



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Estudos Latino-americanos– ELA
Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas

MESTRADO

NEGRAS E SAPATÕES: UMA ANÁLISE SOBRE ELABORAÇÕES DE IDENTIDADES NOS MOVIMENTOS LÉSBICO E RACIAL NO DISTRITO FEDERAL

RAÍLA DE MELO ALVES

Brasília-DF, junho de 2019.

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Estudos Latino-americanos – ELA
Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

NEGRAS E SAPATÕES: UMA ANÁLISE SOBRE ELABORAÇÕES DE IDENTIDADES NOS MOVIMENTOS LÉSBICO E RACIAL NO DISTRITO FEDERAL

RAÍLA DE MELO ALVES

Banca examinadora:

Profa. Dra. Delia Maria Dutra da Silveira Margalef (ELA/UnB), orientadora

Dra. Ana Claudia Jacquetto Pereira (ONU Mulheres), membro externo

Prof. Dra. Elizabeth del Socorro Ruano Ibarra (ELA/UnB), membro interno

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (ELA/UnB), suplente

Brasília, junho de 2019.

RAÍLA DE MELO ALVES

NEGRAS E SAPATÕES: UMA ANÁLISE SOBRE ELABORAÇÕES DE IDENTIDADES NOS MOVIMENTOS LÉSBICO E RACIAL NO DISTRITO FEDERAL

Dissertação apresentada ao Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA), da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciências Sociais, sob a orientação do Professora Dr^a Delia Maria Dutra da Silveira Margalef.

Brasília-DF, junho de 2019.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Delia Dutra, por acreditar em mim, especialmente nas vezes em que eu mesma duvidava. Por me apoiar, constantemente me desafiar e partilhar comigo esta trajetória com muita paciência, conhecimento técnico impecável e muito afeto. Eu me sinto feliz e grata ao dizer: tive a melhor orientação de mestrado e de vida imagináveis. Esta pesquisa não seria possível sem você.

Agradeço à minha família, principalmente a minha mãe (Kátia), meu pai (Nilson) e minha irmã (Najana), que investiram tempo, dinheiro e apoio incondicional para que minha entrada e permanência na universidade, principalmente no mestrado, fosse possível. Mãe, agradeço por todo o apoio, pelas leituras e interesse na minha pesquisa. Você também me orientou durante este processo. Obrigada por terem compreendido minhas ausências durante todo este período. Esta pesquisa existe porque eu existo com vocês.

Agradeço à Universidade de Brasília, que me desafiou e me ensinou que meu lugar também é na academia. Agradeço ao Departamento de Estudos Latino-americanos (ELA), ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, e especialmente agradeço à Cecília, que foi uma grande professora de vida, cuidando de todas e todos as/os alunas/os com muito afeto, muita dedicação, paciência e também alguns puxões-de-orelha necessários.

Agradeço à minha rede íntima de afeto, às minhas amigas, mulheres maravilhosas que me inspiram todos os dias. Obrigada, Ana Claudia, por acompanhar minha pesquisa desde antes mesmo eu saber que ela existia, por me incentivar a entrar e permanecer no mestrado, pelas trocas infinitas e pelas críticas com afeto. Você foi fundamental para esta pesquisa. Obrigada, Isadora, por todo o apoio, amor e paciência durante este processo. Obrigada, Scotti, por me mostrar que o amor é potência e se transforma todo dia. Obrigada, Éllen, por todo o aprendizado e parceria. Pri, obrigada por todo o incentivo, pelas partilhas. Motter, obrigada por dividir essa trajetória acadêmica comigo e por todas as trocas. Obirin, obrigada pelo amor, pelos ensinamentos e apoio incondicional. Obrigada, Nina, por toda a paciência, pela compreensão e por todo o amor partilhado.

Agradeço à Claudia Macedo, fonte de inspiração e também uma das razões da concretização desta pesquisa. Você me inspira. Obrigada pela amizade e companheirismo no ELA, por dividir e aliviar as tensões advindas da academia e por todo o afeto. Obrigada por me ensinar todos os dias.

Obrigada à todas as minhas amigas de vida e companheiras de trabalho. Jacqueline, parceira de problematizações, Júlia, um dos grandes presentes de amizade que recebi nos

últimos tempos. Obrigada Rayanne, Jaque Prado, Noel, Pati, Melissa, Anna, Camila, Clara, Vinícius, João, Nathália: agradeço por todo o apoio diário, por comemorarem as vitórias junto comigo e pelo cuidado durante todo este processo.

Ao Grupo de Estudos de Mulheres Negras, pelas trocas de afeto e de estratégias de ação para a luta antirracista e anti-machista. Toda a essa troca e iniciação à leitura de textos de autoras pretas, desde quando comecei a frequentar o grupo, foram essenciais. Obrigada à minha rede de mulheres negras incríveis: Bruna, Taís, Duda, Renata, Éllen (novamente), Maíra Brito, Juliana. Tenho muita sorte de conhecer e ser amiga das pensadoras que admiro. Obrigada, Manu, pela revisão carinhosa, pelas observações e pelas trocas por meio desta pesquisa.

Às minhas queridas companheiras de Ciências Sociais, Jordana e Letícia, e ao meu querido Emmanuel, também companheiro de Ciências Sociais e de ELA, agradeço a vocês pelo apoio constante e pelas risadas incontáveis, mesmo em face dos maiores desafios.

Por fim, agradeço às minhas parceiras nesta jornada de pesquisa: Serena, Laurianne, Nzinga e Thereza. Vocês são mulheres incríveis e esta pesquisa com certeza não seria realizada sem as trocas com vocês. Obrigada pelo tempo, pela paciência e pelos afetos. Sapatões pretas existem e resistem.

Às sapatões pretas e às mulheres negras que me precederam e me acompanham. Meus trajetos são coletivos e plurais: eu sou porque nós somos.

Aos meus guias espirituais e minhas/meus Orisàs, que sempre me acompanham.

A todas as Luanas Barbosas deste país.

RESUMO

Nesta pesquisa analiso os processos de elaborações identitárias de negras lésbicas cisgêneros inseridas em movimentos sociais – racial e lésbico - do Distrito Federal. Para isso, busquei compreender o processo de (trans)formação dessas mulheres enquanto mobilizadoras de múltiplas dinâmicas identitárias, para que, deste modo, pudéssemos entender como a apropriação e mobilização das categorias “lésbicas” e “negras” ocorre dentro dos movimentos sociais nos quais estão inseridas. Desenvolvo uma perspectiva analítica qualitativa com base em revisão de bibliografia, entrevistas semiestruturadas com quatro negras lésbicas e observação participativa. Proponho, para isso, análise de identidades sob o crivo da decolonialidade interseccional, ferramenta que me permitiu analisar o processo de elaboração de identidades de negras lésbicas inseridas nesses movimentos sociais. A pesquisa apontou a escassez de literatura que busque compreender a intersecção entre gênero, raça e sexualidades, principalmente no que tange às mulheres negras, de modo que a decolonialidade interseccional se apresentou como ferramenta necessária à compreensão dessas realidades. Além disso, a pesquisa apontou as múltiplas identidades mobilizadas de forma estratégica pelas mulheres entrevistadas, que enfrentam o racismo, lesbofobia, machismo, classismo e outras opressões diariamente vividas em seus contextos de ativismo. Ademais, outro resultado demonstrado foi a dificuldade percebida por essas mulheres em abordar a temática de raça dentro dos movimentos de mulheres lésbicas, assim como a dificuldade em se apropriar e trabalhar a questão de sexualidade dentro de movimentos negros.

Palavras-chave: Mulheres Lésbicas Negras. Decolonialidade Interseccional. Movimentos Sociais. Distrito Federal. Identidades.

ABSTRACT

This research analyzes the forms of processes of identity elaborations of black cisgender lesbians inserted in social movements - racial and lesbian - of the Federal District. For this, I sought to understand the process of (trans) formation of these women as mobilizers of multiple identity dynamics, so that, in this way, we could understand how the appropriation and mobilization of the "lesbian" and "black" categories occurs within the social movements in which are inserted. For this analysis, I use a qualitative methodology based on a bibliographical review and semi-structured interviews with four black lesbians, through participatory observation. I propose, for this, an analysis of identities under the scrutiny of intersectional decoloniality, a tool that allowed me to analyze the process of elaboration of black lesbian identities inserted in social movements. The research pointed to the scarcity of literature that seeks to understand the intersection between gender, race and sexualities, especially in relation to black women, so that intersectional decoloniality presented itself as a necessary tool for understanding these realities. In addition, the research pointed to the multiple identities strategically mobilized by the interviewed women, who face racism, lesbophobia, machismo, classism and other oppressions daily in their contexts of activism. In addition, another result has been the difficulty perceived by these women in addressing the issue of race within the lesbian women's movements, as well as the difficulty in appropriating and working the question of sexuality within the black movements.

Keywords: Black lesbian women. Intersectional Decoloniality. Social Movements. Federal District. Identities.

RESUMEN

Esta investigación analiza las formas de procesos de elaboraciones identitarias de negras cisgeneros lesbianas insertadas en movimientos sociales - racial y lésbico - del Distrito Federal. Para ello, busqué comprender el proceso de (trans)formación de esas mujeres como movilizadoras de múltiples dinámicas identitarias, para que, de este modo, pudiéramos entender cómo la apropiación y movilización de las categorías "lesbianas" y "negras" ocurre dentro de los movimientos sociales en los cuales se insertan. Para este análisis, me valgo de una metodología cualitativa con base en revisión bibliográfica y entrevistas semiestructuradas con cuatro negras lésbicas, además de la observación participativa. Propongo, para ello, análisis de identidades bajo el cribado de la decolonialidad interseccional, herramienta que me permitió analizar el proceso de elaboración de identidades de negras lesbianas insertadas en movimientos sociales. La investigación apuntó la escasez de literatura que busca comprender la intersección entre género, raza y sexualidades, principalmente en lo que se refiere a las mujeres negras, de modo que la decolonialidad interseccional se presentó como herramienta necesaria para la comprensión de esas realidades. Además, la investigación apunta a las múltiples identidades movilizadas de forma estratégica por las mujeres entrevistadas, que enfrenta el racismo, lesbofobia, machismo, clasismo y otras opresiones diariamente en sus contextos de activismo. Otro resultado demostrado fue la dificultad percibida por esas mujeres en abordar la temática de raza dentro de los movimientos de mujeres lesbianas, así como la dificultad en apropiarse y trabajar la cuestión de sexualidad dentro de los movimientos negros.

Palabras clave: Mujeres Lesbianas Negras, decolonialidad interseccional, movimientos sociales, Distrito Federal, identidades.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
1. CAPÍTULO 1 - Serena: resistência em meio ao mar de desigualdades estruturais.....	13
1.1. Introdução ao capítulo 1	13
1.2. Desigualdades, sujeitos e interseccionalidades.....	13
1.3. Racismo, lesbofobia: construção de identidades a partir de opressões?	27
1.4. Decolonialidade interseccional: raça, gênero e sexualidade como potências centrais para compreensões de identidades coletivas e processos estruturais.	36
1.5. (In)Conclusões	42
2. CAPÍTULO 2 - Laurianne Miranda: mãe, sapatão e potência - Novos movimentos sociais, desafios e possibilidades.....	44
2.1. Introdução ao capítulo 2.....	44
2.2. Considerações teóricas acerca dos novos movimentos sociais sob o crivo da decolonialidade interseccional	45
2.3. Negras lésbicas nos movimentos sociais: invisibilizações e mobilizações identitárias.....	48
2.4. Militância, ativismo e desafios: elaborando processos identitários individuais e coletivos nos novos movimentos sociais.	60
2.5. (In)Conclusões	66
3. CAPÍTULO 3 - Thereza: sabedorias, raça e sexualidade – Epistemologia negra sapatão e contínuos metodológicos	68
3.1. Introdução ao capítulo 3.....	68
3.2. As brechas não preenchidas pela ciência hegemônica universalista e a invisibilização de produção sobre negras lésbicas na academia.....	69
3.3. Para além da observação participativa: desafios e possibilidades da pesquisa etnográfica no meu próprio meio.....	76

3.4. Trajetórias de pesquisa em percursos e identidades compartilhadas: decolonialidade interseccional como ferramenta teórico-metodológica.....	83
3.5. (In)Conclusões	92
4. CAPÍTULO 4 – Nzinga: estratégias políticas nos movimentos sociais negro e sapatão do Distrito Federal	94
4.1. Introdução ao capítulo 4.	94
4.2. Dinâmicas identitárias e mobilizadores de opressão como estratégia política.....	95
4.3. Diferenças da mobilização de categorias identitárias: centralidade de eixos?.....	103
4.4. Criações epistemológicas de negras lésbicas a partir das múltiplas identidades e opressões: potências e possibilidades.	110
4.5. (In)conclusões	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS.....	119
ANEXO I - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA 1	127
ANEXO II - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA 2.....	128

1. INTRODUÇÃO

“Minha resposta ao racismo é raiva (...) Meu medo da raiva me ensinou nada. Seu medo da raiva também nada vai te ensinar” (LORDE, 2007, p.124). Viver na pele de uma mulher negra e sapatão, para mim, tem sido uma experiência permeada pela raiva. Raiva de opressões estruturais institucionalizadas e visceralizadas em todas as pessoas – de estranhos na rua às pessoas mais queridas do meu ciclo íntimo de afeto. Raiva do racismo e da lesbofobia cotidiana. Raiva. Com Audre Lorde aprendi que raiva é potência. Canalizar esse sentimento e transformá-lo em energia materializada em ações foi a maneira que Audre Lorde me ensinou de não ser consumida pela raiva. Ao invés disso, fui consumida por potência, por uma energia que me moveu e me trouxe até esta pesquisa. Energia essa que continua me movendo até aqui.

Inicialmente, como quem tenta explicar a si própria pelo olhar da outra, me vali da ciência para tentar entender as opressões, as injustiças, os sentimentos e a raiva que carrego comigo. Ser negra e sapatão e estar em espaços de militância e ativismo tem sido uma relação conflituosa. Ao passo que sempre senti que estes eram espaços de raiva, de potências compartilhadas, sempre me decepcionava e me magoava com o racismo em movimentos feministas e lesbofeministas e com a lesbofobia em movimentos de mulheres negras. Entendo a militância e o ativismo como “lares” frequentados por pessoas de sua “família”, de gente que compartilha partes importantes de sua história, de lugares onde você se sente segura e que ao mesmo tempo lhe agridem em seu âmago, fazendo cair por terra as aparentes seguranças criadas pela sensação de se estar em casa, em um lugar supostamente seguro.

Este percurso em espaços de ativismo e o fato de os ter experienciado enquanto negra e sapatão, para além de outras identidades que possuo, têm me colocado nesse lugar de conflito de emoções. Foi assim que cheguei aqui, nesta pesquisa. Em busca de tentar entender as opressões que me permeavam nos ambientes que estava inserida consegui sintetizar alguns sentimentos em problema de pesquisa: como se dá o processo de (trans)formação de mulheres negras lésbicas, cisgênero, do Distrito Federal enquanto mobilizadoras de múltiplas dinâmicas identitárias?

No entanto, antes de adentrarmos no problema de pesquisa em si, acredito ser importante me identificar neste processo, uma vez que no estudo das construções identitárias das minhas interlocutoras também me refiz por inteira, construindo e desconstruindo minhas próprias identidades. Sou uma jovem mulher cisgênero, negra de pele clara, classe média, sapatão convicta, de origem ceilandense – periferia do Distrito Federal - que não consegue conceber a

ideia de uma ciência que se diz universalista. É a partir desse lugar que falo, que me posiciono. Daí a necessidade e a importância de despir a leitora ou leitor de possíveis vendas que impossibilitem a troca, o diálogo por inteiro, com esta pesquisadora que vos fala.

Nesse sentido, entendo como minha responsabilidade, enquanto mulher negra, sapatão e acadêmica, a tentativa de promover uma reflexão crítica acerca desta falsa neutralidade e imparcialidade na produção de conhecimento. Apoio-me, para a adoção desta perspectiva teórica, especificamente em Zethu Matebeni (2011), Patricia Hill Collins (2000) e Donna Haraway (1995). Também me apoio em Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), ao acreditar como fundamental a produção aberta de saberes localizados, de modo que não considero possível afastar-me dos locais de onde eu venho, onde estou e para onde vou.

Não poderia, dessa forma, conceber a possibilidade de reproduzir uma falsa neutralidade científica na análise do objeto de estudo sobre o qual tenho como responsabilidade acadêmica e pessoal debruçar-me. Entendo que a utilização das línguas ocidentais na produção acadêmica, no caso do Brasil, o português, já se presta como um instrumento com finalidade da perpetuação de uma missão epistemicida, ou seja:

Um dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento (SOUSA SANTOS apud CARNEIRO, 2005, p. 96).

Essas questões iniciais são importantes para que tenhamos em vista os vários componentes inseridos nas construções identitárias das entrevistadas, para que possamos pensar, inclusive, os elementos que serão discutidos ao longo dos capítulos: desigualdades, racismo, lesbofobia e como a ideia de decolonialidade interseccional se apresenta como proposta de análise teórico-metodológica das interações entre essas categorias.

Tendo este cenário em mente, o problema de pesquisa me moveu ao desenvolvimento do objetivo geral, que consiste em analisar, partindo de minha própria experiência e trajetória, os processos de elaborações identitárias de negras lésbicas, cisgêneras, inseridas em movimentos sociais – racial e lésbico – do Distrito Federal. Como objetivos específicos, busco (1) compreender como ocorre a apropriação e mobilização das categorias identitárias “lésbicas” e “negras” dentro dos movimentos sociais nos quais essas mulheres estão inseridas, para que assim consiga (2) identificar qual o lugar das opressões no processo de elaborações identitárias dessas mulheres. 3) essas identidades são constituídas a partir de opressões? Neste objetivo, analiso como as identidades se constituem a partir de opressões, mas não se resumem a elas.

No que tange à metodologia, para alcançar esses objetivos específicos, que primordialmente visam, desde o início, entender o universo de identidades interseccionalizadas do qual eu mesma faço parte, me vali de uma pesquisa essencialmente qualitativa, elaborada por meio da realização de entrevistas semiestruturadas e calcadas na observação-participativa. Nesse ponto, tive a oportunidade de conversar com quatro negras lésbicas inseridas em movimentos lesbofeministas e/ou de mulheres negras. Para proporcionar um ambiente em que elas se sentissem minimamente seguras para falar de suas trajetórias, experiências, estratégias políticas e violências, atribui a cada uma delas um pseudônimo – com exceção de Laurianne, que no final do processo decidiu usar o seu nome de nascimento. Elas mesmas escolheram seus nomes.

Além das entrevistas, um dos alicerces desta pesquisa foi a revisão bibliográfica. Neste ponto, enfrentei as dificuldades proporcionadas por uma pesquisa exploratória. Um dos achados da pesquisa foi justamente a escassez de produções científicas nacionais e internacionais que trabalhem com identidades e o entrecruzamento das categorias gênero, raça e lesbianidade, principalmente no que se refere às mulheres negras. Diante disso, adoto uma das ferramentas da pesquisa colaborativa: a coteorização. Em razão da escassez de produção acadêmica sobre o tema, me valho dos aportes de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga. Isso as coloca em um *status* que considero fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa, uma vez que passam do viés muitas vezes concedido de objetos de estudo para co-produtoras de conhecimento científico. As contribuições de minhas entrevistadas são, portanto, de cunho ontológico, teórico e empírico. Elas são e fazem teoria por onde passam.

É importante ressaltar que durante a pesquisa a movimentação que realizei foi de diálogo constante com minhas interlocutoras, que também são coautoras deste projeto, diálogo com discordâncias e semelhanças. Por meio dos diálogos com Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga, constatei gradações de formas de marginalização de perspectivas de viés raciais, sobretudo, mas também de lesbianidades nas trajetórias dessas mulheres em espaços de militância. Gradações essas que compreendo como violências – não obstante as interlocutoras, não compreenderem enquanto violências propriamente ditas. Essa movimentação faz parte desses diálogos que fazemos neste estudo.

A escassez de literatura também me foi apresentada, conseqüentemente, como um fator aliado à dificuldade de se encontrar ferramentas teórico-metodológicas que se adequassem à interpretação das realidades, experiências, trajetórias e múltiplas dinâmicas identitárias de negras lésbicas. Dessa forma, proponho que a análise de identidades de negras lésbicas seja feita por meio da decolonialidade interseccional, ferramenta teórico-metodológica que une os

eixos da interseccionalidade e da decolonialidade, com foco em condições materiais e vetores estruturalizantes que perpassam grupos identitários.

A proposta da decolonialidade interseccional surge a partir da compreensão de que tanto a interseccionalidade quanto a decolonialidade isoladamente não se mostraram aptas a captar toda a complexidade que envolve a elaboração de identidades dessas mulheres em movimentos sociais, mas que juntas levam em consideração tanto aspectos estruturais, coletivos; quanto aspectos subjetivos de elaborações identitárias, considerando a lógica de um sistema-mundo capitalista, patriarcal, cristão, moderno, branco heterocisnormativo e europeu, que advém da colonização.

A estrutura desta pesquisa foi pensada para que fosse possível dar ênfase na produção teórica de cada uma das interlocutoras. Desta forma, cada capítulo foi desenhado tendo como suporte os aportes, respectivamente, de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga, para contextualizar cada passo da pesquisa. Assim, deixei de criar um capítulo específico destinado exclusivamente à teoria. A proposta teórica é desenvolvida de forma transversal em todos os capítulos, de modo que explico e desenvolvo a decolonialidade interseccional, ferramenta teórico-metodológica proposta, de acordo com o contexto e as contribuições de cada interlocutora.

Nesse sentido, no capítulo 1 trago as trajetórias de Serena para pensar desigualdades, sujeitos e interseccionalidades e como esses fatores refletem no processo de elaboração identitária da interlocutora em sua trajetória de vida dentro e fora dos movimentos sociais. Além disso, nesse capítulo já começo a apresentar a proposta da decolonialidade interseccional para pesquisa em gênero, raça e sexualidade – mais especificamente lesbianidade.

No capítulo 2 apresento o diálogo com Laurianne Miranda, sapatão, mãe e potência, e suas múltiplas identidades e papéis sociais que refletem sua relação com a militância e ativismo, em movimentos sociais. Neste ponto, elaboro considerações teóricas sobre os novos movimentos sociais sob o crivo da decolonialidade interseccional. Com a compreensão do que são os novos movimentos sociais, analiso a participação de negras lésbicas nesses espaços e evidencio as invisibilizações e mobilizações identitárias. Por último, analiso os desafios enfrentados por essas mulheres nas construções de suas identidades individuais, subjetivas, e coletivas nos novos movimentos sociais.

No capítulo 3, por meio dos aportes de Thereza, apresento a base metodológica, com uma ênfase maior nas contribuições teórico-metodológicas desta pesquisa. Ressalto e apresento críticas as lacunas deixadas pela ciência hegemônica universalista, branca, que promove estrategicamente a invisibilização de produções acadêmicas sobre negras lésbicas, assim como

o não reconhecimento dessas produções enquanto científicas. No capítulo em questão, me situo neste contexto enquanto pesquisadora negra e sapatão e evidencio os impactos dessas minhas identidades na pesquisa de campo, que foi realizada no meu próprio meio, nos meus espaços de trânsito. Ademais, abordo as trajetórias de pesquisa em percursos e identidades compartilhadas entre mim e as interlocutoras e desenvolvo a decolonialidade interseccional enquanto ferramenta teórico-metodológica neste contexto.

Por fim, no capítulo 4, trago as contribuições de Nzinga para tratar das dinâmicas identitárias e dos mobilizadores de opressão enquanto potência e estratégia política desenvolvida pelas interlocutoras nos movimentos sociais. Para isso, demonstro como cada uma das interlocutoras mobiliza categorias identitárias de formas diversas para trabalhar a possível existência de centralidade de eixos identitários. Por fim, adentro nas possibilidades de criações epistemológicas de negras lésbicas como potências a partir dessas múltiplas identidades.

Acredito que as questões levantadas, desde já, na introdução, são importantes para que tenhamos em vista os vários componentes inseridos nas elaborações identitárias das interlocutoras e coteorizadoras, para que possamos pensar, inclusive, os elementos que serão discutidos neste capítulo: desigualdades, racismo, lesbofobia e como a ideia de decolonialidade interseccional se apresenta como proposta de análise teórico-metodológica das interações entre essas categorias.

1. CAPÍTULO 1 - Serena: resistência em meio ao mar de desigualdades estruturais

1.1. Introdução ao capítulo 1

Neste capítulo levanto reflexões com base em propostas teóricas que visam a compreensão dos processos de elaboração identitária de negras lésbicas inseridas em movimentos sociais no Distrito Federal - DF. Para isso, partindo de uma noção de desigualdades e sujeitos, trabalho desde uma perspectiva afrodiaspórica, decolonial e interseccional para compreender as estruturas que sediam as elaborações das múltiplas identidades de negras lésbicas no Brasil.

Na primeira seção, abordo as desigualdades estruturais e vetores de opressões que permeiam os corpos, identidades e subjetividades de negras lésbicas brasileiras e inicio a reflexão sobre como os processos de elaborações identitárias dessas mulheres se dão nesse contexto.

Dentro dessas estruturas que permeiam essas elaborações identitárias, trabalho, no segundo tópico, com o debate sobre racismo e lesbofobia, a fim de explicar como os processos identitários destas mulheres se dão considerando esses dois fatores estruturais. Assim, levanto o seguinte questionamento: as elaborações de identidades dessas mulheres se constituem a partir de opressões? Serão as opressões suficientes para definir seus percursos identitários?

A partir das reflexões acerca dos processos identitários, estruturas heterossexuais e racismo, desenvolvo uma análise destes fenômenos sob uma perspectiva teórico-metodológica que denomino de decolonialidade interseccional. Nesse ponto, explico a ideia de colonialidade do poder e decolonialidade, cunhada por Aníbal Quijano (2005), com foco na perspectiva feminista decolonial, e também da ferramenta da interseccionalidade, termo cunhado por Kimberlé Crenshaw (1989), para introduzir a noção de decolonialidade interseccional. Após a apresentação da interseccionalidade e decolonialidade, parto ao que denomino de (in)conclusões sobre os temas tratados no capítulo.

1.2. Desigualdades, sujeitos e interseccionalidades

É complicado porque tu acha que é um espaço de ajuda, tu acha que é um espaço de construção, e não é. Porque é composto 95% por pessoas brancas, academicista, que só sabem o que é ou não ter direitos, ou ter os seus direitos violados, através de falas de pessoas igual a mim ou de alguma coisa que eles leram. (Serena, 2018)

É com a fala de Serena, uma das sapatões entrevistadas e, conseqüentemente, uma das coautoras desta jornada, que iniciamos nossa pesquisa. Serena é uma sapatão negra de 32 anos, nascida no Maranhão reside há 31 anos e 06 meses no Distrito Federal, dos quais 12 anos foram vividos na rua. Educadora social, trabalha com pessoas em situação de rua e ganha um salário líquido de R\$ 1.150,00 por mês. Serena não tem preferência de tratamento (se por sapatão, lésbica, sapatona, etc.), desde que seja tratada com respeito. Mãe de um filho de 11 anos, Serena sempre esteve envolvida em movimentos sociais.

Do início de nosso diálogo até, de fato, a concretização de nosso primeiro encontro para entrevista, Serena se mostrou aberta e interessada na pesquisa, mas sempre cuidadosa, receosa. Fez muitas perguntas sobre a pesquisa para depois se abrir mais para o relato de sua trajetória.

Durante nossos encontros, Serena mostrou-se aberta para o debate e para as reflexões propostas. Notei que essa abertura para a troca se deu em virtude das minhas experiências identitárias enquanto mulher negra e lésbica, dado que Serena, em certo momento, ao falar sobre a possibilidade de nosso segundo encontro, mencionou: “quando você quiser, preta. Para mulheres negras, eu sempre estou disponível para conversar”. Essa fala me acompanha hoje, com carinho, quando escrevo os resultados possíveis advindos do encontro com as incríveis mulheres negras lésbicas que conheci.

Do encontro com Serena saí com a incerteza acerca da possibilidade de absorção de aportes teóricos, com base na pesquisa colaborativa, no meu contexto de investigação, conforme trato no Capítulo 3. A partir de nosso primeiro encontro, saí com a certeza de que estava realizando uma pesquisa ativista, conseguindo valer-me do método da observação participativa, uma vez que a conversa que tivemos também foi reflexo também das minhas experiências enquanto negra, lésbica, inserida em movimentos sociais, e da troca possibilitada pelos diálogos.

Serena iniciou sua vida de ativismo quando ainda estava vivendo em situação de rua. Parte de sua vida foi dedicada à militância pelos direitos da criança e de adolescentes, colocando sempre em pauta questões relacionadas à igualdade de gênero, sexualidade. Em sua jornada de ativismo, Serena considera que o início, em especial, foi bem complicado, uma vez que ela era aceita em certos espaços unicamente por uma questão de “quota”, como ela mesma explica com a frase que iniciamos este debate, descrevendo um espaço academicista e elitista, com dificuldade de compreensão verdadeira dos processos e realidades de pessoas em situação de vulnerabilidade. Em meio à jornada de ativismo, militância e vivências nas ruas, Serena conta como foi jornada de se compreender sapatão:

Serena: com 16 foi quando eu comecei a entender todo o processo de modificação do meu corpo, dos quereres, né, pelo mesmo sexo. Mas, ao mesmo, tempo foi uma defesa que, eu comecei na verdade como uma defesa na rua, porque na rua você tinha que ter um par para as pessoas não mexerem com você. E, então, como eu já vim de vários pontos negativos em questão de violência e tudo mais, e aí a proteção eu achei numa mulher, mas aí eu tinha aquela visão de mãe, não tinha uma visão de uma companheira, uma esposa, sei lá, uma pessoa que eu fosse ter relações sexuais com ela. Eu tinha nela essa questão de cuidado de mãe e aí foi quando eu comecei a perceber que não era isso. E quando a gente começou a se envolver sexualmente, eu vi o quanto que aquilo me fez mal naquele momento porque a gente tinha que fazer esses trems tudo escondido. A gente não podia sair de mão dada, a gente não podia aparecer junto com a galera de rua e a sociedade também não podia ver a gente junto. Sempre crucificando, crucificando. E isso tava me incomodando. (SERENA, 2018)

A construção de Serena enquanto sujeito identitário, sapatão, negra e mãe, para além de uma gama complexa de vivências que definem quem Serena é, teve boa parte de seu referencial formado nas ruas do Distrito Federal. Essa complexidade de identidades pessoais é inserida em grandes estruturas sociais que definem o Serena-ser (HALL, 2006, p. 8).

Conheci Serena frequentando espaços de militância sapatona no Distrito Federal. Mais especificamente, em eventos promovidos pela Coturno de Vênus, que se trata de uma Associação Lésbica Feminista criada em 2010 e composta por mulheres lésbicas e bissexuais. A associação é uma Organização Não Governamental (ONG) que tem como proposta o fortalecimento da união entre mulheres, fomento de discursos feministas, assim como a criação de um espaço de troca de afetos.

Fundada em 2005, a Coturno de Vênus segue com a proposta de ser uma organização não vertical e sem ordem hierárquica. Classifica-se como uma organização não governamental, com diretoria colegiada (não hierárquica), composta por ativistas lésbicas e feministas, fundamentadas no anti-racismo, na anti-LGBTfobia, na anti-gordofobia, focadas no cultivo de alegrias e na combativa e insistente postura de potencializar o respeito e a autonomia das mulheres, na promoção da visibilidade lésbica.

A associação é organizada por meio de uma diretoria colegiada (assumidamente não hierárquica) e composta por ativistas lésbicas e feministas. Tem como preceitos fundamentais o antirracismo, anti-LGBTfobia e a anti-gordofobia, com enfoque em questões de sexualidade, gênero e raça/etnia. Dentre as fundadoras da Coturno, encontram-se mulheres negras e brancas.

Nesses espaços, fomos apresentadas uma a outra por algumas vezes por uma amiga em comum, mas nunca chegamos a conversar muito. Quando ingressei no curso de Mestrado,

já tendo definido que gostaria de estudar negras lésbicas inseridas no contexto da Coturno, Serena foi indicada por esta mesma amiga em comum para conversarmos.

Foram algumas tentativas antes de, de fato, conseguirmos sentar para conversar. Inicialmente, a abordei por meio de redes sociais, falando quem eu era, da minha pesquisa, da metodologia e de onde partia minha fala. Serena foi muito amigável e receptiva desde o início das conversas, que se iniciaram em abril de 2018. No entanto, só conseguimos sentar para conversar quando nos encontramos em um evento no Rio de Janeiro no qual ela estava representando a Coturno de Vênus e eu estava a trabalho. Foi nesse cenário, no seio do debate sobre homicídios da população LGBT brasileira de favela, que sentamos pela primeira vez para conversar. Isso foi em julho de 2018.

Essa dificuldade em engajar no encontro presencial com Serena foi algo encontrado com todas as demais interlocutoras e esse dado será analisado mais à frente. Por ora, entendo que para conhecer Serena e, por consequência, tentar compreender, ainda que minimamente, suas vivências, precisamos nos perguntar: o que é identidade, afinal? De qual perspectiva estamos analisando as identidades dessas mulheres? Para os efeitos dessa pesquisa, compreendemos o processo de construções identitárias como um fenômeno cambiante e fluido.

No decorrer dos estudos sobre identidades, a palavra adquiriu múltiplos significados e concepções. Sob uma perspectiva cultural, Stuart Hall, sociólogo negro e jamaicano, entende que “a identidade se torna uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 1992 apud HALL, 2006, p.12). Em certa medida, estamos dialogando com uma concepção identitária similar à trazida por Stuart Hall. No entanto, compreendo que as inserções dessas identidades se dão sob uma perspectiva decolonial e interseccional, não sendo suficiente para a análise a ideia de sistemas culturais, assim como descrito por Stuart Hall.

Já para Manuel Castells, identidade se trata de um processo de construção de significado com base em um atributo cultural – ou a atributos interrelacionados – que prevalecem sobre outras fontes de significado. Identidade, também, pode ser compreendida como fonte de significado e experiência de um povo. Deve-se frisar que um único ator é capaz de possuir identidades múltiplas e situacionais, em razão de uma aglomeração de significados (CASTELLS, 1999, p. 22).

Zethu Matebeni, por sua vez, chama atenção para o fato de que a própria ideia de identidade foi rejeitada pelos pós-estruturalistas, que entendiam categoria como um sistema de regime regulatório que serve à cultura dominante de uma maneira restritiva (MATEBENI,

2011, p. 28-29). Nesse sentido, a autora dialoga com Judith Butler, filósofa pós-estruturalista branca estadunidense. No entanto, para Matebeni, a ideia de identidade deve ser compreendida como uma ferramenta ainda útil nos debates diários e discursos acadêmicos em vários sentidos, mas que nossa tarefa deve ser de nos mantermos críticas às nossas invocações de essência e identidade. Em sua tese, a autora utiliza o conceito de identidades para mostrar suas fragilidades e possibilidades (MATEBENI, 2011, p. 28).

No decorrer da minha trajetória no mestrado, as concepções que eu tinha sobre a categoria “identidade” e mesmo a forma em que ela se manifesta em nosso cotidiano foi variando. Apesar de ainda me aproximar com concepções culturalistas acerca da categoria em questão, entendendo que as identidades de negras lésbicas e sapatões perpassam de forma dinâmica categorias estruturais, partilho da compreensão de Zethu Matebeni de que “identidade” é uma categoria com fragilidades. Posteriormente, proponho a análise de “identidades” sob o crivo da decolonialidade interseccional – que vem como uma proposta de compreensão – a fim de que possamos analisar o impacto significativo desse conceito no processo de autoconhecimento e reconhecimento de negras lésbicas.

Para uma compreensão mais aprofundada dos vetores estruturalizantes que estão inseridos no contexto de negras lésbicas, entendo importante nos situarmos em relação à categoria gênero, os múltiplos reconhecimentos identitários acerca do ser mulher. Nesse sentido, a filósofa Oyèrónké Oyewumi (2004) ressalta que essa categoria não é universal. Pelo contrário, é particular e relacional aos processos sociais nos quais essas mulheres estão inseridas. Aqui, buscamos não desviar o olhar desta pesquisa do conceito de gênero como construção sociocultural, a fim de situar a construção desse conceito de forma situacional e não universalizante.

Acredito importante pontuar o termo que uso para me referir a Serena. Sapatão, sapatona, lésbica, fanche, brejeira, caminhoneira, sapa, são muitos os adjetivos utilizados para nos denominar. Muitos deles foram e passam por um processo de ressignificação, na tentativa de luta de trazer conotações positivas, no âmbito de disputas discursivas, a essas palavras que até hoje são ditas como formas de ofensas a nós, sapatões, e que influenciam diretamente nas nossas construções identitárias de resistência (CASTELLS, 1999, p. 25/26).

Conforme extraio das falas de algumas das mulheres com quem dialoguei, assim como de minhas próprias experiências enquanto sapatão, a palavra lésbica vem, muitas vezes, dotada de um tom higienizador, à medida em que nas representações socioculturais, a imagem da lésbica é frequentemente associada a uma mulher branca, de classe alta, que se relaciona com mulheres, mas que também não é a sapatão. Ou seja, em resumo, no imaginário social, a figura

da lésbica frequentemente associada a figura de mulher que, apesar de se relacionar com mulheres, não é tão “exagerada” quanto uma sapatão, não tenta ser “macho”. A palavra sapatão, por sua vez, além de estar carregada de símbolos identitários estruturais, tais quais raça, classe, é associada à expressão de gênero mais relacionada ao masculino e, por conseguinte, divergente do previsto pela binariedade compulsória (LACOMBE, 2006, p. 212).

Para além de desestruturar o caráter higienizador da palavra lésbica, é importante ressaltar o impacto de negras sapatões/lésbicas na sociedade. É nesse sentido, também, que Patricia Hill Collins ressalta os sistemas de opressões aos quais estão sujeitas as ditas “lésbicas visíveis”, as sapatões, quando afirma que:

As relações entre lésbicas negras representam pouca ameaça para os “assim definidos” homens e mulheres negras seguros de suas sexualidades. Mas relações amorosas entre mulheres representam uma tremenda ameaça aos sistemas de intersecção de opressões. Como se atrevem essas mulheres se amarem em um contexto que condena mulheres negras, como um coletivo tão “inamável” e desvalorizado? O tratamento de negras lésbicas revela como a opressão sexual de todas as mulheres negras se torna regulada dentro dos sistemas de intersecção de opressões. Como um campo específico da interseccionalidade, relações entre negras lésbicas constituem relações dentro do grau último de “outro”. Negras lésbicas não são brancas, homens ou heterossexuais e geralmente não são abastadas. Assim, elas representam a antítese da “norma mítica” de Audre Lorde e se tornam o padrão para qual outros grupos medem suas próprias denominadas normalidade e valor próprio. As políticas sexuais funcionam suavemente apenas se a não-conformidade sexual é colocada de forma invisível ou é punida se se torna visível. “Por ser independente sexualmente de homens, lésbicas, por suas próprias existências, colocam em questão a definição da sociedade de mulher em seu nível mais profundo”, observa Barbara Christian (1985, p. 199). Negras lésbicas visíveis desafiam a norma mítica segundo a qual as melhores pessoas são brancas, homens, ricos e heterossexuais. Fazendo isso, lésbicas geram ansiedade, desconforto e desafiam o controle de poder e sexualidade do grupo dominante em seu nível interpessoal (Vance, 1984). (COLLINS, 2000, p. 168)

Desta forma, aqui, tendo em vista que nem Serena, Laurianne Miranda, Thereza ou Nzinga divergem desse padrão de lesbianidade, e com a intenção de extrair o caráter higienizador também dos estudos de gênero e sexualidade da análise que aqui faço, acredito importante nos referirmos às entrevistadas como sapatão, nos casos das que se sentem confortáveis com o termo.

Ainda no que se refere à categoria sexualidade e o exercício da lesbianidade, mais especificamente quando falamos de uma centralidade de heterossexualidade enquanto categoria universal, Monique Wittig também compreende como danosa a concepção de categorias universalizantes relacionadas ao gênero e acredita que:

Os discursos que acima de tudo nos oprimem, lésbicas, mulheres, e homens homossexuais, são aqueles que tomam como certo que a base da sociedade, de qualquer sociedade, é a heterossexualidade. Estes discursos falam sobre nós e

alegam dizer a verdade num campo apolítico, como se qualquer coisa que significa algo pudesse escapar ao político neste momento da história, e como se, no tocante a nós, pudessem existir signos politicamente insignificantes. Estes discursos da heterossexualidade oprimem-nos no sentido em que nos impedem de falar a menos que falemos nos termos deles. Tudo quanto os põe em questão é imediatamente posto a parte como elementar. A nossa recusa da interpretação totalizante da psicanálise faz com que os teóricos digam que estamos a negligenciar a dimensão simbólica. Estes discursos nos negam toda a possibilidade de criar as nossas próprias categorias. Mas a sua ação mais feroz é a implacável tirania que exercem sobre os nossos seres físicos e mentais (WITTIG, 1992, p. 51. Tradução livre. Destaques meus.).

Angela Davis, por sua vez, em *Gênero, Raça e Classe* (2016), retomando as funções sociais às quais mulheres e homens negros eram submetidas durante a escravidão – funções estas que, embora atualizadas, perduram até os dias atuais – toca no cerne das razões pelas quais homens, mulheres e crianças negras e negros são expropriados do desempenho dos ditos tradicionais e hegemônicos papéis de gênero. Para além disso, Davis demonstra como essas pessoas são expropriadas de suas respectivas humanidades. Dessa forma, não há como aceitarmos a universalização da ideia de gênero:

Assim como as mulheres negras dificilmente eram “mulheres” no sentido corrente do termo, o sistema escravista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros (...). Além disso, uma vez que as mulheres negras, não podiam ser tratadas como o “sexo frágil” ou “donas de casa”, os homens negros não podiam aspirar à função de “chefes de família”, muito menos à de “provedores da família”. Afinal, homens, mulheres e crianças eram igualmente “provedores” para a classe proprietária de mão de obra escrava (DAVIS, 2016, p. 204-205).

Visando a compreensão dessas identidades que perpassam Serena e tantas outras negras lésbicas brasileiras, a utilização da interseccionalidade enquanto ferramenta teórico-analítica pode ser um facilitador. O conceito de interseccionalidade foi cunhado por Kimberlé Crenshaw, em 1989, no artigo *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* (1989), em evento da Universidade de Chicago e no âmbito da corrente de pensamento de feminismo negro estadunidense.

Para Crenshaw, as mulheres negras são muitas vezes excluídas da teoria feminista e, por outro lado, também dos discursos das políticas antirracistas, uma vez que ambas “são baseadas em um conjunto de experiências que frequentemente não refletem com precisão a interação entre raça e gênero” (CRENSHAW, 1989, p. 140). Nesse sentido, segundo a autora:

Esses problemas de exclusão não podem ser resolvidos simplesmente pela inclusão de mulheres negras dentro de uma estrutura analítica já estabelecida. Como a experiência interseccional é maior do que a soma do racismo e do sexismo, **qualquer análise que não leve em conta a interseccionalidade não pode abordar**

suficientemente a maneira específica pela qual as mulheres negras são subordinadas. Assim, para que a teoria feminista e o discurso político anti-racista adotem as experiências e preocupações das mulheres negras, todo o arcabouço que serviu de base para traduzir a "experiência das mulheres" ou "a experiência negra" em demandas políticas concretas deve ser repensado e reformulado (CRENSHAW, 1989, p. 140, destaques meus.).

