respondendo que quando ela perdeu seu filho teve o início de depressão, e todas as pessoas ficavam falando que era frescura “As pessoas olham pra você e você está rindo por fora, mas por dentro sente a dor. É que eu tive o apoio da minha família”.

À medida em que foi compartilhando suas experiências, sua voz foi ficando embargada, “e muitas pessoas me olhavam na rua falavam ‘ah, supera! É o seu primeiro filho’, mas a gente não supera rápido. Você começa a ver quem realmente está do seu lado, você passa do lado de alguém e essa pessoa ri de

você... é muito triste. ‘Nossa ela perdeu o filho, olha como ela fica, o marido dela vai deixar ela’. Isso machuca, as pessoas não sabem que aquilo que a gente passa, que a gente perde, corrói a gente por dentro. Por mais que a gente tente ser forte, ser forte” – falou batendo o punho fechado na mão enfatizando cada palavra – “se a gente não agarrar com Deus, a gente acaba fazendo besteira. Porque chegou a um ponto de eu estar dentro da minha casa e tentar me matar, eu só não fiz isso porque meu esposo chegou na hora. As minhas tias estão aqui e elas nunca soube disso, estou falando aqui neste momento”.

Ela revelou sem olhar diretamente para suas tias, seus olhos também estavam vidrados em mim, parecia estar prendendo a respiração durante toda a fala dela, a cada revelação. Raposa contou que seu esposo e sua mãe foram os seus maiores apoiadores “As pessoas te veem rindo e não sabem que uma palavra que ela te lança foi pro seu coração, e aquilo magoa”.

A sua dor era quase palpável naquela sala do CRAS, eu sentia a garganta fechar. As memórias são resgatadas e entrelaçadas no exercício de escrever essa dissertação à medida que ela é escrita. Recordei os relatos de violência obstétrica que algumas mulheres do Obinrin compartilharam, lembrei de sua mãe, de Dama da Noite, recordei da imagem brilhante que teve Raposa minutos antes de todas essas revelações, e agora parecia que ela tinha envelhecido quase dez anos, mesmo sabendo que assim como Dama da Noite, elas tinham quase a mesma idade, mas já tinham vivido uma série interminável de violências.

Perguntei o que entendiam enquanto violência, e foi a hora de Cereus compartilhar o que ela viveu enquanto violência: “Eu sofro violência o tempo todo, tanto verbal, quanto no casamento. A pessoa que deveria estar dentro de casa te apoiando, é a primeira a criticar.” Ela foi contando as humilhações que passava por causa do marido e da família dele já que todos moravam no mesmo prédio, só podendo contar com sua própria mãe e irmãos. Ela também sofria com a depressão e estava tomando remédios, tinha apenas uma semana que tinha ido ao médico porque teve uma crise que atingiu o estômago. “A pressão foi muito grande, e eu sozinha- não, minto. Com Deus, porque eu não estou sozinha não. Antes eu não acreditava, mas hoje eu acredito no impossível”. Ela compartilhou que estava vivendo nessa situação há sete anos, e que agora não tinha como sair porque estava sem receber seu salário há sete meses.

Cereus disse que a educação que o marido teve foi machista e que ele

tentava mudar quem ela era, mas ela afirmou que as pessoas precisam ser fiéis as suas raízes, ao que elas são, e não mudar por ninguém. Toda a sua fala foi carregada de emoção e todas ouviam atentamente as suas palavras. “É uma fusão de violências contra as mulheres aqui que está me sufocando. E agora que eu estou vendo tudo de perto, de frente, sentindo, está tendo um forte impacto para mim. Eu não aguento.” Cereus completou falando da sua aproximação da comunidade desde quando assumiu a liderança.

“O que eu quero é igualdade, o direito de ir e vir” Cereus continuou “O direito de poder falar, o direito de poder conquistar o nosso espaço, ser livre! Dizer o que a gente pensa e o que a gente sente. Isso é fundamental, para o nosso ego, para a nossa saúde, nosso espírito”.

Havia uma cobrança naqueles olhares também, uma cobrança pelo lugar que eu ocupava naquele espaço como representante da academia que precisa desenvolver mais trabalhos na comunidade. As mulheres negras periféricas estavam sedentas por espaços de produção de saúde que acolhesse as demandas das violências interseccionais. Cereus, como mulher negra periférica e líder comunitária, era a porta voz daquelas dores, e ela cobrava que algo fosse feito em relação a essa situação. Sua dor estava conectada com a situação de toda sua comunidade, a sua luta por condições melhores de vida não era uma luta individual e sim de caráter coletivo.

Raposa compartilhou que quando estava trabalhando de babá, a família para quem trabalhava fez uma viagem e a levou com eles, mas foi muito mal recebida no hotel que eles ficaram porque os trabalhadores do hotel a tratavam de forma diferente. Porém a patroa dela disse que se ela passasse por qualquer situação constrangedora ela tinha que relatar. Sua patroa disse que ela tinha os mesmos direitos e que nunca poderia se envergonhar da cor dela. Ela contou que tinha muito carinho por essa patroa, e continuou: “A partir daquele dia eu entendi que eu não era inferior a uma pessoa branca, que eu tinha que me defender, ter as minhas armas, caso alguém venha me afrontar por causa da minha cor, e isso eu levo para a vida. Independente do racismo do machismo, a gente não deve calar boca. Temos que usar a nossa voz, temos que nos manter firmes” Raposa disse que para enfrentar o racismo era preciso ser forte e saber do seu potencial, se afirmar, “Não pode ficar pensando ‘ah, mas ela é branca, será que eu vou conseguir’, mas pensar ‘eu posso eu quero eu já consegui!’”

As violências que atravessam o corpo dessas Protagonistas, me incluindo, são de ordem cotidiana, rotineira na vida das mulheres negras, e principalmente das mulheres negras periféricas. Os discursos interseccionam diferentes tecnologias para atingir esses corpos negros. Cada uma carregava em suas posturas uma série de inconformidades com as constantes opressões. Suas falas eram enérgicas e repletas de intensidade, muitas vezes uma raiva comparecia à medida que compartilhávamos mais experiências.

A minha experiência no beco quando eu tinha doze anos ficou muito marcada em minha memória, muito menos por ter sido chamada de puta, e muito mais pela raiva que senti. Lembro-me do sentimento de injustiça que me tomou conta. Audre Lorde (2007) falou sobre os usos da raiva como resposta às opressões vivenciadas também pelas mulheres negras. Essa raiva é produzida pelos processos de marginalização e de violência que sofremos como uma resposta a elas. A autora nos convoca a usar essa raiva como estratégia de enfrentamento. Ela diz que:

Toda mulher tem um arsenal bem guardado de raiva potencialmente útil contra aquelas opressões, pessoal e institucional, que fez com que aquela raiva existisse. Focadas com precisão elas podem se tornam poderosas fontes de energia servindo o progresso e mudança. E quando eu falo de mudança, eu não quero dizer a simples mudança de posições ou uma diminuição temporária das tensões, ou a habilidade de sorrir e se sentir bem. Eu estou falando da alteração básica e radical dessas presunções que sublinham as nossas vidas (p. 126).

Como se tivéssemos que lidar com as opressões e ainda ficarmos caladas. O que temos para falar, com o tom firme que usamos (que é lido como hostil apenas porque somos pretas), é informação demais para os ouvidos daqueles que se beneficiam desse sistema que nos recusa. Como colocou Grada Kilomba (2019), lidar com a própria história e suas contradições.

Mas a força das mulheres está em reconhecer as diferenças entre nós como criativas, e a se posicionar diante das distorções que agregamos sem culpa, mas que agora são nossas para serem alteradas. As raivas das mulheres podem transformar as diferenças por meio de novas ideias e em poder. Porque a raiva entre pares faz nascer mudança, não destruição, e o desconforto e sensação de perda que normalmente causa não é fatal, mas um sinal de crescimento (LORDE, 2007, p. 129).

A raiva “é cheia de informação e energia” (LORDE, 2007, não paginado). Essa raiva é uma forma que nós mulheres negras temos para enfrentar as injustiças impostas a nós, raiva da exclusão, dos privilégios brancos, dos silenciamentos, das imagens de controle e tantas outras violências diárias

(LORDE, 2007).

Na fala de Cereus, além da dor, tinha também uma raiva, uma inconformidade diante o que ela estava passando e aquilo lhe trazia gás para continuar andando para frente. Tamanha era essa força que no segundo encontro, que ocorreu quase um mês depois, ela compartilhou que tinha rompido com o relacionamento abusivo do marido, saiu da casa da família dele, começou as aulas práticas na autoescola e estava estudando para um processo seletivo.

Mulheres de cor na América cresceram dentro de uma sinfonia de raiva por serem silenciadas, não escolhidas, por saberem que quando sobrevivemos é apesar de um mundo que não valoriza a nossa falta de humanidade, e que odeia a nossa simples existência fora do serviço. E digo sinfonia no lugar de cacofonia porque nós tivemos que aprender a orquestrar aquelas fúrias para que elas não nos destruíssem. Nós tivemos que aprender a nos mover entre ela e a usá-la como força e poder e ideias dentro das nossas vidas cotidianas. Aquelas de nós que não aprenderam isso, não sobreviveram. E parte da minha raiva é sempre uma queda pelas minhas irmãs que caíram (LORDE, 2007, não paginado).

A raiva que nos impulsiona é bem distinta do ódio e a da fúria que nos atingem, porque enquanto a nossa raiva tem como objetivo a transformação, o ódio tem como objetivo a nossa morte e destruição (LORDE, 2007). Em alguns momentos, as Protagonistas de Consolação tentavam de alguma forma disfarçar a raiva num processo de culpabilização por estarem sentindo raiva, enquanto as de Itararé não tinham nenhum problema em demonstrar suas insatisfações comigo, com outras profissionais, com professores, colegas e o próprio CRAS.

O conceito da consciência *mestiza* de Glória Anzaldúa (2005) é o lugar das fronteiras, fonte de energia advinda de um movimento criativo contínuo que segue quebrando aspectos unitários dos paradigmas, é um rompimento com o pensamento dualista e dicotômico e numa proposta de mudança para um futuro possível. O que nos interessa não é uma discussão sobre a consciência, e sim desse entrelugares ocupado pela *mestiza*. Penso que o que estávamos fazendo, ao investir tempo nos encontros das rodas de conversa, é porque apostávamos numa transformação produzida por nós mesmas naquele momento. Uma estratégia para contar nossas histórias de forma crítica pensando o lugar das mulheres de cor, como ela chama.