Sob o olhar da interseccionalidade enquanto ferramenta teórico-analítica para analisar as vivências de Serena, entendo possível observar as nuances e compreender de forma sensibilizada as desigualdades e mobilizadores sociais que perpassam as vivências de negras lésbicas inseridas nos movimentos sociais. Nesse diapasão, também podemos compreender as identidades dessas mulheres a partir dessa perspectiva, uma vez que identidade pessoal é tratada como categoria analítica. Nesse ponto, Patricia Hill Collins rebate algumas críticas à interseccionalidade:

Uma das críticas à interseccionalidade refere-se ao excesso de uso de identidade pessoal como uma categoria de análise. Em outras palavras, porque muita atenção é dada à identidade, a interseccionalidade subestima, dando pouca ênfase, às análises estruturais, especialmente análises materialistas de classe e poder. No entanto, uma leitura cuidadosa de interseccionalidade, passado e presente, revela que essas críticas de interseccionalidade e identidade só se tornam sustentáveis ao ignorar a centralidade das análises estruturais que caracterizaram a interseccionalidade desde o início (COLLINS; BILGE, 2016, p.124-125, tradução livre).

Considerando justamente a centralidade das análises estruturais que serviram de base para a elaboração e o desenvolvimento da interseccionalidade, a compreensão do universo de Serena e seu percurso nos movimentos sociais passam pela necessidade de uma leitura específica que possa captar as interações entre raça, gênero, classe, sexualidade.

Serena, ao tratar de suas vivências, em situação de rua, demonstra as desigualdades estruturais que a pemearam desde muito cedo e conta um pouco de sua entrada e seu percurso nos movimentos sociais:

Serena: Meu nome é Serena, tenho 32 anos. Na verdade meu nome é Luciana, mas eu não gosto desse nome, então, adotei Serena. Estou como educadora social trabalhando com pessoas em situação de rua renda mensal aproximada R\$ 1150 por mês, já com os descontos.

Raíla: Como você gosta de ser identificada ou você gostaria de ser identificada: como lésbica, sapatão?

Serena: Eu não tenho preferência, não, desde que entendam qual é o recado. Acho que essa questão de nome se é sapatão. Você é lésbica, saboeira, enfim, desde que não seja uma coisa desrespeitosa e a pessoa entenda o que de fato eu sou e tal, pra mim é tranquilo.

Raíla: E aí eu queria saber um pouquinho de você. Assim, da sua trajetória de vida, da sua experiência, o que te levou a ser uma ativista no movimento lésbico?

Serena: Então, eu moro em Brasília há 31 anos e 6 meses. Sou nascida no Maranhão. Desses 31 anos e 6 meses, morei por 12 na rua e passei por famílias substitutas em que tive vários problemas de violação de todos os direitos possíveis. E aí fui para a rua. E aí a rua que me fez ter esse norte de que precisava defender algo, algo que não fosse uma coisa ao léu. E aí eu comecei com a pauta de criança adolescente. Não é que eu participei da construção do ECA, lógico que não, mas durante o processo já estava meio que inserida dentro de um movimento que chamava Movimento Nacional de Meninas e Meninos de Rua. E aí depois veio o outro que falava de juventude, e aí foi que comecei minha militância, na área de criança e do adolescente. Com 16 foi quando eu comecei a entender todo o processo de modificação do meu corpo, dos quereres, né, pelo mesmo sexo, mas ao mesmo tempo foi uma defesa que eu comecei na verdade foi com uma questão de defesa na rua, porque na rua você sempre tem que ter um par para as pessoas não mexerem com você. Então como eu já vim de vários pontos negativos em questão de violência, e aí a proteção eu achei uma mulher. Mas aí eu tinha uma visão de mãe, não tinha aquela visão de ser companheira, uma esposa, sei lá, não pensei que fosse uma pessoa que fosse ter relações sexuais com ela. Eu tinha aquela questão de cuidado de mãe e aí foi quando eu comecei a perceber que não era isso e aí quando a gente começou a se envolver sexualmente e eu vi o tanto que me fez mal naquele momento, porque a gente tinha que fazer esses trem tudo escondido, então, a gente não podia sair de mão dada, inclusive na frente da galera de rua, e a sociedade também não podia ver a gente juntas, que sempre crucificando, crucificando, e isso estava me incomodando. Não era o fato de... Como assim, uma coisa que tu gosta, que você é, te faz ruim? E eu não conseguia entender como era tão agressivo pra eles me verem junto com ela. Então, uma vez a gente tava num espaço, bem na hora do ato, e aí chegaram uns meninos, e a galera bateu, bateu, isso menino de rua, e foi quando comecei a acordar. Aí fui atrás de instituições, fui atrás de saber, de conhecer. E foi quando eu comecei. Aí comecei no Estruturação, fiquei um tempo no Estruturação. Mas aí a política de lá é muito, não sei, não vou nem dizer que é ridícula, mas não é de acordo com o que eu esperava.

Raíla: Por que?

Serena: Vou usar um termo bem brusco mesmo, porque eles são vendidos. Então, assim, quem chegar com mais, vai ser aquilo lá que vai prevalecer, tipo o Elton. É um cara que ele só vive de parada, ele ganha uma nota pra fazer a parada de Brasília e ele só aparece na parada. Então assim... Mas agora mudou tudo. Tá uma mulher à frente. E a política para as meninas, para as lésbicas lá, quase não existia. Tinha um núcleo que se reunia uma vez ou outra. Então, tive uma rede de proteção dos pais de homoafetivos, mas meio que aberto só para os pais dos meninos. As lésbicas e as trans quase não tinha roda de fortalecimento familiar, nem fortalecimento entre nós mesmo, entendeu? Não existia aquela inserção da menina lésbica dentro do processos, pra mim os processos são feitos só pros meninos gays.

Raíla: Mas a ideia do projeto Estruturação é um projeto LGBT, em tese?

Serena: Isso, isso, é igual a Coturno, só que ele abrange todos, entendeu? A Coturno é só meninas. E aí eu peguei e saí, saí fora da militância, e aí eu conheci a Coturno quando ainda era no Guará, lá na Casa Roxa. Mas aí eu não cheguei a militar lá, à princípio. Ia nos eventos e na visibilidade. Então, assim, época da visibilidade eu colava muito. Mas eu sabia já me defender, já sabia o que falar, em nesses casos... E aí me deu um branco agora do que eu ia falar. Mas, enfim, eu sumi e depois voltei de novo pra pauta de criança e adolescente, mas sempre trabalhando essa questão da igualdade de gênero, da sexualização ou da não sexualização de criança e do adolescente, é... da

questão da descoberta, então, assim, minha pauta tava sempre, é, criança e adolescente, mas sempre voltada pra essa questão de gênero.

Raíla: E como era sua presença nesses espaços? Porque você veio da trajetória de situação de rua, e como você era recebida, sendo uma mulher negra e lésbica, nesses espaços. Como foi sua entrada?

Serena: então, no começo foi bem complicado, porque existia um colegiado e aí você precisava ter um adulto e um adolescente. E aí como, tiveram uma votação e tal, a princípio eu nem me candidatei pra isso, mas foi meu nome que foi cotado, né. Mas por que? Não é porque “Ah, por conhecimento”, não era pelo que eu sabia, mas era porque, como se fosse uma coisa de cota. E aí eu acabei entrando, mas aí eu fiquei dois meses só e pedi pra sair, não dei conta. E eu não consigo entender... não é entender, eu não consigo aceitar, na verdade, porque é complicado. É complicado porque tu acha que é um espaço de ajuda, tu acha que é um espaço de construção, e não é. Porque é composto 95% por pessoas brancas, academicista, que só sabem o que é o não ter direitos, ou ter os seus direitos violados, através de falas de pessoas igual a mim ou de alguma coisa que eles leram. Mas são as pessoas que estão sempre lá. Entendeu? Esse coletivo, esse colegiado já tem mais de 10 anos e são as mesmas pessoas, entendeu?

Raíla: Entendi. E na Coturno? Como é que foi essa aproximação? Você estava lá quando ela estava no Guará e você tem mais ou menos quanto tempo que você tem de trajetória Coturno?

Serena: Nossa, já tem um tempo. Acho que em 2009, 2010, mais ou menos.

Raíla: Quase dez anos?

Serena: Quase dez anos. É, eu acho que deve ter isso, eu sou muito ruim de data.

Raíla: Mas como é que foi sua entrada lá, você...?

Serena: Então, eu fui porque uma companheira... Tipo assim, eu tinha muito contato com a Joelma, Joelma Cesário, e ela sempre ficava: Ah, nega, vamos. Vamos se aproximar, vamos fortalecer, quase não tem preta lá, não sei o que e tarara... E ficava sempre ela na linha de frente, né... Aí eu fui, mas eu nunca cheguei a militar pela Coturno. Eu ia para os eventos, eu ia pras rodas que tinham e tal, mas eu nunca fui militante da coturno. Essa vez agora que eu to de fato na Coturno, eu já me assumo enquanto Coturno, veio de várias conversas com as meninas, que falavam: nega, a gente precisa de pessoas negras dentro do coletivo, porque a galera... o que acontece... quando chega num encontro Coturno e pega um leque de mulheres brancas, a gente fica sem visibilidade nenhuma. Só que a gente só pode.. é... Só pode ter esse fortalecimento todo se tiverem mulheres pretas pra somar junto com a gente. Porque senão fica sempre você falando e eu não tiro a razão da forma como é falado, porque a gente critica muito: ah, eu não tô em certos espaços. Mas a gente também não se insere. Eu poderia chegar lá e falar: oh, eu quero entrar, vou entrar.

Raíla: Você não tá na Diretoria? Você não é associada?

Serena: Eu sou associada, mas não tô na Diretoria, não.

Raíla: Mas, por que? Você não quer?

Serena: Porque eu estou num processo de inserção. Mas aí é uma questão de tempo...

Raíla: Ah, num processo de inserção.

Serena: Já era pra eu tar há mais tempo, pelo menos um ano. Mas aí ano retrasado eu separei, então ano passado pra mim foi um ano muito pesado. Muito pesado, muito complicado. Minha separação foi muito complicada. Então, eu prolonguei muitas coisas. Inclusive essa. Sumi mesmo. Parei de militar, parei de fazer tudo. Eu só vivia de trabalho. Antes eu trabalhava na

rodoviária como vendedora ambulante. Aí isso se adiou. Aí chegou um tempo que falei: vou entrar pra nada não. Aí novamente as meninas vieram, conversaram. Não é só uma questão de “ah, precisa ter uma preta lá”. Não é. É porque é o meu espaço, é o meu lugar. Se eu não reconhecer que é meu espaço, meu lugar, aí fora todo mundo vai continuar dizendo que é um coletivo de mulheres brancas, isso e aquilo, como se eu não fosse bem aceita. E é ao contrário. Eu sou muito bem aceita, eu só fiz a opção de não estar lá dentro. Mas de todos os coletivos que participei, que eu conheci, esse foi o único que tive essa abrangência toda de me sentir recebida. (SERENA, 2018)

Atualmente, Serena milita em dois movimentos: Movimento Negro Unificado do Distrito Federal (MNU) e Coturno de Vênus (Associação Lésbica de Brasília). O Movimento Negro Unificado–MNU trata-se de uma organização política autônoma de articulação e defesa dos interesses das negras e dos negros no Brasil. A organização tem se guiado pelo combate ao racismo, pela luta em prol da superação das desigualdades raciais que atingem a população afrodescendente, de modo a agir de forma propositiva nos debates com setores variados da sociedade (MNU, 2011).

Não obstante explicar que a Coturno foi o único lugar em que se sentiu recebida, é possível perceber na fala de Serena muitas questões relacionadas a essa receptividade e sua inserção dentro da organização.

Raíla: Entendi. E quais foram as contribuições que a Coturno forneceu pra sua vida?

Serena: O maior foi meu auto-reconhecimento como mulher negra sapatão. Entendeu? Porque senão a gente fica naquele clichê de que eu sou nada, né... Eu sou preta, eu sou mulher, e ainda sapatão e tudo mais. Eu tenho um suporte das meninas, que me falam: cara, você tá aqui pra ser protagonista das suas ações. Eu já tive espaço em que já tiveram só mulheres e ouvi de uma mulher, feminista, toda de roda de auto-cuidado, que quando eu separei, que tava mal, e ela disse que não tinha obrigação de falar comigo, porque ela não era minha amiga. Acho que não precisa ser amiga, mas enquanto representante de algum sei lá, o que seja, e você vê que uma mulher tá precisando de sua ajuda, você não precisa ter amizade com ela. Você está ali pra estender a mão e ajudá-la. Então, essa frase pra mim ficou muito forte em mim.

Raíla: Mas isso não foi na Coturno?

Serena: Não, não foi dentro da Coturno. Na Coturno foi o único espaço que eu consegui entrar sem conseguir ter todos esses bloqueios, muito pelo contrário.

Raíla: E na Coturno você considera um espaço isento dessas desigualdades?

Serena: Não, lá não... Eu não falo isento, né, porque a gente tá lidando com pessoas – e a intenção é aumentar o fluxo de pessoas. Pode ser que um dia isso vá acontecer... Posso dizer que isso comigo não aconteceu. Tem relatos de outras minas, mas eu também não sei, entendeu? Eu não acho que vá ficar isenta ou que não vá existir algum dia uma forma de maus tratos lá dentro, não. A gente torce pra que isso não aconteça, mas a gente sabe que no nosso meio, assim como em vários outros meios, os nossos são os primeiros a se

machucar. No movimento negro às vezes a gente é escroto com companheiro... E lá pra mim eu não vejo que vá ser diferente, não.

Raíla: Mas você reconhece alguma violência racista, alguma coisa assim? Que você pudesse ter sofrido lá dentro (da Coturno)?

Serena: Não, lá dentro, não. Mas de pessoas próximas à Coturno, sim. Mas as das representantes da Coturno, não. Assim, eu falo em nome das três, Evelyn, Lélia e a Carolzinha.

Raíla: Mas e de pessoas que frequentam, ou de pessoas que iam igual você, pontualmente em eventos?

Serena: Ah, sim. Acabei de falar, das meninas da diretoria, não. Mas de algumas meninas que colam com a gente, sim.

Raíla: Você se lembra de algum episódio? Ou quer dividir algum episódio que pra você tenha sido marcante?

Serena: Não, eu não quero dividir porque pra mim é só “abstrai”. Senão ia adoecer todo mundo lá. Mas, toda vez que eu vejo a pessoa, quanto menos contato eu tiver com ela, melhor pra mim. Então, assim, eu prefiro evitar a fala, a conversa, estar por perto, do que ficar e, de repente, ser escrota igual ela foi. (SERENA, 2018)

A partir do diálogo que tive com Serena, mais especificamente, é possível apreender um pouco da complexidade que envolve a relação de estar inserida no movimento lésbico. Apesar de ser um espaço que ela entende como acolhedor, há gradações de formas de marginalização da visão negra. Gradações essas que compreendo como violências – não obstante as interlocutoras, incluindo Serena, não compreenderem enquanto violências propriamente ditas.

Aqui, essas gradações representam justamente essas dificuldades em nomear, em falar sobre eventos de cunho racial que a deixaram desconfortável, justamente por não querer causar possível desequilíbrio dentro do próprio movimento em que atua. Para ela, há uma separação entre Coturno, que é representada no discurso enquanto as membras integrantes da Diretoria, que, para ela, representam o espaço acolhedor ao qual ela se refere, e algumas pessoas que frequentam, que “colam” na Coturno, como ela mesma diz. Essas, sim, representam as violências. Mas até onde vai a responsabilidade de uma organização nesse cenário? Não intervir em situações como a descrita por Serena seria ser conivente com essas ações? Qual é a responsabilidade de uma organização lésbica feminista frente ao racismo?

Quando pedi a Serena que exemplificasse uma dessas situações marcantes que sofreu, ela hesitou. São lembranças de dor difíceis de serem relatadas, contadas, revividas. Segundo ela, o que não agrega, ela só abstrai. Quando questionada sobre o porquê da atuação na militância lésbica, voltou a falar dessas situações de violência:

Raíla: Por que o movimento lésbico? Por que não o movimento negro, por exemplo, como seu palco de atuação militante?

Serena: Mas eu milito no movimento negro também.

Raíla: Tem algum que você seja mais ativa ou não?

Serena: Sim, o MNU. Cê conhece? É o Movimento de Negras e Negros Unificado...Ah, é porque sei lá... Eu não sei. É uma coisa que você me fez refletir agora que eu não sei o porquê... Eu já pensei várias coisas e eu achei que eu precisava estar dentro de alguma coisa. Mas eu sou aquela pessoa que eu sou muito na minha, muito calada. Ao mesmo tempo eu penso que estar dentro de coletivo é bom para o meu crescimento enquanto pessoa, eu penso que vai me fazer muito mais mal. Aí tu não me pergunta por que, porque eu não sei, não. É neura da minha cabeça. Mas é bem isso. Eu sei que... (gagueja) é uma questão pessoal minha mesmo, é uma coisa que eu tenho que tratar. Porque eu sempre acho que (gagueja) eu vou me machucar de alguma forma. Sempre acho que a paulada vai vir daquele lado que eu não esperava. Igual eu falei que... Cê me perguntou se podia ter algum tipo de exclusão lá dentro (da Coturno) e eu falei que não, mas ela pode vir. E é isso que eu não sei se vou estar preparada pra seguir, né? (...) Muitas das vezes as coisas aconteciam comigo e eu saía fora.

Raíla: Nos outros movimentos?

Serena: É, aí eu pegava e saía fora. (SERENA, 2018)

Apesar da entrega, da confiança em participar de um coletivo no qual se sente pertencida, Serena revela seus medos, suas desconfianças e o que parece ser uma certeza iminente de que pode se machucar de alguma forma. Assim, fica nítida uma relação dicotômica em sua participação nos movimentos sociais, que ao mesmo tempo que faz bem, fere.

O racismo estrutural e o mito da democracia racial que permeia a sociedade brasileira revela-se como significativa barreira para que pessoas não brancas, sobretudo negros e negras, possam desenvolver suas identidades sociais (CARNEIRO, 1993, p. 144). Isso muito se deve à adoção dos padrões branco, heterocisnormativo, classista e machista vigentes. O conjunto desses fatores exerce uma significativa violência simbólica, especialmente sobre mulheres negras (GONZÁLEZ, 1984, p. 228). No caso de Serena, percebo um compromisso com a organização, com as mulheres, que a faz atuar estrategicamente e que promove o silenciamento de suas próprias dores e violências sofridas em favor da proteção desse espaço que ela descreve como o único em que ela se sentiu recebida. Maria Aparecida Silva Bento explica este fenômeno ao interpretar Edith Piza:

Edith Piza (1998) é uma das raras estudiosas brancas brasileiras que se dedicou ao estudo dos brancos. Segundo ela, no discurso dos brancos é patente uma invisibilidade, distância e um silenciamento sobre a existência do outro "...não vê, não sabe, não conhece, não convive ...". A racialidade do branco é vivida como um círculo concêntrico: a branquitude se expande, se espalha, se ramifica e direciona o olhar do branco. Piza destaca alguns pontos sobre a branquitude: - algo consciente apenas para as pessoas negras, - há um silêncio em torno da raça, não é um assunto a ser tratado; - a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia; - as fronteiras entre negros e brancos são sempre elaboradas e contraditórias; - há, em qualquer classe, um contexto de ideologia e de prática da supremacia branca; - a integração entre negros e brancos é narrada sempre como parcial, apesar da experiência de convívio; - a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando têm de abordar assuntos raciais; - a capacidade de apreender e aprender com o outro, como um igual/diferente, fica embotada; - se o negro, nas relações cotidianas, aparece como

igual, a interpretação é de exibicionismo, de querer se mostrar (BENTO, 2002, p.14-15).

Às custas deste silenciamento e de violências por ela sofridas, Serena mostra que as mulheres negras continuam sendo responsabilizadas por cuidar de suas próprias feridas e, também, da proteção de seu ciclo social, assim como das pessoas nele inseridas. Isso muito se dá em razão da predominância de uma estrutura branca encontrada em muitas organizações feministas em geral. Luiza Bairros explica que:

Para definir opressão o feminismo lança mão do conceito experiência segundo o qual opressiva seria qualquer situação que a mulher defina como tal, independentemente de tempo, região, raça ou de classe social. Cabe notar que essa definição ao mesmo tempo em que reforça um dos aspectos definidores do feminismo em relação a outros sistemas de pensamento, a importância da subjetividade em oposição a objetividade também abre a porta para as generalizações. Isto associado ao maior acesso aos meios de propagação de ideias por certos grupos sem dúvida contribuiu para que experiências localizadas fossem tomadas como parâmetro para as mulheres em geral. Há duas versões do pensamento feminista que explicitamente tentam definir a mulher com base em experiências tidas como universais. A primeira coloca a maternidade como a experiência central na identidade das mulheres. Ao responder por que constituímos um grupo diferente, coloca em destaque valores ligados a prática das mães, altruísmo, carinho, cuidado com os interesses do outro. A ênfase num aspecto compartilhado apenas em caráter biológico como parte integral da identidade feminina reforça noções patriarcais do que é tradicional ou naturalmente feminino apenas atribuindo a estas características um valor superior aquelas geralmente associadas ao homem. Por outro lado, não evita a manifestação de interesses contraditórios como bem demonstram as dificuldades que se tem ainda hoje de definir um entendimento comum para temas como aborto ou até mesmo direitos reprodutivos. A segunda toma a sexualidade entendida como forma de poder que transforma a mulher em objeto sexual do homem, como a experiência capaz de unificar todas as mulheres. Dessa perspectiva a mulher tende a ser interpretada como vítima de um poder definido como intrinsecamente masculino. Também nesse caso a tentativa de generalizar experiências fracassa. Prova disto são as diferentes percepções sobre estupro, assédio sexual e mais recentemente a discussão sobre pornografia e violência que tem dividido opiniões sobre o que é ou não a submissão da mulher à vontade do macho. Veja-se a esse respeito a colocação das homossexuais norteamericanas que reivindicam o sadomasoquismo como uma forma legítima de exercício da sexualidade, assim opondo-se a interpretações que problematizam essas mesmas práticas em relações heterossexuais (BAIRROS, 1995, p.182-183).

Audre Lorde, escritora, negra e lésbica, foi uma das primeiras estudiosas e militantes a debruçar-se sobre a compreensão de negras lésbicas em sua plena interseccionalidade entre gênero, raça e sexualidade. Em seu texto “Não há hierarquias de opressão”, a autora ilustra o papel desempenhado por essas mulheres nas comunidades ou movimentos sociais:

Dentro da comunidade lésbica eu sou Negra, e dentro da comunidade Negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas Negras é uma questão lésbica e gay porque eu e centenas de outras mulheres Negras somos partes da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão Negra, porque centenas de

lésbicas e homens gays são negros. Não há hierarquias de opressão (LORDE, 1979: p. 2).

Ainda de acordo com Lorde, as mulheres foram ensinadas a ignorar suas próprias diferenças, ou vê-las como as causas da separação e suspeição, ao invés de forças para mudança (LORDE, 1979, p. 23). A importância da inserção de mulheres negras e lésbicas em espaços que sejam considerados seguros para o desenvolvimento de suas consciências subjetivas é fundamental (FOX et al., 2014, p. 633), uma vez que a formação coletiva dessas identidades se dá em comunidade. De acordo com Lorde, sem comunidade não há libertação. Só há o mais vulnerável e temporário armistício entre uma pessoa e sua opressão. Mas comunidade não deve significar uma supressão de diferenças, nem a pretensão de que essas diferenças não existem (LORDE, 1979, p. 23).

Serena está inserida nesse complexo contexto de desigualdades e subjetividades, desempenhando e contruindo, desde muito cedo, suas identidades, tanto pessoal/subjetiva, quanto coletiva, dentro dos denominados novos movimentos sociais. Segundo Angela Alonso, os novos movimentos sociais seriam, basicamente, formas particulares de resistência relacionadas aos rumos do desenvolvimento socioeconômico e teriam motivações de ordem simbólica, voltadas para a construção ou reconhecimento de identidades coletivas (ALONSO, 2009, p. 64). Identidades que são formadas, também, a partir da negociação de espaços e se valendo da utilização de vetores de opressões estruturais.

1.3. Racismo, lesbofobia: construção de identidades a partir de opressões?

Mas é uma coisa que eu vou dizer pra ti.. Eu to cansada já de ficar tentando ensinar branco como não ser branco. É muito ruim isso. Muito ruim sentar com a pessoa e falar: “oh, mulher, não é assim. É assim, assim assado”.. Vocês estão estudando pra quê? Só pra falar bonito? Nossa, isso já me cansou (Serena, 2018).

Reconhecendo o cenário múltiplo e dinâmico, calcada em leituras de negras lésbicas, principalmente, afrodiáspóricas, proponho, neste tópico, uma reflexão crítica acerca da construção dessas identidades das quais acabamos de falar. Antes, no entanto, de adentrarmos ao tema, é importante entendermos a noção de racismo e lesbofobia a qual nos referimos.

Para Neusa Santos, sob uma perspectiva psicanalítica, a violência racista é aquela que subtrai do sujeito a possibilidade de explorar e extrair do pensamento todo o infinito potencial de criatividade, beleza e prazer que ele é capaz de produzir. Segundo a autora, em razão do racismo, pensar sobre a identidade negra redundava sempre em sofrimento para o sujeito (SANTOS, 1983, p. 10). Nesse sentido, veja-se:

A “ferida” do corpo transforma-se em “ferida” do pensamento. Um pensamento forçado a não poder representar a identidade real do sujeito é um pensamento mutilado em sua essência. Os enunciados do pensamento sobre a identidade do EU são enunciados constitutivos do pensamento ele mesmo. (SANTOS, 1983, p.11)

Para Lélia González, o racismo trata-se da sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira e a articulação deste fenômeno com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular (GONZÁLEZ, 1984, p. 224). Pensando na interação de racismo e sexismo, essa sintomática produz alguns efeitos próprios quando em interação com a lesbofobia. Para as jornalistas June Fernández e Andrea Momoitio, mulheres brancas, europeias e lésbicas, lesbofobia é:

O rechaço ou o ódio à lesbianidade em qualquer de suas expressões, fruto do convencimento de que a heterossexualidade é a única opção válida de sexualidade. Forma parte da própria estrutura do patriarcado. A lesbianidade pressupõe uma ruptura tal tanto com os papéis de gênero como com a sexualidade esperada, que provoca rechaço e/ou ódio, interno e externo. Falamos de lesbofobia externa quando as atitudes lesbofóbicas surgem de pessoas ou instituições heterossexuais. A lesbofobia interna é aquela que sofremos durante nossas experiências lésbicas, ao romper com as normas e expectativas que a sociedade impõe sobre nós, nossos corpos e nossos desejos. Sofremos lesbofobia interna quando rechaçamos nosso desejo lésbico, quando ocultamos nossa identidade (FERNANDEZ; MOMOITIO, p.82/83, 2016, tradução livre).

Algumas dimensões da natureza dessa violência foram captadas por Monique Wittig, que entende que os discursos que oprimem lésbicas, mulheres e homens homossexuais são aqueles que tomam como certo que o fundamento da sociedade, de qualquer uma, é a heterossexualidade. Não obstante a autora rechaçar a universalização do discurso no campo da heterossexualidade, não faz qualquer recorte de raça sobre o tema – apesar de fazê-lo no que tange à classe (WITTIG, 1980, p. 2-3).

Nesse sentido, o que é este ser “mulher” quando tratamos de negras lésbicas e como as identidades coletivas desses sujeitos são construídas? As opressões seriam os principais demarcadores de suas trajetórias? Visando verificar se estes seres com essas múltiplas categorias identitárias se sentem ou não, de fato, compreendidas pelo conceito de ser mulher, pensando nos sistemas de significação identitárias, concordo com Stuart Hall quando diz que a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2006, p. 20/21):

Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e

cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 21).

Tendo em vista essa multiplicidade de identidades, indicada por Stuart Hall, consideramos importante a reflexão sobre essa categoria do ser mulher, na medida em que essa problematização representa um confronto à tentativa racista e eurocêntrica de promover uma universalidade homogênea acerca do que seja o sujeito mulher e, conseqüentemente, estabelecer uma relação de dominância. Nesse sentido é o entendimento de Ana Luz e Robenilton Santos, que ao abordarem o questionamento da categoria mulher, destacam que:

É para confrontar esse sujeito universal que elas se afirmam lésbicas, e não mulheres. Tal jogo de palavras não é perceptível para todas, e muitas vão culpar as lésbicas por fracionarem a luta das mulheres. Outro elemento que pode passar despercebido à análise. A universalidade do sujeito mulher em relação às lésbicas, às mulheres negras, às mulheres jovens, dentre outras mulheres, não é resultado da construção feminista da mulher, como supõem as críticas pós-modernas, uma vez que os feminismos se opõem à substância, à rigidez e à universalidade do patriarcado. Mas é provável supor que as mulheres brancas, adultas e de classe média aceitem a universalidade que elas mesmas representam (SANTOS; LUZ, 2013, p. 6).

A filósofa Oyěwùmí, mencionada anteriormente, entende que de forma alguma o gênero pode ser considerado fora da raça e da classe (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 3). De modo que tampouco a categoria lésbica deve ser universalizada. Considerando que os percursos de negras lésbicas muitas vêm carregados de significados multiplicadores de vetores de opressão, entendo necessária a análise dos percursos racistas, machistas e lesbofóbicos sob uma perspectiva que se preza decolonial, antirracista, anti-machista e anti-lesbofóbica. O ser negra e lésbica, assim, não deve ser abstraído do contexto social e outros sistemas de hierarquia (OYĚWÙMÍ, 2004, p.3). Nesse sentido também é a compreensão de Sueli Carneiro, para quem a identidade é resultado de um processo histórico-cultural sobre o qual se construirá uma identidade social para diferentes indivíduos, homens, mulheres, brancos e negros. Ainda, a autora entende que a identidade social é construída a partir de elementos históricos, culturais, religiosos e psicológicos (CARNEIRO, 1993, p. 9).

Stuart Hall, por sua vez, entende que as identidades são produzidas em locais históricos e institucionais específicos, emergindo e construindo-se no interior do jogo de poder, de modo que são o produto da marcação da diferença e da exclusão. As identidades são, portanto, segundo Hall, pontos de apego temporário às posições de sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (HALL, 2008, p.76/77).

No entanto, é importante a compreensão de que essas categorias não são estanques. Pelo contrário, encontram na fluidez de suas dinâmicas toda a complexidade de suas formas de

existir e resistir. É nesse diapasão que Catherine Fox e Tracy Ore atentam à necessidade de se tomar a devida cautela na realização da análise desagregada de categorias identitárias, a fim de que não se promova discursos que dicotomizam as categorias raça, sexualidade e gênero sem examinar suas interseccionalidades (FOX et al., 2014, p. 631). Para Betty Lerma, o estudo das relações de gênero e o feminismo não deve ser uno, porque as mulheres são diferentes. Nesse sentido, Lerma compreende que mulheres negras têm trajetórias diferentes enquanto negras e enquanto mulheres. Segundo a autora, devemos utilizar essas duas categorias com fluidez, equilíbrio e corporalidade, de forma que se permita entender a relação entre gênero e cosmovisão (LERMA, 2014, p. 348).

Essas categorias são vividas e interrelacionadas de formas próprias e fluidas, mas sempre inseridas em contextos de demarcadores sociais a partir das diferenças. Observando que a construção social da identidade dos atores sociais ocorre em um contexto predominantemente marcado por relações de poder, as categorias plurais de identidades formadas pelas mulheres negras e lésbicas se traduziriam, segundo Manuel Castells, como identidades de resistências, compostas por atores que se encontram em posições ou condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da dominação (CASTELLS, 1999, p. 24).

Nessa perspectiva, entender se os espaços que essas mulheres frequentam - e que são integrantes fundamentais na formação subjetiva dessas identidades sociais e de resistência - reproduzem ou não desigualdades é essencial, à medida que se realiza o entrecruzamento dessas categorias identitárias, pelo fato desses sujeitos existirem enquanto mulheres, negras e lésbicas. Serena, ao falar sobre o tema, escurece:

Raíla: E você acha que são pautadas.. Você consegue pautar ou ver debates e pautas de discussões raciais ou discussões de outras interseccionalidades dentro da Coturno? Você acha que há um debate nesse sentido?

Serena: Há, mas pouco. É... Poderia ter mais. Em especial essa questão do... (gagueja). Ah, não sei...Mas, essa questão racial ela é muito complicada porque a gente sente que mesmo dentro da Coturno tem mulheres que são resistentes em discutir isso. E eu sei que quando eu tiver orgânica (na organização) vai ser uma briga que eu vou ter constante.

Raíla: E você não considera essa resistência uma forma de violência?

Serena: Eu entendo que seja um processo de adaptação. Por que? Porque violência seria se eu chegasse a tentar entrar no diálogo e elas não deixassem nem eu começar. Mas a partir do momento que você deixa a pessoa começar o discurso, é sinal de que não é violência. É sinal de que estão aceitando mais, que tão começando a refletir e a tentar entender aquele lado que foi passado.

Raíla: E você usa alguma estratégia pra pautar esses temas lá dentro? Você consegue identificar alguma estratégia que você usa?

Serena: Não...

Raíla: Como é que você faz pra levantar esses pontos? Pra falar de raça, falar: oh, galera, a gente tá precisando falar disso.

Serena: Sempre quando eu vejo que as minas pretas estão ficando pra trás. Sempre quando eu vejo que... Cê pega uma mesa e vê só mulher branca. Aí eu falo: ei, por

que você não convidou fulana ou sicrana? Que tal a gente falar sobre discriminação e racismo hoje? Que tal? É um bom dia? Mas, eu acho que pra mim a maior problemática que a gente tem dentro de coletivo é essa discussão de etnia. A gente coloca muito negro porque a gente é preto, então puxa pro nosso lado mesmo. Mas a questão de etnia dentro do coletivo é muito ruim de se lidar. E eu tenho que fazer de uma forma que a pessoa que está lá não entenda que seja pra ela, pra ela não ficar de rompimento.

Raíla: Entendi.

Serena: Mas é uma coisa que eu vou dizer pra ti.. Eu to cansada já de ficar tentando ensinar branco como não ser branco. É muito ruim isso. Muito ruim sentar com a pessoa e falar: oh, mulher, não é assim. É assim, assim assado. Vocês estão estudando pra quê? Só pra falar bonito? Nossa, isso já me cansou. E talvez seja por isso que... Até no próprio MNU, que é um espaço preto.. As minas falaram que eu estou meio desgastada. Tá cada dia mais complicado você conseguir fazer com que as pessoas tenham essa cabeça aberta. Porque todo mundo fala: “ah, eu sou cabeça aberta, sou de coletivo, sou isso...” Mas não é, né? É um bloqueio geral.

Raíla: Entendi...

Serena: Eu to cansada de ficar em coletivos em que os diálogos ficam só aqui pra nós. Se eu não estiver nun coletivo que a menina lá do Pedregal, a pretinha lá do Pedregal, não conseguir entender o que as meninas daqui do Plano estão falando... E aí enquanto eu to lá e eu não consigo ter esse diálogo com a menina que tá lá na ponta, pra mim, eu não fico, não. (SERENA, 2018)

Por meio da fala de Serena, começam a ficar nítidos os desafios para a construção de identidades relacionadas ao gênero, sexualidade e raça de mulheres negras em movimentos sociais, a partir das diferenciações e particularidades que se estabelecem entre o entrecruzamento dessas categorias em espaços coletivos raciais e LGBT. Mais especificamente, como seriam abarcadas essas dentro desses movimentos sociais no Distrito Federal. Ainda, como se desenvolvem as relações de poder predominantes em cada um dos grupos e de que modo elas visibilizam ou invisibilizam as identidades racial ou sexual das mulheres a serem observadas.

Compreender o universo complexo de lésbicas negras ativistas, com diversos e fluidos mobilizadores de opressão, estando situada nesta pesquisa enquanto negra, lésbica e ativista, para além de pesquisadora, tem sido tanto um grande desafio de tentar dar visibilidade e, ao mesmo tempo, entender as novas possibilidades de identificação que reúnem diversas opressões em suas interconexões e associações (SANTOS; LUZ, 2013, p. 13).

Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993) (HALL, 2008, p.76/77).

Na análise dessas identidades inseridas em movimentos sociais, em contextos de ativismo, identifico nas falas de Serena as possibilidades de novas estratégias coletivas de enfrentamento aos vetores de opressão racista, machista e lesbofóbico que perpassam o contexto social brasileiro (SANTOS; LUZ, 2013, p. 13). É justamente a observação dessas diferenças dentro dos movimentos que, direta ou indiretamente, atingem negras lésbicas inseridas nesses contextos e que, para além de um papel de ativista que desenvolvem, estão moldando suas identidades e obtendo uma maior compreensão acerca de si mesmas que busco compreender. Nesse sentido, Hall ainda observa que:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma ‘identidade’ em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, interições, sem diferenciação interna (HALL, 2008, p.74/75).

A trajetória de violências sofridas por Serena em ambientes de ativismo não perpassa somente o movimento lésbico. Em sua atuação no Movimento Negro Unificado (MNU), no Distrito Federal, Serena conta que também foi vítima de agressões. Nesse contexto, é possível identificar as estratégias utilizadas para lutar contra opressões. Ainda que não sejam reações tomadas de forma nitidamente consciente.

Raíla: Você sente uma responsabilidade? Porque você disse que tá cansada, né? Qual a mudança que você espera que a sua participação da Coturno e nos movimentos proporcionem? Gerem?

Serena: A mudança que eu espero? Fodeu... Espero acontecer muito pouca coisa, viu? Do jeito que a gente tá... E eu continuo justamente por isso. Eu to esperando mudar algo em mim. Algo que eu não sei o que é. E se eu sair eu não vou conseguir descobrir. Só vou descobrir lá dentro, com elas.

Raíla: Entendi. Você falou um pouco dessas violências que acontecem na Coturno e falou por alto do MNU. Você já sofreu alguma lesbofobia lá (no MNU)? Como é essa questão de gênero lá também?

Serena: O espaço preto... Bem, no começo, logo que eu entrei... Não foi lesbofobia, não. Foi um assédio mesmo. Muito claro e tal.

Raíla: Eles sabem da sua orientação sexual?

Serena: Aham. E aí a gente tava num evento nosso e alguém se achou no direito... Bem, ele veio, foi se despedir e meteu a mão na minha bunda.

Raíla: Um cara do movimento?

Serena: Do movimento. Não, mas antes disso, a gente tava lá e ele ficava toda hora: “Ei, preta, pega uma cerveja. Ei, preta, pega uma cerveja.”. E eu virei e falei:

_ Cara, levanta e vai buscar tua própria cerveja.

_ Ah, mas tu tá aí em pé.

_ Posso estar dentro do bar, cara, mas não tenho obrigação de te dar cerveja.

_ Ah, eu não consigo entender essas mulheres.

_ Caralho, eu que não tô conseguindo te entender. Tu tendo essa fala bem aí. Eu que não consigo te entender. Olha o que tu falou. Tu falou isso porque eu não to te servindo.

Aí beleza. Fui pro meu canto. Aí na hora que ele foi embora ele veio e me abraçou e disse:

_ Ah, desculpa, nega, tava alterado.

_ Pois é, mas toda vez que você vem e faz isso comigo que sou sua conhecida, o que tu não faz com outra preta por aí?

_ Ah, tá querendo dizer o que? Que eu sou, tipo, um machista, potencial estuprador?

_ Não quero dizer isso. Mas se tu não conseguiu me respeitar, tu não vai respeitar preta nenhuma. Tu reveja seus pensamentos e veja o quanto o teu machismo tá mais alto que você.

_ Ah, eu não sou machista. Eu pedi por favor.

_ Tu é machista, sim. Na primeira tu pede por favor, mas foram quatro vezes. Na quarta vez que você pediu e eu falei que não ia...

_ Ah, então tudo bem...

Aí quando ele foi se despedir, ele veio me abraçar, e ele não passou, ele apalpou minha bunda. Aí eu só rodei a mão e dei um tapa no pescoço dele. Aí deu ruim. Ele ficou afastado um tempão do MNU, mas ele não saiu fora. Ele tá lá, mas tá afastado.

Raíla: E como é viver, assim, nesses espaços, transitando com pessoas que já cometeram essas violências com você? Como é pra você ter que ver essas pessoas nos movimentos?

Serena: É muito ruim (pausa).

Raíla: Como você se sente? Tipo, fisicamente?

Serena: Eu fico mal, vei. Na verdade, eu fico com essa coisas da (gagueja)... de mãos atadas mesmo. Como se eu não tivesse feito nada. Como se não tivesse acontecido nada. E ao mesmo tempo eu preciso que a mina esteja no espaço, porque se ela sair ela também não vai conseguir aprender, não vai conseguir não reproduzir mais aquilo se ela sair. Mas é engolir todo dia. Olhar pro lado da pessoa e engolir. Soltar o fino e, tipo, tá tudo bem. Mas aí o coração (pausa)... E eu sou uma pessoa rancorosa. Eu fico remoendo aquilo e é esse remoer que... Mas eu falo que também não vou sair. Vou ter que ficar aqui mesmo, sendo a pretinha chata. Vou ficar aqui.

Raíla: Entendi. E por que você acha que foi mais fácil pra você responder quando eu te perguntei sobre uma violência sofrida por um cara no MNU, e detalhar um pouco essa violência, e quando eu te perguntei das possíveis dentro da Coturno você identificou uma específica, mas não entrou na dinâmica, não falou como ela se realizou. Por que você acha que isso se deu? Eu tô certa ou tô errada?

Serena: Porque eu acho que seria uma exposição desnecessária mesmo eu não identificando a pessoa. O macho tem que ser escrotizado em todos os espaços. A mulher quanto mais eu puder proteger, mesmo ela sendo escrota... Mas proteger não é passar pano, não. É de proteger educacionalmente. Uma proteção, tipo, ó, não vamo alamar o acontecido, mas vamos trabalhar pra que não aconteça de novo? Eu não sei. Eu acho que (pausa)... Se algumas dessas ações fossem feitas, a gente teria mais mulheres junto com nós.

Raíla: Você diz essa proteção?

Serena: Sim. A gente não vai chegar e falar assim: ô, bonitinha, você fez, não faz mais não. Não. A gente vai expulsar a pessoa, dependendo do nível – não foi o caso. A gente não sabe o que a pessoa pode fazer. Pode sair queimando a gente geral, fazendo a vítima do bagulho todo ou a gente só vai perder mais mulheres

Raíla: Essa menina é branca?

Serena: Sim, branca, magra, da UnB (Universidade de Brasília). Mas toda vez que a gente sai pra algum lugar ela arranja alguma maneira de me colocar pra baixo, pra se sentir superior.

Raíla: Você percebe que é só com você? Ou acontece com outras minas negras?

Serena: Eu só percebi comigo até agora. Só porque eu não gosto de colar no espaço em que ela tá, então não posso, né (pausa)... Se ela chega, eu deixo claro, ela chegou, eu saio. Então, assim, mas se eu fosse pro embate mesmo ia dar ruim porque eu sou extremamente ignorante, eu não ia conseguir falar porque ela é cheia dos argumentos, bonitinha, e tudo mais. E aí eu ia cheia das mãos rodada na cara dela. Já ia pra uma outra coisa que é a que eu não apoio nunca, que é essa coisa da agressão. Eu não tô

fugindo dela, não. Então eu prefiro... Não é que eu vou me excluir, não vou fugir dela, não. Mas eu me conheço. Só estou fazendo isso pra que algo mais denso não aconteça. Porque ela faz isso e, tipo... Já teve conversa, já fez isso... Aí umas ainda falam assim: “ah, mas eu não vejo desse jeito”. E eu falo: você não vê porque não é você.

Raíla: Mulheres brancas falam que não veem desse jeito essa violência?

Serena: Isso. E eu falo: não vê porque não é com você.

Raíla: Essas mulheres são de dentro da Coturno?

Serena: Não, são, tipo...

Raíla: Com relação a essa coisa da linguagem, que ela é cheia dos argumentos. Você acha que você sofre discriminação por não ter essa formação acadêmica? Você se sente vulnerável?

Serena: Ah, sim. É igual eu falo pras meninas, vocês falam muito bonitinho. E a primeira coisa que elas começam a falar eu digo: gente, não tô entendendo. Por favor, simplifique. E quando ela vem se dirigir a mim, ela pode estar falando contigo aqui, tudo ceilandês, estruturês, mas quando ela vem falar comigo ela começa com umas palavras que eu nunca nem vi na minha vida.

Raíla: Você acha que essa é uma forma de tentar te humilhar?

Serena: Sim, mas é o que eu falo. Tanto que eu já peguei e já falei pra ela várias vezes, pega todos esses diplomas que você tem aí de doutorado, mestrado, o diabo todo, e limpa a bunda porque pra mim não serve. Porque se você estudou e você não conseguiu tirar dos seus estudos um pouco de humanidade, seus diplomas não estão servindo de nada.

Ambientes de ativismo estão longe de representar espaços isentos de violências. A agressão praticada por um companheiro, preto, de movimento deixa bem nítido o lugar em que a mulher negra brasileira é colocada e as lentes pelas quais ela é vista por outras pessoas. O conforto apresentado por este companheiro em naturalizar um lugar em que Serena deveria estar, segundo as construções racistas e machistas, é reflexo das desigualdades existentes dentro desses espaços.

Nesse sentido, é possível observar as complexas construções de identidades de Serena, desenvolvidas dentro de discursos e contextos próprios, que emergem de modalidades específicas e próprias de poder, levando em consideração a dinâmica particular resultante do entrecruzamento de categorias de gênero, raça e sexualidade. Percebo uma facilidade maior em relatar e descrever uma violência sofrida por um homem, dentro do movimento negro, do que de uma mulher que a discrimina, por questões de raça e de classe, dentro do movimento lésbico/sapatão. Essa facilidade de falar mais de um assunto que do outro é explicada por Neusa Santos, na voz de uma de suas interlocutoras:

... é uma dificuldade discutir, nesse meio, (pequena burguesia branca, intelectual) a questão racial. Há o pacto de que ‘quase somos iguais’ e assim é inoportuno, inadequado, perigoso, discutir a questão. E há dois tipos de resposta desse meio à questão racial: uma paternalista-mistificadora: ‘ah, vamos discutir, sim. Meu bisavô era negro, eu até me sinto negro...’ e a outra de negação: ‘Não. Não vamos discutir isto (Carmem) (SANTOS,1983, p. 66).

O comportamento de superioridade racial dessa “companheira” branca de militância lésbica de Serena, que é da Academia, é explicado por Lia Schucman quando relata sobre a existência de uma crença de uma superioridade moral e intelectual do branco, que está diretamente relacionada a uma contraposição que eles fazem em relação aos negros (SCHUCMAN, 2012, p. 72).

No que tange ao tema de identidades, considero importante destacar que antes de adentrar ao trabalho de campo propriamente dito e dar início às entrevistas semiestruturadas com as quatro interlocutoras desta pesquisa, entendia, muito calcada na minha experiência pessoal, assim como de amigas e conhecidas que partilhavam os espaços de militância junto comigo, minha identidade e a de demais negras lésbicas principalmente constituída pela auto-defesa, construída de forma rígida em torno das categorias “negra” e “lésbica” e do manuseio dessas categorias a depender do espaço em que nos encontrávamos. Não conseguia, até então, perceber a fluidez e dinamicidade em que minhas categorias identitárias próprias e de outras negras lésbicas eram desempenhadas e vividas, caindo no erro apontado por Santos e Luz:

O problema destas visões é que elas pressupõem que as estruturas de opressão são autônomas (BRAH, 2006). Ainda hoje, as organizações sociais e pesquisas acadêmicas tratam os vetores da opressão como se pudessem ser analisados separadamente. Mulheres negras lésbicas são levadas a decidir qual estrutura de dominação devem combater e, dentro delas, disputar politicamente a inclusão de suas especificidades. Mas as identidades sequer permitem esse nível de dissociação (SANTOS; LUZ, 2013, p. 4).

Com o início do campo, já com a entrevista de Serena, fortalecida pela base teórica na qual me apoio, percebi um mundo de vivências e processos de identidades que não são fundamentados em opressões, apesar de formados por elas muito fortemente. Serena, por exemplo, carrega marcas profundas por ter vivido em situação de rua por anos, por ter vivido violências estruturais que eu, mesmo enquanto negra sapatão e pesquisadora, jamais poderei mensurar. No entanto, Serena também se constrói em torno da identidade de mãe, de militante, de se encontrar em espaços de militância desde sempre, de bondade e generosidade próprias dela e de uma resiliência sem limites.

Dessa forma, a análise isolada dessas categorias identitárias não se faz possível, uma vez que essa interseccionalidade representa uma formação própria de identidades. Busco, então, a compreensão de quais são os efeitos da interação entre os indivíduos que carregam marcas das categorias raça, gênero e sexualidade na construção das pluridentidades de negras e sapatões inseridas em movimentos sociais.

Nessa linha, o desafio de análise da construção das identidades dessas mulheres enquanto negras envolvidas em movimentos LGBT e enquanto lésbicas dentro do contexto de militância do movimento de mulheres negras, assim como da averiguação de como ocorre o processo de mobilização de opressões e categorias identitárias nesses contextos sociais, vai muito além da análise isolada ou conjunta dessas categorias, que não são estanques.

À medida em que consideramos o entrecruzamento dessas dinâmicas identitárias como categorias dotadas de características próprias, temos que os sujeitos desses corpos, no caso, negras, lésbicas, tem potencializadas em suas vivências esquemas de dominação que as perpassam (SANTOS; LUZ, 2013, p. 6). Nesse sentido, entendemos também a interseccionalidade como ferramenta teórica e pragmática para interpretar as realidades dessas mulheres. Aqui, nos valem do entendimento de Patricia Hill Collins para quem a interseccionalidade funciona como um sistema de análise que julga sistemas de raça, classe social, gênero, sexualidade, etnicidade, nação e idade formam mutualmente categorias de organização social que organizam a experiência de mulheres negras e que são moldadas por mulheres negras (COLLINS, 2000, p. 299).

Todavia, os desafios e algumas limitações apresentados por esta ferramenta me fizeram buscar um alinhamento entre a interseccionalidade e a decolonialidade, que igualmente não se mostra de forma isolada como a ferramenta mais adequada para análise dessas identidades de resistência de negras sapatões/lésbicas e suas vivências nos movimentos sociais. No próximo tópico, então, passarei a explicar um pouco sobre a decolonialidade interseccional, ferramenta proposta por este trabalho para análise do tema sobre o qual debruço minha vida, por entender que tanto a interseccionalidade quanto a decolonialidade têm propostas analíticas de grandes contribuições para a abordagem do tema em questão, mas que isoladamente não se mostram suficientes para entender a complexidade deste universo identitário estudado.

1.4. Decolonialidade interseccional: raça, gênero e sexualidade como potências centrais para compreensões de identidades coletivas e processos estruturais.

Eu já pensei várias coisas e eu achei que eu precisava estar dentro de alguma coisa. Mas eu sou aquela pessoa que eu sou muito na minha, muito calada. Ao mesmo tempo eu penso que estar dentro de coletivo é bom para o meu crescimento enquanto pessoa, eu penso que vai me fazer muito mais mal. Aí tu não me pergunta porque, porque eu não sei, não. É neura da minha cabeça (Serena, 2018).

Neste ponto, busco compreender os conceitos de decolonialidade e interseccionalidade, e como esses se apresentam como propostas válidas para análise que faço. Assim, apresento a ideia dos conceitos das ferramentas teórico-analíticas aqui utilizadas. Entender o que são esses conceitos e como se apresentam como propostas válidas para a análise das realidades aqui compreendidas é fundamental para entendermos este trabalho em si.

Para entender a decolonialidade, precisamos compreender a construção da colonialidade do poder. Segundo Aníbal Quijano, precursor dos estudos decoloniais, a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específico do padrão mundial do poder capitalista e se sustenta na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular desse padrão de poder, operando em cada plano, meio e dimensão – material e subjetivo – da existência social cotidiana e da sociedade (QUIJANO, 2009, p.73).

Dentro da noção de colonialidade, a ideia de modernidade, termo esse entendido e dissipado como uma proposta dita “emancipadora” aos povos considerados inferiores pelas sociedades colonizadoras (SANTOS, 1994), vem sendo problematizada por autores e autoras com herança cultural latino-americana, a exemplo de Ochy Curiel (2009), Yuderkys Espinosa-Minoso (2014), Breny Mendonza (2014), Dussel (2000), Grosfoguel (2007) e Quijano (2005).

Na obra “O Encobrimento do Outro”, Enrique Dussel revela como a articulação de um “encobrimento” da América se fez necessária para a constituição do próprio conceito de Modernidade (DUSSEL, 1994, p.60). Para o autor, a noção de Modernidade em si é construída sob a falsa premissa que tem a cultura europeia como superior, como mais desenvolvida, e que tem o objetivo de vitimar “o outro”, declarando-o culpado pela sua própria opressão e livrando o opressor, o “sujeito moderno” da culpa de oprimir (DUSSEL, 1994, p. 69/71). De acordo com Dussel, há dois conceitos de Modernidade:

O primeiro é eurocêntrico, provinciano, regional. A modernidade é uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que abre a humanidade a um novo desenvolvimento de ser humano. Este processo se realiza na Europa, essencialmente no século XVIII. O tempo e o espaço deste fenômeno é descrito por Hegel, e comentado por Habermas em sua conhecida obra sobre o tema – e é unanimemente aceito por toda tradição europeia atual (DUSSEL, 2000, p. 45. Tradução livre).

Walter Mignolo, ao tratar de uma geopolítica do conhecimento e examinar o conceito de diferença colonial epistêmica, que, segundo o autor, surge como consequência da colonialidade do poder, explica como a noção de Modernidade foi construída sob a crença de que a civilização ocidental surge a partir da Grécia Antiga até o século XVIII, momento em que

se assentaram as base da modernidade, realizando um apagamento de demais culturas e colocando a civilização ocidental como epicentro epistemológico (MIGNOLO, 2001, p. 42/43).

Nesse contexto, seguindo um eixo rumo à Modernidade que reflete a colonialidade de um poder eurocentrado é que se forjou um ideal de referência ocidental. Consequentemente, uma epistemologia ocidental, eurocentrada, branca e heterocisnormativa. Os estudos decoloniais, então, surgem com a proposta de consciência e ruptura da colonialidade do poder para nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida (QUIJANO, 2005, p. 138).

Ochy Curiel, por sua vez, entende decolonização como o conceito amplo que se refere a processos de independência de povos e territórios que têm sido submetidos à dominação colonial nos âmbitos político, social e cultural. Para a autora, sob a ótica feminista crítica, quando nos referimos a processos de decolonização, não só se reconhece a dominação histórica econômica, política e cultural entre estados nacionais, produto da colonização histórica da Europa sobre povos e suas sequelas da colonialidade no imaginário social. Não. Para além disso, fala-se na dependência como resultado do capitalismo, da modernidade ocidental, da colonização europeia e seus processos de racialização e sexualização das relações sociais e também da heterossexualidade compulsória (CURIEL, 2014, p. 326).

Desse modo, para a compreensão da ideia proposta de decolonialidade interseccional é necessário também entendermos os alicerces do feminismo decolonial, fonte de potência e inspiração para se pensar novas possibilidades de análise de identidades e realidades de negras lésbicas na América Latina, sobretudo no Brasil. O feminismo decolonial surge no final dos anos 90 e início dos anos 2000 como proposta analítica dentro do chamado outros feminismos. Segundo María Lugones, uma das precursoras desta corrente:

O que estou propondo ao trabalhar rumo a um feminismo descolonial é, como pessoas que resistem à colonialidade do gênero na diferença colonial, aprendermos umas sobre as outras sem necessariamente termos acesso privilegiado aos mundos de sentidos dos quais surge a resistência à colonialidade. Ou seja, a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com “mulher”, o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial. A leitura move-se contra a análise sociocientífica objetificada, visando, ao invés, compreender sujeitos e enfatizar a subjetividade ativa na medida em que busca o lócus fraturado que resiste à colonialidade do gênero no ponto de partida da coalizão. Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o lócus fraturado é comum a todos/as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras. Compreende-se a colonialidade do gênero como exercícios de poder concretos, intrinsecamente relacionados, alguns corpo a corpo, alguns legalistas, alguns dentro de uma sala onde as mulheres indígenas fêmeas-bestiais-não-civilizadas são obrigadas a tecer dia e noite, outros no confessionário. As diferenças na concretude e na

complexidade do poder sempre circulando não são compreendidas como níveis de generalidade; a subjetividade corporificada e o institucional são igualmente concretos (LUGONES, 2014, p.935).

O feminismo decolonial visa uma mudança de paradigma no sentido de compreender as estruturas coloniais existentes nas sociedades latino-americanas, a fim de praticarmos um exercício de decolonização dessas estruturas, dando visibilidade a elas para combatê-las. Dentro dessa estrutura encontram-se questões como racismo, machismo e a própria heterossexualidade. As feministas decoloniais, portanto, trazem à baila das discussões de decolonialidade aspectos como gênero e sexualidade.

Enquanto ferramenta teórico-analítica, o feminismo decolonial nos obriga a questionar ativamente essa suposta pretensão de unidade na opressão entre as mulheres, de modo que culminem em articulações que desenvolvem processos de decolonização e restituição de genealogias perdidas que assinalam outros significados de interpretação da vida – individual e coletiva (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p.12).

A interseccionalidade, por sua vez, tem sua origem nos anos noventa, por meio do trabalho de Kimberlé Crenshaw, nos Estados Unidos, intitulado “Desmarginalizando a interseção de Raça e Sexo: Uma crítica feminista negra à doutrina de anti-discriminação, teoria feminista e políticas anti-racistas”. Para Crenshaw, se nos propomos a fazer quaisquer esforços reais para a liberação de pessoas negras da subordinação racial, então essas teorias e estratégias que se propõem a refletir as necessidades das comunidades negras devem incluir uma análise do patriarcado e sexismo (CRENSHAW, 1989, p.167).

Do mesmo modo, o feminismo tem que incluir uma análise de raça para expressar as aspirações das mulheres não-brancas. Nem as políticas de liberação de negros/negras nem o feminismo podem ignorar as experiências interseccionais de quem os movimentos clamam que as constituem. Para incluir mulheres negras, ambos os movimentos devem distanciar a si mesmos de seus respectivos métodos anteriores nos quais experiências são relevantes apenas quando relacionadas às certas causas específicas (por exemplo, a opressão de negros é importante quando baseada em raça e de mulheres quando é baseada em gênero). A práxis de ambos deve ser centralizada em situações de vidas de pessoas que importam independente de suas dificuldades (CRENSHAW, 1989, p. 167).

Essa construção do conceito de interseccionalidades, pensado por feministas negras, adveio da necessidade de desenvolver ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades dentro das relações dos estudos de gênero (PISCITELLI, 2008, p. 267). Por meio de uma análise sistêmica (estrutural) das relações de gênero e de raça,

entende-se que as interseccionalidades seriam formas de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação: sexismo, racismo, patriarcalismo (PISCITELLI, 2008, p. 267).

Para Patrícia Hill Collins, socióloga e feminista negra, interseccionalidade consiste em um modo de compreensão e análise da complexidade do mundo, das pessoas, e das experiências humanas. De acordo com a autora, eventos e condições de uma vida política e social e o “eu” raramente podem ser entendidos como moldados por um único fator. De acordo com Collins, esse “eu” é normalmente moldado por múltiplos fatores de forma diversa e mutualmente confluentes.

Quando se trata de desigualdade social, as vidas das pessoas e a organização do poder em uma determinada sociedade são melhor compreendidos como sendo formados não apenas por um único eixo de divisão social, seja de gênero, raça ou classe, mas por muitos eixos que trabalham de forma conjunta e influenciam um a outro. Interseccionalidade, então, como uma ferramenta analítica proporciona um acesso melhor às complexidades do mundo (COLLINS; BILGE, 2016, p. 4).

Patricia Hill Collins compreende que historicamente o local de fala do grupo de mulheres negras na interseccionalidade de opressões permitiu a observação de algumas experiências em comum entre mulheres negras estadunidenses. Essas experiências variam no tempo e podem produzir desafios comuns a essas mulheres, promovendo visões semelhantes entre elas, que podem se afastar no decorrer do tempo ou não (COLLINS, 2000, p. 23). A partir dessa conceituação, é possível notar algumas limitações apresentadas pela interseccionalidade, sendo a primeira delas a territorialização da análise da interseccionalidade, que surgiu e se passa nos Estados Unidos.

Não obstante entender a interseccionalidade enquanto eficiente ferramenta para a leitura e interpretação dos fenômenos sociais, uma vez que dispensa um olhar sensível aos diversos fatores que perpassam uma conjuntura, acredito que não podemos perder o olhar da proposta decolonial quando falamos de negras lésbicas. Nesse sentido, Ochy Curiel, em entrevista fornecida a Analba Brazão Texeira, Ariana Mara da Silva e Ângela Figueiredo, apresenta críticas e resistências coerentes à proposta da interseccionalidade:

Qual é o problema da interseccionalidade? A interseccionalidade é uma proposta liberal, feita, além disso, por uma afro-americana, Kimberlé Crenshaw. E o que a proposta da interseccionalidade faz? Como seu nome indica, intersecciona. Então, o problema da interseccionalidade é que, por meio dela, primeiro se assume que as identidades se constroem de maneira autônoma, quer dizer, que minha condição de mulher está separada da minha condição de negra e que minha condição de negra

também está separada da minha condição de lésbica. E de classe. Esse é o primeiro problema. E que há um momento em que isso se intersecciona. Isso é um problema, porque, quando entendemos o Sistema Mundo Colonial, todas essas condições são produzidas pelos sistemas de opressão. Vou falar sobre como entendo a interseccionalidade para voltar ao ponto de vista lésbico. Kimberlé Crenshaw propôs o conceito de interseccionalidade fundamentalmente para o âmbito jurídico. Quer dizer, é uma maneira de pressionar o Estado a prestar atenção ao problema das mulheres negras. Sim, nesse momento era fundamentalmente gênero e raça. Mas um dos problemas que vejo nessa proposta é que a mulher está em um lado e a negra está em outro, isso numa mesma pessoa, e ainda a pobre está em outro. Em termos teórico-políticos, o problema é pensar que essas condições se dão separadas e são autônomas e que em algum momento se interseccionam. Parte-se da ideia de que há primeiro uma separação. Outro problema é que Kimberlé Crenshaw concebeu o gênero e a raça como eixos da diferença. São eixos da diferença, mas a interseccionalidade não pergunta por que foram produzidos. Quem produziu a negra? Teríamos que nos perguntar, em uma proposta política de transformação. Quem produz a mulher, quem produz a pobre? Fundamentalmente, são os sistemas de opressão. A interseccionalidade não dá conta, não chega a essas análises e coloca as diferenças como quase inatas, já dadas. Nesse sentido, a ação política da interseccionalidade é precisamente liberal, pois visa ao reconhecimento de instituições, em questões jurídicas. Essas mulheres pobres e negras são vistas como parte de uma diferença importante a ser considerada. Obviamente que o Estado Nacional Liberal não vai pensar as opressões, nem interessa a este que desapareçam as opressões que produzem as negras, como o racismo, as opressões que produzem a lésbica, o regime da heterossexualidade, nem as opressões que produzem as mulheres, o patriarcado. Por tudo isso, eu digo que a interseccionalidade é uma proposta completamente liberal. Eu nunca falo de interseccionalidade, porque não me interessa a inclusão e a diversidade que implicam um projeto liberal. Eu quero que acabemos com as opressões, não é isso? E, nesse sentido, então, de um ponto de vista lésbico – depende de qual ponto de vista lésbico se tenha -, acredito que esse é o projeto político que temos na nossa cabeça e apostamos nele para, assim, construirmos outros tipos de relações sociais. (CURIEL, OCHY, In: TEIXEIRA et al, 2017: página 115-117)

Quando pensamos em negras lésbicas, a interseccionalidade, apesar de uma ferramenta interessante para se pautar políticas públicas, por si só não compreende as diversas realidades dessas mulheres, que ao mesmo tempo são vistas como não-mulheres. A decolonialidade, por sua vez, isoladamente, também não se presta a este papel, uma vez que trabalha com raça, gênero e sexualidade enquanto estruturas, mas se mostra cristalizada quando falamos de uma análise de forma pragmática, enquanto políticas públicas e, inclusive, em uma conotação mais subjetiva de identidades. Dessa forma, pensando tanto sob uma perspectiva decolonial, do feminismo decolonial, mais especificamente, e da própria interseccionalidade, é que proponho, aqui, uma união de ambas as ferramentas teórico-metodológicas para a análise de identidades de negras lésbicas.

A junção de uma perspectiva que adote como centralidade de seus processos a decolonização para o rompimento com padrões hegemônicos, brancos, cisgêneros e heteronormativos, aliada à interseccionalidade, que vem se mostrando uma ferramenta competente para pautar questões no âmbito das políticas públicas e para abarcar sistemas de opressões diversos, uma vez que falamos aqui também de negras lésbicas inseridas numa luta

de ativismo constante em busca de conquista de direitos, se mostra uma alternativa plausível para entendermos o universo dessas mulheres, do qual eu mesma faço parte.

1.5. (In)Conclusões

No capítulo 1, trabalhamos com a discussão de identidades a partir de uma perspectiva de desigualdades, sujeitos e interseccionalidades identitárias. Além disso, demonstrei que a análise de vivências de negras lésbicas não pode ser feita a partir de opressões. Negras lésbicas são muito mais que opressões, são viveres plurais, dinâmicos e fluidos. Compreender este resultado da análise foi desconstruir uma hierarquia que fui formando no decorrer da minha trajetória de mulher negra, militante e acadêmica, mas também representou a abertura de portas para as infindáveis possibilidades identitárias que negras lésbicas carregam em suas histórias.

Ademais, a junção de uma perspectiva que adote como centralidade de seus processos a decolonização para o rompimento com padrões hegemônicos, brancos, cisgêneros e heteronormativos, aliada à interseccionalidade, que vem se mostrando uma ferramenta competente para pautar questões no âmbito das políticas públicas, uma vez que falamos aqui também de negras lésbicas inseridas numa luta de ativismo constante em busca de conquista de direitos, se mostra uma alternativa plausível para entendermos o universo dessas mulheres, do qual eu mesma faço parte.

Como demonstrativo da aplicação da decolonialidade interseccional, durante toda a entrevista de Serena percebemos uma mulher que, para além de trajetória de violências raciais e de gênero, enfrentou constantes desafios relacionados à vivência em situação de rua e encontrou na militância, no ativismo, uma forma de seguir e significar sua existência pela luta em prol de melhores condições de vida, não só às mulheres negras sapatões, mas que tem uma trajetória de militância também voltada para juventude, para a infância, adolescência, direitos sexuais e reprodutivos. Serena é um mar sem-fim de lutas e conquistas.

Através de sua fala, Serena demonstra os inúmeros desafios para os processos de elaboração identitárias em meio a uma multiplicidade de violências, opressões e vivências. Na atuação dentro do movimento negro, experimentou uma agressão física e psicológica de gênero e, ao mesmo tempo, um atentado à sua lesbianidade, ao passo em que também reforça o lugar da mulher negra no imaginário social: um corpo disponível, sem autonomia. Nesse sentido, Claudia Pons Cardoso explica:

O colonialismo essencializou, classificou e inventou corpos colonizados, transformando-os em alvo de estereótipos e representações racializadas. O discurso

colonial, especialmente o racismo científico do século XIX, construiu corpos destituídos do status do ‘ser’, excluídos da condição de sujeitos sociais, suas habilidades intelectuais para produzir conhecimento e participar ativamente do fazer histórico foram negadas. Esse discurso afetou profundamente as mulheres colonizadas, em função da complexidade das intervenções que lhes sequestraram a humanidade. Mulheres negras, uma vez desumanizadas, foram transformadas no “outro feminino” racializado. Tais representações atualizadas continuam, no presente, a contaminar as sociedades e as instituições, produzindo danos à vida das mulheres racialmente discriminadas. (CARDOSO, 2017, p.01)

Enfrentar a situação de violência que viveu e ver seu agressor punido com afastamento do MNU foi, de certa forma, uma maneira de ouvir o eco de sua voz que denuncia violências, mesmo que um eco distante, haja vista que se nota a insatisfação com o resultado da reprimenda do agressor na fala de Serena. No movimento lésbico, no entanto, notamos a dificuldade de se trabalhar questões de raça, assim como percebemos as estratégias das quais Serena se vale para levantar essas questões: a conversa, o diálogo, o enfrentamento.

Percebi uma grande resistência de Serena, que, apenas no final da entrevista, depois de uma relativa insistência, se sentiu minimamente confortável para falar da violência sofrida por ela e praticada por uma agressora lésbica. Equiparo, aqui, o substantivo utilizado para retratar ambas autorias das violências relatadas por Serena nos dois movimentos e o faço por duas razões: perpetradores de violências racistas precisam ser tratados como os agressores/agressoras que são; perpetradores de violências machistas igualmente precisam ser tratados com o substantivo que lhes pertencem e este é o de agressor.

A compreensão dessas realidades diversas e complexas não deve ser feita fora de uma proposta decolonial e interseccional. A proposta da decolonialidade interseccional, aqui, se mostra como uma ferramenta adequada para pensar o entrecruzamento dessas categorias e seus papéis identitários.

CAPÍTULO 2 - Laurianne Miranda: mãe, sapatão e potência - Novos movimentos sociais, desafios e possibilidades.

2.1. Introdução ao capítulo 2

No capítulo 1 deste trabalho dou início às nossas reflexões sobre lesbianidade, desigualdades, identidades e opressões. Pensamos todas essas questões a partir de e contando com o aporte teórico e relato de Serena, nossa interlocutora. Além disso, começamos a tentar compreender a ideia de decolonialidade interseccional proposta neste estudo para fins de interpretação das dinâmicas e realidades plurais de negras lésbicas, sobretudo aquelas inseridas em movimentos sociais.

Neste segundo capítulo, explico as noções de movimentos sociais, principalmente no que tange aos novos movimentos sociais, enquanto desafios e possibilidades oferecidas por esses espaços de militância. Na oportunidade, aprofundo, para isso, a ideia de decolonialidade interseccional para pensar na participação e atuação de negras lésbicas nesses espaços.

As reflexões propostas por este capítulo são feitas a partir da fala de Laurianne Miranda, minha interlocutora, cujas vivências também se transformam em aporte teórico e analítico para compreendermos o engajamento de lésbicas em movimentos sociais. Nesse sentido, busco também levantar uma reflexão a respeito das identidades individuais ou subjetivas e coletivas construídas por essas mulheres na vida cotidiana de ativismo.

Encontrei Laurianne duas vezes. Antes disso, já a conhecia de espaços de militância. No primeiro encontro, disse que tanto fazia a utilização do pseudônimo. Expliquei a ela a possibilidade do anonimato e que seu sigilo não seria quebrado. Desde esse momento, não pareceu ser uma grande questão para ela. No segundo encontro, não voltamos a falar sobre este assunto em específico. Apenas quando fui conversar com ela para saber qual nome gostaria de escolher para retratá-la na pesquisa é que ela me informou que gostaria de ser retratada por Laurianne Miranda, seu nome real. Acredito que isso diz muito sobre ela e, como é possível captar neste capítulo, sobre suas vivências e personalidade forte, aguerrida.

Laurianne Miranda Gomes é mãe, sapatão, 25 anos, militante, educadora, com renda média variando entre R\$ 1.200,00 a R\$2.000,00 (mil e duzentos a dois mil reais). Laurianne atua na Coturno de Vênus e no Coletivo Pretinhas. Anteriormente, quando em diálogo com Serena, contextualizamos a organização da Coturno de Vênus (Associação Lésbica de Brasília). O Coletivo Pretinhas, por sua vez, trata-se de uma organização de pouco mais de um ano de atuação, composta por negras lésbicas e bissexuais com atuação no Distrito Federal.

Proponho neste capítulo uma análise das múltiplas vivências, papéis, identidades e desafios de construções dessas categorias dentro da atuação em movimentos sociais, e me valerei como ferramenta teórico-metodológica, como disse, da proposta de decolonialidade interseccional.

2.2. Considerações teóricas acerca dos novos movimentos sociais sob o crivo da decolonialidade interseccional

Aí eu falei não quero mais levar tanta porrada sozinha, discutindo com pessoas que o único momento que se unem é pra tentar destruir pouca coisa que você tenta construir. Aí foi por isso... de querer ter pessoas que acreditassem nas mesmas causas que eu (Laurianne Miranda, 2018).

As produções teóricas sobre os chamados movimentos sociais, de acordo com Gloria Gohn (1997, p. 12) foram sendo desenvolvidas e aprimoradas nos últimos cinquenta anos, a partir da movimentação dos deslocamentos de interesses de alguns cientistas sociais que passaram a analisar o Estado cada vez menos e a concentrarem os olhos e interesses na sociedade civil. No entanto, a autora aponta que apesar do crescimento de produções sobre o tema, algumas lacunas permanecem pouco exploradas na teoria dos movimentos sociais. Dentre elas, a própria definição do que seriam os movimentos sociais.

Parte dessa dificuldade, de acordo com Melucci, advém da parte da realidade social na qual as relações sociais ainda não estão cristalizadas em estruturas, em que a ação é portadora imediata de tessitura relacional da sociedade e do seu sentido (MELUCCI apud GOHN, 1997, p.12). A observação dessas estruturas, cujas dinâmicas são extremamente fluidas, representa, portanto, um desafio às ciências sociais. Não obstante, segundo Gohn, é justamente essa característica que faz desses movimentos lentes inovadoras pelas quais podemos observar e estudar questões sociais (GOHN, 1997, p.14).

Para Goss e Prudêncio, “movimentos sociais” seria ao mesmo tempo um conceito e objeto de pesquisa que tem se firmado de forma contínua dentro das pesquisas na área de sociologia (GOSS; PRUDÊNCIO, 2004, p.89). De acordo com Mutzemberg, no que tange ao seu conceito, em razão de suas características – de multiplicidade e de manifestações coletivas, diversidade de suas características – se torna impossível uma definição geral de movimentos sociais. Para o autor, sua definição se coloca no campo de pressupostos epistemológicos e teóricos, e nesse sentido, concorda com Melucci ao entender que se trata de um objeto construído pela análise (MUTZEMBERG, 2011, p.137), de modo a julgar impossível conceituação una e estanque sobre o tema.

Goss e Prudêncio explicam que o conceito de movimentos sociais contemplava apenas a organização e a ação dos trabalhadores em sindicatos, mas que, especialmente a partir da década de 60, as definições sobre o tema assumiram uma consistência teórica, não obstante a inexistência de consenso sobre sua definição perdurar até os dias atuais (GOSS; PRUDÊNCIO, 2004, p.75).

Angela Alonso aponta que no início dos anos 70, na Inglaterra, surgiram três grandes teorias dos movimentos sociais, que foram verdadeiros pilares sobre o tema. Nesse contexto, tivemos a Teoria de Mobilização de Recursos (TMR), cujos maiores expoentes foram MCarthy e Zald, que acabaram aplicando a sociologia das organizações ao seu objeto. A TMR rejeitou a ênfase que o paradigma tradicional dava aos sentimentos e ressentimentos dos grupos coletivos. Rechaçava, portanto, a psicologia como forma principal de compreensão das ações coletivas. Foi uma forma de rejeição, também, do paradigma clássico, que tratava o comportamento das massas como forte sinônimo de patologia social (GOHN, 1997, p.49)

Não obstante criticar o funcionalismo, acabou definindo “movimentos sociais” como uma espécie de empresa, uma vez que buscava tratar das mobilizações coletivas em termos de emoções coletivas, mas de forma racionalizada, buscando provar que os movimentos tinham sentido e organização (ALONSO, 2009, p. 52). Alonso explica que a TMR avalia os movimentos sociais de forma a igualá-los a um fenômeno social qualquer (ALONSO, p. 53, 2009). Essa foi uma teoria que, por comparar movimentos sociais a firmas, não teve grandes impactos na Europa e chegou ainda mais fraca na América Latina.

De acordo com a Teoria de Mobilização de Recursos, os “movimentos sociais” seriam a união de grupos com interesses similares que, tentando alcançar esses interesses comuns, se valem de estratégias de atuação por meio da ação coletiva. Mas essa relação seria analisada com base numa relação de custo/benefício, afastando, dessa forma, culturas, normas e demais fatores (CRAVEIRO; HAMDAN, 2015).

Desconsiderando a existência de identidades coletivas, e com uma lógica que pressupunha uma certa meritocracia, uma vez que os movimentos sociais são tratados como empresas, a TMR foi muito criticada pelos teóricos do tema. Desse modo, inclusive como uma forma de reação à TMR, surgiu também a Teoria do Processo Político (TPP) e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS).

Para Alonso, tanto a TPP quanto a TNMS rechaçam a ideia de explicações que se referem à economia como chave explicativa do contexto social, combinando política e cultura para a explicação dos movimentos sociais (ALONSO, 2009, p. 53). A TPP, por sua vez, segundo Alonso, prioriza uma estrutura de incentivos e/ou constrangimentos políticos, que

delimita as possibilidades de escolhas dos agentes entre cursos e ação (ALONSO, 2009 p.55/56). Segundo essa lógica, portanto, um movimento social é definido como uma forma de interação que envolve demandas entre pólos diversos de pessoas que detêm o poder, em favor de uma população em disputa.

Já de acordo com Gohn, a TPP, ou como ela denomina, a teoria do desenvolvimento do processo político, conseguiu reativar o campo da cultura e da interpretação das ações coletivas no processo político, de modo a se enfatizar as oportunidades políticas, grau de organização dos grupos e se analisar sob a perspectiva cultural os discursos dos movimentos (GOHN, 1997, p.69/70). De acordo com essa perspectiva, a ideia de identidade coletiva também volta à tona. Para Klandermans e Tarrow (apud GOHN, 1997, p.82), a identidade coletiva é um processo político negociado entre os movimentos e seus interlocutores, que faz parte de todo um processo de abordagem centrado nas condições de como o movimento surge (e não o porquê de seu surgimento), com foco em responder novos problemas.

A teoria dos movimentos sociais predominante na América Latina concentrou-se, quase em sua totalidade, nos estudos sobre movimentos sociais libertários ou emancipatórios, mais voltados às questões identitárias, a exemplo de pessoas negras, mulheres, etc. (GOHN, p.15, 1997).

Para o propósito deste trabalho nossa análise teórica sobre os movimentos sociais se restringe ao contexto latino-americano e brasileiro, sobretudo no que se refere ao movimento de mulheres negras e movimento de lésbicas. Essa delimitação, por si só, abarca o que chamamos de novos movimentos sociais. Para tanto, nos valem aqui da decolonialidade interseccional como nossa janela auxiliar para guiar esta jornada. Gohn aponta que, de forma geral, quando falamos de Novos Movimentos Sociais, tratamos dos movimentos surgidos a partir dos anos 70 com base em uma forte crítica à abordagem clássica marxista (GOHN, 1997, p.120).

O motivo dessa crítica enfática ao marxismo advém da abordagem dessa corrente de pensamento ao tratar a ação coletiva apenas no nível das estruturas, da ação das classes, de forma macro, o que dificulta uma compreensão mais abrangente em campos em outros campos (político, cultural, por exemplo). É, portanto, justamente a partir da TNMS que alguns espaços são abertos para se pensar e observar as e os participantes das ações coletivas enquanto atores sociais e não apenas uma massa advinda de uma estrutura posta (GOHN, 1997, p.123).

Entendo que a TNMS seja aquela em que, no âmbito da teorização de movimentos sociais, melhor se enquadra o movimento de negras lésbicas brasileiro e, no nosso caso, do Distrito Federal. Com a teoria em questão, os atores sociais passam a ser analisados,

prioritariamente, sob dois aspectos: suas ações coletivas e a identidade coletiva criada no processo. O foco, está, desta forma, na identidade criada por grupos, de modo que são eles os atores de sua própria compreensão, e não partem de estruturas sociais que determinam e classificam certos indivíduos e grupos (GOHN, 1997, p.124/125).

Gloria Gohn também explica que a identidade coletiva é o objeto central de análise na TNMS, apesar de os teóricos dos Novos Movimentos Sociais não terem cunhado essa concepção identitária, uma vez que essa ideia veio um pouco antes, por volta dos anos 60 (GOHN, 1997, p.124/125). Sob essa dimensão, pensar em identidades coletivas múltiplas, de negras lésbicas em movimentos sociais, no nosso caso, seria pensar em um grupo inserido no contexto desta teoria.

Nesse contexto, entendo a decolonialidade interseccional como fundamental para podermos realizar uma análise mais abrangente acerca dessas identidades, tanto num aspecto mais coletivo, em termos de movimentos sociais, quanto num mais subjetivo, enquanto são mulheres pelas quais perpassam múltiplos vetores identitários, que diariamente mobilizam vetores de opressão. Minha compreensão acerca do positivo efeito da decolonialidade interseccional é pensar que não somos só identidades coletivas/subjetivas advindas de uma herança colonial demarcadora de igualdades que perpassam nossas identidades. Somos também a estrutura, somos as lacunas nas políticas públicas e a necropolítica do Estado que extermina negras lésbicas, segundo uma concepção de biopoder, a partir da escolha de quem deixar viver e deixar morrer (CARNEIRO, 2005, p. 72).

2.3. Negras lésbicas nos movimentos sociais: invisibilizações e mobilizações identitárias

Eu percebo que existe uma certa arrogância das militantes mais antigas. Uma certa não. Uma arrogância surreal. Fala-se muito de sistema horizontal de trabalho, fala-se muito de muita coisa, mas na prática não existe (Laurianne Miranda, 2018).

Dentro da perspectiva da Teoria dos Novos Movimentos Sociais, analiso aqui as dinâmicas de movimentações e percursos de negras lésbicas dentro dos movimentos sociais com o intuito de observar como ocorrem mobilizações identitárias a partir das invisibilizações dessas mulheres nesses espaços.

Tive a grande oportunidade de encontrar-me com Laurianne duas vezes para o propósito desta pesquisa. Já no começo, ela revelou ser uma pessoa engraçada e aberta para participar. Nos momentos iniciais do nosso primeiro encontro, Laurianne se mostrou, muitas vezes, segura

em suas respostas. No decorrer da entrevista, entretanto, pude perceber que ela se fazia questionamentos profundos, derrubando algumas certezas que tinha e pensando em respostas.

Raíla: Como você gosta de ser identificada? Lésbica, sapatão, sapatona...?

Laurianne: Todos. Lésbica, sapatão, sapatona... Só não me chama de hétero, senão eu fico chateada. Aí eu vou ficar magoada, chamar minha mãe (risos)

Raíla: (risos) Você pode me contar um pouco de você? Da sua trajetória de vida?

Laurianne: Aí você me dá corda, porque eu adoro falar de mim (risos). Deixa eu ver... Eu não sou daqui (de Brasília), sou de uma cidade chamada Uruaçu, no norte do Goiás. Fui criada lá pela minha mãe, junto com minhas irmãs por um tempo – tenho duas irmãs. Primeiro eu mudei, fui pra Poços de Caldas (GO), aí depois vim pra cá. Depois de um ano que estava aqui, me arrancaram do armário.

Raíla: Como é que foi isso?

Laurianne: Ah, uma vizinha me viu com a namorada. Primeira namoradinha, a coisa mais besta do mundo. Aí essa vizinha me viu com essa menina, e aí contou pra minha irmã, que contou pra minha mãe, que veio me conflitar. Quando ela perguntou, eu respondi. Perguntou se era verdade, se eu estava beijando uma mulher e eu falei que era verdade. E aí veio um socão.

Raíla: Sério?

Laurianne: Seríssimo. Minha mãe me bateu por horas nesse dia. Me falou as piores coisas que você pode dizer pra uma pessoa. E as piores coisas ainda mais saindo da boca da mãe da gente. Você vir e me falar tudo que ela falou não vai ter o mesmo peso por ser ela, né... Nesse dia eu saí de casa e fui morar com um amigo.

Raíla: Você tinha quantos anos?

Laurianne: Dezesesseis. Dezesesseis anos. Aí fui morar com um amigo e com uma amiga, que também é lésbica e que tinha saído de casa pelo mesmo motivo. O pai dela pôs ela pra fora e aí esse amigo que eu tinha, Marcos, falou que tinha um quarto na casa dele e me convidou pra ficar com ele. Aí fiquei lá com essa outra amiga que também não tinha pra onde ir. Aí depois voltei pra casa da minha mãe, porque ela foi me buscar. Ela achou que eu tinha aprendido minha lição e não ia fazer mais aquilo. Só que aí pouco tempo depois conheci a minha primeira esposa, aí casei com ela e pronto. Acabou a vida (risos). Fiquei com ela por dois anos. Separei. Depois de um tempo conheci a minha segunda esposa. Eu gosto de casar, sou boa nisso (risos). Conheci minha segunda esposa quando tinha 18, quase 19 anos. Nesse processo rolaram várias coisas pesadas, bem tristes. Traição, cabeça muito nova, etc. Acabei dormindo com um amigo e engravidei do meu filho. E tenho o Bruno (filho de Laurianne) hoje pra me perturbar o juízo (risos). E é isso. Trabalho desde sempre. Desde que saí de casa sempre que me mantive fui eu e quando eu fiz 20 anos eu me separei dessa minha segunda esposa. O Bruno era bebê ainda. Aí me casei pela terceira vez. Fiquei com ela por um bom tempo, mas era um tipo de relacionamento bem fechado, quando tem só você e a pessoa, sabe? E mais ninguém. E quando a gente se separou eu vi o quão isolada, quão alienada eu estava. Eu sempre fui desafiadora, contestadora, sempre estive na frente de combate de qualquer situação que eu julgue estar certa. E eu tava parada. Aí eu caí de paraquedas no feminismo, na militância, no feminismo da Coturno.

Raíla: Isso com quantos anos?

Laurianne: Eu estava com vinte e dois anos quando caí de paraquedas. Ninguém me conhecia, ninguém nunca tinha me visto. Eu fiquei sabendo que

ia ter uma reunião e aí eu falei, ah, quer saber? Não tenho nada a perder. Então, vamo lá. E foi.

Raíla: E antes você nunca teve contato com o movimento?

Laurianne: Não, nunca tive.

Raíla: E você lembra o que te motivou a ir?

Laurianne: Isso, porque eu sempre fiz uma militância muito sozinha. Aí eu acho que cheguei naquele momento em que eu falei, cara, tô cansada de levar porrada sozinha e não ter ninguém pra me amparar e pra me ajudar na mesma causa que acredito. Então, o tempo todo sozinha. O tempo todo é cinquenta contra eu sozinha que se unem pra atacar uma só pessoa. Aí eu falei não quero mais levar tanta porrada sozinha, discutindo com pessoas que o único momento que se unem é pra tentar destruir pouca coisa que você tenta construir. Aí foi por isso... de querer ter pessoas que acreditassem nas mesmas causas que eu.