Anzaldúa (2005) diz querer exoneração da ficção da supremacia branca na busca por uma autodefinição e não o que nos foi imposto. A autora escreve sobre a marginalização das mulheres negras dentro e fora dos ambientes

acadêmicos, debatendo como as intelectuais negras fazem uso desse lugar periférico de forma criativa permitindo na produção de conhecimento e estratégias cotidianas.

A *mestiza* é aquela que habita a encruzilhada das raças e culturas, aquela que não pertence a nenhum polo inventado, mas que pode habitar todas e se reinventar no processo; aquela que se torna uma quebra de paradigma dentro de uma sociedade dicotômica, uma força disruptiva do movimento criativo dessa encruzilhada no qual depositamos nossa esperança por mudanças na condição das mulheres negras.

Davis (2016) mostra como as mulheres negras foram importantes peças para a resistência da população negra, durante e depois da escravidão. Ela indica que as mulheres negras escravizadas abriram espaço para a luta e as conquistas não só para elas, como para toda a comunidade negra e para todas as mulheres. Seja na luta antiescravagista, pelos direitos civis e/ou pelo acesso à educação, as mulheres negras sempre estiveram à frente dessas lutas, mesmo que fossem as últimas beneficiárias e que fossem apagadas da história como se suas presenças não tivessem surtido efeito.

Nossas histórias são marcadas pela construção de estratégias e muita força de vida que é distinta do estereótipo do corpo preto que tudo aguenta. É uma força criativa que nos fez criar a abayomi como forma de produzir afeto e resistência, em meio a um cenário de completa privação e de violências constantes das mais diversas.

Collins (2016) escreve sobre a marginalização das mulheres negras dentro dos ambientes acadêmicos, apontando como as intelectuais negras fazem uso desse lugar marginal de forma criativa, as *outsiders within*, conseguem analisar as relações sociais em que estão inseridas com um olhar que se difere do pensamento acadêmico hegemônico (p. 99). Ela usa esse conceito para explicar que o pensamento feminista negro não foi construído por mulheres negras acadêmicas, mas ele foi construído com os saberes de mulheres negras ao longo da história, mulheres como Cereus, Sianinha e Raposa. Como sinaliza a autora, "O pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras" (p. 101).

Muitos discursos hegemônicos reduzem as mulheres negras a uma imagem de vítimas, muitas vezes de sua própria ignorância em relação ao que se passa em sua vida (WERNECK, 2005), todavia, as Protagonistas mostraram-se *outsider within*, sempre, não apenas analisando as violências interseccionalizadas, como também criando novos caminhos para um futuro menos opressor.

Kilomba (2013) fala acerca da máscara do silenciamento, mostrando seus usos como forma de controle e dominação dos povos africanos escravizados nas Américas. Ela analisa por que o mais temível de todos os nossos órgãos é a boca, e o medo que o branco colonizador tem de ser confrontado com a sua própria crueldade e terror de si mesmo a partir da fala de negros e de negras submetidos à desumanização. A recusa de se identificar nesse lugar de opressor é utilizada para manter as práticas e estruturas violentas que produziram e que são colocadas no campo do esquecimento. Nesse processo, o grande inimigo, o Outro, é criado como contraponto ao “eu” branco.

A cada roda de conversa em consolação, não importava como eu estava, eu saía energizada e mais forte do que antes. Aquelas mulheres irradiavam uma força, muito diferente de uma superpotência atrelada às imagens de controle, mas uma força que vinha da fragilidade que elas deixavam fluir naquele pequeno espaço que criamos.

Muita dessa força vinha da capacidade de autodefinição que elas traziam em cada fala e gesto. A autodefinição, conceito criado por Collins (2019), aponta a capacidade das mulheres negras de enfrentar as opressões e, ao mesmo tempo, criar novas possibilidades além daquelas impostas pelas máquinas opressoras.

Assumir nossa fala para nós mesmas é imprescindível nesse processo de enfrentamento das opressões e principalmente das imagens de controle, por isso Collins (2019) cria dois conceitos importantes para nossa compreensão das estratégias de enfrentamento. A autodefinição é o enfrentamento “do processo de validação do conhecimento político” que embasa as imagens de controle (COLLINS, 2016, p. 102).

Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm

o direito de estarem nessas posições (p. 104).

Cereus, nos encontros posteriores, falou que tinha se separado, e falou que estava ótima e mais forte do que nunca, falou que estava se preparando para fazer a prova de agente comunitária, tinha passado na prova teórica de trânsito e estava fazendo as aulas práticas. “Não paro mais não. Ficar em casa submissa igual Amélia, não vou não. Sou negra, sou do morro, mas me respeite. Chega de me calar. Sabe por quê? Eu sei que eu não sou nada disso”.

Não foi preciso que alguém lhes ensinasse o que era violência e como fazer o seu enfrentamento porque elas vivem essa luta todos os dias. As mulheres negras entendem muito bem “o funcionamento das opressões interseccionais sem que estas lhes sejam ensinadas” (COLLINS, 2019, p. 165). A insistência por uma autodefinição é para sair dessa condição de objeto e que sejamos ouvidas porque há muito tempo estamos analisando a sociedade e guiando novas gerações para um futuro menos violento.

Outra coisa bastante diferente é aconselhar mulheres negras a abraçarem sua assertividade, a valorizarem sua ousadia, e a continuarem a usar essas qualidades para sobreviverem e transcenderem os ambientes hostis que circunscrevem as vidas de tantas mulheres negras (COLLINS, 2016, P. 104).

O que Cereus estava gritando era pelo direito de se afirmar enquanto sujeito e não objeto, sair da condição de Outro, rompendo com as imagens de controle impostas a ela, mas que ela sabia que não lhe cabiam. O poder de autodefinição não é uma opção para as mulheres negras, é um processo necessário para sobreviverem em meio às opressões (COLLINS, 2019). Essa tecnologia é coletiva e faz parte da nossa história, e nos ajuda a enxergar, analisar e enfrentar as opressões de raça, gênero e classe.

Além disso, se, ao mesmo tempo, as mulheres negras usarem todos os recursos disponíveis – seus papéis como mães, sua participação nas Igrejas, seu apoio mútuo no seio de redes de mulheres negras, sua expressão criativa – para serem autodefinidas e autoavaliadas e para encorajarem outras a rejeitarem a objetificação, seu comportamento cotidiano será uma forma de ativismo. Pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolverem a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras lhe devolvem também o ativismo (COLLINS, 2016, p.114).

O que significa colocar a história em uma peneira (GONZÁLEZ, 1984), o que fazíamos nas rodas de conversas era passar um pente fino na história

hegemônica que nos foi contada e resgatar as mulheres que foram omitidas, das memórias que constantemente tentam apagar e anular. E nesse processo fomos afinando nossas forças enquanto mulheres negras que também são ignoradas no nosso cotidiano.

Werneck (2005) compartilha a histórias das lalodês, líderes mulheres sequestradas de África, e que fizeram resistência em diáspora usando narrativas corporais e orais. Penso que as rodas de conversas eram um lugar seguro, como conceitua Collins (2019), nós, naquele momento, sabíamos que seríamos ouvidas por outras mulheres negras e que não precisaríamos justificar os nossos sentimentos ou nossas ações diante do enfrentamento cotidiano das opressões. Durante o processo de leituras das intelectuais negras, veio a primeira pista de como as mulheres negras constroem suas estratégias, na coletividade. A importância dos espaços coletivos para as mulheres negras é fundamental e aparece em todas as obras das intelectuais negras ao redor do mundo, que eu li, é claro. Cereus foi uma das Protagonistas que mais apontou esse problema da falta de políticas e espaços direcionados para mulheres negras ou com uma metodologia que abrisse espaço para que elas fossem escutadas.

Quando nós, mulheres negras afirmamos que ocupamos espaços subalternizados no trabalho, no acesso às políticas públicas, também precisamos falar sobre a solidão que nos atravessa. Em toda fala de Cereus eu sentia uma grande dor produzida pela solidão de estar o tempo todo lutando e não ter como contar com muitas pessoas e nem serviços para compartilhar aquelas cargas.

Ao falamos da solidão da mulher negra, não estamos afirmando que não existam relações de afeto, pois sim, conseguimos construir relações de afeto, mas sempre a muito custo e com alto risco. A verdade é que para o povo negro, principalmente as mulheres negras, foi negado o amor, e é preciso reconhecer que as opressões e as explorações sistemáticas dificultaram a nossa capacidade de amar.

Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, “feridos até o coração”, e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A vontade de amar tem representado um ato de resistência para os afro-americanos. Mas ao fazer essa escolha, muitos de nós descobrimos nossa incapacidade de amar (HOOKS,

2010, não paginado).

O amor é um ato político no enfrentamento às opressões interseccionais, não um amor romântico ou uma ação isolada. Queremos o direito de nos relacionarmos, o direito de sermos cuidadas e sair desse lugar que a imagem da mãe preta nos impõe de sempre cuidar dos outros, e além de tudo, ter que aguentar sozinha.

As Protagonistas estavam cansadas de lutar por uma sobrevivência, elas queriam mais, queriam viver, “quando nos amamos, sabemos que é preciso ir além da sobrevivência.” (HOOKS, 2010, não paginado). O ato político de amar é a audaciosa forma de enfrentar as violências que sofremos, faz parte do processo de descolonizar os nossos corpos numa produção coletiva de resistências (HOOKS, 2010). Cereus queria ser respeitada como líder comunitária, Raposa queria ajudar outras pessoas com o seu técnico em enfermagem, Alfinete queria escolher uma profissão que ganhasse mais que oito mil reais e Amendoim queria ser médica.

Na roda de conversa em Consolação pedi que escrevessem uma carta, e quem não quisesse escrever podia apenas falar, com uma mensagem para si mesmas pensando o que cada uma diria para si mesma. Assim que expliquei a dinâmica percebi o vacilo que foi propor a escrita como ferramenta sem saber como era a relação com a escrita daquelas mulheres. Algumas reclamaram dizendo que ficariam mais à vontade se apenas falassem. Todavia, Sianinha fez questão de escrever. Ela já tinha compartilhado com muito orgulho, que fazia Educação de Jovens e Adultos, o EJA e depois de escrever ela pediu que eu lesse a sua carta, que marcou o fim daquele encontro:

*Quando eu tinha quinze anos eu desisti da escola porque eu perdi a minha mãe, e com o decorrer dos anos não tive ânimo para voltar. Eu queria que alguém falasse para mim que era importante voltar aos estudos, mas graças a Deus que hoje eu tive oportunidade de voltar para escola e continuar meus estudos. Eu queria que alguém me dissesse que ser mãe sozinha seria difícil, eu queria que alguém falasse que brigar por companheiro não vale a pena.*

Nossa capacidade de analisar os atravessamentos e as opressões de raça, classe e gênero, assim como estratégias na luta pela (re)invenção da vida, são construídas em meio ao cotidiano e passadas para novas gerações, assim como herdamos as abayomi, e também as tecnologias que minha mãe

desenvolveu para me proteger do racismo quando eu não podia sozinha dar conta disso. Essa sabedoria pavimenta o caminho de autodefinição que mulheres negras cultivam e ensinam a partir da oralidade como nossas ancestrais, as lalodês, nossas histórias e das relações de afeto “[...] como uma ferramenta poderosa de resistência à opressão” (COLLINS, 2019, p. 109).