Raíla: E por que essa trajetória se deu pelo movimento lésbico feminista e não pelo movimento racial, por exemplo?

Laurianne: Então (pausa) ... Eu não sei. A questão só do racial... Eu também tenho essa questão, faço parte do Coletivo Pretinhas. Mas eu percebo que, pra mim, o racismo existiu, mas não foi tão pesado quanto foi pras minhas irmãs. Então não fiz essa disparidade, né, de... Porque sempre tudo foi muito... Não é velado... Mas dito pra ser ignorado, do tipo, ah, não, você não está passando por isso. Aí acabou que quando as minhas irmãs começaram a se acostumar e eu não passava o que elas passavam e elas a partir de um tempo pararam de se importar também, é... Ficou como se não existisse... A questão do preconceito racial.

Raíla: Suas irmãs são mais retintas?

Laurianne: Não, elas são mais claras do que eu.

Raíla: Porque você acha que isso se passou com elas?

Laurianne: Por conta da textura do cabelo. O meu cabelo é liso e o delas é crespo mesmo. Então, é, elas são mais claras, mas não muito. Elas não chegam a ser da sua cor, elas são um tom mais claro do que eu. Aí, mas por conta do cabelo, meu cabelo não é crespo, mas também não é liso por completo. É cacheado nas pontas. E acho que isso anulava muito, do tipo, “ah, ela tem cabelo liso, então tá de boa”. Então elas sempre ouviram muito... As piadinhas.

Laurianne: Eu faço a militância agora, mas até hoje eu tenho a minha irmã que acha que não sofre nenhum tipo de racismo. Acredita cegamente. Quando eu aponto, elas falam: não, isso é paranóia da sua cabeça.

Raíla: Onde foi divulgada essa reunião da Coturno que você foi pela primeira vez?

Laurianne: Num grupo de whatsapp. De putaria. Acredita? (risos) Se chamava “apaixonadas”, eu nunca vou esquecer. Só mulher piranha, uma pior que a outra. E eu tava lá, sendo justa. E aí a Mônica mandou um chamado neste grupo, eu li e achei interessante e fui.

Raíla: Como foi essa chegada na Coturno?

Laurianne: Foi estranho. Bem estranho.

Raíla: Você tava no início da formação, da Casa Roxa (sede inicial da Coturno)?

Laurianne: Não, não... A Casa Roxa é muito mais antiga. Foi antes de a Coturno parar. A Coturno ficou parada por anos. O chamamento era para a construção do primeiro acampamento lésbico. Aí eu pensei: duas coisas que eu adoro, acampamento e lésbicas (risos). (LAURIANNE, 2018)

A saída abrupta do armário para sua família é revelada na fala de Laurianne como um marcador que influencia tanto sua trajetória pessoal, quanto sua atuação nos movimentos sociais. As marcas advindas das palavras da mãe, a violência física sofrida na ocasião, para além da constante diminuição do racismo por ela sofrido, tendo como parâmetro as frequentes agressões racistas sofridas pelas irmãs; toda essa combinação de fatores teve um impacto significativo nas lutas e experiência de Laurianne e são fundamentais para compreendermos os percursos de mobilizações identitárias e seus sentimentos de invisibilização na vida de ativista.

Boa parte da literatura dos estudos de sexualidade como um todo, mas mais especificamente no que tange às produções sobre saída do armário, ainda são voltadas à compreensão da realidade de homens gays cisgêneros (SAGESSE, 2008, SILVA; BARBOSA, 2016, LEVOUNIS et al., 2014). O processo de saída de armário de mulheres lésbicas, sobretudo negras, demanda uma compreensão que perpassa tanto o olhar decolonial como o interseccional. Nesse sentido, Silva e Barbosa descrevem esse processo:

Portanto, o closet não é uma escolha individual, e a decisão de sair dele tampouco depende da “coragem” ou “capacidade” individual. Em contextos heterossexistas, “assumir-se” pode significar a expulsão de casa, a perda do emprego ou, em casos extremos, até a morte. Por isso, historicamente, a maioria de homens e mulheres que se interessavam por pessoas do mesmo sexo viveu em segredo, o que lhes legava uma sensação de serem únicos e viver o fardo de um desejo secreto sem ter com quem compartilhar temores e sofrimentos (MISKOLCI, 2009, apud SILVA; BARBOSA, 2016, p. 172).

Para Laurianne, vemos que a saída do armário representou um processo de dor física e psicológica. A ênfase nas palavras ditas pela mãe, seguida de uma “surra”, como ela mesma descreve, foi um processo significativo para direcionar Laurianne à militância lésbica, tendo como porta de entrada no ativismo a Coturno de Vênus. Enquanto descreve a sua entrada nos movimentos sociais, na Coturno de Vênus, mais especificamente, ela revela os desafios que perpassam seu corpo negro e lésbico enquanto identidade subjetiva.

Laurianne: Tem cinco anos que eu me inseri nessa militância e são muitas coisas. Muitas áreas, vertentes, contextos diferente. E tá indo. Até você conseguir entender pelo menos o suficiente de cada um, leva um bom tempo.

Raíla: Mas, então, como foi pra você esse primeiro contato?

Laurianne: Primeiro, foi assustador... Se eu fosse uma pessoa de gênio mais fraco, que se assusta facilmente, eu não teria ficado na militância. Eu fui muito intimidada... No começo.

Raíla: Por que?

Laurianne: Eu percebo que existe uma certa arrogância das militantes mais antigas. Uma certa não. Uma arrogância surreal. Fala-se muito de sistema horizontal de trabalho, fala-se muito de muita coisa, mas na prática não existe.

Raíla: Essas militantes a quem você se refere são brancas?

Laurianne: Geralmente sim. Eu fui conhecer as militantes negras da Coturno agora. De dois anos pra cá.

Raíla: Por que? Não tinha?

Laurianne: Eu não conhecia. Mas basicamente essas integrantes negras da Coturno entraram agora. Somos três. Isso porque eu to voltando pela terceira vez. Eu entrei, saí. A primeira vez eu saí justamente por conta dessa arrogância a que eu tô me referindo.

Raíla: Você pode me dar exemplo dessa arrogância? Não precisa falar os nomes.

Laurianne: Então, ela sempre foi muito grosseira com todo mundo. Tipo, eu sei de tudo, eu faço isso há tantos anos, aí eu pego tudo o que vocês falaram, o que o grupo inteiro debateu, e excludo tudo e fala que a gente vai fazer o que ela quer. Aí quando começou a rolar tudo isso era um processo de reconfiguração que tava tendo em que eu tava na diretoria da Coturno. E foi bem triste. Eu falei: se é esse movimento que vocês querem construir, eu não quero.

Raíla: E ela é assim com todo mundo?

Laurianne: Todo mundo.

Raíla: Mulheres brancas e negras?

Laurianne: (gagueja) Então.... Como só tinha eu de negra nessa época lá, eu não posso te dar um parâmetro.

Raíla: Mas do que você sofria e o jeito que ela tratava outras mulheres...

Laurianne: Não, todo mundo lá... Tipo, eu sei mais do que você, eu sou melhor do que você, o fato de você não me venerar pela minha militância, meu feminismo, eu vou te tratar mal, aleatoriamente, por qualquer motivo. (LAURIANNE, 2018)

Mais uma vez, as agressões reconhecidas como arrogantes – e não racistas - aparecem no relato de mulheres negras inseridas nos movimentos sociais. Assim como Serena, Laurianne inicialmente revela enorme dificuldade em emitir uma opinião sobre comportamentos racistas de suas companheiras de militância, atribuindo a esses comportamentos uma roupagem de classe, de arrogância. Isso se dá em razão da dificuldade de apontar o racismo ou conversar com pessoas brancas sobre o tema, assim como também vimos nas falas de Serena.

A dificuldade em falar do tema e apontar violências racistas advém das estruturas coloniais desenvolvidas e estabelecidas no Brasil. É o dispositivo da colonialidade de poder, que engloba uma estrutura de raça, classe, gênero e, inclusive, sexualidade. Bernardino-Costa e Maldonado Torres explicam que:

Tão crucial é o racismo como princípio constitutivo, que ele estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não têm, haja vista o conflito entre forças do Estado e populações negras periféricas das grandes cidades brasileiras, expresso no que tem sido nomeado como genocídio da juventude negra. O racismo também será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não o podem. (BERNARDINO-COSTA et al., 2018, p.11)

A difusão de discursos que abordam temas de classe e gênero, sob uma perspectiva hegemônica e, conseqüentemente, branca, dentro dos novos movimentos sociais faz com que, para as mulheres negras inseridas nesses contextos, seja menos desconfortável abordar e confrontar violências relacionadas a temas como classe e gênero do que violências racistas. Isso se dá também em razão da dificuldade das pessoas brancas de se reconhecerem neste papel de agressores racistas, assim como pela possibilidade de rechaço dentro de seus próprios

movimentos, caso abordem o tema. Lélia Gonzalez em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” se vale de uma longa epígrafe para retratar a perversidade do racismo e suas dinâmicas:

Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, de uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizomba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente da gente? Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui prá nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é a toa que eles vivem dizendo que “preto quando não caga na entrada, caga na saída”... (GONZALÉZ, 1980, p. 225)

A introjeção da frase “quem mandou não saber se comportar” no imaginário de mulheres negras, principalmente aquelas que tentam adentrar e pautar questões raciais em movimentos majoritariamente compostos por pessoas brancas, também contribui com o efeito de tentar se esquivar das violências racistas sofridas. Além disso, González demonstra a contribuição do mito da democracia racial como parte constituinte da nossa sociedade que representa um entrave para se enxergar o racismo no Brasil:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (GONZALEZ, 1980, p. 226)

Ademais, ao ter como ponto comparativo de sua identidade racial a experiência de suas irmãs, Laurianne introjeta o sentimento de que ela, também, não sofreu racismo, uma vez que em sua visão, suas irmãs sofreram mais, por conta dos cabelos crespos. Ter o cabelo liso, para ela, representou um passe livre para algumas situações. Por exemplo, em sua fala Laurianne enfatiza o tempo todo o quanto as irmãs apanharam mais que ela. Apesar da intensidade das agressões físicas terem sido mais severas com suas irmãs, segundo ela, isso nunca a impediu de se esquivar da dor física e psicológica do racismo, uma vez que relata que também apanhava. Eram as únicas da escola que apanhavam, apenas por serem negras.

Nesse contexto, a inserção de Laurianne nos movimentos sociais, na militância, representa um verdadeiro ciclone de emoções. Ao mesmo tempo que é um lugar de conforto, que a possibilita sentir que não está sozinha, é também um lugar de violências que, por assim ser, ela se vê obrigada a confrontar, a exercer esse lado “briguento”. Recorrer ao recurso da raiva é uma forma de estratégia. É a forma de estratégia que ela aprendeu a manipular para o enfrentamento, para mudanças, ao passo que dói, desgasta recorrer a este recurso. É um recurso que a faz ter a sensação de sair de seu próprio controle. Continuando a explicação sobre a militante que menciona, Laurianne relata:

Laurianne: Aí ela comprou uma briga comigo porque eu não dou conta de gente que acha que por qualquer bosta é melhor do que quem quer que seja. Fico extremamente irritada. Eu comecei a discutir com ela. Pense em duas pessoas brigando em níveis de se a gente tivesse uma na frente da outra, a gente tinha caído na porrada. Aí eu falei: olha, eu não tô a fim de construir nada disso. Fica com o cargo, fica com o trabalho. Eu não preciso passar por isso, já tenho problemas pessoais demais pra ter que lidar com esse tipo de situação. Se a gente continuar dessa forma o sistema não precisa fazer nada pra tentar destruir a gente. Se continuar tudo desse jeito, a gente vai se destruir sozinha. Se a gente não conseguir entender que cada uma de nós é importante, que não existe ninguém melhor do que ninguém, existem pessoas capacitadas em áreas diferentes. E que divergências de pensamentos não são, de fato, brigas, só são pessoas que pensam diferentes. Mas isso se torna tão proporcionalmente insano entre as pessoas que começa aquela rivalidade, uma sabotagem na construção, boicote... E não pode acontecer. Nós já estamos numa estrutura muito frágil, se a gente brigar entre si pra brigar contra eles a gente não vai ter força, porque já brigou demais entre a gente. Se eu fosse um tipo de pessoa fraca, mais sensível, né, de não conseguir lidar com brigas, eu não teria ficado quando eu entrei, porque foi essa a recepção que eu tive. Eu conheci uma mulher negra, de outro movimento, que foi uma das pessoas que também me rendeu esse tipo de recepção bem “calorosa”. Foi a primeira que eu conheci. E ela é negra mesmo

Raíla: Você diz com essa arrogância?

Laurianne: Sim, com essa arrogância, com essa grosseria. Dizendo que você é muito nova, então o que você fala não tem validade alguma. Você tá chegando agora... Até o dia em que eu cheguei em todas elas e disse: olha, vocês não me conhecem. Nenhuma de vocês são imortais. Então, para pra analisar, eu tenho 22 anos (na época) e vocês estão com 40/50 e daqui a pouco vocês vão morrer. E esse conhecimento de vocês, vai com vocês. Ou vocês passam pra quem tá ficando, ou tudo o que vocês trabalharam a vida inteira, vai morrer com vocês. Vai ser como se vocês não tivessem feito nada, porque a continuidade não vai ter. Então, não é dizer que a gente é nova, que a gente não tem o estudo acadêmico necessário ou qualquer bosta, porque ninguém é obrigado a chegar sabendo (LAURIANNE, 2018).

As múltiplas opressões que atravessam a atuação de Laurianne nos movimentos sociais dos quais faz parte a proporcionam diversos sentires. Após relatar toda a tensão que existiu entre uma militante branca e ela, Laurianne quase que imediatamente - e sem ser indagada sobre - fala de um caso de uma militante negra que a tratou com a mesma arrogância, quase que se justificando, quase que dizendo: olha, isso não é sobre raça. É outra coisa. É arrogância. O que torna essa fala significativa é que durante quase toda a entrevista eu tive que levantar os temas de raça, sempre pedindo para ela identificar se estava falando de pessoas brancas ou negras.

Nesse momento em que ela direciona sua fala sobre a arrogância dessa militante negra, ela o faz sem qualquer tipo de estímulo da minha parte. Tratando de um caso com essa mesma arrogância, Serena, ao tratar da violência racista e classista praticada por uma mulher branca nos espaços de militância lésbica, explicou:

Raíla: Essa menina é branca?

Serena: Sim, branca, magra, da UnB (Universidade de Brasília). Mas toda vez que a gente sai pra algum lugar ela arranja alguma maneira de me colocar pra baixo, pra se sentir superior.

Raíla: Você percebe que é só com você? Ou acontece com outras minas negras?

Serena: Eu só percebi comigo até agora. Só porque eu não gosto de colar no espaço em que ela tá, então não posso, né (pausa)... Se ela chega, eu deixo claro, ela chegou, eu saio. Então, assim, mas se eu fosse pro embate mesmo ia dar ruim porque eu sou extremamente ignorante, eu não ia conseguir falar porque ela é cheia dos argumentos, bonitinha, e tudo mais. E aí eu ia cheia das mãos rodada na cara dela. Já ia pra uma outra coisa que é a que eu não apoio nunca, que é essa coisa da agressão. Eu não tô fugindo dela, não. Então eu prefiro... Não é que eu vou me excluir, não vou fugir dela, não. Mas eu me conheço. Só estou fazendo isso pra que algo mais denso não aconteça. Porque ela faz isso e, tipo... Já teve conversa, já fez isso... Aí umas ainda falam assim: "ah, mas eu não vejo desse jeito". E eu falo: você não vê porque não é você.

Raíla: Mulheres brancas falam que não veem desse jeito essa violência?

Serena: Isso. E eu falo: não vê porque não é com você.

Raíla: Essas mulheres são de dentro da Coturno?

Serena: Não, são, tipo...

Raíla: Com relação a essa coisa da linguagem, que ela é cheia dos argumentos. Você acha que você sofre discriminação por não ter essa formação acadêmica? Você se sente vulnerável?

Serena: Ah, sim. É igual eu falo pras meninas, vocês falam muito bonitinho. E a primeira coisa que elas começam a falar eu digo: gente, não to entendendo. Por favor, simplifique. E quando ela vem se dirigir a mim, ela pode estar falando contigo aqui, tudo ceilandês, estruturês, mas quando ela vem falar comigo ela começa com umas palavras que eu nunca nem vi na minha vida.

Raíla: Você acha que essa é uma forma de tentar te humilhar?

Serena: Sim, mas é o que eu falo. Tanto que eu já peguei e já falei pra ela várias vezes, pega todos esses diplomas que você tem aí de doutorado, mestrado, o diabo todo, e limpa a bunda porque pra mim não serve. Porque se você estudou e você não conseguiu tirar dos seus estudos um pouco de humanidade, seus diplomas não estão servindo de nada (SERENA, 2018).

Não é que pessoas negras não possam ser arrogantes ou que são todas boazinhas e que devemos ser amigas umas das outras. Não. Inclusive, esse é outro efeito perverso do sistema racista, machista e colonial em que estamos inseridas que nos faz homogeneizar subjetividades e nos obrigar, inclusive, a entrar e permanecer em relações tóxicas. Não é à toa que Audre Lorde explica que mulheres negras não são uma grande massa homogêneas. Temos muitas faces e não temos que nos tornar umas iguais às outras para trabalharmos em conjunto (LORDE, 2009, p. 57).

Percebo na fala de Laurianne a mensagem tão propagada de sororidade, da prevalência da categoria gênero e, conseqüentemente, da dificuldade de se apontar os dedos diretamente às mulheres inseridas no movimento. Afinal, foram elas que a acolheram, não? Não obstante,

Laurianne se vale de outras estratégias significativas para trabalhar o tema dentro da organização. Quando confrontada sobre o que ela chama de arrogância de certas ativistas e, mais especificamente, dessa arrogância que vem permeada de um discurso de superioridade acadêmica, Laurianne racializa as violências que sofre e que viu algumas colegas negras de movimentos sofrerem:

Raíla: Você acha que pesa essa questão da academia? Das militantes da academia?

Laurianne: Sim, eu fico muito impressionada.

Raíla: E como você sente esse impacto? Como é pra você?

Laurianne: Eu vejo o susto. Porque muita gente se assusta quando eu ou qualquer amiga minha a gente fala: não, a gente tem faculdade. Uma pergunta que eu fiquei puta de ver acontecendo foi com uma colega de militância negra, que tem a minha idade, negra, mais retinta do que eu e é advogada. E eu vi isso acontecer com ela três vezes. Num encontro em que tinham várias advogadas e a única que era contestada se era advogada com OAB era ela.

Raíla: Grupo de advogadas feministas brancas?

Laurianne: Sim, e ela lá. Com 27 anos, na época... É (gagueja). Então várias mulheres brancas e essa colega novinha e negra. Aí toda a vez que ela falava quem era, qual o movimento em que estava, sempre ecoava de algum lugar: “mas, advogada com OAB, com tudo?” E eu juro que repenso meu feminismo toda vez que acontece isso porque eu tenho vontade de arremessar uma cadeira quando eu ouço essa pergunta.

Raíla: Você considera que, para além de uma questão acadêmica, há uma questão de raça?

Laurianne: Tem, tem uma questão de raça, de classe social, de status de moradia, de tudo. Né?

Raíla: E como foi viver isso? Essas questões existiram dentro da Coturno?

Laurianne: Eu acho que as pessoas têm um pouco de medo de mim, porque eu sou meio doida. As minhas reações são as mais exageradas possíveis.

Raíla: Você considera que seja uma reação exagerada ou uma reação a uma ação?

Laurianne: Não, não é exagerada. É que as pessoas não esperam que eu vou dar tamanha importância aquilo.

Raíla: Exatamente o que?

Laurianne: Ah, tipo (gagueja)... Questão racial. Rolou uma questão de uma mina que era da Coturno, na época. Aconteceu uma briga minha com uma outra mina, negra, que também da Coturno, por um motivo que foi interpretado por quem assistiu de uma forma, mas o motivo era outro. O motivo era o desrespeito e a forma com que estavam me tratando, agindo como se eu tivesse feito algo. O que foi interpretado foi: duas mulheres negras brigando por uma mina branca. Casinho de amor. Eu fiquei putíssima. Então, eu dou muita importância a este tipo de situação.

Raíla: E como você agiu?

Laurianne: Ah, eu tive que ficar sentada, se eu levantasse era porrada mesmo. Eu não posso fazer essas coisas. Eu não gosto de briga, porque eu não gosto de reagir como eu reajo. Assim, porque... Nossa, eu sei como eu sou. E quando eu reajo de uma forma mais agressiva, mais violenta, por perder a paciência, eu começo a desvalidar em cada atitude minha, toda a minha militância, tudo o que eu penso. Não é legal. Mas também é bem difícil, ver tudo acontecendo, o desrespeito acontecendo, a falta de cuidado com a história da pessoa, com as vivências, os momentos, porque nem sempre a gente tá bem. Nem sempre

a gente tá feliz, nem sempre a nossa vida tá fácil. E as pessoas sempre esquecem disso. Eu brinco com uma amiga que tem uma lixeirinha de metal. Eu falo que é a analogia do que a gente não é pras pessoas. Chegam descarregam todas as mágoas, frustrações em cima da gente e iam embora e largavam a gente com tudo aquilo. Eu não sei como dizer mais do que isso (risos)...

Nesses contextos de violências raciais, a raiva aparece como um elemento que Laurianne indica como uma forma de reagir às agressões sofridas. Uma das formas que ela conhece de se defender, que utiliza desde a infância, na experiência relatada nas escolas, com a mãe e seus demais familiares. Ao passo que a raiva na fala dela se mostra como algo desgastante para ela, mas como uma reação possível, é, também, uma forma de movimentar estruturas. Nesse sentido, Audre Lorde explica:

Mulheres respondem ao racismo. Minha resposta ao racismo é raiva. Eu vivi com essa raiva, ignorando-a, alimentando-a, aprendendo a usá-la antes que ela levasse minhas visões ao esgotamento, por maior parte da minha vida. Uma vez que eu fazia em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva me ensinou nada. Seu medo da raiva também não vai te ensinar nada (LORDE, 2007, p. 124, tradução livre.).

Tanto para Serena quanto para Laurianne, quando falam da Coturno de Vênus, estão falando automaticamente da Diretoria da organização. Durante a conversa com ambas, para melhor compreender as dinâmicas de desigualdades, opressões e como ocorrem os processos de elaboração de identidades de negras lésbicas inseridas na Associação, tive que direcionar e especificar que as perguntas que estavam sendo feitas, compreendendo a Coturno como tal, fiz pensando nos ambientes que a Coturno promove, nos espaços de trânsito, de eventos e pessoas em geral envolvidas com a organização. Há, portanto, uma separação muito visível da parte afetiva que elas têm dentro da Coturno e a parte não-afetiva, a parte que representa violências.

Raíla: E dentro disso, qual a sua leitura em relação à Coturno em termos de desigualdades? Em termos de machismo, capitalismo, por exemplo...

Laurianne: Então... Machismos não tem, né? É tudo quebrada. Não tem muita questão do capitalismo porque a gente é quebrada tudo junto, tudo igual. Mas... Eu não sei. É muito difícil. Porque a gente tenta construir e, ao mesmo tempo, nossa vida tem uma demanda muito grande. E às vezes a gente quer construir, quer agregar as pessoas, mas as pessoas também têm suas demandas e têm questões de prioridades. Sempre quem tenta entrar, que eu tenho percebido, é que tem muita gente que quer entrar na Coturno, que acontece bastante, pelo status que a Coturno dá.

Raíla: Qual seria esse status?

Laurianne: A Coturno tem mais de 14 anos como Associação Lésbica de Brasília, né? Estruturada... Como movimento social, o nome, Coturno de Vênus, traz um certo peso curricular. E muita gente que eu percebi entrando era mais pra isso mesmo. Não pelo que a gente vai fazer ou porque acredita que a Coturno possa construir um feminismo e voltar a vir com força total e não deixar em cima de seis, sete pessoas a demanda de uma militância como essa. Eu vejo muita gente entrando, mas só pra poder falar que faz parte da Coturno, mas construir com a gente lá, estar lá e aparecer nas reuniões, ir atrás das coisas, nem todo mundo faz. Continua fechado naquele núcleo de seis, sete

peças. Não é que a gente não queira gente entrando. A gente quer gente entrando, discordando, dando ideia, dando pitaco, ajudando, colaborando. Fazendo tudo. Mas não que a pessoa entre só pelo status de poder falar que faz parte da Coturno, pra poder dar entrevista e aparecer.

Raíla: Mas, em termos dessas desigualdades que podem ser reproduzidas por gente que tá dentro da organização. Racismo, por exemplo. Como você enxerga isso lá?

Laurianne: Lá dentro, assim, eu, apesar de ser mais difícil. Eu não posso dizer por todas as outras, mas com quem eu construí, eu não posso dizer que sofri isso. Eu não senti nada disso. Não sei se elas já foram invasivas com algumas das outras minas que já fizeram parte. Mas, comigo, isso nunca aconteceu.

Raíla: E todas elas são da Diretoria?

Laurianne: São da Diretoria.

Raíla: Mas em termos de, é.. Quando eu falo Coturno, estou pensando nos espaços, nos trânsitos, que as pessoas têm.

Laurianne: Ah, mas sempre tem, né. Quando você fala qualquer coisa. Muita gente não espera muita coisa da gente. Construir com outras organizações e outras militâncias, eles sempre vão no foco principal, né. Tipo, “Ah, vamo procurar quem? Ah, agora quem a gente acha que é a comando, estrelinha da coturno? Ah, a Fulana. Então, vamos na Fulana.”. Não importa se você está na frente da pessoa. Eles sempre vão em instâncias, do tipo, quem eles acham que manda mais. E não funciona desse jeito.

Raíla: E nessa lógica de quem as pessoas acham que mandam mais...

Laurianne: Entra sempre, em prioridade, as minas brancas. E, claro, elas estão há muito tempo na Coturno também, né...Eu posso dizer de agora em diante.

Raíla: E dentro desses espaços organizados pela Coturno, tipo, mês da visibilidade lésbica. Algum evento. Você se recorda de ter sofrido racismo dentro desses espaços?

Laurianne: Ah, já... Não é nem direto, né, são mais olhares. Do tipo: “Como assim é ela?”. Ou então, como assim, você não pode estar na frente de qualquer coisa, porque você não tem o perfil que a gente tá esperando. Dá pra perceber no olhar, na postura, nas formas com as quais as pessoas reagem a tudo aquilo, ao ser apresentada, a cara de espanto... Eu sofro mais preconceito pela questão da minha maternidade, não é nem pela cor da minha pele.

Raíla: Você diz dentro da Coturno?

Laurianne: Não, não na Coturno, não tem nada a ver com a Coturno. Eu digo enquanto vivências mesmo. O Bruno (filho de Laurianne) é o mascotinho da Coturno. Ele é nosso girininho (risos). Ele tá esperando a gente fazer um cartão de sócio/mascote dele (risos). Eu falo mais da questão de: “Como assim, você é lésbica e você é mãe?” Eu levanto sempre essa bandeira. É a primeira coisa... Sim, eu tenho filho. Eu já fui muito contestada. E em reuniões preparadas pela Coturno.

Raíla: Você diz a sua sexualidade questionada?

Laurianne: Sim, a minha sexualidade extremamente questionada. Eu não posso ser lésbica e ter um filho, fica estéril no mesmo processo. Aí, é... Eu já ouvi várias vezes: “Ah, não, você é no máximo bi”. E foda-se o que eu estou dizendo.

Raíla: Isso dentro da Coturno?

Laurianne: Não, em organizações de eventos. Porque eu sempre me apresento como mãe, lésbica, negra e feminista. E quando a palavra mãe aparece é “como assim lésbica também?”. Ou é mãe, ou é lésbica. Não dá pra ser os dois. (LAURIANNE, 2018)

Para além de Serena, com suas múltiplas trajetórias, Laurianne também muito me marcou em relação às mudanças de interpretações sobre os processos de elaborações identitárias, me fazendo perceber que há uma ampla gama de categorias identitárias e papéis, que são mobilizadas a depender das situações. Nesse sentido, Castells explica a diferença entre identidades e papéis identitários:

No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidade múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. Isso porque é necessário estabelecer uma distinção entre a identidade e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de papéis, e conjuntos de papéis. Papéis (por exemplo, ser trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, jogador de basquete, frequentador de uma determinada igreja e fumante, ao mesmo tempo) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e essas instituições e organizações. Identidades, por sua vez, constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuação. (CASTELLS, 1999, p. 22-23)

Laurianne compreende que as violências que mais sofreu foram em relação a sua sexualidade e sua maternidade. Aqui, segundo a concepção antes apresentada de Castells, nos deparamos com um conflito entre a identidade lésbica e o exercício de papel de mãe. No entanto, esse papel foi introjetado de tal maneira em Laurianne que acredito que para além das definições externas, foi assimilado como parte das facetas identitárias dela. E isso muito se deve ao fato de Laurianne não ser apenas mãe, mas, sim, uma mãe lésbica, uma mãe sapatona preta. Os violentos e constantes questionamentos de mulheres lésbicas sempre atuavam na trajetória de Laurianne no sentido de colocar sua lesbianidade em cheque. “Como assim lésbica e mãe? Não dá pra ser os dois. Você é, no máximo, bissexual”. O entrecruzamento de categorias importantes e o que ela classifica como sendo uma sobreposição de opressão ao afirmar que sofreu mais por ser mãe do que por ser negra, dentro dos movimentos sociais. Miren Martinez, ao tratar de lesbianidade e maternidade, informa que:

Weston aponta que tudo que existe fora da sexualidade reprodutiva, entre elas as sexualidades homoafetivas, estariam optando pela não família, de forma que homossexualidade e família seriam termos contrapostos. Segundo Weston, coletivos homossexuais definindo-se como famílias seria um desafio ao “privilégio” que se outorga ao “modelo biogenético” ao definir quais são relações de parentescos e as quais não são, quem é um familiar e quem não é. (MARTÍNEZ, 2014, p. 9. Tradução livre)

Pensar nesses vetores de opressões com a decolonialidade interseccional nos permite analisar tanto a estrutura que permeia essas mulheres quanto os desafios que inter cruzam as trajetórias dos grupos os quais Laurianne e demais negras lésbicas pertencem, em decorrência dessa estrutura. A presença de um dispositivo colonial impede que pessoas sejam impossibilitadas de conceber uma mulher negra, lésbica, com um filho. Laurianne vê sua lesbianidade reduzida em razão da sexualidade e é essa, segundo seu discurso, a opressão que afirma que a fez sofrer mais.

As diversas mobilizações de seus papéis e identidades possibilitam o trânsito de Laurianne em espaços de militância. A constante defesa da pauta de sua maternidade, dentro do movimento lésbico, é uma forma de reafirmar sua existência, enquanto sapatão e mãe. O enfrentamento de falas e atitudes racistas institucionalizadas, por meio da estratégia da raiva, enquanto mulher negra, também inserida no movimento lésbico, é outra maneira utilizada para mobilizar de forma estratégica essa identidade. Ambas essas estratégias de ação, de um ativismo dentro de organizações ativistas, são formas de combate à invisibilização de suas múltiplas e fluidas identidades.

2.4. Militância, ativismo e desafios: elaborando processos identitários individuais e coletivos nos novos movimentos sociais.

O sistema não precisa fazer nada pra tentar destruir a gente. Se continuar tudo desse jeito, a gente vai se destruir sozinha. Se a gente não entender que cada uma de nós é importante e que não existe melhor do que ninguém, existem pessoas capacitadas em áreas diferentes, mas não existe ninguém melhor do que ninguém. (Laurianne Miranda, 2018).

Rumo à compreensão dos processos de elaborações identitárias de negras lésbicas inseridas em contextos de ativismo, não devemos perder de vista o caráter analítico do termo identidade e como o empregamos nesta pesquisa. Nesse sentido, quando tratamos, aqui, de processos identitários, concordamos com a perspectivas de Marcelo Ennes e Frank Marcon, que entendem esses processos como fenômenos sociais de caráter ambivalente, dinâmicos, fluidos, inacabados, pensados a partir de uma perspectiva situacional, relacional e contrastiva, em que as disputas sociais ocupam um lugar central na constituição no sentimento de pertencimento e distanciamento, diferenciação (ENNES; MARCON, 2014, p. 286). No entanto, apesar de concordar com essa perspectiva, acredito que, aqui, como consequência do impacto dos trânsitos de negras lésbicas em grupos sociais, o efeito do pertencimento ou não-pertencimento, ou seja, os resultados dos processos coletivos de elaboração identitárias, também interagem com as elaborações individuais de identificação. Segundo a percepção de Ennes e Marcon:

De algum modo, a análise social sobre os processos identitários só se torna possível através da observação das dinâmicas demarcatórias da diferença, ou seja, do olhar sobre um dado contexto das relações sociais, que nos permita caracterizar as diversas maneiras pelas quais os indivíduos e grupos sociais em interação constroem as fronteiras sociais. Fredrik Barth (1998, p. 195), no texto Grupos étnicos e suas fronteiras, revigorou os estudos sobre identidades desde os anos setenta, ao sugerir que o ponto central da pesquisa sobre a identidade étnica é a fronteira étnica. Tomando de empréstimo a noção de Barth, podemos dizer que o objeto de análise dos estudos sobre os processos de identificação são as fronteiras, ou aquilo que os sujeitos

constroem como fronteiras entre eles, fazendo prevalecer certo entendimento sobre quem compõe o nós e quem são os outros, implicados aí por consensos, sentimentos e interesses (ENNES; MARCON, 2014, p. 292).

Sob a luz da ideia de fronteiras, no que tange à elaboração dos processos identitários entre o “nós” e o “outro”, percebemos, tanto nas falas de Laurianne quanto nas de Serena, uma divisão quase que inconsciente da noção de nós e outros que se misturam de forma constante, refletindo as diferentes atuações e estratégias mobilizadas no ativismo em contexto de movimentos sociais. Entendo que se tratam, aqui, de fronteiras que existem em constante comunicação. Enquanto no movimento lésbico, ao mesmo tempo em que o “nós” para Laurianne refere-se a mulheres lésbicas, em boa parte de seu discurso, embebido pela noção de sororidade tão difundida, as mulheres lésbicas brancas também são os outros, ao passo que não pertencentes ao mesmo grupo racial e, ainda assim, ao papel/identidade que a maternidade atribui à Laurianne.

Essa fusão nos processos de divisão entre o eu e o nós para negras lésbicas reflete, também, o modo em que nós operacionalizamos nossas estratégias nesses contextos. Quando questionei ambas sobre quais estratégias utilizavam para seguirem existindo e resistindo inseridas em um ativismo, as duas relataram estratégias específicas, mas não mencionaram todas as outras que já haviam me dito – com outras roupagens – no decorrer da entrevista. Ou seja, as estratégias das quais se valem não são, muitas vezes, ações tomadas de formas consciente, mas passam por este processo de subjetivização identitária.

Raíla: E o que a Coturno agregou na sua vida? Na sua construção enquanto pessoa?

Laurianne: Forma de agir. Eu aprendi a não me comunicar tão violentamente. Pra poder construir, eu tive que mudar minha forma de agir, de falar, de me expressar, porque eu sempre fui... É, eu adorei uma palavra que uma amiga me deu (risos), não é brigona, é enfática. Eu sempre fui muito enfática. Sempre falei mais alto, sempre gesticulei muito. E isso intimidava muito as pessoas. Então essa foi minha primeira correção... É, não é nem correção. Foi mais um aprimoramento pra eu conseguir pra falar com quem tá na minha frente, sem a pessoa se assustar ou achar que eu to brigando de alguma forma.

Raíla: Você diria que isso é uma estratégia?

Laurianne: Eu acho que sim. Pra conseguir construir. Então, é uma forma de, tipo, olha, eu não sou assim. Eu acredito que a gente não tem defeitos em si. A gente tem coisas que a gente precisa aperfeiçoar. Como vai agir, como vai fazer. Porque eu descendo de uma linhagem de mulheres bem insensíveis (risos), bem brutas e a gente sempre tratou tudo com muita apatia, com muito “ok”. Notícias drásticas eram dadas com a mesma tranquilidade de se perguntar se a pessoa queria um copo d’água. Eu aprendi a ser mais sensível, porque eu fazia isso com todo mundo e eu não entendia que as pessoas não estavam prontas para aquela minha falta de filtro. Então, eu tive que com o tempo criar um filtro social. Você não pode ser tão direta com quem tá na sua frente porque essa pessoa, talvez, não consiga lidar de forma tranquila com esse supetão de informação (LAURIANNE, 2018).

Quando conscientemente provocada a refletir sobre as estratégias utilizadas voltadas à sua participação nos movimentos sociais e ativismo de forma geral, a primeira estratégia que Laurianne menciona é a mudança de comportamento. Para ela, aprender a se comunicar de forma “não-violenta” lhe proporcionou acessos e articulações dentro de seu contexto de militância. Ao mesmo tempo em que isso representa uma estratégia, é um meio que ela conseguiu para dialogar com a branquitude lésbica. É um meio de silenciamento, uma forma de controle, de tentativa de polir as atitudes de Laurianne. Afinal, é aceitável que uma mulher negra tome posse de seu próprio discurso, que enfrente o racismo e brade aos quatro ventos de forma efusiva em face de situações de violência racista?

A boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) brancos(as) querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente repreendido. Neste cenário específico, a boca também é uma metáfora para a posse. Fantasia-se que o sujeito Negro quer possuir algo que pertence ao senhor branco, os frutos: a cana-de-açúcar e os grãos de cacau. Ela ou ele quer comê-los, devorá-los, desapropriando assim o mestre de seus bens. Embora a plantação e seus frutos, de fato pertençam ‘moralmente’ à(ao) colonizada(o), o colonizador interpreta este fato perversamente, invertendo uma narrativa que lê tal fato como roubo. “Estamos levando o que é Deles(as)” torna-se “Eles/elas estão tomando o que é Nosso.” Estamos lidando aqui com um processo de recusa, no qual o mestre nega seu projeto de colonização e o impõe sobre o(a) colonizado(a). É este momento – no qual o sujeito afirma algo sobre o outro que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza o mecanismo de defesa do ego (KILOMBA, 2010, p. 174).

Essa cobrança que Laurianne sente em ter de se comportar de maneira mais polida, falar de maneira mais sensível, agregada ao sentimento de culpa que carrega por falar as coisas de forma tão “direta”, como ela mesma descreve, enquadra-se perfeitamente aos moldes do mito da mulher negra raivosa.

Minha raiva tem sido uma resposta às atitudes racistas e às ações e às presunções que surgem dessas atitudes. Se seus modos de lidar com outras mulheres refletem essas atitudes, então minha raiva e seus medos são holofotes que podem ser utilizados para crescimento do mesmo modo que eu tenho utilizado meu aprendizado para expressar raiva para o meu crescimento. Mas para cirurgia corretiva, não culpa (LORDE, 2007: p. 125).

Desde a infância, a rápida reação aliada à raiva tem sido uma forma de defesa para Laurianne. Assim como para Audre Lorde, a raiva se apresentou como uma forma de responder a atitudes racistas. Saber administrar essa ferramenta se torna uma estratégia de resistência dentro do contexto de ativismo. Essa estratégia, entretanto, vem acompanhada de demandas.

Raíla: Você sente que você é cobrada dentro desses ambientes a ter mais paciência?

Laurianne: Sim, comigo parece que é maior do que se outra pessoa agisse da mesma forma.

Raíla: Outra pessoa branca?

Laurianne: É, outra pessoa branca. Na realidade, qualquer pessoa. Porque não existem muitas mulheres negras que foram ensinadas a confrontar. Em suma maioria a gente fica quieta quando acontece alguma coisa. Eu sou uma das poucas que reagem automaticamente. Então, eu acho que as pessoas não esperam que eu reaja. Muita gente já falou pra eu não chamar atenção por coisas que deviam ser chamadas atenção, pela atitude que a pessoa tava tendo. Mas pela vergonha de você não poder falar que aquilo tá acontecendo... (LAURIANNE, 2018)

“Sim, comigo parece que é maior do que se outra pessoa agisse da mesma forma”. Laurianne reconhece sobre si a pressão existente a ter mais paciência. Paciência esta que a sociedade nunca teve com ela durante o percurso de sua vida. Como demonstrado por Jones e Norwood (2014), essa solicitação de paciência, da polidez na fala, pode ser interpretada como uma forma de suas agressoras tirarem o foco de seus atos, contestados por Laurianne, e direcioná-lo ao comportamento dela, como forma de culpabilizar. Em nossa conversa, Laurianne conta um pouco de sua trajetória individual, de modo a explicar, em boa parte, a elaboração de sua identidade individual que reflete na sua atuação dentro dos movimentos sociais.

Além disso, essa culpa atribuída e sentida por Laurianne, assim como aos olhares julgadores de seu comportamento, atribuindo-o a qualidade de vergonhoso, são reflexos do lugar relegado à mulher negra raivosa na sociedade. Laurianne, entretanto, quase como se dando vida aos escritos de Audre Lorde, aprendeu, de uma forma ou de outra, a utilizar a raiva como potência e estratégia que a ajudasse a enfrentar e a se moldar a esses ambientes. A recepção de sua raiva é temida por pessoas brancas, é tida como vergonhosa, como uma reação desmedida. Mas tudo isso porque a raiva de mulheres negras balança estruturas.

As mulheres respondem ao racismo. Minha resposta ao racismo é raiva. Eu vivi boa parte da minha vida com essa raiva, ignorando-a, me alimentando dela, aprendendo a usar antes que jogasse minhas visões no lixo. Uma vez fiz isso em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai te ensinar nada. Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo a raiva; raiva da exclusão, dos privilégios não questionados, das distorções raciais, do silêncio, do maltrato, estereotipização, defensividade, má nomeação, traição, e captação. Minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e presunção que surgem dessas atitudes. Se você lidar com outras mulheres reflete essas atitudes, então minha raiva e seus medos são focos que podem ser usados para crescimento, da mesma forma em que eu usei aprender a lidar com a raiva para o meu crescimento. Mas para controle de danos, não para culpa. Culpa e defensividade são tijolos numa parede contra a qual todas nós batemos; ela não serve a nenhum de nossos futuros (LORDE, 2007, p.124).

Especificamente sobre as reprimendas sofridas por Laurianne no contexto de ativismo, ao reagir de forma automática, como ela mesma classifica, frente às situações de injustiças por ela presenciadas, situações de racismo, Audre Lorde cita o exemplo de quando ela falava diretamente de forma veemente e com essa raiva em conferências acadêmicas e como mulheres brancas já a abordaram, dizendo “diga-me como se sente, mas não fale tão bruscamente ou eu não posso ouvi-la”. Frente a essa situação, Audre Lorde questiona: “é a minha maneira de explicar que a impede de ouvir ou a ameaça da mensagem de que a vida dela pode mudar?” (LORDE, 2007, p. 125).

Raíla: Você pode me dar um exemplo? Eu sinto que, às vezes, você fala como quem estivesse lembrando da cena, mas não entra muito em detalhes.

Laurianne: Ah (gagueja), é porque eu não falo muito...Eu não sei como explicar. Eu gosto de viver aquilo, mas eu não gosto de lembrar aquilo. Deixa eu ver... A minha mãe mesmo. Eu tinha professoras que...Eu estudava numa escola que tinha a maioria brancos. As minhas duas irmãs apaivavam. De professoras, diretoras que seguravam pra bater. Quando eu cheguei – como eu morava em cidade pequena não tinham muitas alternativas de escola, tinha que ser naquela – e vieram agir comigo do mesmo jeito que agiam com ela, pra me bater, e isso acontecia por anos... (LAURIANNE, 2018).

Os traumas advindos das discriminações raciais sofridas ao longo da vida, que refletiram tanto em dores físicas e psicológicas, não foram revisitados facilmente por Laurianne. Levou um tempo até ela se abrir sobre a questão. Nessa mesma movimentação, observo a dificuldade em lidar de forma direta com situações racistas dentro dos próprios movimentos sociais. Eis o que explica, ao menos em parte, o porquê de Laurianne sempre tentar achar uma justificativa. Porque não é uma agressão facilmente enfrentada. Não se tratam de algozes desconhecidos. Essa é a grande faceta do racismo. Muitas vezes vêm envolvidos por outros sentimentos complexos, como a admiração, o carinho e, até mesmo, o amor.

Encontros agressivos são interações repletas de preconceito nas quais os agressores: (1) deterioram a imagem de mulheres negras; e (2) culpam as mulheres que escolhem desafiar os atos do agressor e os preconceitos que os alimentam. Este termo capta tanto micro-agressões como comportamentos macro-agressivos. Alguns encontros agressivos são iniciados sem que mulheres negras façam qualquer coisa senão existir. Outros ocorrem quando mulheres negras falam em oposição a uma injustiça que tem sido praticada em desfavor de outra pessoa. Em ambos os cenários, os agressores respondem mudando a atenção de seus atos e desviando a culpar às mulheres negras (JONES; NORWOOD, 2017, p. 2021/2022, tradução livre).

Em continuidade de seu relato sobre os recorrentes episódios de agressões sofridas por ela e por sua irmã, explicando, ainda, de onde vem essa raiva, de onde vem essa resposta rápida que é vista com resistência por pessoas brancas, Laurianne continua:

Raíla: Isso exclusivamente por vocês serem negras?

Laurianne: Sim, porque a escola era basicamente de brancos. Crianças brancas não apaiavam assim. Não acontecia nada com elas. Tinha dia que a gente mal chegava na escola e já estava acontecendo alguma coisa pra, tipo.. Vou dar um exemplo muito claro. Você sabe que existe todo um falso moralismo dentro da escola, né? Se um pré-adolescente é pego com uma camisinha... Aconteceu isso com minha irmã. Um colega levou, encheu e jogou. Quando caiu na minha irmã... Quem foi suspensa da escola? A minha irmã. Por uma semana. Eu quando duas colegas minhas brigavam, quem era suspensa? Eu.

Raíla: E como foi sua reação quando tentavam bater em você?

Laurianne: Ah, eu batia de volta. Não interessava em quem. Em professora, diretora, colega... E ninguém tava esperando, porque minhas irmãs apaiavam quietas. Porque foram ensinadas a não revidar. Não responde, porque você perde a sua razão – e nessa você também perde a briga, né. Aí quando me falaram que eu não podia reagir, eu falei, veremos (risos). Eu tive professora que tentou me bater com vara dentro de sala, com todos os outros coleguinhos rindo. Eu tinha sete anos de idade. E eu ouvi isso até minha adolescência.

Raíla: E você acha que esse fato dessa sua resposta automática vem um pouco disso?

Laurianne: Acho que vem um pouco da raiva de ser acuada o tempo todo – dentro de casa, na escola... Eu tive que aprender a gritar. Eu não vi outra alternativa. Na verdade, eu vi duas alternativas. Eu primeiro desisti. Na adolescência desisti completamente, falei: foda-se, eu não quero mais essa porra desse mundo. Me leva embora. Adeus. Só que eu sou bem resistente, eu descobri isso. Eu sou meio imatável ou insuicidável (risos). Eu tentei três vezes. Me matar. E não consegui. E... Nessa brincadeira, é... Com 17 anos eu aprendi uma palavrinha mágica chamada: foda-se. E fui uma das primeiras chaves que eu descobri pra me libertar. Eu tinha uma auto-crítica, uma cobrança muito grande. Então, eu aprendi a brigar, a discordar, a não deixar ninguém me humilhar, me fazer de gato-e-sapato e me usar de qualquer forma. Então, a minha reação foi essa: ter que lutar de qualquer forma. Seja com voz, seja com o corpo (LAURIANNE, 2018).

Quando Laurianne relata que aprendeu a palavra mágica, temos, então, o exato instante em que ela se liberta de amarras profundas e que, daí em diante, começa a utilizar a raiva de forma consciente enquanto estratégia. A raiva, a luta, move Laurianne desde muito cedo, uma vez que colocada também desde muito cedo num lugar de embate, de confronto, por conta das circunstâncias e realidade social que a permeou desde sempre. Quando indagada sobre a utilização de outras estratégias, ela responde:

Raíla: E desse mesmo jeito, você enxerga algumas outras estratégias?

Laurianne: Ah, o isolamento. Eu me isolo bastante.

Raíla: E como isso funciona como estratégia pra você?

Laurianne: Pra me manter calma. Pra eu conseguir agir de uma forma mais... Tipo, aconteceu alguma coisa de discordância, desentendimento que foi maior do que a minha santa paciência consegue aguentar. Aí eu me isolo. Ninguém fala comigo e eu fico assim até me acalmar.

Raíla: E em termos de estratégias políticas também? Considerando os preconceitos que você sofre?

Laurianne: Então, a minha estratégia é fazer com que a pessoa reflita, assim, de cara. Isso se eu tiver com paciência. Se eu não tiver, eu tenho que sair mesmo. Essa é uma das táticas que eu consigo aprimorar com essas construções. Agora, se eu tiver com paciência, se eu tiver mais calma, tiver num dia em que minha mente esteja focada nisso de vamos explicar, vamos focar, vamos ter paciência com as pessoas, aí eu paro e falo mesmo. E eu começo fazer a pessoa tentar entender de onde saiu tudo aquilo

direcionado a mim. Geralmente são pessoas que eu nunca vi naminha vida, que não me conhecem, de fato. Então, o primeiro impacto delas é sempre esse esse, de choque, de uma taxaço que, quando percebe-se, entendem que eu não sou aquilo que elas acreditaram antes. E eu paro. Eu gosto do confronto, gosto de olhar no olho da pessoa e tentar resolver. (LAURIANNE, 2018)

O isolamento, enquanto estratégia para se manter calma frente aos embates, se alinha aos conselhos que Laurianne recebeu dentro do contexto da militância, estratégias de comunicação, que se refletem em aprendizados que ela considera como fatores relevantes de melhoria em sua estratégia de comunicação e de ativismo. Outrossim, a necessidade de isolamento gera percepções complexas. É realmente um isolamento genuíno que faz bem a Laurianne ou trata-se de mais uma tentativa de se enquadrar no que a branquitude lésbica espera de seu comportamento? Um raciocínio lógico: já que não consigo me comunicar com a polidez esperada para este momento, já que não consigo satisfazer as expectativas dessas pessoas, me isolo.

2.5. (In)Conclusões

No capítulo 2 avançamos na compreensão sobre os debates teóricos acerca dos novos movimentos sociais, assim como na compreensão de suas dinâmicas a partir da perspectiva da decolonialidade interseccional. Aqui, como resultado, vimos que os contextos dos novos movimentos sociais não abarcam as identidades múltiplas e cambiantes que permeiam as realidades contemporâneas.

Nesse contexto, conhecemos, a partir dos relatos de Laurianne Miranda, as múltiplas trajetórias de negras lésbicas inseridas em movimentos sociais. Aqui, as invisibilizações e opressões sofridas por mulheres negras ficaram nítidas, uma vez que dentro do movimento lésbico, muitas são as violências racistas sofridas por essas mulheres. Ao discurso de Laurianne, soma voz o discurso de Serena, que também revela as opressões e dinâmicas de mobilizações identitárias utilizadas dentro do contexto de ativismo.

Sob um espectro mais amplo, vimos também como se constroem essas identidades e como se desenvolvem os trânsitos de sapatões negras na militância e no ativismo, em geral. Apontamos os desafios e os processos de elaborações identitárias individuais e coletivas em um contexto de movimentos sociais. Vimos que se trata de um processo que se retroalimenta de modo dinâmico e fluido.

Por meio das partilhas de Laurianne, percebemos que os percursos e as trajetórias percorridas por mulheres negras lésbicas em contexto de movimentos sociais são complexas

pelo dinamismo em suas trajetórias e pelas mutações constantes que essas apresentam. A possibilidade de elaborar estratégias de atuação enquanto estão moldando seus próprios processos identitários reflete o desafio de compreender e explicar os processos relacionais no que tange às diferenças e às semelhanças entre grupos, ao que foi mencionado no que se percebe enquanto “nós” e os “outros” (ENNES; MARCON, 2014, p. 293).

CAPÍTULO 3 - Thereza: sabedorias, raça e sexualidade – Epistemologia negra sapatão e contínuos metodológicos

3.1. Introdução ao capítulo 3

Neste capítulo, explico a metodologia e os métodos dos quais me valho para a elaboração desta pesquisa. Inicio esta seção de antemão informando que este é, para mim, enquanto pesquisadora lésbica negra, ocupando o local que me foi imposto na academia, um ponto de muita preocupação, de tensão. E qual é este lugar? O lugar de pesquisadora frequentemente apontada como muito envolvida, impossibilitada de produzir ciência pelo excesso de parcialidade, pelo “essencialismo”. É o lugar atribuído às ativistas que, por termos esse envolvimento social e político, somos frequentemente acusadas de não ter suficiente leitura e formação para fazer ciência. É também o lugar do não pertencimento, do medo. É o lugar de onde a sociedade tanto tentou nos afastar. A mim, a minha mãe, meu pai, minha irmã e a toda minha família, majoritariamente preta e pobre. É o lugar da insistência, da teimosia, do enfrentamento diário do racismo, machismo e lesbofobia.

Por todos esses lugares e não-lugares que nos relegaram uma elite acadêmica branca, heterocisnormativa, classista e racista, é que este é um ponto de tensão, haja vista que é justamente por meio da utilização de referências metodológicas de origem branca, eurocentrada e predominantemente masculina que contestam trabalhos de pesquisadoras ativistas. Neste ponto, já escureço: faço pesquisa ativista (HALE, 2006, p. 97). Faço pesquisa ativista, mas não graças a Charles Hale, quem deu o nome ao conceito, sobre o qual falamos neste capítulo. Faço pesquisa ativista graças à minha mãe, minha avó, minhas tias, minha irmã. Graças a todas as mulheres que amei. Faço pesquisa ativista graças a Serena, Laurianne Miranda, Thereza e Nzinga. Graças a Lélia González, Ochy Curiel, Ana Claudia Pereira, Patricia Hill Collins, Bruna Pereira, Claudia Macedo, Delia Dutra, Éllen Cintra, Isadora Harvey, Claudia Pons, Audre Lorde, bell hooks, Julianna Motter e tantas outras mulheres que dão significado ao ativismo e ativismo às suas pesquisas, mesmo sem trabalhar diretamente com esta metodologia.

Para a execução desta pesquisa, os critérios metodológicos abordados são calcados na utilização do método indutivo, por meio da elaboração de uma pesquisa exploratória e qualitativa, tendo em vista a subjetividade do objeto em estudo e a escassez de estudos sobre o tema. Não obstante, também me valho neste capítulo de elementos da pesquisa quantitativa, de

dados já produzidos, com o único intuito de complementar e auxiliar na construção da pesquisa que, como já mencionado, em sua essência, é qualitativa.

Todos os percalços e trajetórias metodológicas que me trouxeram até aqui são explicados no capítulo terceiro por meio do olhar e da sensibilidade de Thereza, cuja trajetória de ativismo e de vida a levaram a engajar na militância da Frente de Mulheres Negras do Distrito Federal, onde descobriu-se parte e pertencente. A partir da visão de mundo de Thereza, abordo os desafios e possibilidades da pesquisa ativista desenvolvida em meu próprio meio, na minha própria cidade e me coloco enquanto sujeito neste processo.

Em um segundo momento, debato as brechas não preenchidas pela ciência hegemônica e os perigos da universalização de conceitos como o de pesquisador e objeto de pesquisa, assim como demonstro a invisibilização da já escassa produção acadêmica sobre negras lésbicas na academia. Para além disso, falo da invisibilização da identidade lésbica de negras já no circuito da produção acadêmica.

De forma mais substantiva contando com as contribuições de Thereza, falo das trajetórias de pesquisa sob o viés do que chamo de identidades compartilhadas. A partir dessa noção, falo como compreendo e porque penso na decolonialidade interseccional como ferramenta teórico-metodológica de análise do universo, que também é meu, que me propus a estudar e a compreender. Por fim, após esta análise, parto às (in)conclusões.

3.2. As brechas não preenchidas pela ciência hegemônica universalista e a invisibilização de produção sobre negras lésbicas na academia

Ninguém fala nada na família. É estranho, porque eu terminei esse relacionamento e aí não podia conversar com a minha irmã, por exemplo. Falar sobre isso. Teve um momento que a Ana foi embora pra terra dela e eu fiquei muito sofrida. Aí é estranho isso. As pessoas estão sabendo, estão vendo, mas não tenho com quem contar, né? Aí eu pensei: Caramba, se fosse um homem, de repente elas ficariam preocupadas, viriam falar comigo, a gente poderia conversar... Mas como é mulher, existe o tabu, né? O tabu tá lá. Guardadinho. Tá num cofrinho (risos) (Thereza, 2018).

Inicio esta parte da pesquisa, mais uma vez, reforçando de onde venho. Este tem sido um processo que tenho feito com constância durante esta pesquisa: sempre lembrar quem sou e de onde venho. Tendo sido violentamente afastada da língua de meus ancestrais, tendo o português como idioma imposto ao nascimento, empreendo um esforço mínimo de tentativa de ruptura com a lógica do paradigma científico moderno e, por conseguinte, com a arrogância do ponto zero com o fim de colaborar com uma efetiva decolonização da universidade (GROSFOGUEL; CASTRO-GÓMEZ, 2007, p.88/89), esta é a razão pela qual esta pesquisa é

feita em primeira pessoa, conforme explicado na introdução geral deste estudo. Para além dessa tentativa de ruptura metodológica, esta pesquisa também é realizada em primeira pessoa para demarcar de onde venho e onde estou, para demarcar o meu meio.

A realização de uma pesquisa etnográfica em meus próprios meios de trânsito, em espaços de partilha de afetos, de conflitos e militâncias se mostrou bastante desafiadora. No início do meu trabalho de campo, por vezes, em razão de ainda estar dominada pela insegurança, assim como por ter naturalizado em mim pressupostos metodológicos de uma ciência eurocentrada, sentia que meu trabalho não estava sendo desempenhado com a suposta imparcialidade exigida por pseudo pressupostos categóricos científicos. Dessa forma, iniciar o percurso da trajetória de me reconhecer tanto enquanto sujeito como objeto se fez parte fundamental para que confiasse em mim e na minha pesquisa. Sobretudo no que se refere às entrevistas. Nesse sentido, para a concretização do campo e das entrevistas, levei em consideração os critérios delineados por Ruth Sautu, que estabelece:

Procure certificar-se de que as perguntas da entrevista se dirijam ao objetivo da investigação; assegure-se de que o entrevistado compreenda o que se solicita. Para isso, é importante usar uma linguagem clara e simples; O entrevistador tem um papel ativo na busca de lembranças e reflexões. A informação proporcionada deve ser compreensível, se isto não acontecer, solicite mais detalhes; A atenção oferecida deve ser mantida durante toda a entrevista (SAUTU, 2005, p. 49, tradução livre.).

Por se tratar de uma pesquisa que leva em consideração e estuda uma realidade intersubjetiva, a observação participativa me permitiu analisar de forma mais profunda contextos cambiantes. Sendo um estudo que trabalha processos de elaboração de identidades e, portanto, leva a cabo análise de subjetividades individuais, para além das coletivas, sendo eu também uma negra, lésbica, ativista, há lentes que possuo em razão dos meus próprios processos identitários que me garantiram perspectivas outras sob o objeto que estudo. O desenvolvimento dessas perspectivas, no entanto, deveu-se muito à utilização de um método de pesquisa qualitativa. Nesse sentido, destaco novamente Ruth Sautu, que entende:

Os investigadores qualitativos, por outro lado, postulam que a realidade é subjetiva e intersubjetiva, e eles mesmos em tantos atores sociais intervenientes, contribuem com a produção e reprodução de um contexto de interação que desejam investigar. De acordo com este pressuposto, os investigadores qualitativos têm insistido em refletir sobre as implicâncias de seus papéis enquanto investigadores, dos efeitos de suas próprias práticas de investigação sobre aquele aspecto do qual se constrói conhecimento (SAUTU, 2005, p. 46-47).

Para o desenvolvimento desta pesquisa qualitativa, utilizo o que foi denominado por Charles Hale de “pesquisa ativista” (HALE, 2006, p. 97), como já mencionado anteriormente. Segundo Davydd Greenwood,

Pesquisa ativista em instituições acadêmicas é raro. Um poderoso conjunto de forças, externas e internas às universidades, são arraigadas contra essa pesquisa. Estruturas de gestão acadêmica institucional taylorísticas basicamente fazem necessariamente o trabalho multidisciplinar de pesquisadores ativistas basicamente impossível por organizar o cotidiano de trabalho de um modo que amarra acadêmicos aos seus campos universitários. Sob estas circunstâncias, interações com o mundo não-acadêmico são extremamente difíceis. Organizações profissionais acadêmicas ostracizam pesquisadores em atividades por meio da combinação de autopolicimento de censura e a imposição de frameworks intelectuais hostis à pesquisa ativista. Forças externas, incluindo governos estaduais e federais que proveêm financiamento e, conseqüentemente, regulam o comportamento e interesses de setores privados seletivamente desencorajam o trabalho ativista e policiam a pesquisa ativista quando se propõem a analisar questões que aqueles no poder gostariam de deixar não examinadas (GREENWOOD, 2008, p. 319).

Neste ponto, acredito relevante mencionar que a elaboração de pesquisas ativistas, com metodologias que tendem à colaboração, sem especificamente definirem-se desta forma, já vêm sendo uma constante na produção de conhecimento por pessoas negras na área de raça. Sem conceber uma definição cristalizada para esta metodologia, nossas produções acadêmicas, de mulheres negras, em sua maioria, tiveram e têm cunho ativista, de modo que nossos interlocutores, para além de falarem por si próprios, falavam por nossos antepassados, falavam por nós e nossas histórias. A título de exemplificação, percebemos uma abertura inicial para a construção de metodologias colaborativas de pesquisa nos trabalhos de bell hooks (1981), Patricia Hill Collins (1986), Lélia González (1984), Ochy Curiel (2011).

Não obstante o contexto específico dos desafios demarcados por Greenwood, que fala a partir da realidade de universidades estadunidenses, entendo que as dificuldades de desempenho de uma pesquisa ativista são comungadas ao redor do mundo. Há forte resistência acadêmica em legitimar a produção de conhecimento que fale diretamente sobre nós mesmos, que nomeie sujeitos e que dialogue com nossas vivências e comunidades. Especialmente no que se refere às intelectuais negras, o desafio se mostra ainda mais tangente. Patricia Hill Collins, ao explicar a posição de mulheres negras na academia como forasteiras dentro de seus próprios meios (*outsiders within*) consegue fazer uma análise precisa e sensível sobre o tema.

Por muito tempo mulheres afro-americanas participaram dos segredos mais íntimos da sociedade branca. Inúmeras mulheres negras iam de ônibus para a casa de suas “famílias” brancas, onde elas não apenas cozinhavam, limpavam e desempenhavam outras tarefas domésticas, mas também cuidavam de suas “outras crianças”, ofereciam importantes conselhos aos seus empregadores e, frequentemente, tornavam-se

membros honorários de suas “famílias” brancas. Essas mulheres viram as elites brancas, tanto as de fato como as aspirantes, a partir de perspectivas que não eram evidentes a seus esposos negros ou aos grupos dominantes. Por um lado, essa relação de *insider* tem sido satisfatória para todos os envolvidos. Nas biografias dos brancos ricos, é frequente o relato de seu amor por suas “mães” negras, enquanto os relatos das trabalhadoras domésticas negras ressaltam a percepção de autoafirmação vivenciada pelas trabalhadoras ao verem o poder branco sendo desmistificado – saberem que não era o intelecto, o talento ou a humanidade de seus empregadores que justificava o seu status superior, mas o racismo. No entanto, por outro lado, essas mesmas mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas “famílias” brancas. Apesar de seu envolvimento, permaneciam como outsiders (COLLINS, 2016, p. 99/100).

Também como consequência dos desafios estruturais enfrentados por intelectuais negras, a realização da pesquisa e a dedicação ao trabalho acadêmico, outrossim, não é um processo fácil, tendo em vista que, entre as dificuldades, há conflitos de ordem financeira, de rotina de trabalho, de sermos sempre forasteiras dentro de nossas próprias universidades. Nesse diapasão, bell hooks entende que:

Entre as pensadoras negras que trabalham como acadêmicas, muitas com quem falei achavam que seu anseio por dedicar tempo e energia ao trabalho intelectual não podia ser plenamente satisfeito porque se viam eternamente fazendo malabarismos com múltiplas exigências. Queixando-se, com toda razão, de que lhes faltava tempo para seguir o trabalho intelectual livre e plenamente, também manifestavam receio de que um empenho demasiado apaixonado em metas intelectuais as isolasse de uma atividade relacional significativa (HOOKS, 1995, p. 470/471).

O racismo, enquanto vetor estrutural na sociedade brasileira, relega às mulheres negras um *status*, conforme ressaltado por bell hooks e Patricia Hill Collins, demarcado essencialmente por estereótipos. Para Ana Claudia Pacheco, as representações estereotípicas de mulheres negras, como a preta forte trabalhadora e a “mulata quente”, interferem não só nos modos como somos vistas socialmente, mas também afeta diretamente as formas de afetividades a nós relegadas.

Assim, esta pesquisa pretende demonstrar que tais representações sociais sobre as mulheres negras no cenário baiano e brasileiro ordenam as vidas e a afetividade desses sujeitos. Ou seja, além dos estereótipos mencionados, há uma representação social baseada na raça e no gênero a qual regula as escolhas afetivas das mulheres negras. A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. Tais percepções promulgadas no imaginário social e, em certa medida, no imaginário acadêmico brasileiro, inspiraram o título emblemático dessa tese “Branca para casar, Mulata para F... e Negra para Trabalhar” (PACHECO, 2008, p. 13).

Apesar desses estereótipos afetarem de formas distintas negras lésbicas, principalmente a depender da expressão de gênero de cada uma de nós, eles ainda demarcam nossos corpos e existências. A invisibilização dos trabalhos de negras lésbicas na academia reflete o lugar em que a agenda do intercruzamento identitário entre as categorias raça, gênero e lesbianidade é posicionada na produção de conhecimento. Reflete também, no geral o modo como somos vistas na sociedade. Existem negras lésbicas que vêm produzindo conhecimento, trabalhando temas de raça em suas pesquisas. No entanto, poucas delas pautam a lesbianidade em suas produções acadêmicas. Isso reflete muito a lesbofobia e a negação das relações de afetos entre mulheres negras, entre pessoas negras de maneira geral.

Para além da invisibilização de trabalhos que abordam a temática deste estudo, há também, de outro lado, uma escassez de produção acadêmica que desenvolva uma análise interseccional dessas categorias identitárias (SANTOS; LUZ, 2013, p. 10), de modo que o referencial teórico deste estudo tem, como grande parte de sua base, trabalhos que estudam as categorias raça, gênero e sexualidade de forma desagregada ou que agregam raça e gênero ou sexualidade e gênero, mas não as três categorias entrecruzadas.

Com a condução do trabalho de campo, foi possível observar o porquê dessa invisibilização de negras lésbicas, fato que pode ser notado e sentido no campo das relações sociais, no imaginário cultural da sociedade, de modo geral, e, como mencionado, no campo acadêmico. Foi com a entrevista de Thereza, no entanto, que essa invisibilidade foi tangentemente demarcada, haja vista a dificuldade de movimentos negros, inclusive de mulheres, de abordar lesbianidades e relacionamentos entre mulheres, tendo como subterfúgio a escusa de que o racismo é a agenda, não sexualidades. Entraremos neste tema de forma mais aprofundada no item 3.3, onde trabalho as conduções das entrevistas e desafios da realização do campo em meu próprio meio.

O motor propulsor desta pesquisa tem como morada de sua principal razão de existir, dentre outros fatores, justamente essa escassez de pesquisas que tenham como proposta-chave a análise de interconexão de categorias de raça, gênero e lesbianidade. A necessidade de compreender meu universo e de outras negras lésbicas, me fez trilhar essa trajetória de investigação científica e jornada de vida, uma vez que:

Falar sobre as diversas violências direcionadas contra mulheres lésbicas é subverter com o silenciamento operado pelo discurso hegemônico da heteronormatividade, marcado pelo machismo. É romper com o silêncio das mulheres, dentro e fora da ciência, sem se preocupar em definir o que é o patriarcado, mas em entender a forma como ele opera, violentando os corpos lidos como femininos ou feminilizados, e a

forma como ele fragmenta as relações e como é reproduzido nos mais diversos espaços, incluindo o virtual. (MOTTER, 2018, p. 10)

Não entendo a violência como nossos únicos demarcadores identitários, uma vez que somos mais que as estruturas, mais que as agressões que sofremos. No entanto, visibilizar as nossas histórias, e isso inclui, mas não se limita a violências que nos permeiam, dentro e fora da academia, justamente, uma ruptura ao silenciamento imposto às existências de negras lésbicas, sapatões. Acredito que a tentativa de realização de uma pesquisa que nasce ativista, portanto, e que, de teimosia, insiste em trabalhar os recortes de gênero, raça e lesbianidade, possa ser uma das formas de promover um efetivo giro decolonial epistemológico, preenchendo as brechas deixadas pela imposição de uma ciência universalista hegemônica e com a lógica de que

Nas universidades ocidentalizadas, o conhecimento produzido por epistemologias, cosmologias e visões de mundo “outras”, ou desde geopolíticas e corpos políticos do conhecimento de diferentes regiões do mundo considerados como não ocidentais com suas diversas dimensões espaço/temporais, reputados “inferiores” em relação ao conhecimento “superior” produzido por uns poucos homens ocidentalizados dos cinco países, conformam o cânone do pensamento nas humanidades e nas ciências sociais. O conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo “não ocidental” é considerado inferior e é segregado na forma de “apartheid epistêmico” (Rabaka, 2010) do cânone de pensamento das disciplinas das universidades ocidentalizadas. Mais ainda: o conhecimento produzido por mulheres (ocidentais ou não ocidentais) é também visto como inferior e fora do elenco do cânone do pensamento. As estruturas fundacionais do conhecimento das universidades ocidentalizadas são epistemicamente racistas e sexistas ao mesmo tempo. Quais os processos históricos que produziram as estruturas do conhecimento fundadas no racismo/sexismo epistêmico? (GROSFOGUEL, 2016, p. 27-28)

No intuito de promover essa subversão da lógica de inferioridade de conhecimentos, tanto no que se refere a uma agenda hegemônica de conhecimento, tanto no que se refere aos sujeitos que o estão produzindo, não obstante uma visão pós-colonial, concordo com Chandra Mohanty quando entende que a construção intelectual e política de feminismos de terceiro mundo deve tratar de dois projetos simultâneos: o de desconstrução e desmantelamento; e de construção e criação (MOHANTY, 2008, p. 1).

Aqui, essa primeira etapa vem representada pelo processo de desconstrução e desmantelamento da ideia de uma ciência única, eurocentrada, branca, machista e heterocisnormativa. A desconstrução do imaginário ainda persistente desta ciência parte do reconhecimento da escassez de produções acadêmicas que versem sobre raça, gênero e lesbianidade, assim como da invisibilização dos trabalhos já existentes, que não entram na rota de reconhecimento de produção científica. Esta escassez é refletida, também, nesta pesquisa, o

que faz dela um trabalho exploratório. Nado em águas já navegadas, tenho certeza. Ainda que não seja a principal rota marítima, as águas que me banham já foram percorridas por outras negras lésbicas enquanto sujeitos de produção de conhecimento, mas cujas rotas raramente foram recordadas ou reveladas.

Desde o início desta pesquisa me desafiei a ter como referências apenas mulheres negras lésbicas. Após algum tempo, pude sentir a ausência dessas mulheres nas referências de meu próprio departamento. Então, me desafiei a ter como referências apenas mulheres negras. Até aí já consegui encontrar mais vozes a se somarem às minhas. Mas ainda não tinha o bastante. Pouco a pouco fui forçada por essa ciência única a deixar de lado meu desafio inicial. Depois, meu segundo desafio. Até que cheguei no estágio em que me encontro, onde procuro ter minhas principais referências mulheres negras e pessoas negras. Ponto. Sem sexualidade, abandonando as minhas ambições de referenciar exclusivamente mulheres e muito menos mulheres lésbicas.

Esse sentimento, para mim, foi similar ao sentimento descrito por Thereza, na fala com que começo este tópico. Um sentimento de solidão. Sentimento este que eu provei antes de assumir minha lesbianidade, minha sapatonicidade, e ao sair do armário também. Durante esta pesquisa, me senti só, me senti tateando no escuro, ainda que com a companhia de mulheres negras que me apoiaram durante esta trajetória, por meio de presença física ou teórica, mas foi na realização do trabalho de campo que senti novamente que eu estava acompanhada, onde consegui boa parte do meu aporte teórico e metodológico. Dessa forma, parte de minhas fontes teóricas consegui em campo, com Laurianne, Serena, Thereza e Nzinga. Senti-me completa com as entrevistas, partilhando angústias e sentimentos diversos com as minhas. Audre Lorde, por meio da sensível tradução de Tatiana Nascimento, traduz esse sentimento:

Aquelas de nós que somos Negras lésbicas na academia poderíamos ao menos começar uma rede de sobrevivência e apoio – informativos, correspondências públicas mensais, o que seja, assim não nos sentiríamos sozinhas e isoladas. Em outras palavras, estabelecer algum tipo de sistema para nossa sobrevivência e celebração mútua. Um sistema para prevenir que sejamos individualmente devastadas e individualmente negadas. Afinal, nós sabemos que ser lésbica, nesse ponto, não é uma fase pela qual vamos “passar”. Nem, se você é persistente como eu sou, vamos abrir mão do que vemos como nossos objetivos profissionais. Nem deveríamos procurar tanto apoio em pessoas que não nós mesmas. Nós temos que achar uma forma de minimizar essa merda devastadora, e maximizar nosso potencial – em todos os níveis. (Também pode ser útil se mais de nossas irmãs saírem do armário.) eu acho que somos uma ameaça ao “sistema” (já que mulheres Negras são tomadas como ameaça para todo mundo, ponto), mas não de verdade, e não ainda. eu só quero estar aqui, e eu quero que minhas irmãs estejam aqui, tempo suficiente para fazer algumas mudanças radicais e positivas. Mudanças na forma com que Negras lésbicas são vistas e tratadas na academia, e no resto do mundo ir-real. Mudanças na forma com que somos apresentadas e percebidas. Mudanças desse mundo morte-orientado para um mundo mais Deusorientado, amoroso-pela-vida. (LORDE apud NASCIMENTO, 2014, p.160)

Como base para conseguir me valer dos discursos e aportes teóricos das minhas interlocutoras, sem a pressão de me sentir menos acadêmica por isso, encontrei acolamento na proposta de pesquisa colaborativa. Desse modo, utilizo possibilidades ofertadas pelas lentes da pesquisa colaborativa como base metodológica que forneceu subsídios para compreender as entrevistas realizadas com as mulheres pretas lésbicas com quem conversei como fontes teóricas que me ajudaram a navegar nessas águas solitárias.

Nessa lógica, de acordo com Joanne Rappaport, no contexto colombiano, uma das maiores contribuições da pesquisa colaborativa à antropologia ao redor do mundo é justamente a base da coteorização colaborativa. Para a autora, coteorização é a produção coletiva de veículos conceituais que desenham o corpo da teoria antropológica e os conceitos desenvolvidos por nossas/os interlocutoras/es. Assim, a colaboração se revela capaz de converter o espaço do trabalho de campo, como apenas um mero trabalho de campo, tratando sujeitos como objetos de pesquisa, para um espaço de co-conceitualização (RAPPAPORT, 2008, p. 5).

Os desafios da realização de pesquisa colaborativa são diversos. No entanto, me utilizo de uma interpretação da ferramenta de coteorização da pesquisa colaborativa, que, para mim, serve como forma de preencher as lacunas deixadas pela ciência hegemônica universalista, da invisibilização de trabalhos de negras lésbicas acadêmicas e da própria escassez de obras relacionadas à temática que pesquiso. A coteorização, assim, me permite pensar teoria a partir da prática, da vida real de negras lésbicas com quem compartilhei histórias, vivências e teorias. As falas de minhas interlocutoras em si são teorias. Para isso, a ideia de decolonialidade interseccional me vem como aporte para construir a ponte entre a realidade e a teoria, consolidando-a de acordo com o contexto das mulheres que pesquiso.

3.3. Para além da observação participativa: desafios e possibilidades da pesquisa etnográfica no meu próprio meio.

A defesa vem a partir de leitura também, de contato com outras pessoas, de troca, de informação, de fortalecimento, né. E foi o que eu encontrei na Frente de Mulheres Negras. Aquele grupo é uma ajuda mútua, é muita troca. Então, é muito fortalecedor. Sou muito grata a essas mulheres. Eu agora fiz uma música, Thereza de Benguela. Você conhece as mulheres da Frente, Raíla? Pô, você tem que ir numa reunião da Frente (risos) (Thereza, 2018).

A pesquisa de campo, essencialmente etnográfica, traz consigo tantos prazeres nas possibilidades de se conhecer o desconhecido, ou de se reconhecer o já conhecido, quanto os

desafios que advém dessas dinâmicas. Antes de iniciar minha pesquisa de campo, entrei em contato com uma pesquisadora sul-africana chamada Zethu Matebeni e pude encontrar em sua tese de doutorado conselhos e afagos de compreensão antes, durante e depois das entrevistas que conduzi. Assim como eu, Matebeni realizou pesquisa sobre negras lésbicas e construções de identidades, sendo ela mesma negra e lésbica. O contexto regional, porém, era outro, uma vez que sua pesquisa foi realizada na África do Sul, mais especificamente em Joanesburgo. Dentre as similaridades que encontrei em nossas pesquisas reside o fato de que ambas fizemos pesquisas de campo em nosso próprio meio. A esse respeito, Matebeni descreve:

Apesar de ter sido cuidadosa em refletir sobre distância no campo, como já avisado por pesquisadores de campo (Davies, 1999), por vezes isto se tornou difícil. Às vezes eu considerava impossível. Parte dessa reflexão foi a compreensão de que eu estava no campo e o campo estava sempre e continua sendo uma parte de mim. Era minha vida cotidiana, minha vida. Mesmo quando eu me reservava a minha casa privada, o campo estava presente. Não havia qualquer lugar pra correr, nenhum lugar para esconder. Deixar o campo para trás não era uma possibilidade. Como Vered (2000:9) argumenta, não é possível para etnógrafos deixarem o campo para trás porque “o campo foi agora incorporado em suas próprias biografias, compreensões e associações”. Similarmente, Weston (1997) argumenta que o “hibridismo” da/o pesquisadora e suas inabilidades de se distanciar de si mesmos no tempo ou espaço de outras pessoas que ela estuda borra a distinção entre a pesquisadora e aqueles seres pesquisados. Para tais pesquisadoras, há o agora, aqui é agora e nós somos eles” (Weston, 1997:175) (MATEBENI, 2011, p. 66. Tradução livre).

No meu caso, conduzi entrevistas com quatro negras lésbicas/sapatões ativistas. A pesquisa surgiu como uma das formas de dar sentido aos espaços que frequentava enquanto ativista negra e lésbica. Com base em minha própria trajetória, embarquei na tentativa de compreender as estratégias utilizadas por outras negras lésbicas em espaços de militância LGBTI+ e do movimento negro para lidar tanto com o racismo quanto com a lesbofobia, como uma forma, também, de me compreender dentro deste processo.

A ideia inicial da pesquisa consistia em analisar a construção de identidades de negras lésbicas em movimentos sociais, com base em dois vetores: raça e lesbianidade. O caminho percorrido no trabalho de campo, assim como durante esses dois anos de pesquisa e leituras no mestrado e na minha vida pessoal, revelou a necessidade de se ampliar a compreensão dessas múltiplas identidades e de buscar mais as possibilidades e estratégias políticas das quais essas mulheres se valem, para além das opressões que sofrem.

A escolha das participantes, Serena, Laurianne, Nzinga e Thereza, se deu por indicações de amigas e companheiras de ativismo que cruzaram meu caminho. Sempre fui recebida, por mulheres negras e poucas brancas aliadas, com muito carinho e curiosidade quando falava de minha pesquisa. Logo fui entendendo que o interesse no tema não era só meu, mas também de

outras mulheres que estiveram ou estão em ambientes de militância, o que me possibilitou mapear a presença de mulheres negras em movimentos do Distrito Federal.

A pesquisa por movimentos de mulheres negras lésbicas que envolvessem exclusivamente esses três vetores identitários – mulheres, negras e lésbicas – se revelou infrutífera no Distrito Federal. Dessa forma, busquei outros espaços em que negras lésbicas militassem. Durante a minha pesquisa, participei do processo de formação do Coletivo Pretinhas, grupo de mulheres negras lésbicas e bissexuais. Também não era um espaço exclusivamente pensado para negras lésbicas, mas com certeza tem um foco maior em ser um agrupamento de mulheres negras e não heterocentradas.

Assim como Matebeni, o meu campo se iniciou bem antes de minha pesquisa em si, haja vista que meu trânsito em espaços de mulheres negras, de mulheres lésbicas e em grupos feministas começou bem antes da minha pesquisa. Nessa busca por esses espaços, iniciei tentando diálogo com o Grupo Pretas Candangas. Considero importante, neste momento, ressaltar que tive dificuldades para acessar este grupo. Dentre os desafios encontrados, o mais marcante refere-se à incipiente presença de mulheres lésbicas inseridas no Pretas Candangas. A incipiência de lésbicas negras na organização em questão me fez redirecionar meu campo na tentativa de encontrar outros coletivos, grupos, que contassem com maior presença de lésbicas. No decorrer da entrevista com Thereza tive como resultado uma explicação possível do porquê da incipiência ou invisibilização de negras lésbicas em espaços de militância negra. Tema que a seguir abordo.

Neste ponto, apresento Thereza. Lésbica, funcionária aposentada do Banco de Brasília (BRB), com renda mensal líquida variando em cerca de mil reais, moradora do Guará I, nascida em Brasília, Thereza tem 57 anos, tem cinco gatos, é cantora, compositora e militante na Frente de Mulheres Negras do Distrito Federal desde a sua criação, não tendo desenvolvido uma aproximação mais substantiva de inserção em movimentos de mulheres lésbicas.

Raíla: Thereza, nesses momentos iniciais, precisaria saber apenas algumas informações pessoais suas (seu nome, renda mensal, idade...)

Thereza: Trabalhei 29 anos no BRB, aposentei tem um ano e meio, minha renda gira em torno de uns 1000 reais. Que mais? Moro no Guará I, nasci em Brasília, em 1961, tenho 57 anos. Tenho cinco gatos (risos). Moro em apartamento, com a Flora, Romã, Nanã, Rosa e Romeu. São cinco gatos meus.

Raíla: Que legal!

Thereza: Que mais? Ah, eu também exerço uma atividade de música.

Raíla: Você é cantora?

Thereza: Eu compunho, eu canto...E agora, como eu to engajada na Frente de Mulheres Negras do DF e do Entorno, tá rolando um movimento, né, um encontro de ativistas, vai ter um distrital e um nacional, aí to muito envolvida. Me propuseram fazer uma música sobre Thereza de Benguela, aí eu fiz. Eu to desde semana passada

pra cá vivendo esse êxtase, porque fiz música nova. Então tem novidade na minha vida, né, música nova (risos).

Raíla: Você vai se apresentar nesse encontro?

Thereza: É, elas tão querendo que eu cante no encontro, porque a música ficou super legal, tem tudo a ver. Aí eu to muito feliz com isso. É.... E o que mais? Filha de mãe mineira com pai peauense. Meu pai é falecido.

Raíla: Sua mãe mora em Minas?

Thereza: Não, mora aqui. Mora em Valparaíso.

Raíla: Ah, sim.

Thereza: Ah, sim, eu estudei. Fiz Estudos Sociais, Comunicação e História há muito tempo atrás. Aí depois comecei a fazer um curso de Direito e não terminei ainda. Tranquei 2 vezes. Abandonei, aí tenho que ir lá resolver. Eu vou terminar um dia.

Raíla: Onde você está fazendo?

Thereza: Na UDF. Eu vou terminar um dia, só não sei quando. Fiz um pouquinho de Letras também, um ano, um ano e meio. Sei lá. No CEUB.

Raíla: Não gostou? Não se adaptou?

Thereza: Ah, é, eu sai. Faz tempo. Em 2002. Na primeira gestão do governo Lula.

Movimento do qual Thereza fala com tanta paixão, a Frente de Mulheres Negras do Distrito Federal e Entorno classifica-se como uma articulação regional de mulheres negras. Teve sua formação em 2011, por mulheres negras que já possuíam uma trajetória de militância e luta em busca da igualdade racial. O título de irmandade se justifica em razão dos laços pelos quais as participantes do coletivo estão ligadas, que, segundo elas, seriam laços afetivos, ideológicos e espirituais. A proposta do coletivo é o desenvolvimento de um espaço de intimidade e de troca de afetos. Além disso, o grupo busca estimular a produção acadêmica entre mulheres negras em vários setores – todos relacionados à temática racial. O coletivo foi construído a partir do encontro de mulheres negras em atuação no Fórum de Mulheres Negras do DF e atualmente conta com sete integrantes, todas mulheres de diferentes fenótipos negros. Em entrevista com Thereza, ela explica:

Raíla: Eu queria saber se você pode me contar um pouco mais sobre você, sobre engajamento com a Frente de Mulheres Negras do DF e Entorno, um pouquinho da história da Frente...

Thereza: Então, olha só, a Frente de Mulheres Negras do DF e do Entorno surgiu a partir da marcha de 2015, aqui em Brasília, que reuniu muitas mulheres. E é uma articulação. Lá tem mulheres independentes, que participam de outros grupos e é uma articulação pra continuar com o ideário da marcha, pra trabalhar as questões relativas às mulheres negras. Então, foi lá que eu conhecia já a Bruna, uma histórica ativista do movimento negro com quem tinha mais contato. Aí conheci uma pessoa que me levou no salão dela. E finalmente me colocaram no grupo da marcha – não era nem da Frente – porque estavam se discutindo coisas da marcha. Aí depois criou-se o grupo da Frente e eu to lá até hoje. Esse grupo foi a melhor coisa que já aconteceu na minha vida, sabe? Porque realmente a minha identidade de mulher negra, pô, me fortaleceu bastante.

No que tange a espaços de militância lésbica, pude contactar com facilidade membras da única associação de mulheres lésbicas no Distrito Federal. Devido aos meus espaços de

trânsito e ativismos, a oportunidade de estar em espaços promovidos pela Associação Lésbica de Brasília – Coturno de Vênus. Seja em eventos, palestras ou encontros ou atividades promovidas durante o mês da visibilidade lésbica, vem sido desenvolvida, ainda que pontualmente, há mais tempo.

Em um desses eventos, em 2017, que se tratava de uma reunião de apresentação da nova mesa diretora da organização, pude perceber que de sete novas membras da mesa, havia apenas uma mulher negra, cuja identificação foi feita por mim, de modo heterogêneo. Por meio do trabalho de campo, iniciado em 2018, esse cenário já havia mudado, uma vez que três de minhas quatro interlocutoras estavam se preparando ou já estavam participando ativamente da direção da organização.