A resistência vivida por essas mulheres é maquínica e inventiva. As abayomi, bonecas de espiga de milho, os usos da raiva, a oralidade construída pelas lalodês e presentes nas rodas de conversas, são potências criativas na produção de outros modos de viver (HECKERT, 2004; ROLNIK e GUATTARI, 1996). A resistência está presente nas estratégias da vida cotidiana das mulheres negras, sempre como num exercício de potência de ação (HECKERT, 2004). Não está limitada a uma reação à dominação ou a opressão, pelo contrário, são as nossas resistências que vem primeiro, por isso a máquina capitalística sempre tenta capturar e serializar nossas invenções, mas nós sempre encontramos formas de escapar, criamos a desvios à toda forma de opressão (DELEUZE e GUATTARI, 2012).

Conceição Evaristo (2017) nos ensina a escrever e trazer nossas sabedorias ancestrais tecidas no nosso cotidiano para transmitir às novas gerações nossas vozes libertárias. Nossa ação de resistência trata-se de luta por exercícios de liberdade, de lutas pelo direito de governar nossa própria vida e autodefinir nossa existência. Retiramos nossas máscaras de silenciamento (KILOMBA, 2019) e com nossas vozes queimamos tudo que nos imponha uma condição de vida subalterna criando outros modos de existir.

Finalizo com este capítulo com Conceição Evaristo em Vozes Mulheres:

A voz de minha bisavó  
ecoou criança  
nos porões do navio.  
ecoou lamentos  
de uma infância perdida.  
A voz de minha avó  
ecoou obediência  
aos brancos-donos de tudo.  
A voz de minha mãe  
ecoou baixinho revolta  
no fundo das cozinhas alheias  
debaixo das trouxas

roupagens sujas dos brancos  
pelo caminho empoeirado  
rumo à favela.  
A minha voz ainda  
ecoava versos perplexos  
com rimas de sangue  
e fome.  
A voz de minha filha  
recolhe todas as nossas vozes  
recolhe em si  
as vozes mudas caladas  
engasgadas nas gargantas.  
A voz de minha filha  
recolhe em si  
a fala e o ato.  
O ontem – o hoje – o agora.  
Na voz de minha filha  
se fará ouvir a ressonância  
o eco da vida-liberdade.



#### 4. A CARNE MAIS BARATA DO MERCADO

*Que vai de graça pro presídio e para debaixo do plástico,  
E vai de graça pro subemprego e pros hospitais  
psiquiátricos. A carne mais barata do mercado é a carne  
negra. Dizem por aí.*

**Elza Soares<sup>17</sup>**

Neste capítulo apresento um conceito que atravessa as vidas das mulheres negras em suas lutas diárias a favor da vida. Aqui discuto sobre o constante exercício de deixar morrer e fazer morrer que formam a necropolítica e naturaliza o genocídio da população negra no Brasil.

A necropolítica, conceito criado por Mbembe (2018), é pensada a partir de outro conceito, a biopolítica de Michel Foucault e os estudos sobre a colonialidade de Franz Fanon. Mbembe (2018) mostrou as insuficiências do biopoder para a análise das formas contemporâneas de subjugação da vida e do poder de morte que ele nomeia como necropolítica. Essa é uma política responsável por criar mundos de morte onde “[...] as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade [...] são embaralhadas” (MBEMBE, 2018, p. 71).

A biopolítica, segundo Foucault (1988), emerge no contexto do século XVII com o interesse pelos estudos demográficos e o surgimento da população como fenômeno social de importância para o desenvolvimento do crescente capitalismo. Esses estudos vão permitir que “os mecanismos de poder adentrem a vida e suas possibilidade de controle, sujeição e majoração” (LIMA, 2018, p. 22) da vida.

O biopoder, “[...] aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle.” (MBEMBE, 2018, p.5), está vinculado a biopolítica. A noção de poder usada não é da ordem das práticas individuais e isoladas, é o exercício em meio as relações sociais num contexto histórico e temporal (LIMA, 2018).

O poder soberano é o poder que decide cujo parâmetro e o limite é ele próprio e entre seus elementos constitutivos estão o direito sobre a vida e a morte no qual “exercer a soberania é exercer o controle sobre a mortalidade e definir a

---

<sup>17</sup>Música “A carne mais barata do mercado é a carne negra” interpretada por Elza Soares (2002).

vida como realização e como manifestação do poder” (MBEMBE, 2017, p.108). Este é um direito assimétrico que permite a soberania expor seus súditos à morte caso seja necessário. O biopoder “[.] é o direito de causar a morte ou deixar viver” (FOUCAULT, 1988, p. 128) e estava muito vinculado às guerras e disputas de território onde as fronteiras eram visadas e se tornavam verdadeiras zonas de morte.

Foucault (1988) indica que houve uma mudança da centralidade do combate contra inimigo, não sendo mais o foco a disputa jurídica entre nações, mas uma centralidade na população, nos seus corpos e em sua biologia. O genocídio é apontado como um grande fruto dessa descoberta, sendo ele fundamental para a construção dos Estados modernos.

O biopoder foi indispensável para o desenvolvimento do capitalismo. Mbembe (2018) avança na discussão em relação à biopolítica ao afirmar o racismo como central nos processos de morte e de exercício do poder soberano onde “na economia o biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2018, p. 18).

O holocausto é usado como um marco histórico do perfeito funcionamento da biopolítica, onde o Estado racista, o Estado assassino e o Estado suicidário funcionaram em conjunto. Todavia, Mbembe (2018) aponta que já no período colonial a biopolítica estava sendo moldada.

Qualquer relato histórico dos surgimentos do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. [...] Em primeiro lugar, no contexto da plantation, a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. [...] Enquanto estrutura político-jurídica, a plantation é sem dúvida um espaço em que o escravo pertence ao senhor (MBEMBE, 2018, p. 27).

O modo de funcionamento da colonialidade, no qual a pessoa escravizada era mantida viva pelo seu valor enquanto força de trabalho, como propriedade, viabilizou a institucionalização das tecnologias de violência como açoites, estupros e a venda de seus corpos. Essas práticas criavam um “mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos” (MBEMBE, 2018, p. 28). A violência legitimada faz parte das sociedades coloniais, cuja centralidade foi a invenção da raça.

Violência, aqui, torna-se um componente da etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando inculcar o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos é uma forma de morte-em-vida (MBEMBE, 2018, p. 28).

Mbembe (2018) relaciona os conceitos de biopolítica de Foucault com o de Estado de exceção e o Estado de sítio, em que o poder é referido à “[...] uma noção ficcional de inimigo” (p. 16) e todas as leis estão suspensas e há ESTADO de emergência instaurado. O inimigo, neste caso em que aponta a necropolítica, é o negro. Fanon (2007) já apontava essa construção ao discutir a condição do negro e a sua psicopatologia, com a construção de uma imagem do homem negro como selvagem, violento e estuprador. A supremacia branca nos apontava como seus inimigos, numa construção ficcional acerca da raça e cuja corporeidade deveria ser destruída (MBEMBE, 2018).

A vida do escravizado foi dissolvida a ponto de ser possível chamá-lo de propriedade. O necropoder estava vinculado diretamente ao comércio, pessoas sequestradas de África foram transformadas em pessoas-objeto, pessoas mercadoria, pessoas-moedas (MBEMBE, 2018). O autor ainda aponta sua preocupação com “as formas de soberania cujo projeto principal não é a luta pela autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (p. 10). A necropolítica é a capacidade do direito soberano, dissolvido nas relações sociais e no Estado, de escolher quem vai fazer morrer e quem deixará morrer.

Mbembe (2018) detalha três características do necropoder. A primeira é a fragmentação do território em fronteiras internas como forma de criar segregação para limitar o movimento. As regiões ocupadas “são divididos em uma rede complexa de fronteiras internas e várias células isoladas” (p. 43). A segunda é o que ele vai chamar de urbanismo estilhaçado, uma arquitetura urbana que isola ainda mais aqueles que devem ser excluídos, por exemplo, as periferias às margens dos grandes centros ou, como na cidade de Vitória, nos morros. A última característica ele atribui às comunidades separadas “segundo um eixo de ordenadas. Isso conduz a uma proliferação dos espaços de violência” (p. 46).

Os bairros que compõem o Território do Bem ocupam o mesmo morro em uma volta de quase 360 graus. Os jovens negros, principalmente aqueles

envolvidos no tráfico, não podem descer esses morros porque correm o risco de serem mortos por outro comando e/ou pela polícia. Como moro próxima ao território consigo ver helicópteros sobrevoando rotineiramente essa região, ouço as saraivadas de tiros e consigo ver os meninos subindo o morro pelo mato. A distribuição espacial facilita para que esses jovens sejam mortos, ao mesmo tempo que limita a sua circulação pela cidade sem nenhum dano ao Estado. O Território do Bem é uma das fronteiras de Vitória.

Mbembe (2018) pergunta quem é o sujeito da lei e Fanon (2007) nos responde, afirmando que é o corpo racializado o alvo da necropolítica. “A corporeidade que se atinge é a do negro, é enquanto personalidade concreta que ele é linchado” (FANON, 2008, p. 142), e esse corpo é sempre o alvo da aniquilação do Estado. Quando pensamos como o Brasil foi constituído em meio à institucionalização do racismo e como a sociedade foi organizada, é imprescindível a análise do Estado e do necropoder exercido para eliminar os corpos que escapam aos modelos impostos pela supremacia branca. As mulheres negras periféricas estão na linha de frente, junto com jovens negros e as pessoas transsexuais.

No Atlas da Violência de 2019 as análises apontam que em uma década, entre 2007 e 2017, o número de mulheres negras assassinadas aumentou em 60,5%, enquanto o de mulheres não negras o crescimento foi de 1,7%. Também encontramos uma disparidade nos homicídios de pessoas negras no mesmo período, a “taxa de negros cresceu 33,1%, já a de não negros apresentou um pequeno crescimento de 3,3%” (p. 49).