No evento em questão, realizado no Conic, Asa Sul, pude ouvir relato de mulheres negras sobre racismos, classismos e outros preconceitos enfrentados na organização. O fato de ter ouvido esses relatos como uma forma de devolutiva dentro de um espaço de militância foi algo que me chamou atenção. Ao mesmo tempo em que essas mulheres tinham a liberdade de escancarar a verdade da história da organização, as pessoas jamais saberiam dimensionar as dificuldades enfrentadas para que elas pudessem fazê-lo – assim como os custos para isso.

Até a data da elaboração do roteiro de entrevistas, encontrava-me em diálogo com três interlocutoras, Serena, Nzinga e Thereza, sendo apenas Thereza militante da Frente. Os contatos com Nzinga e Thereza têm sido feitos desde março de 2018. Nos contatos, ambas se mostraram dispostas a realizar as entrevistas, mas sempre que agendávamos uma data, não conseguiam comparecer. Durante a primeira entrevista, ambas se mostraram confortáveis e interessadas em partilharmos um segundo momento. No entanto, acredito que pela dificuldade em se tratar os temas abordados na entrevista, não consguei um segundo momento com nenhuma das duas.

Esse, para mim, foi um dos achados da pesquisa de campo. A dificuldade de falar sobre violências alia-se aos desafios da realização do campo em meu próprio meio de trânsito, que, apesar dos benefícios em abertura com as entrevistadas, requer um processo mais longo de conquista da confiança, tendo em vista os círculos de trânsitos de mulheres lésbicas no Distrito Federal. Muitas de nós nos conhecemos. Por eu ter sido recomendada por outras mulheres lésbicas, sinto que apesar de ganhar confiança das participantes por ser uma mulher negra e lésbica e isso foi, de fato, mencionado por algumas delas, a desconfiança de que alguma informação vazasse ainda existiu, mesmo com o preenchimento do Termo de consentimento Livre e Esclarecido, utilização de pseudônimos, e com a conversa anterior sobre ética e confidencialidade das informações.

Em uma forma de tentar promover um ambiente mais seguro, um ciclo de confiança, adotei a ferramenta de utilização de pseudônimos para as participantes das entrevistas. Assim, para descrever as participantes e as pessoas envolvidas em suas trajetórias, me valho de nomes fictícios. A escolha em propor às participantes a possibilidade de utilização de nomes fictícios, que elas mesmas escolheram - com exceção de Nzinga, a quem sugeri o nome e ela optou por ficar com ele - foi pensada para dar maior liberdade a elas e proporcionar um ambiente minimamente seguro para a troca de afetos, conhecimentos e relatos. Por falarem de violências sofridas por pessoas próximas, em seus espaços de trânsito, os nomes fictícios tiveram o objetivo de deixá-las mais confortáveis para partilhar os relatos. Todas optaram pela utilização do nome fictício, com exceção de Laurianne, que fez questão de utilizar seu nome real.

Entendo que a busca por espaços seguros possa auxiliar a fortalecer ou a construir identidades, principalmente as de resistência, nas quais os sujeitos se opõem à lógica da dominação, têm de sobreviver com base em princípios diversos daqueles que permeiam o seio social, ou até mesmo opostos a estes (CASTELLS, 1999, p.25-26), assume essencial importância na vida de mulheres negras e lésbicas, considerando-se a existência de alguns eixos prioritários nas desigualdades sociais, que têm como ordem em seus marcadores as categorias: raça, classe, sexo, orientação sexual, etnia, idade/geração e outros (PEREIRA, 2016, p.130). A dificuldade, entretanto, em se criar este ambiente seguro com a limitação temporal da minha pesquisa foi um fator de complicação na trajetória do meu trabalho de campo.

Nesse sentido, as trocas com Thereza foram fundamentais para entender que mesmo quando encontramos lugares que consideramos seguros, para a mulher negra, sobretudo lésbica, a segurança não existe, de fato. Em seu relato sobre a participação e engajamento com a Frente de Mulheres Negras, Thereza demonstra que ao passo que o coletivo foi fundamental para o fortalecimento de sua identidade enquanto mulher negra, assim como o contato com a rede de mulheres que integram a organização, ele não é, ainda, um lugar em que ela se sente totalmente segura.

Raíla: Você considera a organização um espaço aberto pra falar esse assunto da lesbianidade?

Thereza: Acho, acho que sim. Por que que nunca falamos? Ah, não sei. Porque nunca foi colocada, assim, a questão.

Raíla: E como um todo, pra existir enquanto Thereza, você considera a Frente um espaço seguro?

Thereza: Considero. Total. Eu gosto. Como assim essa coisa de espaço seguro? O que é um espaço seguro?

Raíla: Um espaço pra você poder existir na sua potencialidade em todos os seus aspectos da vida, em que você se sinta tranquila, que não precise estar armada...

Thereza: Ah, sim, eu considero... Ah, eu considero, assim, eu me sinto segura ali. Claro, a gente tem que ter uma reserva em qualquer situação, em qualquer lugar, em qualquer grupo.

Raíla: Quando você é você? Quando você pode existir sem reservas?

Thereza: (riso imediato) Dentro de casa, dentro do meu quarto (silêncio).

Raíla: Nesses movimentos, na vida cotidiana, você acha que sempre tem uma reserva?

Thereza: Ah, tem uma reserva, sim. Eu acho que não sei se eu consigo ser essencialmente eu mesma naquele espaço também, né? Eu to no meio daquelas pessoas ali, a gente negocia o tempo todo. É assim em todo lugar. Mas eu acho que eu consigo ser eu mesma, dentro de limites. De limites, né? Porque tem limites também.

Em sua trajetória, encontrar um coletivo como a Frente de Mulheres Negras do Distrito Federal possibilitou que Thereza abrisse portas para sua autoaceitação e fortalecimento de sua identidade racial. Essa é a prioridade, como ela mesma descreve. Não havendo espaço, como um dos eixos centrais, para o debate da sexualidade. Nesse sentido, dentro da Frente e para própria Thereza, o tema da lesbianidade ainda não é tão abertamente abordado.

Raíla: E como você gosta de ser identificada, Thereza? Enquanto mulher lésbica. Lésbica, sapatão, sapatona, ou nenhum...

Thereza: Nenhum... Assim, sapatão é um termo que não me agrada muito (risos). Mas, olha só, não é nem que eu não goste, eu sou indiferente em relação ao termo em que posso ser identificada. Eu sou mulher negra. Essa é a minha maior identidade. Pronto. E aí, ontem eu tava pensando sobre isso com uma amiga.. Tem uma coisa dessa demarcação política sendo trabalhada, né, da sapatão, do veado, agora também, né (risos). Aí eu falei: “ah, mas eu não gosto desses termos”. Mas aí depois conversando, eu consegui entender. Ela tem uma escureza muito maior do que a minha nessas questões políticas. E, na verdade, o que se pretende é uma identificação mesmo, né, do termo (sapatão, veado). Então, por esse aspecto, a partir dessa conversa de ontem com essa minha amiga, pronto, sapatão seria uma identidade, assim... Mas, identidade mesmo, como eu gosto de ser identificada é mulher negra. Pronto. As pessoas que me conhecem sabem da minha identidade sexual também. Quem tem que conhecer, quem tem que saber mesmo de mim sou eu, né? (risos) Mas to aí... E pronto. Que mais?

Para Thereza, é nítido que o vetor de raça se sobressai sobre os outros eixos identitários que possui. A admiração pelas mulheres da Frente, assim como o reconhecimento de seus avanços em termos de consciência racial são fatores de grande significado para ela, mas que ao passo que a fortalecem, também invisibilizam as violências sofridas relacionadas à sua lesbianidade. No próximo tópico, explico de forma mais aprofundada como a ferramenta da decolonialidade interseccional se presta à compreensão desses eixos identitários e a forma como interagem de forma dinâmica entre si. A possibilidade de se pensar uma ferramenta que surge a partir do específico para o estrutural é uma das formas que consegui perceber as interações das múltiplas vivências de negras lésbicas.

3.4. Trajetórias de pesquisa em percursos e identidades compartilhadas: decolonialidade interseccional como ferramenta teórico-metodológica

É, porque o foco mesmo é o racismo. É o que mata, é o que segrega. Mas as mulheres lésbicas estão sofrendo duplamente isso, né? Negra e lésbica. Então, quem tá à frente? Não sei. Não tem hierarquia, né? Mas o racismo é barra. A mulher negra sofre racismo e se ela disser que é lésbica, pronto. Aí vai ser pior ainda. Então, acho que essa é uma questão, né? Que a gente pode colocar na Frente e entender por que isso não é falado, né? (Thereza, 2018)

Nesta seção, falo sobre a importância de se pensar uma ferramenta própria para o tema que estudo, haja vista que tanto a interseccionalidade, quanto a decolonialidade, aqui estudadas, não conseguem captar as nuances da elaboração identitária em um nível mais micro. Aqui, mostro que a ferramenta se faz relevante em busca de pensarmos as identidades de negras lésbicas com toda a dinamicidade e fluidez que as inter cruzam, a fim de podermos compreender, por exemplo, como Thereza se entendendo sapatão e preta durante toda a sua vida, ao engajar-se em uma área de militância relacionada à racialidade, sopesa as violências sofridas no âmbito de sua sexualidade. A decolonialidade interseccional se faz importante para compreender, justamente, que não existem categorias rígidas quando falamos de identidades, assim como para entender que as violências sofridas por grupos que carregam vários significados identitários são múltiplas e não vêm separadas em categorias rígidas. Está tudo junto e as violências vêm de todos os lugares. As potencialidades também.

Raíla: Eu queria saber se você pode me contar um pouco mais sobre você, sobre engajamento com a Frente de Mulheres Negras do DF e Entorno, um pouquinho da história da Frente...

Thereza: Então, olha só, a Frente de Mulheres Negras do DF e do Entorno surgiu a partir da marcha de 2015, aqui em Brasília, que reuniu muitas mulheres. E é uma articulação. Lá tem mulheres independentes, que participam de outros grupos e é uma articulação pra continuar com o ideário da marcha, pra trabalhar as questões relativas às mulheres negras. Então, foi lá que eu conhecia já a Leila, uma histórica ativista do movimento negro com quem tinha mais contato. Aí conheci uma pessoa que me levou no salão dela. E finalmente me colocaram no grupo da marcha – não era nem da Frente – porque estavam se discutindo coisas da marcha. Aí depois criou-se o grupo da Frente e eu to lá até hoje. Esse grupo foi a melhor coisa que já aconteceu na minha vida, sabe? Porque eu realmente a minha identidade de mulher negra, pô, me fortaleceu bastante.

Raíla: E você já tinha tido outro contato com militância antes do grupo?

Thereza: Há muito tempo atrás.. Eu devia ter uns 20 anos ou mais e fui em duas reuniões no Conic do MNU (Movimento Negro Unificado). Mas, infelizmente, eu não sei por que cargas d'águas (acho que devia uns 30 anos já), eu não sei, não me engajei. Infelizmente. Não foi o momento. Acho que poderia ter sido proveitoso pra mim, pro movimento. Bom... mas agora eu entrei pra Frente, to mais engajada, to me reeducando nesse aspecto político e da consciência maior do que é lutar pra combater o racismo no Brasil, né, nos colocarmos. Então, a Frente me ajudou muito nesse sentido. Pô, fiquei 29 anos numa empresa super racista, super homofóbica. Mas aquela

coisa bem rasteira... Eu não respondi bem a essas coisas. Então, eu vejo que depois que eu entrei pra Frente, mesmo no ambiente de trabalho, eu me fortaleci mais. Foi a melhor coisa que aconteceu na minha vida. Ainda mais com as mulheres da Frente, que são super engajadas, pensantes, né.

Raíla: Mas esse movimento incial, a primeira aproximação que você fez, foi como? Por meio de amigos, você procurou?

Thereza: Eu procurei. Sabia eu existia e fui atrás. Mas eu não fiquei... Eu não sei se.. Sei lá. Eu não tava preparada mesmo. Pode ter sido muito forte pra mim (risos). Eu era muito fraquinha. Talvez tivesse certo medo.

Raíla: E o que te motivou a procurar em uma primeira instância e depois a Frente, foi esse contexto racista em que você vivia?

Thereza: Exatamente. Que eu vivia e ficava chutando pra todo lado. Ou seja, não tinha respostas pra saber a defesa ideal, certa. A defesa vem a partir de leitura também, de contato com outras pessoas, de troca, de informação, de fortalecimento, né. E foi o que eu encontrei na Frente de Mulheres Negras. Aquele grupo é uma ajuda mútua, é muita troca. Então, é muito fortalecedor. Sou muito grata a essas mulheres. Eu agora fiz uma música, Thereza de Benguela. Você conhece as mulheres da Frente, Raíla? Pô, você tem que ir numa reunião da Frente (risos).

Raíla: Conheço algumas.

Thereza: Semana retrasada, numa reunião da Frente, na reunião pra esse movimento do Encontro Distrital que vai ter, aí uma companheira propôs: faz alguma coisa sobre Thereza de Benguela. Aí eu escrevi, pô. Fiquei tão animada que escrevi. Ela falou: te desafio. Quando ela falou “desafio”, aí fiquei calada. Mas aí acabei que fiz. Fiz a letra e ainda fiz a música. Ficou muito legal (risos).

Raíla: Ah, legal! Verei hoje no trabalho.

Thereza: Mas ainda falta melhorar os arranjos. Eu vou aperfeiçoar esses arranjos.

Raíla: Então.. Aí você explicou um pouco sobre como conheceu a Frente. Falou da sua relação com as mulheres, que são super engajadas...

Thereza: Sim, super humanistas, organizadas. Mulheres que sofreram tudo e estão aí na superação.

Raíla: E você está na Frente desde o início, né?

Thereza: Sim, desde a formação, em 2015.

Raíla: E como foi para você se entender enquanto lésbica? Na vida. Como foi esse processo?

Thereza: Guria, acho que tá tão distante. Tão longe. Parece algo tão natural. Aquilo foi perdendo a naturalidade quando eu fui crescendo e vendo que não era tão natural assim no olhar dos outros. Aí fui amadurecendo e vi que é natural mesmo e pronto. Não tem dor, nem sofrimento. É só... Viver. (THEREZA, 2018)

Minha compreensão acerca do positivo efeito da decolonialidade interseccional parte de pensar que não somos só identidades coletivas/subjetivas advindas de uma herança colonial demarcadora de igualdades que perpassam nossas vivências. Somos também a estrutura, somos as lacunas nas políticas públicas e a necropolítica do Estado que extermina negras lésbicas, segundo uma concepção de biopoder, a partir da escolha de quem deixar viver e deixar morrer (CARNEIRO, 2005, p. 72). Nesse mesmo sentido, assim acontecem as mortes cotidianas de nossas identidades, que nos limitam viver em nosso pleno potencial. Quando questionada sobre a sua saída do armário, Thereza relatou:

Raíla: E como foi essa aceitação pra sua família? Porque parece ter sido algo muito certo pra você, desde nova, né?

Thereza: É. Na família... É... Na família sempre foi. É, eu tinha um relacionamento com uma mulher que durou 17 anos. Terminou ano passado. Ninguém nunca falou nada, mas todo mundo sabia que tinha uma história aí, né? Aí meu pai chegou a falar pra ela (Ana) que depois que eu a conheci, eu mudei completamente. Pra melhor. E

aquilo foi legal. E aí foi tão interessante... Na verdade, todos sabiam que eu tinha um relacionamento com a Ana, mas isso nunca foi abordado, né. E aí, acho que tem 2 ou 3 anos, que eu cheguei pros meus irmãos no Natal e falei que eu tinha um relacionamento com ela. Aí eu fiquei com vontade de falar. Porque é tão natural a coisa, mas não para as pessoas ficarem com aquilo guardadinho dentro delas, sem falar na coisa. Aí falei pros meus irmãos. No início foi meio estranho. Eu percebi uma coisa diferente da parte deles. Um afastamento, um olhar...

Raíla: Mesmo que eles já soubessem?

Thereza: É. Então é assim... Ninguém fala nada na família. É estranho, porque eu terminei esse relacionamento e aí não podia conversar com a minha irmã, por exemplo. Falar sobre isso. Teve um momento que a Ana foi embora pra terra dela e eu fiquei muito sofreda. Aí é estranho isso. As pessoas estão sabendo, estão vendo, mas não tenho com quem contar, né? Aí eu pensei: Caramba, se fosse um homem, de repente elas ficariam preocupadas, viriam falar comigo, a gente poderia conversar... Mas como é mulher, existe o tabu, né? O tabu tá lá. Guardadinho. Tá num cofrinho (risos).

Raíla: Entendi. Você tem quantos irmãos e irmãs?

Thereza: Tenho quatro. Uma irmã e três irmãos. Teve uma vez que acho que minha mãe começando a querer falar sobre isso. Em relação a Ana. E ela começou a falar, mas aí quem ficou tímida, quem se fechou fui eu. Eu acho que ela tava querendo falar sobre isso. Ela abriu um sorriso e começou a falar que eu falava muito bem da Ana e abriu um sorriso, sabe? Eu acho que ela tava querendo falar sobre isso, mas aí eu fiquei tímida. Eu não falei (risos). Aí teve uma vez que eu fiz uma cirurgia e Ana tava dentro do quarto, aí minha mãe falou: ah, vocês vão ficar velhinhas e cuidando uma da outra. Aí a Ana ficou super feliz. Então, tava tudo claro pra família, né? Só que ninguém falava. Então, ora, eu queria que a coisa fosse falada abertamente, mas nunca foi. Eu acho que a coisa seria mais legal, né?

Raíla: E Ana era uma mulher negra ou branca?

Thereza: Não, era branca.

Raíla: E dentro desse contexto de sexualidade e tal. Você pode me falar se a questão de sexualidade, as pautas de mulheres lésbicas ou bissexuais são trabalhadas dentro da Frente?

Thereza: O foco não é esse. O foco é o racismo.

Raíla: Aham. E tem mulheres lésbicas na Frente?

Thereza: Tem.

Raíla: Quantas?

Thereza: Olha, que eu saiba, duas. Eu e uma outra. Ah, não, três. Se tem mais, não sei. Não deixam transparecer.

Raíla: E vocês já pensaram em levar essas questões também?

Thereza: Olha, as questões já estão colocadas, mas (gagueja) não é uma pauta. Não é uma pauta. As questões estão colocadas. A gente trabalha com temas de relações raciais, de bem-viver, mas a questão da sexualidade, em si, não é pautada. A gente tá dando prioridade, agora no desenvolvimento do Encontro, de nos reunirmos com as gurias das Pretinhas. Então, essa é a pauta delas. Também, né? Forte. E outras...Então isso tá sendo bom, porque tá sendo colocado, tá sendo levado, porque na nossa articulação não é uma pauta. Claro que a gente não ignora. E também ninguém tá proibido de falar sobre isso, né? A gente pode falar. Mas essa não é a pauta específica, ela perpassa. As outras questões perpassam por isso. (THEREZA, 2018)

Neste momento, notamos que, quando questionada sobre a ausência de pautas relacionadas à lesbianidade dentro de sua organização, Thereza faz uma reflexão sobre esta invisibilização, chegando a, inclusive, sentir-se culpada por não levar essas pautas. Aqui percebo uma questão geracional. Thereza aponta que sexualidade seria uma pauta do coletivo Pretinhas, jovens pretas lésbicas e bissexuais. Pela maioria de mulheres que compõem a Frente, a pauta de tratar sexualidade seria de um coletivo de mulheres negras exclusivamente criado

para isso. Nem por isso, Thereza deixa de pautar o tema, mesmo que ainda sem muita consciência de ação.

Raíla: Dentro dessa noção de bem-viver, o que vocês, especificamente, abordam?

Thereza: A expressão de bem-viver – eu até coloquei na minha música – é uma expressão que tem sido meio questionada. Eu nem vou poder falar muito sobre ela... O que eu entendo por bem-viver? Ué, o bem-viver. O racismo mata, né? Então o bem-viver seria o não ao racismo. Vamos respeitar as leis...

Raíla: Mais uma questão estrutural?

Thereza: É estrutural. Bem-viver? Trabalho. Trabalho sem discriminação. Pô, vamos dar trabalho pra mulher negra. Por que não vamos dar trabalho pra mulher negra no comércio? A questão da violência doméstica, a violência contra mulheres negras. A questão da violência obstétrica. A mulher negra sempre está nos índices maiores de violência, de morte. Então, bem-viver é o contrário de tudo isso.

Raíla: Entendi.

Thereza: Mas isso eu quero ouvir mais. Porque tem se falado sobre essa expressão, né. Mas a ideia é essa – a minha, que eu entenda.

Raíla: Entendi. E dentro desse bem-viver a questão de sexualidade não tá inclusa?

Thereza: Penso que sim. A sexualidade tem que estar. Pô, a sexualidade é uma questão que te faz bem.

Raíla: Mas essas são pautas postas (de bem-viver).

Thereza: É, sim.

Raíla: A sexualidade – pelo que você disse – não é uma pauta posta. Por que você acha que isso não acontece?

Thereza: Porque não foi levado ainda. Não foi abordado. Agora por que não foi abordado? Não sei. A gente tem que pensar sobre isso. Por que eu mesma não levei? As outras duas?

Raíla: Não, mas é só pra gente tentar entender.

Thereza: Não, mas é uma coisa que eu me pergunto também. É, porque o foco mesmo é o racismo. É o que mata, é o que segrega. Mas as mulheres lésbicas estão sofrendo duplamente isso, né? Negra e lésbica. Então, quem tá à frente? Não sei. Não tem hierarquia, né? Mas o racismo é barra. A mulher negra sofre racismo e se ela disser que é lésbica. Pronto. Aí vai ser pior ainda. Então, acho que essa é uma questão, né? Que a gente pode colocar na Frente e entender por que isso não é falado, né?

Raíla: Eu perguntei porque você falou do trabalho, da violência obstétrica... Essas são questões que também têm o impacto do racismo muito forte. E sexualidade também. Então, são micros dentro desse macro, né?

Thereza: O que mata é o racismo, então, a Frente de Mulheres Negras tá trabalhando o macro.

Raíla: Mesmo trabalhando questões mais específicas também, né? Trabalho, violência obstétrica.

Thereza: É. (THEREZA, 2018)

Assim como em sua família, em que todo mundo sabe de sua sexualidade, mas ninguém fala, vulgo o tema que não deve ser nomeado, assim são tratadas as pautas de sexualidade, mais especificamente de lesbianidade, dentro da Frente de Mulheres Negras do Distrito Federal. Todas sabem que existem mulheres lésbicas na organização, mas este não é o foco, como Thereza mesmo diz: o foco é o racismo. Mas dentro disso, o foco é trabalho, violência obstétrica, o foco é o bem-viver. O foco parte para outras pautas específicas, por várias, menos pela lesbianidade.

Nesse sentido, a lesbianidade tem ficado sob a responsabilidade das lésbicas negras e não do movimento de mulheres negras como um todo, embora, todas as organizações aqui citadas expressem compromisso com a luta antilesofóbica. E mesmo o Relatório Pensar o Brasil para o Enfrentamento do Racismo, do Sexismo e da Lesbofobia (BRASIL, 2010), elaborado com a contribuição do movimento de mulheres negras, foi lembrado por muitas entrevistadas como ação tímida e “genérica” em relação às demandas das lésbicas negras. (CARDOSO, 2012, p. 230)

Podemos observar semelhanças em como essas questões são levadas dentro dos novos movimentos sociais. Nos movimentos de mulheres lésbicas, especificamente na Coturno, como vimos anteriormente, as organizações em geral manifestam o compromisso com a luta antirracista. Frequentemente, nos movimentos negros e de mulheres negras, como o MNU, mas mais especificamente na Frente de Mulheres Negras, a sexualidade, como Thereza descreve é um tema que “perpassa” todos os outros. Em ambos há uma omissão prática em casos de lesbofobia, de racismo.

Deste modo, o que seria o bem-viver se você não consegue pautar temas de lesbianidade dentro de uma organização antirracista? Retomo, mais uma vez, os dizeres de Audre Lorde para quem qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão negra, porque centenas de lésbicas e homens gays são negros. Deste modo, não haveria hierarquia de opressão (LORDE, 1979, p. 2).

Raíla: Você falou por alto, mas você pode detalhar mais o impacto do seu envolvimento com a Frente na sua vida? Como contribuiu para o seu modo de perceber a vida, de se perceber e se guiar no mundo?

Thereza: Uma aceitação maior, né? Aceitação, auto-estima. Pô, minha auto-estima ficou muito melhor. Eu sempre coloco a questão do trabalho, porque trabalhei em um ambiente muito racista e homofóbico. E lá no trabalho, quando entrei pra Frente, minhas respostas a essas situações forem melhores. No geral.

Raíla: Você diz respostas de ação?

Thereza: É, estratégicas e de ação.

Raíla: Você pode dar um exemplo?

Thereza: Olha, eu sofri um assédio. Uma coisa de não me passar trabalho.

Raíla: Por conta do racismo?

Thereza: Certeza. Por conta do racismo. E eu fiquei muito tempo sofrendo com aquilo. E a Frente me ajudou a me fortalecer a dizer: opa, perai. Aí eu procurei fazer com que isso parasse. Aí chamei a Divisão Geral pra história. Então, isso foi legal.

Raíla: Então, conseguiu dar uma resposta a isso? As pessoas foram responsabilizadas?

Thereza: Foram chamadas pra uma conversa. Mas eu me senti melhor, mais valorizada. Me vi outra pessoa. Me vi aquela pessoa que minha mãe falava que eu era: aquela menina bonita. Ela não entendia porque eu não namorava, porque minha irmã... Era racismo. Ontem mesmo escutei uma coisa no rádio, alguém falando sobre racismo, em que a coleguinha não era chamada para as festinhas. E isso acontecia comigo. Eu morei na 410 sul e eu lembrei que nós também não éramos chamadas pra festinha. Meu irmão, ao contrário, é um homem negro, mas tem uma visibilidade melhorada, bonito o cara. Mas a gente não é. Lembrei da minha infância. Eu nunca me via bonita, porque eu me via uma menina negra e meninas negras não eram vistas... Não eram representadas na mídia, etc. Eu tive uma adolescência meio afastada das outras crianças. Tenho lembranças disso na minha história e isso vai marcando, né? Entrando pra Frente foi tudo diferente.

Raíla: Você mudou o modo de ser?

Thereza: Mudei, sim. Melhorei bastante. Eu já usava o cabelo natural, grande. Eu me assumia. Mas era meio complicado o que vivia. Eu não conseguia responder adequadamente muitas questões. E na Frente, agora eu vejo que, andando mais com elas, participando dos eventos, vendo as atividades, vendo a altivez dessas mulheres, pô, isso é muito fortalecedor. Que pena que eu parei naquela época (risos).

Raíla: É, pegando um pouco essa ponte entre o racismo e sua experiência na Frente, queria saber se você já sofreu ou presenciou alguma forma de opressão dentro da Frente. E por opressão eu digo: lesbofobia, machismo, alguma reprodução...

Thereza: Dentro da Frente? Olha só. Eu já ouvi, sim. Já ouvi e rebati na hora. Uma piadinha, sabe? Por causa da minha lesbianidade. Eu ouvi, sim. Ouvi um comentário, um risinho...

Raíla: Você lembra qual foi o comentário?

Thereza: Hum... Marinona. Marinona é uma coisa que não me agrada. E foi nesse sentido. Não foi legal, né? Tinha uma intenção.... Ah, não lembro exatamente, nega, mas eu sei que teve. E na hora eu falei: você tá falando isso por que? Porque eu me relaciono com mulher? E o que você tá falando não faz sentido, tá exagerando. Aí a pessoa se tocou.

Raíla: E teve um pedido de desculpa?

Thereza: Eu não lembro. Não sei se ela pediu desculpa. Acho que sim. Eu sei que teve esse momento. Deixa eu ver se teve mais... Hum...Não. Teve esse. Especificamente.

Raíla: Com alguma das outras integrantes que são lésbicas, você já presenciou algo? Elas já reclamaram de algo pra você?

Thereza: Não, não me falaram. E nos damos super bem.

Entendo que ainda não exista aporte teórico que consiga captar a profundidade dessa relação formada entre mulheres negras e militância. Ao passo em que estar inserida em movimentos sociais nos faz bem, dá um sentido às lutas e, como Laurianne mesma diz, faz com que não sintamos que estamos brigando sozinhas, também traz violências inerentes à essa inserção nesses coletivos. A relação é quase como se houvesse um preço a ser pago por estar naquele espaço.

Raíla: Então, já pegando esse gancho, se você teria sofrido algum tipo de violência na Frente...

Thereza: Pô, aquilo não foi legal, um desrespeito. Ah, teve uma situação lá no início também, mas essa pessoa já não tá lá. Ela de cara já me perguntou se eu era sapatão.

Raíla: Uma mulher hétero?

Thereza: Não, lésbica. Aí eu comentei com outra colega minha: pô, nunca me viu e pergunta se eu sou sapatão. Aí no momento eu achei meio esquisito, né? Aí essa minha amiga falou: não, essa é coisa da identidade, não tem nada demais. Realmente, não tem nada demais. Igual a gente falou no início, né? De nós somos e daí? Mas naquele momento eu achei estranho, né. Porque sapatão é aquela palavra que nunca teve aquele teor de positividade, né? Como 100% negro, né? O negro, com aquela carga negativa.

Raíla: E você já teve essa palavra, sapatão, direcionada a você como algo negativo? Em qual situação?

Thereza: Olha, acho que no âmbito familiar já tive isso. Uma conversa que escutei de gente da família. Em outro momento? Ah, não lembro agora, mas acho que já vivi, sim. Já.

Raíla: E qual a sua leitura da Frente de mulheres negras em relação a existência de possíveis desigualdades dentro da organização?

Thereza: Desigualdades em que sentido?

Raíla: Desigualdades e formas de opressão. Falando em questões de classe, gênero, raça, intergeracionais.

Thereza: Não identifico, não.

Raíla: Bem, e você já respondeu, né, se são pautadas questões de sexualidade lá dentro...

Thereza: Não, a questão é essencialmente racial. E mulher negra. A gente trabalha nessa diretriz aí. Então, respeitando tudo o que vem – a sexualidade, mulheres lésbicas – mas não é o nosso foco. A gente não discute essas questões.

Raíla: Tratando-se dessa mistura complexa, né, das várias interseccionalidades, por sermos mulheres, lésbicas, negras... Você reconhece alguma estratégia que você utilizar pra levar um pouco essa questão da sexualidade pra organização? Ou não utiliza?

Thereza: Não, não levo, porque não é o nosso foco. Eu tô lá dentro. Todo mundo sabe da minha orientação. Então, pronto. Acabou (risos).

Raíla: Se você fechar o olho, em termos de sentimentos, objetivos, o que move a sua atuação dentro da Frente? Quais as transformações que você espera gerar no mundo a partir da sua atuação?

Thereza: Ah, o que me move é o sofrimento que o racismo traz para a população negra. Que eu vivi, meus familiares e ancestrais viveram. Pô, a gente tem que mudar isso aí, né? Buscar estudo, qualidade de vida, o bem-viver, a consciência mesmo, né?

Raíla: Essas mudanças que você espera do mundo, então?

Thereza: Ah, eu espero que a população negra recupere o que é dela. A vida. A cada dia se matam 10, 12 jovens. Pô, a gente tem que lutar contra isso. Ontem eu tava lendo o Nego Belchior, da Carta Capital, dizendo que o PSOL, que é o partido dele, tá dando muito apoio para os brancos, de financiamento. Para os negros eles estão virando as costas. Pô, que isso?

Com base na complexidade dessa relação, na presença de mulheres negras em movimentos sociais, é que defendo o uso da decolonialidade interseccional para interpretação cuidadosa dessas interações. Uma das grandes críticas à interseccionalidade refere-se ao uso exagerado de categorias de identidade. No entanto, essa visão, conforme argumentado por Patricia Hill Collins, revela-se equivocada. A essência da interseccionalidade, por ser um instrumento jurídico, é proporcionar uma análise mais material, que foca nas condições socioeconômicas que impactam a vida de certos grupos, como o de mulheres negras (COLLINS; BILGE, 2016, p. 124). Logo, o foco não é na análise identitária em si, mas nas condições que as contornam.

A decolonialidade interseccional é a proposta de uma ferramenta teórico-metodológica de identidades, com foco em condições materiais e vetores estruturalizantes que perpassam grupos identitários, mas envolto em uma proposta decolonial, ou seja, sem perder de vista o *framework* que, no Brasil e na América Latina envolve essas categorias: o sistema-mundo capitalista, patriarcal, cristão, moderno, heterocisnormativo, branco e colonial europeu, conforme aponta Joaze Bernardino (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 16). Para isso, a idéia é a de que aqui não podemos desvincular a interseccionalidade, para um plano de proposta jurídica e agenda pública, da colonialidade e uma conseqüente tentativa de decolonização, uma vez que a junção das duas propostas amplia nossas possibilidades de interpretação e dos fenômenos, quando tratamos e pensamos os recortes de raça, gênero e sexualidade.

Enquanto ferramenta teórico-analítica, a decolonialidade interseccional se presta como instrumento de compreensão dos fenômenos e surge da necessidade que tive, durante o campo e na pesquisa, de se pensar em novas estratégias de análise para a interpretação de processos de elaboração de identidades de negras lésbicas inseridas em movimentos sociais. Isso porque, conforme mencionado anteriormente, encontrei dificuldades em localizar ferramentas que contemplassem toda a complexidade envolta nesses processos, assim como na relação de mulheres negras lésbicas com os espaços de militância, nos ditos novos movimentos sociais.

Nesse sentido, a decolonialidade interseccional não deixa de ser, outrossim, uma ferramenta metodológica. Diferentemente da proposição de uma metodologia proselitista, busco aqui oferecer uma forma, que longe está da perfeição, de melhorar as formas de compreensão dos contextos aqui explicitados – não que não sirva para outros contextos, mas a análise parte e está situada um lugar. Em uma análise metodológica crítica a esse respeito, Becker entende que:

Embora alguns renomados metodólogos e filósofos da ciência acreditem que a metodologia deve se dedicar a explicar e aperfeiçoar a prática sociológica contemporânea, a metodologia convencional em geral não faz isso. Ao contrário, ela se dedica a dizer aos sociólogos o que deveriam estar fazendo e que tipos de métodos deveriam estar usando, e sugere que eles ou estudem o que pode ser estudado por estes métodos ou se ocupem em imaginar como o que querem estudar pode ser transformado no que pode ser estudado por estes métodos. Chamo a metodologia de especialidade proselitizante por causa desta propensão muito forte dos metodólogos a apregoar uma “maneira certa” de fazer as coisas, por causa de seu desejo de converter os outros a estilos de trabalho apropriados, por causa de sua relativa intolerância com o “erro” – todas estas características exibindo a mesma convicção autoconfiante de que “Deus está do nosso lado” que está associada às religiões proselitizantes (BECKER, 1999, p.19).

Assim, o que proponho não é a defesa de um método ou teoria-analítica certos para se fazer pesquisa sobre o tema estudado. Tento me afastar da metodologia que Becker descreve como “especialidade proselitizante”. Trata-se de uma tentativa de erro e acerto com base nas dificuldades que enfrentei em busca de teorias, pesquisas de análise e metodologias com recortes de gênero, raça e lesbianidade.

Acredito na importância da interseccionalidade como instrumento que entende identidade como central para a construção de um “nós” coletivo, segundo o qual políticas de identidades residem em uma relação entre o indivíduo e as estruturas sociais, assim como entre indivíduos enquanto vivências coletivas ou coletivos que devem ser trazidos à existência porque dividem localizações sociais similares dentro das relações de poder (COLLINS; BILGE, 2016,

p.135/136. Tradução livre). Concordo com Patricia Hill Collins e Sirma Bilge quando entendem que:

Uma identidade individual transformada é potencialmente transformativa e duradoura. Uma vez que as pessoas estão mudadas em um nível individual, elas se tornam mais suscetíveis a permanecerem dessa maneira. Focar no eu, em sua completude, promove um maior ímpeto para empoderamento individual e coletivo (COLLINS; BILGE, 2016, p.135, tradução livre)

Ao mesmo tempo em que reconheço as potencialidades da interseccionalidade, entendo que, no Brasil e na América Latina, essas mudanças a nível individual, considerando condições e estruturas materiais, não podem ser promovidas e analisadas sem uma perspectiva decolonial. A estrutura que temos atualmente é nitidamente influenciada pela colonialidade do poder, haja vista que esta é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista (QUIJANO, 2009, p. 73). Além disso, partindo da compreensão de Ochy Curiel, entendo que não posso falar de realidade de negras lésbicas brasileiras e latinoamericanas sem adotar uma perspectiva decolonial, uma vez que:

Decolonizar, para as feministas latino-americanas e caribenhas, pressupõe superar o binarismo entre teoria e prática pois as potencializariam para poder gerarem teorizações distintas, particulares, significativas, que se tem feito na região, que muito pode aportar para realmente descentralizar o sujeito eurocêntrico e a subalternidade que este mesmo feminismo latino-americano reproduz em seu interior. Caso contrário, seguiremos analisando nossas experiências com os olhos imperiais, com a consciência planetária de Europa e norte-americana, que definem o resto do mundo com o OUTRO incivilizado e natural, irracional e falso (CURIEL, 2009, p.08. Tradução livre).

É embebida nessas potencialidades que proponho a decolonialidade interseccional, enquanto proposta teórico-metodológica, a partir do momento em que propõe novas maneiras de olhar o mundo e as nuances das individualidades e estruturas que existem. Entendo que assumo um risco neste ponto, abordando um pouco mais do aspecto teórico da ferramenta no capítulo destinado à metodologia. Mas o faço propositalmente. Acredito que os aspectos teóricos da decolonialidade interseccional nos possibilitam compreendê-la, também, enquanto ferramenta metodológica.

Trata-se de uma perspectiva que está no ponto de partida epistêmico, que me leva a elaborar um conhecimento que busca não separar teoria da prática, haja vista que eu mesma me encontro na situação de sujeito de produção de conhecimento a partir de minhas identidades e baseada nos estudos latino-americanos, ancorados em uma perspectiva interdisciplinar, sociohistórica e comprometida com a transformação social. Assim, esta metodologia de pesquisa envolve movimentos e escolhas teóricas e de métodos, o que faz da decolonialidade

interseccional, portanto, uma proposta teórico-metodológica e rechaça a ideia dessa teoria desvinculada da prática. Continuar promovendo conhecimento desassociado dessa condição empírica e subjetiva da pesquisa, é, portanto, segundo os moldes propostos, uma forma de reforçar a perspectiva eurocentrada, branca, racista e heterocisnormativa de pesquisa.

3.5. (In)Conclusões

Neste capítulo, por meio dos relatos de Thereza de Benguela, apresentei os aportes teórico-metodológicos desta pesquisa. No início, a fim de me aproximar da leitora e leitor, assim como para deixar a pesquisa um pouco mais tangível, tanto para mim mesma quanto para a leitora, situei-me enquanto pesquisadora, dentro de minhas corporalidades, espaços sociais que ocupo e estruturas que me permeiam.

No primeiro momento, falei sobre as brechas não preenchidas pela ciência hegemônica e os perigos da universalização de conceitos como o de pesquisador e objeto de pesquisa. Para além da imposição de uma ciência colonial, juntamente com as estruturas que compõem essa colonialidade, citei a escassez de produção acadêmica com os recortes aqui trabalhados – raça, gênero e lesbianidade – e a invisibilização dos trabalhos existentes de negras lésbicas dentro da academia foram demonstradas.

Já no segundo tópico, trabalhei os desafios e possibilidades da pesquisa ativista desenvolvida em meu próprio meio, na minha própria cidade, cujos espaços de trânsitos são frequentemente compartilhados entre mim e as interlocutoras. Foram expostos os desafios relacionados à minha participação em um duplo papel: enquanto pesquisadora, mulher negra e lésbica, assim como colega de espaços frequentados. As potencialidades, por outro lado, advêm dessa mesma faceta. O fato de ser uma pesquisadora negra e lésbica proporcionou uma maior abertura com as minhas interlocutoras. Nesta etapa, pude me valer de algumas ferramentas da pesquisa colaborativa no que se refere à coteorização como proposta de suprimir as lacunas existentes sobre o tema que trato nesta pesquisa na academia.

Em um terceiro momento, adentrei à proposta da decolonialidade interseccional como ferramenta teórico-metodológica. Apresentei as minhas trajetórias de pesquisa enquanto pesquisadora negra e sapatão por meio das identidades que compartilho com minhas interlocutoras. Aqui, pude adentrar de forma mais aprofundada à entrevista de Thereza e apresentar as contribuições que ela trouxe para análise de movimentos de mulheres negras. Neste ponto, vimos a falta de engajamento prático da Frente de Mulheres Negras em relação a temas de sexualidade e fizemos um paralelo com movimentos lésbico-feministas, mais

especificamente a Coturno de Vênus, coletivo com quem tive contato, no tema de racismo. Mostramos que as combinações de opressões sofridas por mulheres negras lésbicas resultam em complexos processos de elaboração identitárias, que são permeados, dentre outros fatores de ordem subjetiva, por questões estruturais envolvidas pela colonialidade de poder.

Conforme aponta Vigoya (2009, p. 66) algumas afirmações que fazem parte do imaginário colonial, e são sustentados até os dias atuais, perpetuam essa estereotipificação: “la sensualidad lasciva y la disponibilidad sexual de las mujeres racializadas, la potencia sexual de los africanos, los mitos y leyendas construidos en torno a la depravación de los pueblos llamados primitivos”. Nesse sentido, as entrevistadas explicam como se dá essa construção e mostram a posição da mulher negra lésbica no imaginário das próprias lésbicas. Mas aí era um fetiche, era diferente porque as negras né ela é quente na cama e tal. No próprio movimento negro havia um preconceito... Pô um negão daquele lá viado que que isso... Porque o movimento LGBT de fato tinha um preconceito em relação ao negro... Esse movimento né, aquela questão da aparência do outro (Soraya Menezes, 2014).

Porque também ao mesmo tempo a gente também sofre alguns assédios. A gente não sofre só assédio por conta da negritude, assédio masculino. A gente também sofre de mulheres por estarem com uma negona do lado também, é excitante, chama alguma certa atenção. E a gente também em alguns momentos enfrentou essas questões. Tem uma menina, Heliana Hemetério, que inclusive tá agora lá em Curitiba, que ela fala assim "as pessoas olham pra gente como se ao invés da gente ter uma xereca a gente tinha uma brasa no meio das pernas", porque é negra, porque é lésbica tem que trepar muito né, tem que fazer tudo muito [...] Ou masculinização ou uma feminização carnavalesca, e quando eu digo carnavalesca você tem que estar naquele estereótipo da gostosa se preparando sempre pra ir no ensaio da escola de samba. Tem hora que a gente funciona como troféu, tem que estar o tempo todo com cara de troféu (Rosângela Fernandes Castro, 2014) (SILVA, 2017, p. 128).

No próximo capítulo, faço uma análise mais aprofundada desses processos e suas complexidades. Através dos relatos de Nzinga, trabalho, a seguir, os vetores de opressão e as estratégias utilizadas por mulheres negras inseridas em movimentos sociais. Na oportunidade, faço também apanhado das principais ideias abordadas na pesquisa e, após, parto às conclusões.