A construção da sexualidade e de gênero são elementos importantes na necropolítica, com diferentes meios e modos de controle. Diferentes tecnologias foram desenvolvidas para que os corpos desviantes fossem colocados em situações de morte. Para além das opressões de gênero, raça e classe, inclui a sexualidade, que atingem mulheres negras não heterossexuais e mulheres negras trans, pois nunca podemos esquecer que vivemos no país que mais assassina pessoas trans no mundo (BENEVIDES e NOGUEIRA, 2019).

A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança, é este, penso eu, um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. [...] De um ponto de vista antropológico, o que essas críticas contestam implicitamente é uma

definição do político como relação bélica por excelência. Também desafiam a ideia de que, necessariamente, a racionalidade da vida passe pela morte do Outro; ou que a soberania consiste na vontade e capacidade de matar a fim de viver. (MBEMBE, 2018, p. 20)

Os nossos dados refletem a guerra instaurada nas colônias a partir da construção de fronteiras internas, onde zonas de guerra são sitiadas. O racismo é o que fundamenta essa organização espacial numa lógica da colonialidade e da neocolonialidade (LIMA, 2018). As colônias eram habitadas por “selvagens” cuja semelhança com o animal era tamanha que as atrocidades realizadas contra seus corpos não era lido como violência. A naturalização da violência contra a população negra é um fenômeno histórico.

Essa reflexão me fez recordar da última roda de conversa com Alfinete, Amendoim e Repudia. Amendoim parecia incomodada com a conversa sobre as imagens de controle e explicou a razão de sua irritação:

“Sabe por que eu não gosto de ficar falando de racismo? Porque a gente não sabe o que tá passando na cabeça dos branco. Me dá raiva, véi!” falou irritada. Pedi que ela explicasse mais sobre o que a irritava “Ah, porque todo mundo fala ‘ah porque [o] português matou [o] negro [e] fez aquilo’, mas os portugueses brancos que queriam ajudar? A gente julgou eles sem saber”. Ela estava fervorosa, os braços cruzados, os pés balançando rapidamente, deixando bem claro o seu incômodo.

Antes que eu pudesse responder, Repudia virou para Amendoim muito indignada: “Não, ninguém falou isso não. A gente tá falando de quem faz. Calma aí!” E levantou a mão quando tentaram interrompê-la – “a gente não tá generalizando falando que todos os brancos são racistas. Eu hein, presta atenção. Bolei”.

Amendoim respondeu: “Não é todo branco que fala de negro, mas todo negro tem que falar de branco. Ah, caramba!” Repudia retrucou com um tom de voz acima, dizendo que não eram todos. Sua amiga disse que os brancos ficam comparando as pessoas negras com eles, “eu não gosto de ser comparada com ninguém, igual isso que a gente viu na escola quando dizem que tem o negro de alma branca. Isso quer dizer o que? Que só o branco que pode ser bom?”.

Depois de ouvi-las fiz algumas provocações à fala de Amendoim, contando um pouco sobre a invasão dos portugueses e seu contato destrutivo com os povos indígenas e africanos sobre o pretexto de que nós éramos

selvagens e desalmados e, por isso, precisávamos ser salvos. A minha reação imediata foi contar a história que não é contada nos livros oficiais de história sobre as bases do racismo no Brasil, caindo numa armadilha de que bastava ter acesso ao conhecimento correto, ou ainda, bastava que tivesse consciência de uma dada realidade que entenderia o absurdo que estava dizendo. Mas, contrariando a minha tentativa ineficiente de fazê-la mudar de ideia, ou mesmo repensar o que estava dizendo, Amendoim disse:

“Ah, mas eles eram selvagens mesmo”.

Fiquei tão perplexa com sua afirmação, cheguei a repetir as palavras para ver se eu tinha escutado direito e ela confirmou. O que me pegou de surpresa não foi o discurso em si, mas o fato dele ter saído da boca de Amendoim, que dentre as meninas, era a que mais questionava as naturalizações dos discursos opressores. Aquele foi o segundo round da roda de conversa sobre as imagens de controle, onde ela também foi na contramão ao que eu esperava.

Quando perguntei por que eles seriam selvagens, Amendoim justificou dizendo que as pessoas que nasceram na floresta, sem contato com a sociedade, eram selvagens. Ainda me recuperando do choque provocado pelo discurso que ela enunciava, questionei sobre o que significava chamar um animal de selvagem. Sua resposta foi imediata: “significa que é violento”. Indaguei sobre o que significava chamar um indígena de selvagem. Alguns segundos de silêncio se seguiram antes que respondesse com outra pergunta.

“E se os portugueses que chegaram aqui foram atacados pelos indígenas?” E mesmo eu apresentando novas argumentações de como era uma inverdade, ela continuou defendendo os europeus. Eu pedi que imaginassem uma situação onde alguma pessoa estrangeira invadissem suas casas e começasse a apontar seu modo de vida, assim como sua cultura e seu corpo, como selvagens. Se afirmassem que o fato delas não possuírem o celular tal ou um carro da marca x, elas eram inferiores e por isso podiam ser violentadas porque eram primitivas.

Depois de criar o cenário perguntei: “O que define a sua humanidade? É o que você têm, é um celular ou é ter esse corpo aqui?” falei puxando a pele, alisando o meu rosto e meu cabelo. “As populações indígenas tinham tecnologia, mas eram diferentes, não menos ou inferiores, apenas diferente do que os portugueses entendiam enquanto tecnologia.”

“Tia, você faz cada pergunta.” Repudia falou. E eu compreendi o que ela dizia, de fato não eram questões fáceis de responder, afinal, discutir racismo no Brasil era uma tarefa difícil. “Aqui Amendoim, é a mesma coisa que alguém invadir sua casa e pedir para você sair” continuou. Entretanto, Amendoim falou que trabalharia para comprar esses bens e voltaria para enfrentar os invasores. Questionei novamente: “Ah então só depois de você comprar essas coisas você se tornará humano, antes você não era?” E ela respondeu: “Não, vou mostrar pra eles que eu consigo”.

O perigoso discurso que Amendoim enunciava era carregado de todos esses elementos ficcionais que validam as violências. O discurso da meritocracia comparece na sua fala, quando afirma que basta lutar para sair da condição de selvagem, basta querer. O maior incômodo que senti foi pelo fato dela ser uma adolescente negra, moradora da periferia e, conseqüentemente, um alvo dos mesmos discursos. Eu entendi que havia na sua fala um esgotamento, não de falar sobre o racismo, mas o que isso movimenta na nossa vida, as memórias e todo o sofrimento que carrega.

Essa conversa não teve um fechamento, a discussão ficou em aberto, produzindo uma série de incômodos em mim por não poder dar continuidade. A ficção da raça selvagem está muito vivo no nosso cotidiano, atingindo corpos indígenas e negros. Selvagens!

O grande perigo que corremos ao atrelar a necropolítica apenas à força militar do Estado é ignorarmos sua materialidade em nossas práticas cotidianas e os discursos que as moldam. A necropolítica é construída também na nossa rotina, está diluída em todas as relações sociais, está presente nas relações interpessoais e institucionais, “encontramos o racismo em situações cotidianas, nos locais de trabalho e de moradia, em lojas e escolas e interações sociais diárias” (COLLINS, 2019, 64).

Assim também funcionam as imagens de controle que operam uma necropolítica à medida em que marca e naturaliza os corpos das mulheres negras como matáveis. A necropolítica cria campos de morte e constitui o espaço político em que vivemos. Novas tecnologias de morte são inventadas à medida em que os modos de matar são industrializados e reinventados diariamente (MBEMBE, 2018).

A institucionalização da necropolítica fica muito evidente na luta cotidiana,

como no caso de Dama da Noite. Ao recorrer à delegacia em Guarapari/ES para denunciar as violências que estava sofrendo e esperando um amparo, o que lhe foi dito é que voltasse para casa chorando e machucada, nem sequer foi atendida. A prática do policial não foi uma incompetência profissional, mas um modo de funcionamento da instituição diante do sofrimento do corpo negro. Podemos ver uma nova prática dentro desse funcionamento quando ela vai à delegacia junto com o ex-companheiro, após ele agredi-la em público um ano depois da separação. O juiz depois de conversar com o ex-companheiro sugere que ela volte para o ex-marido, usando frases como “ele te ama demais”, “dá uma chance para ele”, “ele está apaixonado”.

Quando ela compartilhou essa história comigo, indignada, minha reação foi sentir raiva, aliás, revoltada seria a palavra mais adequada diante de tamanho absurdo. As palavras de Akotirene (2018) fizeram mais sentido do que nunca:

(...) a polícia que mata os homens (negros) no espaço público é a mesma que deixa as mulheres (negras) morrerem dentro de suas casas – o desprestígio das lágrimas de mulheres negras invalida o pedido de socorro político, epistemológico e policial (p. 64).

Dama da noite foi apenas uma dentre muitas jovens negras que recorreram ao Estado em busca de proteção, mas a institucionalidade racista apenas nos deixa ainda mais em risco. Dama da Noite depois de algum tempo analisou que se não fosse a família não estaria viva. Essa realidade, por mais dolorosa que seja ouvi-la, é o que acontece com muitas mulheres negras que não tem a quem recorrer e, sozinhas, tornam-se alvos fáceis.

Podemos exemplificar inúmeros expedientes continuativos dessa violência de gênero atravessada por raça – supostamente resolvida pelo Estado através do encarceramento – que se manifesta na inoperância das delegacias de atendimento à mulher aos sábados, domingo e feriados nos horários noturnos e madrugada período de maior ocorrência de violências contra as mulheres negras moradoras de bairros periféricos; redes de atendimento e centros de referência geralmente instalados longe dos territórios vulnerabilizados, em prejuízo às rotas feitas pelas vítimas em busca de apoio jurídico e suporte psicossocial. Tudo isso somado o fato de o sistema de notificação ser denso e exaustivo, além de conduzido por profissionais que não conhecem a política de atenção à saúde da população negra, encarando o problema de saúde como sendo de segurança pública (AKOTIRENE, 2018, p. 63).

Muitas mulheres negras são culpabilizadas pela violência que sofrem e responsabilizadas. Essa produção necropolítica de morte vai nos matando e minando as possibilidades de nos protegermos. Por isso e outras razões,

mulheres negras como Cereus valorizam a sua comunidade. Mesmo que em algumas falas carregam jargões vinculados à resiliência e à meritocracia, ela sabia melhor do que ninguém que sozinha não é possível lutar contra as opressões interseccionalizadas. A carga é pesada demais.

As violências cotidianas que as mulheres negras sofrem neste país são incontáveis, “a expropriação dos corpos negros não conhecia limites, e para as mulheres negras elas eram de ordem sexual, corporal e política” (WERNECK, 2005, p. 4). As políticas estatais muitas vezes são veículos que reforçam essas marcas de violência e endossam essas imagens.