CAPÍTULO 4 – Nzinga: estratégias políticas nos movimentos sociais negro e sapatão do Distrito Federal

4.1.Introdução ao capítulo 4

Neste capítulo, faço, por meio dos olhares e aportes teóricos de Nzinga, sapatão, preta, jovem, um apanhado dos resultados desta pesquisa, realizando uma análise mais aprofundada das múltiplas identidades de negras lésbicas, assim como as estratégias que nós utilizamos enquanto ativistas, inseridas em movimentos sociais, sobretudo articulações militantes raciais e lésbicas.

Esta parte da pesquisa destina-se à uma análise das dinâmicas identitárias e mobilizadoras de opressão carregadas por esses corpos negros e lésbicos para que possamos identificar e pontuar, assim, as estratégias políticas utilizadas por essas mulheres em seus espaços de militâncias. Para nós, aqui, mobilização de opressão é a resignificação e apropriação de suas identidades e papéis identitários como formas de estratégias políticas em espaços de ativismo.

Aprofundo, em um segundo momento, a análise sobre as dinâmicas que envolvem a mobilização de categorias identitárias dessas mulheres. O que percebemos com os aportes de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga, foi que para muitas delas algum eixo identitário se sobressaía: mulher, negra, lésbica, etc. Aqui compreendo a organicidade desses eixos a fim de analisar se há a centralidade de algum deles e, se houver, porque assim elas o percebem.

Antes de partir às (in)conclusões e propostas da pesquisa, no terceiro tópico deste capítulo, com o apoio da decolonialidade interseccional sugiro as potencialidades e possibilidades de criações epistemológicas de negras lésbicas a partir de seus processos de elaborações identitárias, incluindo, mas não se resumindo, aos vetores de opressões que as perpassam e o potencial criativo para mudanças que advém destes processos.

Abordo a dificuldade existente, mas não totalmente limitante, de que essas mulheres abordem questões de raça dentro dos movimentos lésbicos e questões de sexualidade, mais tangentes à lesbianidade, dentro dos movimentos negros e especificamente de mulheres negras. Nesse sentido, os espaços de militância surgem como uma forma de sobrevivência, uma maneira de significação de suas existências, ao mesmo tempo em que ceifam suas identidades, de alguma forma, e limitam suas múltiplas facetas identitárias.

Após essas análises e propostas, parto, finalmente, às (in)conclusões deste que é o último capítulo e, por conseguinte, às (in)conclusões gerais desta pesquisa, sempre num ritmo

constante de buscar por perguntas que continuem a nos mover, muito mais do que possíveis respostas que nos cristalizem eventualmente.

4.2. Dinâmicas identitárias e mobilizadores de opressão como estratégia política

Então, eu sou aquariana (risos). E essa questão de ser aquariana, eu sempre acho que tudo é possível, que tudo pode mudar. Eu tenho a mente viajante. Eu acredito na utopia. Aquelas (risos). Eu acredito que a gente vá resolver as coisas e eu nunca me contentei com o que tá posto, acho que isso é uma coisa de sempre, a vida toda (Nzinga, 2018).

Nos capítulos anteriores, apresentei discussões teóricas acerca de processos de elaborações identitárias de negras lésbicas inseridas em movimentos sociais. Explorei, assim, a partir da centralidade dos recortes de raça, gênero e lesbianidade, os percursos dessas mulheres nos chamados novos movimentos sociais. Neste tópico, com as contribuições de Nzinga, Serena, Laurianne e Thereza, explico como os vetores de opressões - racismo, machismo, lesbofobia, classismo - são utilizados por mulheres negras lésbicas como potencial transformador e de estratégias políticas.

Nzinga tem 28 anos, é advogada, cria de São Sebastião/DF, onde mora com os pais. Até a época da entrevista, estava desempregada. Ser de uma região periférica, de quebrada, do Distrito Federal, é algo que demarca sua trajetória de vida e uma das razões também pelas quais ela se engajou desde muito cedo em espaços ativistas dentro de sua cidade. Em nosso primeiro contato, quando indagada como gostaria de ser identificada, respondeu logo de cara: sapatão. Consegui o contato de Nzinga por meio de uma amiga, que fez a ponte para que pudéssemos conversar. Foram muitas tentativas de encontro antes que, finalmente, pudéssemos sentar e conversar. Com Nzinga também não consegui realizar uma segunda entrevista. Apesar de parecer menos incomodada com as questões que eram trazidas durante a entrevista, os temas trazidos são muito delicados. Acredito que, assim como com Thereza, em nossa conversa pude sentir que Nzinga calculava bem as palavras, refletia bastante sobre o que estávamos conversando.

Raíla: Você pode me falar algumas informações sobre você? Seu nome, renda mensal aproximada, idade, profissão...

Nzinga: Tá bom (risos). Meu nome é Nzinga, tenho 28 anos, sou advogada. Minha renda mensal: to sem renda, porque tô desempregada.

Raíla: Tá bom. Como você gosta de ser identificada? Enquanto mulher

Nzinga: Sapatão.

Raíla: Tem um motivo pra isso?

Nzinga: Eu acho importante a gente se reafirmar como sapatão, devido a todos os preconceitos que nos antecederam com esse nome “sapatão”. E aí eu gosto de usar porque é isso: nós somos sapatão mesmo (risos).

Raíla: Boto fé (risos). E aí eu gostaria que você me contasse um pouco de você, da sua trajetória de vida, como é existir enquanto Nzinga neste mundo?

Nzinga: Tá (risos). Nzinga, né? Eu moro com meus pais e um irmão até hoje. Me entendi como lésbica há pouco tempo, há dois anos, sempre me via como bi. Isso se deu muito por eu ter tido um relacionamento duradouro com um cara. Então, assim, era isso, então eu achava que eu era bi por causa disso.

Raíla: Quanto tempo durou esse relacionamento?

Nzinga: Foram seis anos. Então, foi muito tempo. Mas eu tinha um relacionamento fechado e aí eu me entendia como bi porque nunca havia tido um relacionamento realmente com uma mulher. Aí depois que eu terminei com esse cara, eu me envolvi com uma mina e falei: porra, é isso mesmo. Tenho nada a ver com esse rolê de macho (risos). É isso. Eu sou da Casa Frida, que é um ponto de cultura e acolhimento de mulheres vítimas de violência, já fui da Supernova, que é um movimento cultural. Sou de São Sebastião, sou Conselheira de Cultura de São Sebastião, sou presidenta - as pessoas sempre falam que eu tenho que dizer isso, então, to falando agora. Eu sou da Coturno de Vênus... Poxa, eu não lembro mais as coisas assim, mas é isso.

Raíla: É, o que você achar mais marcante.

Nzinga: É... Eu acho que é isso. Se você me perguntar é mais fácil, que eu consigo lembrar das coisas.

Raíla: Você tem atuação na Frente de Mulheres Negras?

Nzinga: Não, mas eu tô construindo o encontro distrital e nacional de mulheres negras, que a Frente também participa. A Frente também me convidou pra participar da organização e é uma coisa que eu estou pensando. Pode ser que eu participe. Mas eu to construindo com as mulheres negras os encontros, então...

Raíla: Você tem alguma militância em movimento organizado racial?

Nzinga: Não, não tenho, mas eu tô me decidindo por qual eu vou participar. Eu participo do que é uma construção de vários movimentos, de mulheres negras e negros de forma geral, mas não participo de um específico. É uma coisa que eu vou fazer. Mas essa construção desse ano é uma coisa que é só voltada pra isso. Então, são só mulheres negras.

Raíla: Por que você vai entrar?

Nzinga: Porque eu sinto a necessidade de participar de um movimento de mulheres negras porque essa é a minha pauta prioritária. Então, não faz sentido eu não estar engajada. Sinto como se fosse um desperdício de força e de energia fazendo outras coisas. Então, pra mim é importante. (NZINGA, 2018)

A multiplicidade de eixos identitários se reflete nessa fala inicial de Nzinga. No decorrer de nossa conversa, para além dessas variadas dinâmicas de significação do eu que a percorrem, observei como as opressões estruturais que ela conscientemente entende que a envolvem são utilizadas como forma de estratégia política. Trabalhando com essa potencialidade em ações de mulheres negras acadêmicas, Ana Claudia Pereira explica este contexto quando compreende que:

Pormenorizar contextos opressivos que emanam de uma estratégia social hostil, normalmente associados a discursos sobre vitimização e crítica social, pode também converter-se em estratégia que catapulta identidades, situa a agência de indivíduos de determinados grupos e inscreve ações no âmbito da política. A afirmação do protagonismo das mulheres negras na deflagração de processos de manutenção da vida e de transformação social, abrangendo tanto estratégias de preservação da vida e da saúde quanto estratégias de ocupação de espaços políticos e posições de poder tradicionais, constitui, assim, um primeiro elemento distintivo do pensamento das

intelectuais negras. Este achado convida a uma ampliação da compreensão da ação coletiva com o intuito de tornar visível sua existência em dimensões da vida que, como reflexo das relações de poder que atuam nos olhares científicos, permanecem em segundo plano, mas que ocupam um lugar central na vida de mulheres e negras/os. (PEREIRA, 2016, p.162)

A conscientização das estruturas sociais e de uma lógica de dominação, oriunda de processos como a colonização e suas consequências – racismo, machismo, lesbofobia, eurocentrismo, classismo - para nós, na América Latina, que marca nossas existências ao mesmo tempo em que direciona mulheres negras às militâncias quase que predeterminadas, amplia as estratégias de ações em contextos de embates e resistências à essas desigualdades postas.

Raíla: O que te levou a ter essa ligação com o ativismo, com a militância? Principalmente com a temática de lesbianidade.

Nzinga: Então, eu sou aquariana (risos). E essa questão de ser aquariana, eu sempre acho que tudo é possível, que tudo pode mudar. Eu tenho mente viajante. Eu acredito na utopia. Aquelas (risos). Eu acredito que a gente vá resolver as coisas e eu nunca me contentei com o que tá posto, acho que isso é uma coisa de sempre, a vida toda. Eu fugi de casa com três anos de idade – porque sou dessas.

Raíla: Por que você fugiu de casa (risos)?

Nzinga: Eu fugi de casa porque eu tenho um irmão. Somos só eu e meu irmão. E meu irmão é privilegiado, como todos os machos, e eu nunca aceitei isso. Isso eu entendi desde muito nova. Entendi desde muito nova que eu sou uma mulher negra do mundo. Desde os cinco anos eu sabia que eu era uma mulher negra e que as coisas eram diferentes pra nós. Então, essas questões, a minha família, tudo isso me fez sempre ser militante. Eu não me vejo não sendo militante. Eu acho que eu morro se eu não estiver militando. Acho que tenho que entender qual a melhor maneira de eu militar, mas, é isso, a militância é minha vida.

“Eu acho que eu morro se eu não estiver militando”. Essa morte a qual se refere Nzinga não vem de um cunho apenas metafórico. Ela acontece por conta dessa quase que obrigatoriedade de resistência atribuída à mulher negra e lésbica. Nesse mesmo sentido são as falas de Serena ao relatar seus percursos, que envolvem, mas não se limitam a onze anos vivendo em situação de rua. Indagada sobre como se deram esses primeiros contatos com movimentos de ativismo, com espaços de militância, Serena explica que essa aproximação veio como uma forma de buscar respostas às violências sofridas. No caso de mulheres pretas, o ativismo trata-se de mais uma necessidade, uma das formas de sobrevivência, em face às desigualdades do que uma opção livre e consciente.

Raíla: E aí eu queria saber um pouquinho de você Assim da sua trajetória de vida da sua experiência o que te levou a ser um ativista no movimento lésbico

Serena: Então, eu moro em Brasília há 31 anos e 6 meses. Sou nascida no Maranhão. Desses 31 anos e 6 meses, morei por 12 na rua e passei por famílias substitutas em que tive vários problemas de violação de todos os direitos possíveis. E aí fui para a rua. E aí a rua que me fez ter esse norte de que precisava defender algo, algo que não fosse uma coisa ao léu. E aí eu comecei com a pauta de criança adolescente. Não é que eu participei da construção do ECA, lógico que não, mas durante o processo já

estava meio que inserida dentro de um movimento que chamava Movimento Nacional de Meninas e Meninos de Rua. E aí depois veio o outro que falava de juventude, e aí foi que comecei minha militância, na área de criança e do adolescente. Com 16 foi quando eu comecei a entender todo o processo de modificação do meu corpo, dos quereres, né, pelo mesmo sexo, mas ao mesmo tempo foi uma defesa que eu comecei na verdade foi com uma questão de defesa na rua, porque na rua você sempre tem que ter um par para as pessoas não mexerem com você. Então como eu já vim de vários pontos negativos em questão de violência, e aí a proteção eu achei uma mulher. Mas aí eu tinha uma visão de mãe, não tinha aquela visão de sua companheira, uma esposa, sei lá, não pensei que fosse uma pessoa que fosse ter relações sexuais com ela. Eu tinha aquela questão de cuidado de mãe e aí foi quando eu comecei a perceber que não era isso e aí quando a gente começou a se envolver sexualmente e eu vi o tanto que me fez mal naquele momento, porque a gente tinha que fazer esses trem tudo escondido, então, a gente não podia sair de mão dada, inclusive na frente da galera de rua, e a sociedade também não podia ver a gente juntas, que sempre crucificando, crucificando, e isso estava me incomodando. Não era o fato de... Como assim, uma coisa que tu gosta, que você é, te faz ruim? E eu não conseguia entender como era tão agressivo pra eles me verem junto com ela. Então, uma vez a gente tava num espaço, bem na hora do ato, e aí chegaram ns meninos, e a galera bateu, bateu, isso menino de rua, e foi quando comecei a acordar. Aí fui atrás de instituições, fui atrás de saber, de conhecer. E foi quando eu comecei. Aí comecei no Estruturação, fiquei um tempo no Estruturação. Mas aí a política de lá é muito, não sei, não vou nem dizer que é ridícula, mas não é de acordo com o que eu esperava.

Inseridas em contextos predominantemente marcados por relações de poder (CASTELLS, 1999, p. 25/26), as pluralidades identitárias elaboradas por mulheres negras e lésbicas se traduzem, refletem as posições e condições às quais são estruturalmente designadas a ocupar, que residem na lógica de dominação de um sistema-mundo colonial, modernista, racista, heterocisnormativo. Entre opressões e desigualdades, Serena tem muito nítidas as suas formas de atuação.

A crença em uma militância que chegue e seja acessível às mulheres negras periféricas é o motor propulsor das lutas de Serena. Esse traço é perceptível em sua atuação na Coturno, onde ela se engaja em um combate diário ao classismo e racismo. Não obstante os desafios em “nomear” situações de racismo, suas estratégias residem justamente em pontuar as violências racistas sem se valer da palavra racismo. A violência que advém do próprio contexto racista que dificulta o enfrentamento direto é ressignificada por Serena em estratégia de diálogo.

Raíla: E como é viver, assim, nesses espaços, transitando com pessoas que já cometeram essas violências com você? Como é pra você ter que ver essas pessoas nos movimentos?

Serena: É muito ruim (pausa).

Raíla: Como você se sente? Tipo, fisicamente?

Serena: Eu fico mal, vei. Na verdade, eu fico com essa coisas da (gagueja)... de mãos atadas mesmo. Como se eu não tivesse feito nada. Como se não tivesse acontecido nada. E ao mesmo tempo eu preciso que a mina esteja no espaço, porque se ela sair ela também não vai conseguir aprender, não vai conseguir não reproduzir mais aquilo se ela sair. Mas é engolir todo dia. Olhar pro lado da pessoa e engolir. Soltar o fino e, tipo, tá tudo bem. Mas aí o coração (pausa)... E eu sou uma pessoa rancorosa. Eu fico

remoendo aquilo e é esse remoer que... Mas eu falo que também não vou sair. Vou ter que ficar aqui mesmo, sendo a pretinha chata. Vou ficar aqui.

Raíla: Entendi. E por que você acha que foi mais fácil pra você responder quando eu te perguntei sobre uma violência sofrida por um cara no MNU, e detalhar um pouco essa violência, e quando eu te perguntei das possíveis dentro da Coturno você identificou uma específica, mas não entrou na dinâmica, não falou como ela se realizou. Por que você acha que isso se deu? Eu tô certa ou tô errada?

Serena: Porque eu acho que seria uma exposição desnecessária mesmo eu não identificando a pessoa. O macho tem que ser escrotizado em todos os espaços. A mulher quanto mais eu puder proteger, mesmo ela sendo escrota... Mas proteger não é passar pano, não. É de proteger educacionalmente. Uma proteção, tipo, ó, não vamo alarmar o acontecido, mas vamos trabalhar pra que não aconteça de novo? Eu não sei. Eu acho que (pausa)... Se algumas dessas ações fossem feitas, a gente teria mais mulheres junto com nós.

Raíla: Você diz essa proteção?

Serena: Sim. A gente não vai chegar e falar assim: ô, bonitinha, você fez, não faz mais não. Não. A gente vai expulsar a pessoa, dependendo do nível – não foi o caso. A gente não sabe o que a pessoa pode fazer. Pode sair queimando a gente geral, fazendo a vítima do bagulho todo ou a gente só vai perder mais mulheres.

Nas falas de Serena, observo a presença dos discursos de sororidade, uma das formas de respingo do mito da democracia racial que percorre os movimentos feministas, forjando em Serena uma responsabilidade naturalizada em proteger suas agressoras mulheres, gerando um senso de cuidado com elas, ainda que estas perpetrem violências racistas.

Palavra da moda, a sororidade vem sendo forjada como uma aliança a ser firmada entre as diferentes mulheres, contudo, encobre o elo entre mulheres brancas, que têm protegido a si mesmas e todas suas vantagens decorrentes do racismo. Mais do que isso, a sororidade em tempos de internet reveste-se de ilusão, arregimentando multidões de não brancas que gostariam de fazer parte do seleto clube enquanto, as mulheres brancas mantêm-se intocáveis, sobretudo, na ardilosa estratégia bem-sucedida de preservarem o seu poder por meio de críticas moderadas ao seu poder, tendo em que vista que estão protegidas pelo pacto falacioso da sororidade (CLAVELIN, 2017, p. 5).

A despeito da imposição dessa lógica de sororidade dentro de movimentos sociais, Serena reconhece o racismo e a dificuldade em pautar discussões relacionadas à raça como um dos grandes problemas dentro da Coturno. Sem nomear estratégias ou reconhecer que adota estratégias para pautar esse tema, Serena se vale do diálogo como uma forma de embate. Como ela mesma disse, sempre que vê que mulheres pretas estão ficando para trás, pauta o tema e carrega consigo a responsabilidade de fazê-lo sem que a pessoa branca racista entenda que seja algo direcionado a ela. Assim, segue com o enfrentamento diário do racismo dentro da organização.

Raíla: E você usa alguma estratégia pra pautar esses temas lá dentro? Você consegue identificar alguma estratégia que você usa?

Serena: Não...

Raíla: Como é que você faz pra levantar esses pontos? Pra falar de raça, falar: oh, galera, a gente tá precisando falar disso.

Serena: Sempre quando eu vejo que as minas pretas estão ficando pra trás. Sempre quando eu vejo que... Cê pega uma mesa e vê só mulher branca. Aí eu falo: ei, por que você não convidou fulana ou sicrana? Que tal a gente falar sobre discriminação e racismo hoje? Que tal? É um bom dia? Mas, eu acho que pra mim a maior problemática que a gente tem dentro de coletivo é essa discussão de etnia. A gente coloca muito negro porque a gente é preto, então puxa pro nosso lado mesmo. Mas a questão de etnia dentro do coletivo é muito ruim de se lidar. E eu tenho que fazer de uma forma que a pessoa que está lá não entenda que seja pra ela, pra ela não ficar de rompimento (SERENA, 2018).

Laurianne, por sua vez, também inserida neste cenário, em busca de companhias de luta, encontrou na militância uma forma de transformação, de busca por apoio e, também, a fonte de estratégias de resistências.

Laurianne: (...) Eu gosto de casar, sou boa nisso (risos). Conheci minha segunda esposa quando tinha 18 quase 19 anos. Nesse processo rolaram várias coisas pesadas, bem tristes. Traição, cabeça muito nova, etc. Acabei dormindo com um amigo e engravidei do meu filho. E tenho o Bruno (filho de Laurianne) hoje pra me perturbar o juízo (risos). E é isso. Trabalho desde sempre. Desde que saí de casa sempre que me mantive fui eu e quando eu fiz 20 anos eu me separei dessa minha segunda esposa. O Bruno era bebê ainda. Aí me casei pela terceira vez. Fiquei com ela por um bom tempo, mas era um tipo de relacionamento bem fechado, quando tem só você e a pessoa, sabe? E mais ninguém. E quando a gente se separou eu vi o quão isolada, quão alienada eu estava. Eu sempre fui desafiadora, contestadora, sempre estive na frente de combate de qualquer situação que eu julgue estar certa. E eu tava parada. Aí eu caí de paraquedas no feminismo, na militância, no feminismo da Coturno.

Raíla: Isso com quantos anos?

Laurianne: Eu estava com vinte e dois anos quando caí de paraquedas. Ninguém me conhecia, ninguém nunca tinha me visto. Eu fiquei sabendo que ia ter uma reunião e aí eu falei, ah, quer saber? Não tenho nada a perder. Então, vamo lá. E foi.

Raíla: E antes você nunca teve contato com o movimento?

Laurianne: Não, nunca tive.

Raíla: E você lembra o que te motivou a ir?

Laurianne: Isso, porque eu sempre fiz uma militância muito sozinha. Aí eu acho que cheguei naquele momento em que eu falei, cara, tô cansada de levar porrada sozinha e não ter ninguém pra me amparar e pra me ajudar na mesma causa que acredito. Então, o tempo todo sozinha. O tempo todo é cinquenta contra eu sozinha que se unem pra atacar uma só pessoa. Aí eu falei não quero mais levar tanta porrada sozinha, discutindo com pessoas que o único momento que se unem é pra tentar destruir pouca coisa que você tenta construir. Aí foi por isso... de querer ter pessoas que acreditassem nas mesmas causas que eu.

Um dos recursos dos quais ela se vale para o enfrentamento interno é a raiva. A raiva da qual me refiro aqui, como explicado anteriormente, não é o puro sentimento de explosão, de tensão, mas sim a raiva enquanto ferramenta potente que ela aprendeu a manipular para impulsionar mudanças e transformações dentro de seu contexto de atuação militante. Esta ferramenta, entretanto, gera desgastes ao mesmo tempo em que é a ferramenta com a qual ela teve que aprender a lidar desde cedo para a sua própria defesa. A raiva da qual falo é a raiva enquanto potência descrita por Audre Lorde:

Toda mulher tem um arsenal bem guardado de raiva potencialmente útil contra aquelas opressões, pessoal e institucional, que fez com que aquela raiva existisse. Focada com precisão, ela pode se transformar em uma fonte poderosa de energia que serve ao progresso e à mudança. E quando eu falo de mudança, eu não me refiro a uma simples mudança de posições ou uma diminuição de tensões temporárias, muito menos da habilidade de sorrir ou se sentir bem. Eu estou falando de uma alteração básica e radical nas presunções que circundam nossas vidas. Eu já vi situações em que mulheres brancas ouviram uma reprimenda por serem racistas, ressentiram o que foi dito, se tornaram cheia de fúria e permanecem silentes porque elas estão com medo. Essa raiva não expressada fica dentro delas como uma bomba não detonada, prestes comumente jogadas na primeira mulher de cor que falar sobre racismo. Mas a raiva expressada e traduzida em ação, no serviço de nossa visão e nosso futuro, é um ato de libertação e empoderamento, tendo em vista que é no processo de tradução que nós identificamos quem são nossos aliados com quem nós temos sérias diferenças daqueles que são genuinamente nossos inimigos (LORDE, 2007, p.127/128).

Laurianne consegue na Coturno de Vênus aliar essa potente raiva às formas que desenvolveu para dialogar e acessar espaços de atuação predominante de mulheres brancas. Para se livrar do estereótipo de mulher negra raivosa, em face das cobranças que recebeu de outras membras da organização para que melhorasse sua maneira de se comunicar, a fim de que não fosse tão “violenta”, Laurianne descreve seu contexto para explicar seu comportamento enfático, como ela mesma diz, e como tem aprendido a se comunicar de forma “não-violenta” com as pessoas – sobretudo brancas. Afinal, o comportamento violento, neste caso, está mais relacionado ao sujeito do que ao comportamento em si, uma vez que Laurianne tem sobre si uma cobrança maior de não se comportar dessa maneira do que outras mulheres brancas da organização.

Laurianne: Forma de agir. Eu aprendi a não me comunicar tão violentamente. Pra poder construir, eu tive que mudar minha forma de agir, de falar, de me expressar, porque eu sempre fui... É, eu adorei uma palavra que uma amiga me deu (risos), não é brígona, é enfática. Eu sempre fui muito enfática. Sempre falei mais alto, sempre gesticulei muito. E isso intimidava muito as pessoas. Então essa foi minha primeira correção... É, não é nem correção. Foi mais um aprimoramento pra eu conseguir pra falar com quem tá na minha frente, sem a pessoa se assustar ou achar que eu to brigando de alguma forma.

Raíla: Você diria que isso é uma estratégia?

Laurianne: Eu acho que sim. Pra conseguir construir. Então, é uma forma de, tipo, olha, eu não sou assim. Eu acredito que a gente não tem defeitos em si. A gente tem coisas que a gente precisa aperfeiçoar. Como vai agir, como vai fazer. Porque eu descendo de uma linhagem de mulheres bem insensíveis (risos), bem brutas ea gente sempre tratou tudo com muita apatia, com muito “ok”. Notícias drásticas eram dadas com a mesma tranquilidade de se perguntar se a pessoa queria um copo d’água. Eu aprendi a ser mais sensível, porque eu fazia isso com todo mundo e eu não entendia que as pessoas não estavam prontas para aquela minha falta de filtro. Então, eu tive que com o tempo criar um filtro social. Você não pode ser tão direta com quem tá na sua frente porque essa pessoa, talvez, não consiga lidar de forma tranquila com esse supetão de informação.

Thereza, mesmo que advinda de um contexto de classe diferente das outras participantes, tendo vivido parte de sua infância no Plano Piloto, não deixou de experimentar

desde muito cedo as variadas facetas do racismo e da lesbofobia. A inserção relativamente recente em um movimento de mulheres negras, veio como fator facilitador de elaboração de estratégias de reação às situações de racismo pelas quais passou.

Raíla: Eu queria saber se você pode me contar um pouco mais sobre você, sobre engajamento com a Frente de Mulheres Negras do DF e Entorno, um pouquinho da história da Frente...

Thereza: Então, olha só, a Frente de Mulheres Negras do DF e do Entorno surgiu a partir da marcha de 2015, aqui em Brasília, que reuniu muitas mulheres. E é uma articulação. Lá tem mulheres independentes, que participam de outros grupos e é uma articulação pra continuar com o ideário da marcha, pra trabalhar as questões relativas às mulheres negras. Então, foi lá que eu conhecia já a Leila, uma histórica ativista do movimento negro com quem tinha mais contato. Aí conheci uma pessoa que me levou no salão dela. E finalmente me colocaram no grupo da marcha – não era nem da Frente – porque estavam se discutindo coisas da marcha. Aí depois criou-se o grupo da Frente e eu to lá até hoje. Esse grupo foi a melhor coisa que já aconteceu na minha vida, sabe? Porque eu realmente a minha identidade de mulher negra, pô, me fortaleceu bastante.

Apesar de se reconhecer como lésbica desde criança e descrever esse processo como algo natural, Thereza não se engajou de forma institucional em movimentos de mulheres lésbicas. Em sua entrevista, percebo que a dificuldade em levantar as questões relacionadas à pauta de sexualidade dentro da Frente de Mulheres Negras não a impede de desenvolver estratégias de combate à lesbofobia dentro da organização. A sua própria presença e sua identidade sexual enquanto lésbica não passa despercebida.

Raíla: É, pegando um pouco essa ponte entre o racismo e sua experiência na Frente, queria saber se você já sofreu ou presenciou alguma forma de opressão dentro da Frente. E por opressão eu digo: lesbofobia, machismo, alguma reprodução...

Thereza: Dentro da Frente? Olha só. Eu já ouvi, sim. Já ouvi e rebati na hora. Uma piadinha, sabe? Por causa da minha lesbianidade. Eu ouvi, sim. Ouvi um comentário, um risinho...

Raíla: Você lembra qual foi o comentário?

Thereza: Hum... Marinona. Marinona é uma coisa que não me agrada. E foi nesse sentido. Não foi legal, né? Tinha uma intenção.... Ah, não lembro exatamente, nega, mas eu sei que teve. E na hora eu falei: você tá falando isso por que? Porque eu me relaciono com mulher? E o que você tá falando não faz sentido, tá exagerando. Aí a pessoa se tocou.

Raíla: E teve um pedido de desculpa?

Thereza: Eu não lembro. Não sei se ela pediu desculpa. Acho que sim. Eu sei que teve esse momento. Deixa eu ver se teve mais... Hum...Não. Teve esse. Especificamente.

Ainda que com frentes de atuação que se diferem em termos de trajetórias de vida, o percurso ativista de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga são marcados pela estruturalidade do racismo, do machismo e da lesbofobia, fazendo com que suas próprias presenças em espaços de militância organizados institucionalmente sejam atos de resistência e as caracterizem enquanto sujeitos identitários e políticos.

Na tentativa de promover uma reflexão dinâmica em torno da mulher negra e suas estratégias contra o racismo e o sexismo, luta essa que vem de longos tempos, Werneck (2009: 10) nos aproxima dessa mulher como sujeito identitário e político. Tal construção vem se dando a partir de uma articulação de heterogeneidades, resultantes de demandas históricas, políticas, culturais e de enfrentamento de condições adversas. Frente a esses cenários, não podemos falar de “mulher negra” num modelo que globalize esse sujeito tão diverso. As especificidades, que ora se aproximam, ora se distanciam nesse universo tão singular das “mulheres negras”, implicam uma diferenciação local, de raça, de orientação sexual, econômica, religiosa e tantos outros desdobramentos. A autora traz para a esfera pública a luta e a resistência dessas mulheres a partir do feminismo, do sexismo e do racismo patriarcal. A diferença nos processos de singularização produzidos pelas mulheres negras implica uma diferenciação que denuncia e recusa as condições de privilégio e de poder que desnívelam gênero e raça na representação do homem e da mulher brancos e do homem negro (MARCELINO, 2012, p.162).

Ainda que com frentes de atuação que se diferem em termos de trajetórias de vida, os percursos ativistas de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga são marcados pela estruturalidade do racismo, do machismo e da lesbofobia, fazendo com que suas próprias presenças em espaços de militância organizados institucionalmente sejam atos de resistência e as caracterizem enquanto sujeitos identitários e políticos.

Ao tratar de mulheres negras e negras lésbicas, o movimento feminista e o movimento negro apontavam os mecanismos de dominação de outras minorias. No movimento feminista, as mulheres negras se deparavam com o racismo e, no que concernia às mulheres negras lésbicas, a sua sexualidade não era compreendida como parte do universo feminino. No movimento negro, essas questões se agregavam ao machismo. A entrada das mulheres negras no movimento feminista, e das negras lésbicas no movimento negro, tornou-se um campo de tensão no qual, se por um lado há um racismo implicado dentro dos grupos de mulheres, por outro, a questão da (homo)sexualidade dessa mulher negra a coloca numa situação de “desonra” à cor/raça (MARCELINO, 2012, p.163-164).

Para todas as interlocutoras, os espaços de militância correspondem a locais de infinitas possibilidades de mudanças e de encontros com outras pessoas e mulheres que todas elas admiram. Não obstante, ainda representam espaços de violência. É interessante compreendermos que nesses espaços, carinho, admiração e violências são fatores interrelacionados e resquícios das grandes estruturas que estão inseridas nos contextos e identidades de mulheres negras. É nesse contexto, neste caldeirão, que mulheres negras evidenciam seus potenciais criativos de luta e desenvolvimento de estratégias que movem a sociedade.

4.3. Diferenças da mobilização de categorias identitárias: centralidade de eixos?

Eu sinto a necessidade de participar de um movimento de mulheres negras porque essa é a minha pauta prioritária. Então, não faz sentido eu não estar engajada. Sinto como se fosse um desperdício de força e de energia fazendo outras coisas. Então, pra mim é importante (Nzinga, 2018).

Diante dos desafios referentes às violências vividas por negras lésbicas em movimentos sociais, chegamos ao cerne das problematizações identitárias com as quais lido nesta pesquisa: há centralidade de categorias identitárias? Como mulheres negras mobilizam suas múltiplas identidades e papéis dentro de movimentos sociais? Neste tópico me debruço sobre estas questões numa tentativa de se pensar inclusive como mulheres negras lésbicas negociam suas atuações em contextos de militância.

As mulheres negras lésbicas nesses contextos estão em constante negociação de suas múltiplas identidades. No movimento negro e de mulheres negras, há um frequente tensionamento para pressionar a pauta de sexualidades. Nos movimentos feministas mistos e nos movimentos de lésbicas, suas atuações são marcadas pelas tentativas diárias de se enfrentar o racismo e pautar a questão. Ou seja, são categorias mobilizadas de formas distintas nos processos de elaboração de identidades. Nos movimentos sociais, essas negociações fazem parte deste próprio processo de elaboração identitária e (re)conhecimento de si mesmas. Nzinga explica seu percurso e nos mostra como, para ela, esses processos acontecem.

Raíla: Então, por que você acha que a aproximação com a militância lésbica se deu primeiro em termos de movimento organizado do que com um movimento de raça? Isso no movimento organizado, né, porque militar você milita todo dia.

Nzinga: É... Eu acho que não foi pensado. Foi muito a vida que foi me levando. É... Eu participei de um movimento cultural, que era de homens e mulheres, brancos, negros e tudo mais, desde os dezoito anos, que era o movimento que era forte dentro do meu contexto, dentro de São Sebastião, por isso entrei lá. Eu saí de lá porque era um movimento machista. Então, quando você pensa em movimento machista, você pensa o que? Um movimento feminista. Então, foi pra lá que eu fui. E, pra mim, mesmo sendo um movimento feminista, porque eu tenho questões até com o feminismo (risos). Mas, dentro da cidade, foi um movimento acolhedor para mulheres, de forma geral. Então, pra mim era importante construir dentro daquele espaço. E era um espaço dentro da minha cidade, né? Não era uma coisa fora, não era no Plano, era uma coisa dentro. Dentro da minha cidade, não tem um movimento de negritude forte. Tem um ponto de cultura, o Congonay, mas que não é exatamente o que eu penso, que é mais pra cultura rastafári e tal. Então, era um espaço machista também que eu não queria ficar. Aí eu acho que a vivência me fez estar lá. Porque, assim, acho que dentro da Casa Frida tem mulheres brancas e mulheres negras, mas a prioridade são as mulheres periféricas, então, pra mim, já era uma coisa importante. E aí por estar na Casa Frida, eu comecei a participar de outros movimentos – maiores – e outros movimentos participavam, visitavam a Casa Frida e isso também a Coturno de Vênus. Então, as manas da Coturno têm esse vínculo e uma coisa levou a outra. Não que fosse prioridade estar num movimento de lésbicas, antes de um movimento de mulheres negras. Acho que foi mais pelas oportunidades do momento.

Raíla: Entendi. Então, você conheceu a Coturno pela Casa Frida, né?

Nzinga: Aham.

Raíla: E a partir de qual momento você, nessa fase de conhecer, quando você iniciou sua participação mais institucional nesse espaço?

Nzinga: Então, aí entra a Casa Frida de novo, a Coturno e outras sapatões foram na Casa Frida pra fazer rodas de auto-cuidado, tem um ano, um ano e meio, por aí. E aí eu comecei a fazer junto com elas. E aí eu tive esse vínculo, até afetivo, com as meninas. E aí esse vínculo foi forte o suficiente e eu pensava: bom, quero construir também com as sapatão. É importante, é uma luta foda também.

Raíla: Então, você atua na Coturno mais ou menos há dois anos, um ano?

Nzinga: É, há um ano mais ou menos. Eu sou colaboradora e agora eu vou realmente fazer parte da direção da Coturno e tal.

Raíla: E como essa participação tem contribuído na sua vida? Na sua maneira de olhar o mundo, de se guiar.

Nzinga: Acho que até pra eu poder levantar a pauta lésbica, assim, nos espaços, porque eu acho que quando a gente não tem um movimento, algo assim, a gente não leva tanto a pauta lésbica.

Raíla: Em quais espaços?

Nzinga: Eu tento levar pra todos os espaços, dentro do movimento de mulheres negras, dentro do feminismo. Dentro de onde eu estiver,, eu tento levar.

Raíla: Você pensou em alguma situação específica quando você falou sobre levar para os espaços?

Nzinga: Eu pensei na construção do 8M, por exemplo, que é uma construção feminista, onde tem mulheres sindicais, de partidos, feministas... Então, é aquele contexto, mulheres que constroem dentro de movimentos mistos, mas que são negras também, e que a pauta lésbica não é levada em consideração. Então, eu acho que estar na Coturno me fez levantar essa pauta, do tipo: vamo falar das sapatão aí, vei. E a gente? (risos).

Nos caminhos de ativismo traçados por Nzinga é perceptível uma busca, de um espaço de militância em que ela possa viver e existir com suas múltiplas facetas identitárias, ao passo em que não encontrando um lugar perfeito, em que todas essas categorias sejam abarcadas, ela adota como uma forma de missão a atuação e o trânsito por várias entradas de ativismo, negociando e pautando pautas diversas em movimentos diversos. Nesse sentido, faz muito sentido a compreensão de Ochy Curiel, para quem o projeto político é a tentativa de alcançar coletivamente o objetivo de acabar com todas as opressões desumanas que se fazem a muitas pessoas, sobretudo negras (CURIEL, 2017, p.115).

Nzinga carrega consigo, por conta de sua trajetória pessoal e de militâncias, uma responsabilidade de se combater opressões de formas amplas, ao mesmo tempo em que também possui eixos centrais identitários que são escurecidos e ficam nítidos em todo o seu relato: raça, gênero e lesbianidade. Quando indagada sobre a questão de lesbofobia e racismo em espaços de ativismo, ela resumiu com facilidade a conjuntura dos novos movimentos sociais sobre os temas.

Raíla: E nesses espaços, nesses movimentos múltiplos de mulheres, mais especificamente dentro dos seus espaços de trânsito de mulheres negras, você já viveu ou presenciou alguma forma de lesbofobia, racismo?

Nzinga: Pouco se fala de lésbicas no movimento negro. Não é muito uma pauta discutida. Acho um pouco problemático. Dentro do movimento lésbico, eu acho que

é mais levada em consideração a questão da raça, em discussões, mas dentro do movimento lésbico o racismo é foda também.

Raíla: Você já presenciou ou viveu alguma forma de racismo dentro da Coturno?

Nzinga: Não, dentro da Coturno não, mas acho que dentro de espaços de lésbicas, assim, espaços LGBT, eu acho que a questão de classe e de raça são fortes. E, sim, as pessoas sofrem racismo e sofrem opressões de classe.

Raíla: Entendi. Quando eu falo dentro da Coturno, não me penso exclusivamente na Diretoria, mas justamente disso, desses espaços de atuação de mulheres lesbofeministas.

Nzinga: Eu acho que muitas lésbicas que estão construindo dentro de movimento de mulheres lésbicas não são mulheres periféricas. Elas têm uma vida acadêmica. E que não priorizam as mulheres que não são acadêmicas ou negras. Isso não é prioridade pra elas.

Na fala de Nzinga novamente é possível observar um racismo revestido de classismo. Do mesmo modo, tanto Laurianne quanto Serena se referiram aos atores de violências racistas, mulheres brancas acadêmicas, e às violências sofridas ou presenciadas dentro da Coturno, como “arrogância”. Sobre este racismo que muitas vezes vem em forma de arrogância, de classismo, Audre Lorde ressalta que se mulheres brancas na academia verdadeiramente quisessem dialogar sobre racismo isso requereria o reconhecimento de necessidades e contextos de vidas de outras mulheres (LORDE, 2007, p.126).

Raíla: Tem algum caso, um exemplo prático, que você se recorde e queira compartilhar?

Nzinga: Não... Assim. É... Nem seja a ser uma coisa relevante, mas é uma coisa que tô lembrando. Por exemplo, construções têm encontros de lésbicas e o escambau. Vai ter um encontro semana que vem em Salvador, que é o SENALESBI, e aí você tem que pagar pra viajar pra Salvador. Aí você sai daqui ou de outro estado. O Encontro, em si, não tem condição de financiar. Então, quem é que vai? Quem vai ou são mulheres que têm privilégios de renda ou que participem de alguma organização que possa bancar. Então, isso daí já é um excludente. Já deixa muita mulher de fora. Pobre e negra, porque pobre e negra é muito interligado. A academia tem pessoas negras, mas não é majoritário, nem 50%, e já as mulheres periféricas, sim, a maioria é preta. Tem alguma coisa específica? Tem, mas eu não to lembrando agora;

Raíla: Tudo bem, depois a gente volta. Então, você diria que a Coturno é um espaço seguro? Em que você possa existir de forma plena...

Nzinga: Bom, é um momento bem complicado de responder isso. Eu não ando me sentindo muito segura em ambientes mistos, de forma geral.

Raíla: Mistos em que sentido?

Nzinga: De branquitude e negritude. Então, não sei, eu tenho umas dificuldades... Eu já sofri várias coisas fudas dentro de movimento misto, então, pra mim, eu sempre tenho um pé atrás. Nunca rolou nada, mas eu tenho um pé atrás.

Raíla: Entendi. Em qual lugar você se sente segura? Aquele lugar que você pode ser quem você é?

Nzinga: É... Eu acho que eu me sinto segura na Casa Frida. É um espaço que eu sou quem eu sou e é isso, mas que não é 100% também. Tem questões. Mas eu me sinto segura lá, porque é isso: são mulheres periféricas, assim, mesmo que tenha mulheres brancas, pretas, sapatões, héteros, bi e o escambau, é, tipo, uma galera muito fodida (risos). É uma galera muito fodida junto, então isso me dá uma certa segurança de me sentir muito igual.

Raíla: Entendi. E como é sua leitura de desigualdades, assim, se há, dentro da Coturno? Reprodução de machismo, racismo, lesbofobia, relação com o capitalismo – você falou dessa questão de classe.

Nzinga: Bom, eu acho que a Coturno é um espaço de mulheres brancas que tá repensando este espaço e, inclusive, eu to participando por causa disso, onde mulheres negras estão entrando. Mas é um espaço de mulheres que, de certa forma, tem vida acadêmica, tem alguma condição social, sabe? Não é a periferia preta que tá na Coturno. Não é. É outra coisa... Mas eu acho importante. É um espaço importante pra pautar várias questões que outras mulheres não vão poder pautar.

Raíla: E são pautadas questões raciais?

Nzinga: São, são pautadas questões raciais. É... Acho que, inclusive, de agora, né? Que eu participo. Não sei como era antes. Mas inclusive de fazer a diretoria tendo mulheres negras, tentando a paridade, é porque se dá importância a isso. E, assim, as construções... É pautada, sim, essa questão.

Raíla: Como essas questões são pautadas? O que tem sido feito?

Nzinga: Por exemplo, já usando um exemplo do SENALESBI, se a Coturno tiver uma grana pra levar as minas pra lá, elas vão priorizar as minas que não têm renda e as pretas. Porque é isso, né? As burguesas que paguem (risos). Acho que é uma forma de pautar. De colocar as pretas nos espaços pra falar pela Coturno também é uma forma de pautar.

Raíla: E quais são suas estratégias na luta antirracista?