O processo da constituição histórica do lugar reservado para a mulher negra implica diretamente na exclusão dessa população das políticas públicas de cuidado e saúde. Dama da Noite foi a três hospitais com dores de contração, num processo de parto de quase 72h. “Vá para a casa, e volte quando a contração estiver de cinco em cinco minuto”, foi a resposta que recebeu, mais uma vez seu sofrimento é ignorado e o que resta a ela é continuar sofrendo. A imagem de controle da mãe preta como uma mulher negra que aguenta mais dor vai moldando as necropolíticas.

Dama da noite não perdeu um filho, ele foi morto por uma necropolítica que institucionaliza o fazer viver e o deixar morrer. A violência obstétrica é mais uma produção de um território comum. Nas rodas de conversas feitas pelo Obinrin, antes da pesquisa no CRAS, duas mulheres negras compartilharam um momento muito intenso ao reverem suas memórias da gravidez.

Uma delas começou a compartilhar que quase perdeu o filho por negligência médica e o parto foi muito difícil por causa disso. Ao ouvir essa partilha, a moça que estava sentada a poucos metros de mim na roda iniciou a sua fala dizendo que não tinha percebido que tinha sofrido uma violência obstétrica, até se identificar com a história. No seu caso, o parto foi feito às pressas, depois de uma consulta rotineira de pré-natal em que sua pressão estava alta, mas não era uma situação de risco. Mesmo assim, passando por cima da sua vontade, a médica decidiu fazer o parto na hora. A criança nasceu prematura sem necessidade, a médica não fez nenhum exame para conferir porque a pressão estava alta.

Ao narrar sua história ela falou sobre como se sentiu perdida e violentada, mas que não conseguiu nomear aquilo que estava sentindo até ouvir outras

mulheres falando que isso era violência. Muitas vezes somos responsabilizadas pelas violências que sofremos e temos nossa dor diminuída e menosprezada.

A meritocracia e o individualismo, próprios do sistema capitalista, produzem culpabilização e desqualificação das mulheres negras o tempo inteiro, impõe que as mazelas produzidas pelo colonialismo e pelo capitalismo sejam colocadas sob nossa responsabilidade. Esses processos produzem subjetividades, e essas mulheres passam a acreditar que são as responsáveis por tudo o que acontece com suas famílias, como na experiência com as mulheres negras no CRAS em Campo Verde, Cariacica.

O sentimento de vergonha ao recorrer a algum auxílio está vinculado ao fato de o Estado responsabilizar essas mulheres pelos problemas sociais que não são enfrentados. Dessa forma, o Estado é isento de qualquer responsabilidade sobre aquela condição de vida que lhes é imposta. Como coloca Akotirene (2018) é

[...] sem cabimento exigirem agência política para que se levantem sozinhas depois dos impactos da colonização, nem as tratem como mãe preta, sobrenatural, matriarca guerreira, que tudo suporta” (p.17).

Desde a discussão no primeiro capítulo sobre a construção da ideia da mãe solteira, atravessamos as imagens de controle, principalmente as relacionadas à mãe negra, empregada doméstica, à rainha da assistência social. Todos esses discursos são implantados no modo de funcionamento das políticas públicas. As mulheres negras continuam no processo de responsabilização sobre as violências que sofrem.

A necropolítica possui várias frentes de atuação, a ocupação colonial definiu limites e fronteiras dentro do Brasil, essas “representadas por quartéis e delegacias de polícia; está regulada pela linguagem da força pura, presença imediata e ação direta e frequente [...]” (MBEMBE, 2018, p.41). Também podemos incluir os hospitais como vimos nos casos anteriores.

Essas instituições exercem o poder soberano eliminando as vidas “descartáveis”, além de criar novas formas “civilizadas” de continuar matando. “Vá para casa e espere”, “volte para ele, ele te ama”, essas ações estão pavimentando um caminho de morte. As imagens de controle operadas numa necropolítica justificam porque a vida de Dama da Noite é descartável. “Soberania significa ocupação, e a ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre sujeito e objeto” (MBEMBE, 2018, p. 39).

O racismo, por exemplo, transforma crianças e adolescentes negros e negras em menores, sendo o cuidado garantido pelo Estado direcionado apenas às crianças e adolescentes brancas.

Com efeito, o Estatuto da criança e do adolescente (ECA) deve compreender que nem todo menor de idade é visto pela justiça como adolescente, já que as experiências geracionais são diferenciadas pelo racismo, transformam negros em menores e brancos em adolescentes durante as sentenças das medidas socioeducativas pelos juizados, quando raça e gênero se cruzam (AKOTIRENE, 2018, p. 61).

Essa não é nada menos que uma forma de aproximá-los da imagem do animal, do selvagem, dessa forma pode ser morto sem causar comoção. Essa é a grande narrativa por trás da guerra contra as drogas como um meio de naturalizar as mortes de jovens negros e pobres.

Através desta articulação da raça, gênero, classe e território que os fracassos das políticas públicas são revertidos em fracassos individuais, ausências paternas na trajetória dos adolescentes e jovens são inevitavelmente sentenças raciais de mortes deflagradas pela suposta guerra às drogas (AKOTIRENE, 2018, p. 55).

O encarceramento em massa nos manda para a terceira zona, entre o sujeito e o objeto, onde os discursos de controle do necropoder são construídos e validados por determinados saberes vinculados às instituições que cumprem a função de disciplinar os corpos e torná-los mais produtivos para a máquina capitalista (MBEMBE, 2018).

Os tipos de encarceramento podem variar, as mulheres são mais encarceradas em instituições psiquiátricas do que em complexos prisionais (DAVIS, 2019, p. 71). As práticas discursivas que endossam essa realidade são a da criminalidade, sendo ela correspondente ao criminoso ou ao louco, no qual a “distinção de gênero se estabeleceu e continuou a estruturar as políticas penais” (p. 72). A instituição prisão cumpre um papel fundamental neste funcionamento necropolítico.

A concepção de delinquência colada aos corpos negros e indicam duas possibilidades dentro de uma estrutura de gênero, para os homens a criminalidade e para as mulheres a loucura (DAVIS, 2019, p. 71-72). A loucura, ou como coloca Davis (2019), a insanidade, é classificada como feminina e hipersexualizada. Esse discurso da mulher louca e a sua relação anormal com o sexo, sacia a sede nas fontes de teorias psicologizantes sobre as mulheres, sobretudo a mulher negra. Já que a loucura assim como a relação selvagem com

sexo, são apenas duas das muitas imagens de controle utilizadas para controlar seus corpos. Ademais, a loucura racializada da mulher negra pobre também é vinculada à criminalidade (p. 72).

Assim como nas atuais diferentes formas de aprisionamento, lá no período escravagista as punições também tinham suas marcações de gênero.

Se expandirmos nossa definição de punição no contexto da escravidão, podemos dizer que as relações sexuais forçadas entre escravas e senhores eram uma punição imposta às mulheres, ainda que pela simples razão de elas serem escravas. Em outras palavras, a transgressão do senhor de escravos era transferida para a escrava que era sua vítima. Da mesma maneira, o abuso sexual cometido pelos guardas nas prisões é traduzido em hipersexualidade das prisioneiras. A ideia de que os “desvios” femininos sempre têm uma dimensão sexual persiste em nossa época, e essa interseção de criminalidade e sexualidade continua a ser racializada (DAVIS, 2019, p. 73).

Davis (2019) aponta que a prisão está tão enraizada no nosso imaginário social, que tornou difícil para nós pensarmos em uma sociedade sem um sistema carcerário. A prisão “nos livra da responsabilidade de nos envolver seriamente com os problemas de nossa sociedade, especialmente com aqueles produzidos pelo racismo e, cada vez mais, pelo capitalismo global” (p.17).

A conta da dívida histórica da colonização estoura no bolso da população negra. Davis (2019) vai chamar essa lógica de funcionamento de Indústria da punição. O encarceramento em massa é uma herança colonial e uma peça importante na criação de fronteiras.

Tudo funciona como uma atualização das senzalas; há, entretanto, um perverso recrudescimento. O aprisionamento nas senzalas mostrou, historicamente, um enorme potencial de vinculação coletivo-comunitária, capaz de re-arranjar a convivência de membros de diferentes tribos e nações africanas em uma trama social cuja coesão criativa permitiu, não apenas a sobrevivência dos individuados corpos ali cativos, mas, a permanência de valores culturais que matizam hoje muito fortemente o imaginário nacional. Em contrapartida, na atualidade as vidas aprisionadas se caracterizam pela dificuldade de conjunção e organização, tendendo, muitas vezes, a repetir a mesma lógica da organização social que as colocou ali (MONTEIRO, COIMBRA, FILHO, 2006, p. 8).

As imagens de controle tem uma importante influência na criminalização das mulheres negras, principalmente em relação a hipersexualização, usada para justificar os abusos sexuais que sofremos. A guerra contra as drogas e os discursos sobre a criminalização da prostituição são apenas um contexto para justificar o encarceramento e, conseqüentemente, a violência contra certos corpos. Uma das pautas na luta do putafeminismo se encontra também na luta

pela descriminalização da prestação de serviços sexuais, assim como os movimentos negros levantam o problema do encarceramento há muito tempo. Davis questiona “Como podemos descriminalizar o uso de drogas e o comércio de serviços sexuais?” (DAVIS, 2019, p. 22).

A ineficácia das políticas públicas começa com a falta de conhecimento pelas mulheres negras de periferia em relação aos serviços. Quando superado o primeiro obstáculo nos deparamos com uma operacionalização das políticas que acaba por perpetuar a violência sofrida, porque durante o processo de denúncia as mulheres são obrigadas a contar suas experiências diversas vezes, como no caso de Dama da Noite. Isso quando conseguem ser atendidas e acolhidas de alguma forma, para Dama da Noite foi uma longa jornada.

Lélia González (1984) expressa bem quais os efeitos produzidos que engendram a interseccionalidade na mulher negra.

Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isto porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, mãos brancas estão aí matando negro à vontade; observe que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país) (p. 231).

Ela toca na ferida, na conta que não fecha. Não tem como lidar com essas opressões uma de cada vez, separando quem vai lutar contra o que. A inseparabilidade das opressões e da luta contra as mesmas se afigura na mulher negra. É possível enxergar as consequências desse processo quando analisamos o número exorbitante de homicídios da população negra e o feminicídio negro, e como muitas vezes são consentidos pelo Estado e pela sociedade. O corpo preto quando morre não faz a máquina capitalística parar. Pelo contrário, é uma morte necessária para que ela continue funcionando. A juventude negra, os homens e as mulheres, ocupam os maiores índices de homicídio no Brasil, como vimos debatendo (IPEA, 2019).

No caso do Brasil, a filósofa brasileira e ativista do movimento feminista negro, Djamila Ribeiro (2016), afirmou que apenas será possível transpassar a discriminação de gênero e raça a partir da desconstrução do mito da igualdade racial colocado no Brasil. Em um país que teve 300 anos de escravidão, sendo o último a assinar a abolição, é preciso pensar que também foram 300 anos de

estupros sistemáticos das mulheres negras escravizadas (RIBEIRO, 2016). Esse tipo de marca não desaparece no tempo. Pelo contrário, faz parte da construção e da estruturação do Brasil enquanto nação, onde nunca foram feitas reparações a essa parcela da população. Uma das disparidades entre as pautas do feminismo negro para o feminismo hegemônico é das mulheres negras que lutam para que seus filhos, companheiros e amigos não sejam assassinados porque têm um alvo marcado em seus corpos.

Enquanto as mulheres brancas têm medo de que seus filhos possam crescer e serem cooptados pelo patriarcado, as mulheres negras temem enterrar seus filhos vitimados pelas necropolítica, que militar e confessionalmente matam e deixam morrer (AKOTIRENE, 2018, p. 17).

A luta que afirmo é pela construção de uma política pública tecida no plano coletivo, aquele que pode causar uma variação no Estado genocida, ao mesmo tempo que questione as institucionalizações que atravessam cotidianamente nossas existências (BENEVIDES e PASSOS, 2005). A política pública precisa estar aberta à variação e aos tensionamentos produzidos na relação com o Estado. A dimensão de construção da política pública deve ser pensada junto com aqueles que vão usufruir e construir junto, e ela não pode necessariamente responder aos interesses e pautas do Estado.

As Protagonistas trouxeram o que elas queriam do serviço público, a saúde mental das mulheres foi a primeira pauta na lista. Nós construímos uma política pública com as rodas de conversas, num exercício de resistência e de produção de saúde pautada nos saberes tradicionais e na noção de vida coletiva, nesse plano comum que tecemos coletivamente. As trançadeiras, curandeiras, benzendeiras, mães de santo, avós, mães, e tantas outras mulheres, foram invocadas para tornar isso possível.

E mesmo desses diferentes lugares, havia ali nas histórias narradas, um comum produzido por essa experiência marcada pela interseccionalidade das dimensões de raça, gênero e classe que, embora muito diferentes umas das outras, com nossas cores, cheiros, gostos, vozes, objetivos, ainda pudemos nos identificar com as nossas histórias.

Ao contrário de ser questionado se cabe ou não ao CRAS falar sobre violência, é interessante saber sobre o que tem sido feito, se não há prevenção de situações de violência. Os saberes psi muito colaboraram na criação do

sujeito universal no qual são pautadas as diferentes normativas, inclusive a da assistência social.

A PNAS, a partir de uma noção moderna de direito, ancorada em princípios colonizadores, contribui para a constituição de um imaginário de sujeito universal, o qual seria o usuário da assistência social no contexto brasileiro. Evidentemente atravessada pelos recortes de raça, de gênero e de classe, contudo, perguntei-me sobre os efeitos de verdade sobre os sujeitos que são constituídos por essa política pública. A demanda de inscrição na lógica a política produz uma espécie de homogeneização entre as usuárias, privilegiando os aspectos à pobreza em detrimento de outros marcadores sociais (SOARES, 2017, p. 23).

As rodas de conversas foram uma tentativa de romper com a colonização dos nossos modos de pensar o sujeito e fazer políticas públicas com os nossos corpos, com as nossas experiências e saberes. As potencialidades da oralidade e da ancestralidade que estavam presentes na roda mostraram que a experiência foi de troca, mesmo eu ocupando o lugar de psicóloga e como representante da universidade, tanto que as vezes elas me chamavam de professora.

A necropolítica nos ajuda a pensar a violência no mundo, e não apenas aquelas direcionadas aos negros, podendo pensar o devir negro, também apontado por Mbembe (LIMA, 2018, p. 23), como uma vir a ser da condição imposta para a população, mas dessa vez extrapolando as nações colonizadas. O devir negro se estende ao novo sujeito do mercado transnacional e da dívida que surge com os processos de globalização mundial (MBEMBE, 2018). Como ressalta Lima (2018)

No entanto, a perspectiva necropolítica rompe com as fronteiras dos países que passaram pelos processos de colonização e neocolonização e assume uma importância analítica numa agenda mundial onde podemos pensar em um devir negro do mundo onde a precarização da vida inclui não apenas as populações negras, mas também os não negros empobrecidos e cada vez mais precarizados (p. 23).

No ano de 2020 fomos pegos de assalto por uma pandemia mundial, o Covid-19. Um vírus que foi trazido para o Brasil por uma elite que estava no exterior e voltou ao país. A primeira mulher a morrer pela contaminação do vírus, a segunda morte no Brasil, é uma mulher negra e empregada doméstica. Este foi um marco no posicionamento do Estado no exercício do necropoder, atuando para que alguns corpos fossem mais contaminados do que outros.

A recomendação de quarentena voluntária sem qualquer planejamento de

contenção é uma das faces desta necropolítica. Inúmeras famílias negras não conseguiram cumprir a quarentena por necessitar garantir sua subsistência diária, porque dependiam do trabalho informal. Como o governo não propôs nenhuma política para lidar com o número de pessoas negras infectadas e mortas pela Covid-19, o quantitativo de atingidos por essa necropolítica apenas subiu (CARTA CAPITAL, 2020).

Vivemos um momento de desmantelamento das políticas estatais, e o SUS sofreu com esse impacto. Com o aumento exponencial dos casos de Covid-19, os nossos hospitais entraram em colapso e o número de mortos crescia diariamente. Ao mesmo tempo, o presidente e os governantes exercem o necropoder colocando as pessoas para morrer pela pandemia. O governador do estado do Pará fez um decreto especificando quais os serviços que não poderiam parar durante a quarentena, e ao lado de serviços de saúde e supermercados estava o trabalho doméstico (AZEVEDO; SÓTE.; REZENDE, 2020).

Diante da repercussão do absurdo, sua decisão foi justificada pelo *twitter* “Empregada doméstica está prevista como atividade essencial. Nos dois decretos. Tem pessoas que precisam pela necessidade de trabalho essencial, a ter alguém em casa. Uma médica ou médico, por exemplo, precisa de alguém que ajude em casa” (AZEVEDO, SÓTE, REZENDE, 2020). Sua declaração carrega todos os traços da colonialidade e aqui ele descreve as vidas que são descartáveis. A casa grande e a senzala são atualizadas nas medidas de enfrentamento ao coronavírus, cujo objetivo é proteger apenas algumas vidas. E essas não são as vidas negras e periféricas.

Uma pesquisa realizada no Espírito Santo em meio à pandemia aponta para dados que comparam o número de óbitos, interseccionando as categorias de raça, gênero e faixa etária. A coleta de dados foi feita com base nos dados disponibilizados no Espírito Santo. Enquanto na análise dos dados de pessoas infectadas a diferença entre pessoas negras e brancas é de 4%, no qual as pessoas brancas lideram o percentual de contaminação. Quando analisamos os dados de óbitos a diferença aumenta drasticamente, a diferença dá um salto para 18,2%, ou seja, um crescimento de 355% (FORDE, FORDE, 2020).

Porém, ao analisarem interseccionando a categoria de gênero os autores

concluem que a categoria de raça não varia tanto para os homens infectados, onde a diferença fica entre 0,9%, no entanto, nos caso dos óbitos aumenta para 13,6%. A diferença alarmante está nos casos de mulheres negras e infectadas, sendo elas as mais impactadas pelo coronavírus, com uma diferença de 6,3% no número de infectadas, e um salto enorme no número de óbitos para 24,2%.

A interseccionalidade se apresenta como uma importante ferramenta indicando uma enorme diferença entre os dados onde as mulheres negras são a população mais vulnerabilizada. Ao mesmo tempo em que os dados dos homens negros denunciam uma enorme diferença no tratamento e no acesso à saúde, pois o número de infectados em relação aos homens brancos não é muito significativo, ainda assim são os negros que mais morrem. A pandemia denuncia quais são os corpos na linha da frente para serem mortos e as diferentes formas de fazer isso acontecer, denuncia a necropolítica do Brasil e quais as diferentes vias do genocídio negro.

Nesse processo, oito pessoas da minha família foram contaminadas, e dois parentes faleceram. Tomados pelo medo, a maioria não pode parar de trabalhar, ficando expostos ao coronavírus. Não houve velório e ninguém pode consolar aqueles que perderam seus amados. Mais uma vez nos é retirado o direito de enlutar os nossos mortos. Em uma de suas escrituras Evaristo (2016) narra uma experiência de luta de quem está na iminência da morte.

*A vida é tanta amolação. A minha mãe ia e ia. Seguia amolando a gente com aquela cantiga besta, mas que me fazia feliz. Idago, meu irmão, não. Ele ficava puto e mandava a velha a calar a boca. Puta ficava a minha mãe. Era mesmo o final dos tempos! Onde já se viu, filho mandar a mãe calar? Ela não calava, cantava mais alto ainda. Um dia, com tanta raiva, cantou tão alto que quando parou estava rouca e soluçando. Idago olhou para ela de soslaio, pediu a bênção e saiu. Nem desceu o morro. Vacilou, dançou. Minha mãe recebeu a notícia que ela já esperava. Foi lá, acendeu uma vela perto do corpo. Uma fumacinha-menina dançava ao pé de Idago. Só ela, a fumacinha, a mãe e eu ali velamos o corpo de meu irmão. Um tapa, dois tapas, elefantes, patas pisam na gente. Escopetas, como facas afiadas, brincam tatuagens, cravam fendas o corpo da noite. Mais um corpo tombou. Penso em Dorvi. Apalpo o meu. Peito, barriga, pernas... Estou de pé. Meu neném dorme. Ainda me resto e arrasto aquilo que sou.<sup>18</sup>*

A precariedade das vidas negras não são reconhecidas porque não são entendidas como vida (BUTLER, 2018). Mulheres negras periféricas enterram pessoas queridas, mas o processo de luto é interrompido pela prerrogativa de

---

<sup>18</sup>EVARISTO, 2016, p. 100.

que aquelas são vidas que não importam. Dama da Noite não teve o direito ao luto respeitado porque nem a vida dela e nem a do filho importavam, bem como a vida de Idago e sua família. Todavia, nós, num processo de autodefinição afirmamos a vida e criamos fugas em meio aos esforços do genocídio.

O que mais me emocionou nesse conto é o combinado que Bica, irmã de Idago e narradora, e Dorvi seu companheiro, fizeram após o nascimento do seu filho. Combinaram de não morrer. Pode soar simples para quem vive alheio as violências interseccionalizadas, mas para as famílias negras alvos da necropolítica, essa é uma luta árdua e diária. Comunidades ao redor do Brasil têm se organizado para criar estratégias de enfrentamento à morte de seus moradores. As comunidades estão combinando de não morrer. Estão criando rede, fazendo vaquinhas, comprando alimento para quem não consegue trabalhar, equipamentos de proteção como máscaras e utensílios de higiene (CARTA CAPITAL, 2020).

Nós, Protagonistas, pactuamos de continuarmos vivas e é pelo pacto que escrevemos nossas experiências numa escrita subversiva, rompendo com as imagens de controle e construindo resistência. A escrevivência é uma importante ferramenta de autodefinição e de produção de possíveis no contexto de necropolíticas cada vez mais tecnológicas. Na escrevivência cabe o grunhido de raiva contra as injustiças, também o suspiro na potência do encontro. Rasgamos as máscaras de silenciamento (KILOMBA, 2019) a partir da oralidade e da escrita, dando continuidade à luta de nossas ancestrais que adentraram na mata e pavimentaram o caminho para atravessarmos.

Encerro o capítulo com o hino de carnaval do bloco capixaba Afrokizomba, cantado no carnaval de 2020 um pouco antes da pandemia tomar conta do solo brasileiro. O hino A Gente Combinou de Não Morrer<sup>19</sup>, também inspirado no combinado entre Bica e Dorvi, é uma pactuação diária que precisamos fazer umas às outras.

### **A Gente Combinou de Não Morrer**

*Sou Negro Afrokizomba e vou viver*

*Para lutar eternamente*

---

<sup>19</sup>Música composta por Jean Carlos e Monique Rocha (2020).

*A gente combinou de não morrer  
Já que eles combinaram de matar a gente*

*E a arma que eu tenho é minha fé  
E a cor retinta dos meus ancestrais  
E caminhando eu chego onde eu quiser  
Porque em vez de guerra eu quero é paz  
É tempo de nos aquilombar  
Mostar que o povo preto tem valor  
E transformar de vez nossa favela  
Em um quilombo cheio de amor  
Sou Negro...*

*Sou Negro Afrokizomba e vou viver  
Para lutar eternamente  
A gente combinou de não morrer  
Já que eles combinaram de matar a gente*

*Nos becos da memória da favela  
Tem olhos d' água  
Cheios de dor  
Porque a mãe preta viu no Mandela  
O corpo de um filho trabalhador  
A liberdade é uma luta constante  
E se ninguém se soltar de ninguém  
A união dessa nossa corrente  
Vai fazer mais forte a força que o preto tem.  
Sou Negro...*

*Sou Negro Afrokizomba e vou viver  
Para lutar eternamente  
A gente combinou de não morrer  
Já que eles combinaram de matar a gente.*



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi difícil finalizar esta dissertação porque as questões apresentadas e analisados aqui estão em constante mudança, novas tecnologias de morte estão sendo criadas e novas estratégias de enfrentamento inventadas. Como falei na apresentação, essa dissertação é apenas a ponta do iceberg da experiência que foi pesquisar. É uma produção localizada e situada numa historicidade, e não se pretende ser atemporal e universal, nem mesmo os conceitos e análises feitos aqui (LIMA, 2018).

Escrever foi um desafio intenso e tomado pelas emoções que atravessaram estar com mulheres negras tão distintas e com perspectivas diferentes, mas que se propuseram a compor essa pesquisa comigo. Cada uma trouxe em sua bagagem uma série de dores e força que, ao serem compartilhadas, nos fortaleciam enquanto coletivo. Muitas feridas foram curadas ao serem compartilhadas.

Nossos olhos d'água encharcaram essa dissertação, embaraçaram as palavras em alguns momentos, apertaram a garganta, sentimos o salgado das lágrimas, o som das risadas e compartilhamos ao longo da pesquisa.

Assim como Hooks (2019), eu também fui buscar a teoria porque eu estava machucada. Ferimentos nunca curados que carreguei durante a vida foram destampados durante a tempestade de fogo, e eu precisei encontrar uma forma de curá-los, porque a dor vai consumindo e precisamos encontrar um respiro. Cada uma encontra em algum lugar um espaço: o terreiro, a terapia, o artesanato, a família; o meu foi o Pensamento Feminista Negro. Foi a teoria construída por mulheres negras que conseguiram colocar em palavras tudo que eu sentia e não conseguia nomear que ajudou a curar aquelas dores que ninguém enxergava. Mas como a autora alerta, a teoria por si só não é libertadora, e nem fornece cura. A cura veio com a prática de uma vida libertária, num exercício de liberdade junto com aquelas que me rodeiam.

O comum, produzido pelas estratégias de enfrentamento interseccionalizadas, entre as autoras, eu e as Protagonistas fizemos com que as dores deixassem de ser individualizantes e passassem a ser coletivas. Ensinamos umas às outras a transgredir em busca da liberdade que almejamos. É isso que as Protagonistas queriam, liberdade.

Nesse processo fui indagada em vários momentos como psicóloga, enquanto pesquisadora ninguém pareceu interessado no que eu faria com isso. Elas queriam a roda de conversa, queriam saber sobre o que seria na próxima semana, queriam que eu falasse com outras mulheres da comunidade sobre o que estávamos conversando. Fui convocada como profissional Psi.

E ao que cabe a nós, profissionais Psi, nessa discussão? Tudo!

Nossa profissão caminhou ao lado da hegemonia respaldando uma série de violências, não apenas contra mulheres negras, mas principalmente atingindo seus corpos. A tempestade que tomou conta do curso de Psicologia da UFES não apagou, continua queimando vibrante. Não podemos exercer mais uma psicologia alheia às produções racistas, sexistas, heteronormativas e classistas, numa defesa de sujeito universal.

A prática deve ser atravessada pela descolonização do conhecimento e dos saberes Psi. Precisamos aprender as ferramentas dos usos da raiva, a potência ancestral da oralidade praticada pela lalodês como metodologia de intervenção, o uso do paradigma interseccional nas análises de fenômenos sociais. Devemos nos alinhar ao processo de descolonização da nossas práticas profissionais.

A nós, profissionais Psi, cabe a responsabilidade e compromisso ético com a vida de lutar criando fissuras nas políticas estatais, objetivando criar políticas públicas que não sejam ferramentas do necropoder, mas que possam criar espaços seguros (COLLINS, 2019). Precisamos apostar numa conduta antipunitivista (DAVIS, 2019) no trabalho de construção das políticas públicas numa luta contra as necropolíticas. Não apenas nas políticas estatais, mas também na clínica, pois produzem subjetividade e sofrimento psíquico.

O feminismo negro não procura uma mudança que atinja apenas mulheres negras. Como Davis (2017) falou, quando as mulheres negras sobem na pirâmide social todos sobem junto, por estarmos na base, na linha de frente na luta contra a violência e, portanto, mais vulneráveis. A luta é pelas vidas que são precarizadas. Autodefinimos nossas existências e a importância das nossas vidas.

Tempestades de fogo tem tomado vários lugares do mundo, e as feridas estão expostas, as pessoas não têm como escondê-las. Esse fogo vem crescendo e se multiplicando com velocidade, e criamos novas formas de nos

articular com novos meios de comunicação e globalização. Esse fogo é violento, retomamos o caráter de invenção da violência que se faz necessária, mas aqui ela não busca a aniquilação, e sim, a mudança e a transformação. Novas feridas são criadas no processo de luta, mas também criamos maneiras de ir curando-as. Essa não é uma luta apenas das mulheres negras pela vida das mulheres negras. É um exercício de resistência de todos os corpos desviantes, nosso esforço é de interseccionalizar nossas lutas porque, caso contrário, andaremos em círculos.

Finalizo com o fogo que nos fornece energia nas práticas de liberdade (HOOKS, 2019).

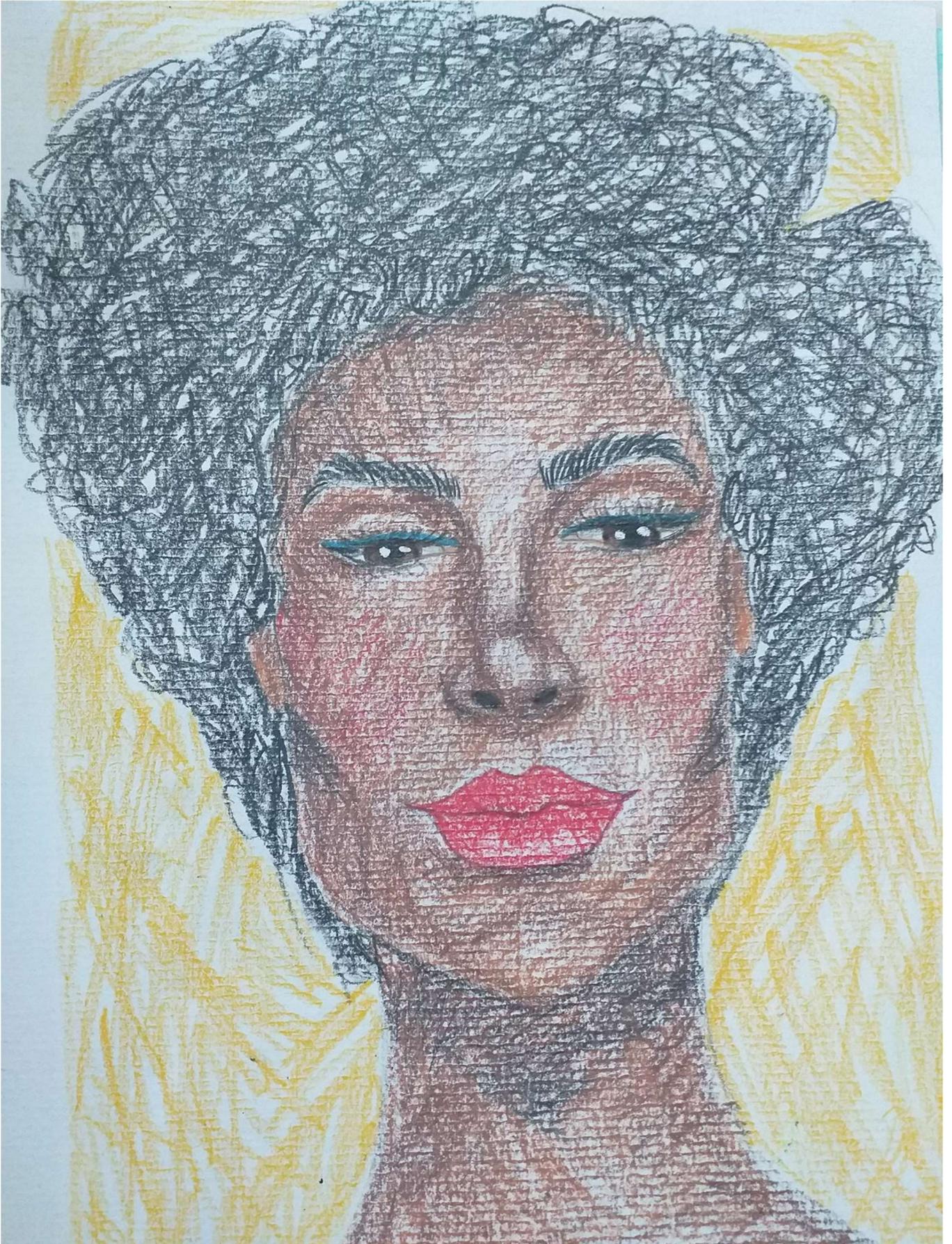
**Do fogo que em mim arde<sup>20</sup>**

Sim, eu trago o fogo,  
o outro,  
não aquele que te apraz.  
Ele queima sim,  
é chama voraz  
que derrete o bivo de teu pincel  
incendiando até às cinzas  
O desejo-desenho que fazes de mim.

Sim, eu trago o fogo,  
o outro,  
aquele que me faz,  
e que molda a dura pena  
de minha escrita.  
é este o fogo,  
o meu, o que me arde  
e cunha a minha face  
na letra desenho  
do auto-retrato meu.

---

<sup>20</sup>Poema de Conceição Evaristo (2008).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** 1ª. Ed. Belo Horizonte – MG: Letramento, 2018.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

ANZALDÚA, G. E. **La conciencia de La Mestiza: rumo a uma nova consciência.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005.

ASHOKA; TAKANO Cidadania (Orgs.). **Empreendimentos Sociais: racismos contemporâneos.** Rio de Janeiro; Takano Editora, 2003.

AZEVEDO, G.; SÓTER, G.; REZENDE, T. **Lockdown no Pará tem serviço doméstico como ‘essencial’, contrariando governo federal e MPT.** Geledés, 2020. Acesso em 20/06/2020: <https://www.geledes.org.br/lockdown-no-para-tem-servico-domestico-como-essencial-contrariando-governo-federal-e-mpt/>

BENEVIDES, B.; G. BONFIM, S. (Orgs.). N. **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019.** São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.

BENEVIDES, R.; PASSOS, P. **A humanização como dimensão pública das políticas de saúde.** Revista Ciência e Saúde Coletiva, 10(3) P. 561-571, 2005.

BICUDO, V. L. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo.** Edição organizada por Marcos Chor Maio. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

BONDÍA, J. L. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência.** Revista Brasileira de Educação, nº 19, 2002.

BRASIL. **Política Nacional de Assistência Social – PNAS/2004;** Norma Operacional Básica – NOB/Suas. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – Secretaria Nacional de Assistência Social, 2005.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2018.

CALCAGNO, V. **Com solidariedade e união, comunidades cariocas lutam contra o coronavírus.** Carta Capital, 2020. Acesso em 17/06/2020: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/com-solidariedade-e-uniao-comunidades-cariocas-lutam-contr-o-coronavirus/>

CARNEIRO, Sueli. **Ennegrecer al feminismo.** In: CURIÉL, Ochy et al, *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe.* Ediciones fem-elibros, vol 24, nº 2. 2005.

CASTRO, M. G. **Feminização da pobreza: um cenário neoliberal.** In: GALEAZZI, I. (Org). Mulher e trabalho. Porto Alegre: 2001. p.89-96. Acesso em 19/02/2020:

<https://revistas.fee.tche.br/index.php/mulheretrabalho/article/view/2671>.

CLARINDO, A. **Putas narrativas: territórios da prostituição e Putafeminismo.** Dissertação de Mestrado (Mestrado em Psicologia Intitucional) – Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Programa de Vitória, 2020.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro.** São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, P. H. **Aprendendo com a outsider within:** a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Soc. estado.**, Brasília , v. 31, n. 1, p. 99-127, Apr. 2016. Acesso em 28/09/2018: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso)>.

CRENSHAW, K. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero.** Cruzamento: raça e gênero. Unifem, Brasília, 2004.

CRENSHAW, K. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.** University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8, 1989.

DAVIS, A. **Estarão as prisões obsoletas?** 3ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe.** 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 1 São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 3 São Paulo: Editora 34, 2012

EVARISTO, C. **Becos da Memórias.** Rio de Janeiro. Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2018.

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

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos.** Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Edufba, 2008.

FORDE, G. FORDE, R. Impactos da covid-19 na população negra capixaba: Breve Análise Comparada à Luz da Categoria Raça/Cor. **Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB).** 2020. Acesso em 26/06/2020: <https://bityli.com/covid19povonegrocapixaba>

FOUCAULT, M. Aula de 14 de janeiro de 1976. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2ª ed. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2010.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

GONZÁLEZ, L. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

HECKERT, A. L. C. **Narrativas de resistências: educação e políticas**. 2004. 311 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

HERCKERT, A. L. C. PASSOS, E. **Pesquisa-intervenção como método, a formação como intervenção**. In: BARROS, M.E.B; CARVALHO, S.; FERIGATO, S. (Org.). **Conexões**: saúde coletiva e políticas de subjetividade. 198ed. São Paulo: HUCITEC, 2009, v. 1, p. 376-393.

HOOKS, B. **Intelectuais Negras**. Revista Estudos feministas. Nº2/95. vol.3. 1995. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf>> Acesso em: 27 de novembro de 2018.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HOOKS, B. Imperialismo Patriarcal. **Não sou eu uma mulher**: Mulheres negras e feminismo. 1ª edição 1981 Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro 2014. Disponível em: [https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher\\_traduzido.pdf](https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf)

HOOKS, B. **Feminist class struggle**. Feminism is for Everybody: Passionate Politics. [S.I]: Pluto Express, 2000.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro, 2010. Acesso em 27/01/19: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=10503&t=destaques>

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da violência 2019**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2019. <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>

JACOEL, S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**.

2005. Tese (Doutorado em educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo.

KERNER, I. **Tudo é Interseccional? Sobre a relação entre racismo e sexismo**. Novos estudos CEBRAP, nº 93, São Paulo, 2012, pp.45-58.

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

LAPOUJADE, D. **Fundar a violência: uma mitologia?** In: NOVAES, A. (Org.). Mutações: fontes passionais da violência da violência. São Paulo: Sesc, 2015, p. 79-94. Acesso em 03/07/2018: <https://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2017/05/15/a-violencia-nao-existe-david-lapoujade/>

LEITE, L. **A experiência da construção do sujeito ético-político nos espaços do Fórum Bem Maior**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional). Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2009.

LIMA, F. **Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe**. Arquivos Brasileiros de Psicologia (Rio de Janeiro. 1979) , v. 70, p. 20-33, 2018.

LORDE, A. (2007). The uses of angry. **Sister outsider**. New York, NY: Crossing Press Berkeley. (Original work published in 1984)

LOURAU, R. **René Lourau na UERJ**: Análise Institucional e Práticas de Pesquisa. Mnemosine, v. 3, n. 2, p. 1-120, 2007.

MARTINS, L. **Performances da oralitura**: corpo lugar de memória. Língua e Literatura: Limites e Fronteiras, nº 26, 2003.

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

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Paris: N-1, 2018.

MONTEIRO, Ana. et al. **Estado democrático de direito e políticas públicas**: estatal é necessariamente público. Psicologia & Sociedade, v. 18, n. 2, p. 7-12, 2006.

OYĒWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático de: OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004.

PEREIRA, B. P. **De escravas a empregadas domésticas - A dimensão social**

**e o “lugar” das mulheres negras no pós- abolição.** In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA ANPUH: 50 anos, São Paulo. Anais do XXVI simpósio nacional da ANPUH - Associação Nacional de História, 2011. Acesso em 25/03/2020:[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308183602\\_ARQUIVO\\_ArtigoANPUH-Bergman.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308183602_ARQUIVO_ArtigoANPUH-Bergman.pdf)

PEZZATO, L. M. L'ABBATE, S. **O uso de diários como ferramenta de intervenção da Análise Institucional:** potencializando reflexões no cotidiano da Saúde Bucal Coletiva. Physis, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1297-1314, Dec. 2011. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312011000400008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312011000400008&lng=en&nrm=iso)>. access on 28 Oct. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312011000400008>.

PRADA, Monique. **Putafeminista.** São Paulo: Veneta, 2018.

RIBEIRO, D. **É preciso discutir porque a mulher negra é a maior vítima de estupro no Brasil.** El país. São Paulo, 23 de julho, 2016.

RIBEIRO, D. **Racismo no Brasil:** “O crime perfeito” entrevista com Djamila Ribeiro. Combate racismo ambiental. 7 de fevereiro, 2016.

ROCHA, M. **Psicologia e as práticas institucionais:** A pesquisa-intervenção em movimento. v. 37, n. 2, pp. 169-174, maio/ago. 2006.

SILVA, N. G. et al. **O quesito raça/cor nos estudos de caracterização de usuários de Centro de Atenção Psicossocial.** Trabalho apresentado no I Seminário Internacional sobre avaliação da qualidade da atenção em saúde de populações vulneráveis: pessoas com transtorno mental, usuário de álcool e outras drogas e população negra. São Paulo, 12 e 13 de novembro de 2015. Saúde e Sociedade. 2017, v. 26, n. 1. Acessado 21 Abril 2020, pp. 100-114. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-12902017164968>>. ISSN 1984-0470. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902017164968>.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. Rev. psicol. polít., São Paulo, v. 17, n. 39, p. 203-219, ago. 2017. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 28 out. 2020

SOUZA, N. **Tornar-se negro:** vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. V. 4 (Coleção Tendências).

THOMPSON, A. **O novo paradigma do saber e os dispositivos urbanos: possibilidades de uma cidade educadora.** Editora: Novas Edições Acadêmicas. Vitória, 2014.

TRUTH, S. **E não sou eu uma mulher?** – Sojourner Truth. Tradução de Osmundo Pinho, Geledés, 8 jan. 2014. Acesso em 18/10/2018: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>.

WERNECK, J. P. **De lalodês y Feministas**. Reflexiones sobre la accion política de las mujeres negras en America Latina y El Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*. Paris (1981), v. 24, p. 27-40, 2005.

ANEXO I