Nzinga: Bom, até pouco tempo eu não tinha estratégia nenhuma. Eu era uma pessoa indo. Só indo. Militando pelo que eu acreditava. Mas aí eu me dei conta da importância, sabe, de me preservar, enquanto mulher negra, nos espaços. Eu vejo.... Nossa, eu vou falar coisas muito fudas... É... Eu não confio na branquitude, sabe? Eu não confio. Mas acho que é importante estar em determinados espaços, que te abrem possibilidades. É... Mas sempre sabendo que pessoas que têm privilégios não querem perder seus privilégios. Isso em qualquer movimento, em qualquer espaço que você esteja. Então, é importante estar nesses espaços pra falar porque não vai estar nesses espaços. A verdade é que as mulheres pretas, a maioria, não tá conseguindo espaço nenhum, né? Então, estar nesses espaços e pautar a pauta isso, a pauta negra. Bom, é isso: tem fala? Então vamo ser paritário. Tem mesa? Vamo ser paritário. Porque se as mulheres negras não falam, as brancas tomam de conta. Então, eu acho importante que estejam nesses espaços. Sempre. Quem dá conta, também. Nem todo mundo dá conta. Espaço misto, de uma forma geral, com mulheres brancas ou homens negros, espaços mistos são complicados.

As categorias identitárias carregadas por negras lésbicas devem ser compreendidas em toda as suas multiplicidades, a fim de não cairmos no engessamento dessas categorias e incorremos no equívoco de somar e separar opressões de forma estática, por exemplo: mulher; mulher e preta; mulher, preta e pobre; mulher, preta, pobre e lésbica. A intenção nesta pesquisa é contrapor-se a esse tipo de percepção que acaba gerando uma hierarquização de opressões na qual ganha quem tiver mais demarcadores estruturais. Não. A intenção é compreender essas categorias em toda as suas dinamicidades e suas características próprias quando entrecruzadas.

Não obstante, as negociações identitárias feitas por mulheres negras lésbicas em espaços de poder - e isso inclui os diferentes grupos de ativismo – denotam as centralidades de alguns eixos a depender dos diferentes contextos em que estejam inseridas. Ora a centralidade será raça, quando em negociações em grupos lesbofeministas; ora o eixo central será lesbianidade, quando negociando em movimentos negros. No entanto, essas negociações não são fatores impeditivos de nos vermos, a depender das trajetórias, demarcadas por uma categoria mais estruturalizante. É assim que Nzinga classifica o eixo raça em suas plurais identidades. Para

ela, o eixo central de suas pautas são mulheres negras, de modo que as suas outras pautas de militâncias advindas de demais opressões são, de certa forma, ramificações dessa grande pauta. Para ela, o racismo foi um grande marcador de violências.

Nesta parte, entendo importante retomar os entendimentos de Stuart Hall acerca de identidades. Dessa vez, por meio do trabalho de Zuleide Paiva da Silva, que em sua tese de doutorado realiza um estudo sobre organizações lésbicas na Bahia. A despeito da existência de alguns eixos centrais nas trajetórias das interlocutoras,

O segundo postulado norteador do estudo, construído na esteira de Stuart Hall (2009), assume a identidade como uma produção que está sempre em processo e nunca se completa. Nessa perspectiva, o conceito de identidade é estratégico e posicional. Essa concepção, ressalta o autor, não tem como referente aquele eu coletivo, ou verdadeiro, que se esconde dentro de muitos eu “capaz de estabilizar, fixar, ou garantir o pertencimento cultural ou uma ‘unidade’ imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais”. Assim, as identidades nunca são unificadas, pelo contrário, são fragmentadas e fraturadas. Também não são singulares, são múltiplas, construídas discursivamente através de práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. Sob essas lentes, as identidades são “pontos de identificação [...] ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um posicionamento” (HALL, 2009, p. 108) selecionado de um grande número de identidades possíveis, negando, assim, qualquer noção que apresente a identidade como algo fixo a que podemos fazer um retorno absoluto (SILVA, 2017, p.25).

A utilização estratégica de eixos identitários centrais para negras lésbicas se revela fruto desse processo de elaboração de identidades, que está em constante criação e recriação. A adoção de pautas centrais ou prioritárias, como Nzinga se refere, tanto a lésbica quanto a racial, é captada por essas mulheres como forma estratégica de levar os temas para dentro de suas respectivas organizações de atuação.

Raíla: E você tem alguma estratégia de autopreservação? Porque, como você falou, é uma luta constante e cansativa. Tanto pra estar nesses espaços e pautar questões de raça quanto sua na sua atuação em espaços de militância negra pautando a sapatonicé, né? Então, como você, Nzinga, fica nisso?

Nzinga: É... Então, é uma coisa que eu não tinha pensado e aconteceram coisas que me fizeram pensar sobre isso há pouco tempo. Mas, por exemplo, definir qual é a minha pauta prioritária. Então, a minha pauta prioritária são as mulheres negras. Então todo o resto é secundário. Então, é isso que eu vou pleitear em qualquer espaço.

Raíla: Por que essa é sua pauta prioritária?

Nzinga: Porque, pra mim, eu entendo que o racismo é o que eu tenho de mais cruel na vida. Mesmo sendo lésbica, periférica, tendo “n” outras questões, o racismo impera. O racismo define, o racismo me exclui, o racismo é foda. E eu entendendo que isso é minha pauta prioritária, eu não preciso me sacrificar por outras pautas, sabe? Preciso defender e esperar que as outras pessoas defendam também. Não preciso me desgastar tanto. Ou não preciso confiar tanto. Uma coisa que eu sempre fiz foi confiar que as pessoas iriam fazer ou que as pessoas iriam defender minha pauta. Ninguém vai defender minha pauta, quem vai defender minha pauta sou eu. Então, ter isso definido na mente me facilita quando outras pessoas me atacarem, fizerem coisas que eu acho bosta. Entender que eu já nasci num mundo assim. O mundo já é racista, machista, misógino, lesbofóbico. Esse é o mundo. E as pessoas estão moldadas nissos. Então,

assim, as pessoas vão fazer coisas ruins. Então, não vou deixar que isso me atinja pessoalmente. Tentar dar um afastamento do pessoal. É difícil, mas eu acho que é estratégico.

Raíla: É um exercício que você faz, então?

Nzinga: É, porque andar com pessoas e achar que elas vão defender sua pauta é complicado, porque você se machuca e abandona a luta, né? Porque é isso. Machuca tanto que você abandona. E muitas pessoas fazem isso e não é uma coisa que eu quero saber. Então, acho que minha estratégia é essa: não levar pro pessoal, saber que é estrutural, e que mesmo que as pessoas que andam perto de mim vão fazer isso e que eu tenho que delimitar um espaço também. Então, vou ocupar um espaço. Mesmo que seja difícil. É isso.

“Mesmo sendo lésbica, periférica, tendo ‘n’ outras questões, o racismo impera. O racismo define, o racismo me exclui, o racismo é foda”. A priorização de determinadas pautas serve, como Nzinga mesmo explica, como uma forma estratégica de auto-preservação. Mas não só. Por meio da auto-preservação e escolha de centralidades de pautas não significa que ela deixará de lutar pelas outras agendas que a perpassam, mas implica em um reconhecimento de sua própria trajetória que vai além de si mesma e define os caminhos que trilha e a forma como o faz em movimentos sociais.

No decorrer das entrevistas foi possível perceber que uma das grandes estratégias adotadas por mulheres negras lésbicas nos espaços de militância é justamente a autopreservação. A autopreservação para continuar lutando, para seguir em frente. No caso de Nzinga, ela explica que a partir do momento que compreendeu que ninguém vai lutar a luta dela e que as pessoas são limitadas por fatores estruturais que vão além de sua própria vontade, isso foi uma forma de se afirmar e ocupar espaços de militância apesar das dificuldades.

A mesma dificuldade de permanência é observada na fala de Serena, que em seu percurso já se afastou por várias vezes de movimentos sociais institucionalizados, mas que apesar desses afastamentos, percebe e reafirma a necessidade de ocupar espaços, tendo em vista que caso ela não ocupe, outras pessoas brancas estarão ocupando e a pauta negra não estará sendo levada ao movimento lesbofeminista, por exemplo.

Em uma movimentação diferente, que reside, porém, na mesma lógica, Laurianne e Thereza encontram nos movimentos sociais, respectivamente na militância no movimento lesbofeminista e no movimento de mulheres negras, uma forma de auto-preservação pelo companheirismo, para fugir da militância solitária que sempre fizeram – ainda que Thereza não reconheça isso conscientemente. Esse sentimento também a impulsiona à adoção de um sentimento de busca por construção coletiva.

A partir das estratégias adotadas e vistas aqui neste tópico, elaboro na próxima seção reflexões acerca de como essas estratégias são fontes de grandes potências criativas para se

pensar uma epistemologia negra sapatão ainda que diante de opressões estruturais e identidades elaboradas dentro desse contexto.

4.4.Criações epistemológicas de negras lésbicas a partir das múltiplas identidades e opressões: potências e possibilidades.

Pouco se fala de lésbicas no movimento negro. Não é muito uma pauta discutida. Acho um pouco problemático. Dentro do movimento lésbico, eu acho que é mais levada em consideração a questão da raça, em discussões, mas dentro do movimento lésbico o racismo é foda também (Nzinga, 2018).

Para entendermos as potências e possibilidades de se pensar nas criações epistemológicas de mulheres negras lésbicas é necessário responder a seguinte pergunta: o que é epistemologia? Para maior aprofundamento sobre o tema, adianto que o foco aqui são as perspectivas epistemológicas de teóricas negras e lésbicas, como uma tentativa de decolonizar esse conceito e ferramenta, que dentro das universidades nos é ensinada sob um viés branco e cisheteronormativo.

Palavra que assusta não só pelo seu nome, mas também pelos seus usos, e cuja complexidade se estende às pessoas que estão dentro e fora da academia, epistemologia, para Patricia Hill Collins, trata-se de uma abrangente teoria do conhecimento que investiga os padrões utilizados para acessar conhecimento ou porque nós acreditamos no que entendemos por verdade. Para a autora, em suma, a epistemologia é um estudo político da verdade que aponta os caminhos nas quais as relações de poder moldam quem é acreditado e porquê (COLLINS, 2000, p.252).

Ainda de acordo com Collins, epistemologia diferencia-se de metodologia na medida em que esta se refere aos princípios sobre como as pesquisas e investigações são conduzidas, de modo a sabermos quais paradigmas interpretativos deverão ser aplicados. Paradigmas, por sua vez, são os *frameworks* (estruturas) interpretativos utilizados para explicar fenômenos sociais (COLLINS, 2000, p.252).

Para Grada Kilomba, a epistemologia tradicional tem uma origem essencialmente branca e eurocêntrica e trata-se do mecanismo que legitima e chancela quais conhecimentos podem ser produzidos, porquê e por quem.

Qualquer estudante que não se mostra conveniente à ordem eurocêntrica tem sido continuamente rejeitado sob o argumento de que não produzem uma ciência dita crível. Ciência é, nesse sentido, não apenas um estudo apolítico da verdade, mas a reprodução racial de relações de poder que definem o que conta como verdade e em

quem acreditar. Os temas, paradigmas e metodologias da pesquisa tradicional – denominada epistemologia – reflete não um espaço diverso para teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca (Collins 2000, Nkweto Simmonds 1997), Epistemologia, palavra derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência de aquisição de conhecimento. Ela determina quais questões merecem ser questionadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigma), e como conduzir pesquisa para produção de conhecimento (método), e nesse sentido define não só o que é a verdadeira pesquisa, mas também em quem se deve acreditar e confiar. Em razão do racismo, pessoas negras experienciam uma realidade diferente daquela de pessoas brancas e, por conseguinte, questionam, interpretam e avaliam essa realidade de forma diferente. Os temas, paradigmas e metodologias utilizadas para explicar essa realidade pode diferir dos temas, paradigmas e metodologias da lógica dominante. É a diferença, no entanto, que é distorcida do que conta como conhecimento válido. Aqui, eu inevitavelmente tenho que questionar como eu, como uma mulher lésbica, posso produzir conhecimento na arena que sistematicamente constrói os discursos de pesquisadoras/es negras/os como menos válido (KILOMBA, 2010, p.29, tradução livre)

A partir da compreensão de uma epistemologia situada sob a lógica da dominação, Kilomba propõe uma epistemologia que inclui as partes pessoais e subjetivas dos estudos acadêmicos, uma vez que todas e todos nós falamos a partir de um específico tempo e espaço, a partir de específicas histórias e realidades. Dessa forma, não existem discursos neutros e quando pesquisadores brancos afirmam ter um discurso neutro e objetivo eles não reconhecem o fato de que escrevem de um lugar específico, que é o da dominância (KILOMBA, 2010, p.31).

Com base nas autoras antes citadas, epistemologia é o estudo político e situado do conhecimento que engloba os paradigmas que definem o que é conhecimento e o que não é, o que é verdade e o que é mentira. Para mim, no que diz respeito ao que pretendo explicar neste tópico, epistemologia se resume na prática decolonizadora, preta e lésbica, de se produzir conhecimento. Epistemologia é isto. Adotar uma epistemologia negra sapatão, assim como se pensar a partir da decolonialidade interseccional, e, conseqüentemente, considerar mulheres negras lésbicas como fonte de criação epistemológica implica em quebrar com eras de legitimação de um conhecimento que só era possível de ser produzido por corpos brancos, cishéteros, eurocentrados ou de origem eurocêntrica.

Sob uma perspectiva feminista decolonial crítica, Yuderlys Epiñosa, discute os reflexos de uma epistemologia feminista universalista que produzem uma forma de conhecimento geral que pugna ser aplicado a todas as mulheres, invisibilizando mulheres latinoamericanas, negras, que são perpassadas por trajetórias diferentes de opressão. Para a autora, é necessária a produção de uma nova epistemologia, que legitime um saber situado que parta da experiência concreta (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p.10).

Luiza Bairros explica em seu trabalho “Nossos feminismos revisitados”, a maneira em que o conceito da experiência proposto pela epistemologia feminista para opor-se ao método científico clássico calcado na pretensão de objetividade terminou abrindo a porta para a generalização, ou seja, a outra forma de construção de universalismos, dado que os privilégios de raça e classe permitem um maior acesso ao campo das ideias de um grupo de mulheres cujas experiências e vozes terminam constituindo-se no parâmetro do resto (1995:459). Para Bairros, o ponto de vista “das mulheres” nunca deve ser pensado ou tratado a partir da presunção de uma “identidade única, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinada” (1995:461). O interessante é que quanto mais tem sido declarada essa verdade, mais nós nos deparamos com a impossibilidade de a epistemologia superar este problema. Assim, o importante debate aberto pelas epistemólogas feministas brancas, apesar de seus indiscutíveis aportes, não puderam resolver os problemas evidenciados por feministas negras, lésbicas e de cor, que entenderam cedo a interconexão profunda entre estruturas de dominação, em particular a relação entre a perspectiva androcêntrica, o racismo, a modernidade e a colonialidade (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p.10).

Claudia Pons Cardoso, por sua vez, defende uma epistemologia formada por experiências coletivas de mulheres negras como forma de reconfigurar experiências a partir da interseccionalidade entre as opressões de raça, gênero, classe e sexualidade. A autora atribui à essa forma de se perceber o mundo e o conhecimento a vantagem epistêmica de se produzir conhecimento decolonizador, que serve como fonte de mobilização de resistências (CARDOSO, 2017, p. 6).

As potencialidades apresentadas na luta diária e resistência ao racismo, lesbofobia, misoginia e outras formas de opressão aparece como central nas vidas de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga. A necessidade de se mover, criar e recriar, para garantia de um presente e futuro melhores para as próximas é o que movimenta as nossas interlocutoras, mesmo diante de tantos desafios. Um dos desafios recorrentes para mulheres lésbicas em geral é a saída do armário, como falamos anteriormente. Nzinga classifica o cenário como muito mais “fácil” quando estava se relacionando com um homem, antes da elaboração de processo de autocompreensão de sua identidade lésbica.

Raíla: Diante de todas essas reservas e esses desafios, que é estar dentro de um movimento lésbico misto, como você classifica, o que move sua atuação dentro da organização? O que você acredita e te faz estar lá?

Nzinga: Eu acredito que a gente tá perdendo vidas, né? E se a gente não faz nada, são vidas que estão ali. Acho que existem muitas mulheres lésbicas, né, que precisam ter uma representatividade e que não dá pra ficar esperando que outra pessoa faça isso. Tem que fazer, cê tem que resolver. O que me move é acreditar. Eu acredito que se salvam vidas. Acredito que, por exemplo, na Casa Frida, que é um espaço feminista, que abriga lésbicas, por exemplo, tem meninas que são expulsas de casa porque são lésbicas, porque sofreram estupros corretivos. E é isso, cê tem que estar lá e falar: estamos aqui pra você. Porque se você não está lá, se não tem ninguém lá, elas vão pra onde? O Estado não tá nem aí. Tem que ter lésbicas cuidando de lésbicas, pretas cuidando de pretas, mulher cuidando de mulher. Se não for assim, não tem porquê, não faz sentido, não tem pra onde ir.

Raíla: Nessa questão da família, que você citou, como foi se assumir lésbica pra sua família, pro seu núcleo?

Nzinga: Então, eu nunca tinha me entendido, acho que começa por aí. Eu não me entendia como lésbica, apesar de sempre ter ficado com mulher a vida toda. O que me motivou foi começar a namorar uma menina. Então, a primeira coisa que eu pensei foi: não vou esconder a mina, porque não acho justo com ela. Então, preciso falar, minha família precisa saber. Então falei com minha mãe. Ela ficou bem surpresa porque, impressionantemente, ela nunca desconfiou (risos). Ficou surpresa, mas foi muito acolhedora, falou: ok. É isso? É isso. Tudo bem. Mas quando se fala em parentes, que engloba todo mundo, aí já é uma questão mais complicada porque as pessoas fingem que eu não sou sapatão. Sabem e fingem que não sabem. Então, é... É difícil. Eu acho difícil. É fácil porque eu tenho minha mãe, que é a pessoa que importa pra mim, que tá tranquila com isso. Sabe? Mas eu me sinto segura porque é isso: eu tenho 28 anos, meus pais têm pavor de eu sair de casa, então é tranquilo pra mim. Não é uma coisa que eu acho que sofri uma opressão. Sofri opressões de pessoas que nem importam tanto. De quem realmente importa eu tô bem. Mas eu sinto uma certa dificuldade, por exemplo, em levar namoradas. Ainda é estranho. Fico sem saber muito como fazer.

Raíla: Como era quando você namorava um homem?

Nzinga: Com boy era muito fácil. Era muito bem acolhido. Até hoje ele frequenta a minha casa e é tratado como da família. E isso é ruim. Eu gostaria que com as minas fosse igual, mas a verdade é que não é.

Para Nzinga, algo central é a necessidade de assumir a mulher com quem estava se relacionando, para não a esconder de sua família. Ao mesmo tempo em que era um terreno novo, uma realidade desconhecida, ainda assim ela se arriscou ao contar à sua família, mais especificamente à sua mãe, que aceitou de forma mais pacífica. Sair do armário é sempre um risco. A gente nunca sabe, de fato, como será a reação das pessoas que estão ao nosso redor – ainda que seja seu mais íntimo núcleo de afeto. Com Laurianne, além das agressões psicológicas que, para ela, foram fonte de muita dor, o processo foi também fisicamente doloroso. Psicologicamente, sempre há um desgaste. Nzinga revela isso quando nos fala que a dinâmica de se relacionar com um homem era muito mais fácil no seu meio familiar.

Por meio da decolonialidade interseccional e das ferramentas da pesquisa colaborativa e ativista, é possível compreender essas dinâmicas de opressões e utilização de estratégias como formas de potências criativas de negras lésbicas. Nzinga demonstra que apesar dos conflitos internos em movimentos, tanto da lesbofobia em movimentos negros e racismo em movimentos lésbicos, sapatão preta é potência.

Raíla: É complicado mesmo... Bem, e quais transformações você espera no mundo a partir da sua atuação na Coturno e em movimentos dos quais você faz parte?

Nzinga: Primeiro, de poder levar isso pra dentro da periferia, pras mulheres e meninas que não sabem muito pra onde ir, que se sentem só, porque eu acho que a gente se sente muito só. Pra elas saberem que têm outras e outros que tão ali pra acolher e pra lutar. Acredito que dá pra lutar por políticas públicas pra lésbicas através de associações e uma coisa maior, que tenha um respaldo, uma aderência maior. Então, acho que é importante estar num espaço assim e isso ajuda a fazer coisas, a levar debates, incluir pessoas, a fazer lutas mesmo, a pensar coisas que precisam mudar. Porque as lésbicas sofrem violências, vão fazer boletim de ocorrência e ninguém pauta

isso, ninguém pauta que sofreu violência porque era lésbica. Não. É uma pessoa sofrendo violência. Então, são coisas que acho que dá pra pleitear enquanto associação. E eu acho importante pra mim também. Eu acho importante estar no meio das sapatão. Me sinto bem no meio das sapatão (risos).

No mesmo sentido, Tanya Saunders, em artigo denominado “epistemologia negra sapatão como vetor de uma práxis humana libertária”, demonstra que se pensar em negras lésbicas como fontes epistemológicas pode ser um dos possíveis caminhos a serem trilhados para a promoção de uma verdadeira libertação colonial em busca ativa de uma decolonialidade prática (SAUNDERS, 2017, p.102).

Colocar a lésbica negra, mesmo a bruxa negra, no centro de como imaginamos o que constitui a libertação humana, terá um efeito cascata em toda práxis libertária na diáspora. Na epistemologia e ontologia ocidentais, é o corpo lésbico negro, o pervertido feminino negro, e no caso do Brasil, a bruxa negra, que serve de sustentação para as definições do "não-humano", enquanto o cisgênero masculino, branco, rico, heterossexual, cristão e burguês (também conhecido como Homem) continua a servir como sustentação para o "humano", um processo enraizado na América colonial masculino, branco, rico, heterossexual, cristão e burguês (também conhecido como Homem) continua a servir como sustentação para o "humano", um processo enraizado na América colonial (SAUNDERS, 2017, p. 107-108).

Os percursos e as vivências de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga, relatados em detalhes no que se refere às experiências que tiveram inseridas na sociedade, tanto numa esfera subjetiva como coletiva, e em novos movimentos sociais, demonstram que o que elas fazem na prática e no dia-a-dia é produzir conhecimento. Conhecimento este que historicamente vem sendo produzido e reproduzido de forma oral por populações negras. Pensar a partir dessa perspectiva, é decolonizar o conhecimento em busca de uma produção epistemológica corajosa o suficiente para ser situada, localizada.

4.5.(In)conclusões

Neste último capítulo apresentei as bases metodológicas e teóricas da pesquisa a partir das estratégias políticas adotadas por mulheres negras e sapatões inseridas em movimentos sociais. Na mesma perspectiva, aprofundi a noção de decolonialidade interseccional e sua utilização prática na análise de experiências de negras lésbicas e retomei alguns aportes teóricos das interlocutoras desta pesquisa.

No primeiro tópico foram apresentadas as dinâmicas identitárias e os mobilizadores de opressão utilizados por essas mulheres como estratégia política. Vimos que, muitas vezes, essas estratégias não são tomadas de forma consciente, como no caso de Serena, mas que ainda assim

a adoção de mecanismos de resistência dentro de seus ambientes de atuação e ativismo é incontestavelmente utilizada.

Num segundo momento, trabalhei com as diferenças da mobilização de categorias identitárias para analisar se há ou não centralidade de eixos. Neste tópico, demonstrei que a adoção de eixos prioritários para algumas mulheres se revela também como estratégia política de autopreservação. No entanto, apesar de externalizarem que há, sim, eixos centrais em suas vivências, a luta e resistência dessas mulheres não se resume em pautar exclusivamente esses eixos. Pelo contrário, a luta em diversas frentes de atuação foi um fator observado em todas elas, inclusive em Thereza, que diz apenas atuar em movimento de mulheres negras e que, mesmo que de forma não premeditada, pauta a questão da sexualidade e lesbianidade lá dentro.

Por último, apresentei as possibilidades e potencialidades de criações epistemológicas por mulheres negras na produção de conhecimento como forma decolonizadora, que por meio de uma atuação interseccional, criam novas diretrizes e caminhos práticos que guiam não só a produção de saberes distintos, mas também exploram novas formas de resistências plurais. Sempre no plural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cuando ya todas las utopías modernas han sido desmentidas solo nos queda entonces la tarea de renegar. Renegar de todo lo que nos enseñaron, todo lo que nos han hecho creer. Impugnar todo el relato y las categorías que nos animaron y nos (mal) cobijaron. Al final, como nos escupe Yos, ya no somos ni queer, ni gay, ni homosexual...tampoco lesbiana. Todas estas identidades ameritan ser sometidas a escrutinio, a sospecha. Habitamos el mundo de las comillas en donde las palabras no alcanzan a nombrar, a traducir, donde éstas pasan a ser provisorias por su inadecuación. (ESPINOSA et.al, 2017, p. 9/10).

Pesquisar identidades é um desafio. Sobretudo se as identidades que se pesquisam são aquelas que te abarcam, que te tocam. Em todo o Brasil, negras lésbicas são permeadas por violências e opressões que muitas vezes não conseguem ser compreendidas, enquanto plurais, coletivas e subjetivas, por pessoas de fora. Ou muitas vezes não aparecem, sequer, como algo a ser compreendido por aqueles que não calçam nossos sapatos. Para além dos racismos, lesbofobias, misoginias e fatores estruturais que nos relegam a contextos de vulnerabilidades, existir e resistir enquanto negra e lésbica é ser potência.

A dificuldade pulsante de movimentos sociais em pensarem e abarcarem negras lésbicas restou incontestada. No movimento lésbico, classismos, racismos foram as principais queixas das interlocutoras com quem dialoguei. No movimento negro, mais especificamente de mulheres negras, a questão de lesbianidade, por enquanto, ainda não é sequer uma pauta. A justificativa para que não seja uma pauta reside no argumento mais genérico de que o foco nesses movimentos é o racismo. Não. Racismo e trabalho. Racismo, trabalho e lazer. Racismo, trabalho, lazer e bem-viver. E lesbianidade? Não. A pauta é o racismo.

Diante destes complexos cenários e destas realidades plurais, precisei me reinventar enquanto pesquisadora. Precisei me reinventar enquanto negra e lésbica. Precisei me reinventar enquanto pessoa, em todas as esferas de minhas subjetividades. Nesse processo, foi necessário pensar em novas formas de se analisar fenômenos sociais, tendo em vista a escassez e a invisibilização estratégica e proposital de produções acadêmicas sobre o tema. Assim, a decolonialidade interseccional surge como uma proposta teórico-metodológica que me apoiou neste processo.

Constatei que quando se trata de negras lésbicas, a interseccionalidade, por si só, não se mostra suficiente. Não obstante tratar-se de uma interessante ferramenta jurídica para se pensar e pautar políticas públicas e considerar as condições materiais de opressão que recaem sobre grupos específicos (mulheres negras), deixa a desejar, por outro lado, no que se refere a uma compreensão da realidade latino-americana dessas mulheres, que leve em conta a colonização

enquanto vetor fundamental de constituição de sistema-mundo da sociedade brasileira. Ademais, a interseccionalidade não se revelou apta a captar uma visão mais estrutural macro dessas mulheres.

A decolonialidade, por sua vez, sozinha, não se mostrou apta a compreender as realidades plurais de negras lésbicas, uma vez que trabalha com raça, gênero e sexualidade enquanto estruturas, ficando cristalizada quando falamos de uma análise mais subjetiva e prática de identidades. A junção e adaptação dos dois conceitos teórico-metodológicos, no entanto, por meio da decolonialidade interseccional, se mostrou como uma forma mais abrangente de análise dos fenômenos sociais aqui abordados e de uma análise mais sensível das elaborações identitárias de negras lésbicas inseridas em movimentos sociais.

Dessa forma, a decolonialidade interseccional atua sob a perspectiva de decolonização como uma proposta teórico-metodológica que tem como foco as condições materiais e vetores estruturalizantes que perpassam os corpos de negras lésbicas. A proposta da decolonialidade interseccional, entretanto, consiste em uma tentativa de preencher silêncios e lacunas deixadas pela ciência universalista hegemônica e é resultado das dificuldades que enfrentei em busca de teorias, pesquisas e análises metodológicas que levassem em consideração os recortes de gênero, raça e lesbianidade.

A proposta, aqui, para além de dialogar com e a partir de mulheres negras para se produzir teoria, consiste na constatação da necessidade de uma ferramenta específica para pensarmos em métodos de pesquisa que envolvam esses grupos, de modo que considere toda a amplitude de vivências e trajetórias que carregamos conosco.

A utilização da decolonialidade interseccional para que pudesse compreender os percursos de Serena, Laurianne, Thereza e Nzinga me possibilitou entender essas mulheres enquanto potências que vão além das amarras das opressões da sociedade. Deste modo, me possibilitou a compreensão de nuances de atuação em movimentos sociais e em como as dores enfrentadas nesses espaços são transformadas em potências e estratégias de pautar lesbianidade e racismo nesses ambientes.

Considero um resultado positivo da utilização da decolonialidade interseccional a possibilidade que essa ideia me trouxe para ir além das identidades coletivas e subjetivas das identidades de minhas interlocutoras e das minhas próprias, de forma em que me foi possível conseguir enxergar que nós, negras lésbicas, não somos uma categoria unificada, tampouco somos apenas o resultado de opressões que advindas de uma herança colonial demarcadora de desigualdades.

Com Serena, foi possível perceber como suas identidades, elaboradas em contextos de significativa vulnerabilidade, foram sendo feitas e refeitas com a inserção em movimentos sociais – desde muito cedo. A entrada nos movimentos sociais, para ela, veio quase como uma necessidade e se tornaram uma forma de sobrevivência com o peso de diversas violências. É sobre vivência. Serena resiste e busca em sua atuação em movimentos sociais mudanças e melhoras que cheguem para mulheres e meninas negras de forma democrática, horizontal e fácil.

Laurianne e Thereza, por sua vez, encontraram seus caminhos em movimentos sociais como também uma forma de viver, de lutar por objetivos comuns em coletivo, com mulheres que as inspiram e que ao mesmo tempo praticam violências contra suas existências. Dentro desse contexto, tanto para Laurianne, quanto para Serena, Nzinga e Thereza, a inserção em movimentos sociais ao mesmo tempo em que representa um lugar de conforto, por saberem que não estão sós, também é percebida como lugar de violências, de desgastes mentais.

Nesse sentido, Nzinga estabelece eixos centrais de atuação como estratégias de sobrevivência e manutenção de sua saúde mental. Ela revela que entendendo qual o caminho que deve percorrer, a direção de sua atuação, evita os desgastes com pessoas e temas que podem ser trabalhados e enfrentados por outras companheiras de movimento.

Enquanto mulheres negras lésbicas ativistas, conseguimos enxergar nos movimentos sociais um propulsor de mudanças e transformações, uma forma de se manter a esperança de que podemos ser protagonistas de nossas próprias histórias. Os movimentos sociais, no entanto, ainda são lugares de violência, resultado do projeto necropolítico racista, lesbofóbico e classista do Estado brasileiro. É com este olhar diferenciado e privilegiado que nossas presenças nestes ambientes se tornam necessárias. E enquanto houver luta, terá sapatão preta combativa pensando e reiventando estratégias de resistência – em diversos ambientes. Nós estamos e estaremos lá.

Para Luana Barbosa e tantas outras. Estamos aqui.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Revista Lua Nova**. São Paulo: vol. 76, n. 49-86, p. 64, 2009.

BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458, jan. 1995.. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462>. Acesso em: 11/12/2018

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n° 11, p. 89-117, 2013.

BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. Tradução Marco Estevão e Renato Aguiar. 4ª ed. São Paulo: Editora Hucite, 1999.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**. Vol. 20, n. 1, p. 147/163, 2015.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. São Paulo: Autêntica, 2018.

CARDOSO, Claudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – PPGNEIM, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

CARDOSO, Claudia Pons. Por uma epistemologia feminista negra do sul: experiências de mulheres negras e o feminismo negro no Brasil. *In*: 13º Mundos de Mulheres e Fazendo Gênero 11: Transformações, conexões, deslocamentos. **Anais [...]** Florianópolis: 2017.

CARNEIRO, Sueli. Mulher Negra. **Cadernos Geledés**. Caderno IV. São Paulo: Geledés – Instituto da Mulher Negra, Abril de 1993.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de sabers. *In*: CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una universidad epistémica mas allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 79-91.

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura**. Vol. 2 - O Poder da Identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment**. 2ª Edição. Nova York/Londres: Routledge: 2000.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Tradução: Juliana de Castro Galvão. Revisão: Joaze Bernardino Costa. **Sociedade e Estado**. Brasília: v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

CRAVEIRO, Adriéli; HAMDAN, Karima. Os novos movimentos sociais: uma análise crítica em torno desta temática. *In: I Congresso Internacional de Política Social e Serviço Social: Desafios Contemporâneos*. **Anais [...]**. Londrina, 9 a 12 de junho de 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**. vol. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1994.

CRENSHAW, Kimberlé. 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, n°. 1, artigo 8. Disponível em: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>. Acesso em: 11/12/2018

CRESWELL, John W. **Projeto de Pesquisa: Métodos Qualitativo, Quantitativo e Misto**. Tradução: Magda França Lopes. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CRAVEIRO, Adriely Volpato; HAMDAN, Karina Omar. Os “novos movimentos sociais”: uma análise crítica em torno desta temática. *In: I Congresso Internacional De Política Social E Serviço Social: Desafios Contemporâneos*. **Anais [...]**. Londrina: junho de 2015.

CURIEL, Ochy. Decolonizando el feminismo: una perspectiva desde America Latina y el Caribe. *In: Primeiro Colóquio Latinoamericano sobre Práxis e Pensamento Feminista*. **Anais [...]**, Buenos Aires: junho de 2009.

CURIEL, Ochy. **Género, raza, sexualidad. Debates Contemporaneos**. Colombia: Universidad del Rosario, 2014. Disponível em: <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>. Acesso em: 11/12/2018

CURIEL, Ochy. Hacia la construcción de un feminismo decolonizado. *In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (orgs.). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

DA ROSA, Isabel. Mulheres Negras e brancas: racismo e sexismo como demarcadores de confrontos e resistências nas carreiras de jornalistas no Brasil. *In: 13º Mundos de Mulheres e Fazendo Gênero 11: Transformações, conexões, deslocamentos*. **Anais [...]** Florianópolis: 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del otro – hacia el origen del “mito de la Modernidad”**. Laz Paz: Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo et al. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 41-53.

ENNES, Marcelo; MARCON, Frank. Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder. **Sociologias**. Porto Alegre: ano 16, n. 35, p. 274-305, jan/abr 2014.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **Revista El Cotidiano**. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, n. 184, p.7-12: mar-abr 2014.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Prólogo. MIRANDA, Leticia Rojas; GODOY, Francisco (orgs.). **No existe sexo sin racialización**. Madrid: 2017, p. 7-11. Disponível em: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Noexistesexo_traficantes_de_suenos.pdf. Acesso em X

FERNÁNDEZ, June; MOMOITIO, Andrea. L-E-S-B-O-F-O-B-I-A: ¿Por qué y como hay que nombrarla?. **Revista Viento Sur**, n.146, p. 81-85, jun de 2016.

FOX, Catherine O; ORE, Tracy E. (Un)Covering Normalized Gender and Race Subjectivities in LGBT "Safe Spaces". **Feminist Studies**, vol. 36, n. 3, p. 629-649, 2010.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOSS, Karine Pereira; PRUDENCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. **Em Tese**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 75-91, jan. 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13624>. Acesso em: 11/12/2018.

GREENWOOD, Davydd J. 12. Theoretical Research, Applied Research, and Action Research. Engaging contradictions: Theory, politics, and methods of activist scholarship, v. 6, p. 319, 2008

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, abril de 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11/12/2018.

GUITTAR, Nicholas A.; PALS, Heili. Intersecting gender with race and religiosity: Do unique social categories explain attitudes toward homosexuality?. **Current Sociology**, v. 62, n. 1, p. 41-62, 2014.

HALE, Charles R. Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. **Revista Cultural Anthropology**, Vol. 21, n. 1. American Anthropological Association: 2006. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/can.2006.21.1.96>. Acesso em: 11/12/2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tomaz. T (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008. cap.3, p.103-133.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p.07-41, 1995.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. Tradução de Marcos Santarrita. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, Vol. 3, nº 2, p. 464, 1995.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 16, p. 193-210, abril de 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522015000200193&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11/12/2018.

KILOMBA, Grada. The Mask: Remembering Slavery, Understanding Trauma. *In*: KILOMBA, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racism**. Münster: Unrast, 2008. Munster: Unrast, 2010.

LACOMBE, Andrea. De entendidas e sapatonas: socializações lésbicas e masculinidades em um bar do Rio de Janeiro. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 207-225, 2007.

LERMA, Betty Ruth Lozano. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a um feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *In*: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Orgs.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p.335-352.

LEVOUNIS, Petros; DRESCHER, Jack; BARBER, Mary E. **O livro de casos clínicos GLBT**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2014.

LORDE, Audre. LORDE, Audre. The personal and the political panel, Second Sex Conference, New York, 29 de setembro de 1979”.

LORDE, Audre. **Sister Outsider – Essays and Speeches**. New York: Crossin Press, 2007.

LORDE, Audre. **I am your sister. Collected and unpublished writings of Audre Lorde.** Oxford University Press: Nova York. 2009.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MATEBENI, Zethu. **Exploring black lesbian sexualities and identities in Johannesburg.** 2011. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculty of Humanities. Johannesburg: University of the Witwatersrand, 2011.

MARCELINO, Sandra. Trajetórias de mulheres negras lésbicas: a fala rompeu o seu contrato e o silêncio se desfez. *In*: FONSECA, Denise Pini Rosalem; LIMA, Tereza Marques de Oliveira (Orgs.). **Outras mulheres: mulheres negras brasileiras ao final da primeira década do século XXI.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2012, p. 161-178.

MUTZENBERG, Remo. Movimentos sociais: entre aderências, conflitos e antagonismos. *In*: **SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais.** Vitória: CCHN, UFES, Edição n.09, v.1, p.127-143, Junho de 2011.

JONES, Trina; NORWOOD, Kimberly Jade. Aggressive Encounters & White Fragility: Deconstructing the Trope of the Angry Black Woman. **Iowa Law Review.** Iowa: Vol. 102, p. 2017-2069, 2017.

MARTÍNEZ, Miren Elixabete Imaz. Maternidades lesbianas, nuevas formas familiares y derecho a elegir. **GRAFO working papers**, v. 3, p. 6-17, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/312312157_Maternidades_lesbianas_nuevas_formas_familiares_y_derecho_a_elegir. Acesso em: 11/12/2018.

MENDONZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latino-americano. *In*: In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Orgs.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 91-103.

MIGNOLO, Walter. Introducción. *In*: MIGNOLO, Walter (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo e la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.** Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2001, p. 9-54.

MOHANTY, Chandra T. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. *In*: SUÁREZ, Liliana Navaz; HERNANDEZ, Aída (Orgs.). **Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas de los márgenes.** Madrid: Cátedra, 2008, p. 1-23.

MOTTER, Julianna. **Falar do ódio fora do ódio: testemunho de ativistas lésbicas sobre o discurso de ódio nas redes sociais.** 2018. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) - Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania. Universidade de Brasília: 2018.

NASCIMENTO, Tatiana. **Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos.** 2014. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

MUTZENBERG, Remo. Movimentos sociais: entre aderências, conflitos e antagonismos. **SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais**. Vitória: CCHN, UFES, Edição n. 09, v.1, p. 127-143, junho de 2011.

OYÈWUMÍ, 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, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PACHECO, Ana Claudia. **“Branca pra casarm mulata para F..., negra para trabalhar”:** escolhas afetivas e significados da solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008 Tese (doutorado) em Ciências Sociais – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 2008.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades. **Revista Sociedade e Cultura**, v.11, n.2, p. 263-274 jul/dez. 2008.

PEREIRA, Ana Claudia Jaquette. **Pensamento social e político do movimento de mulheres negras: o lugar de ialodês, orixás e empregadas domésticas em projetos de justiça social**. 2016. Tese (Doutorado em Ciência Política). Instituto de Estudos Sociais e Políticos. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 73-117.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In: LANDER, Edgardo et al. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 246. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>. Acesso em: 11/12/2018.

RAPPAPORT, Joanne. Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. **Collaborative Anthropologies**. Nebraska, Vol. 1, p.1-31, 2008. Disponível em: <http://racebaitr.com/2017/04/06/how-academia-uses-poverty-oppression>. Acesso em: 11/12/2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade**. 7a. edição. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

SANTOS, Neusa. **Tornar-se negro**. São Paulo: Grall, 1983.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, branco e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

SAUTU, Ruth; BONIOLO, Paula; DALLE, Pablo; ELBERT; Rodolfo. La construcción del marco teórico em la investigación social. *In: Manual de metodología: Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 29-66. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/método/RSCapitulo1.pdf>. Acesso em: 11/12/2018.

SILVA, Ariana Mara. Lésbicas Negras, Identidades Interseccionais. **Periódicus**, Salvador, n. 7, v. 1, p. 117-133, maio-out de 2017. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>. Acesso em: 11/12/2018.

SAGESSE, Gustavo. Quando o armário é aberto: visibilidade, percepções de risco e construção de identidades no coming out de homens homossexuais. *In: Fazendo Gênero – corpo, violência e poder*, 8, 2008, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: 2008, p. 01-07.

SANTOS, Ana Cristina; LUZ, Robenilton dos Santos. Lésbicas Mulheres Negras: Crise de Representação a Partir da Suas Múltiplas Identidades. *In: IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Fortaleza – CE. Grupo de trabalho: intercessões de Gênero, Raça e Movimentos Sociais: Olhares comparativos sobre diferentes representações. **Anais [...]**. Fortaleza, 2013.

SAUNDERS, Tanya L. Epistemologia negra sapatão como vetor de uma práxis humana libertária. **Revista Periódicus**. Salvador, v. 1, n. 7, p. 102-116, 2017. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/22275/0>. Acesso em: 11/12/2018.

DA SILVA, Laionel Vieira; BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira. Sobrevivência no armário: dores do silêncio LGBT em uma sociedade de religiosidade heteronormativa. **Revista Estudos de Religião**, v. 30, n. 3, p. 129-154, 2016.

SILVA, Zuleide Paiva. **Sapatão não é bagunça: estudo das organizações lésbicas da Bahia**. 2017. Tese (doutorado em Difusão do Conhecimento). Salvador: Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2017.

TEIXEIRA, Analba Brazão; DA SILVA, Ariana Mara; FIGUEIREDO, Ângela. Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA: entrevista com Ochy Curiel. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 3, n. 4, p. 106-120, 2017. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/24674>. Acesso em: 11/12/2018.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações Raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel (Coord). **Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales**. México: Siglo XXI Editores, 1996.

WEBER, Lynn. A conceptual framework for understanding race, class, gender, and sexuality. **Psychology of Women Quarterly**, v. 22, n. 1, p. 13-32, 1998.

WADE, Peter. Población negra y la cuestión identitaria em América Latina. **Revista Universitas Humanística**. Bogotá, n.65. p. 117-137. Jan-Jun de 2008.

WITTIG, Monique. **The Straight Mind and other Essays**. Boston: Beacon, 1992.

SITES

Coturno de Vênus - <http://coturnodevenus.blogspot.com.br/>

Pretas Candangas - <https://pretascandangas.wordpress.com/>

Geledés – Instituto da Mulher Negra – www.geledes.org.br

Movimento Negro Unificado (MNU). Quem somos. Disponível em: <http://mnudf.blogspot.com>. Acesso em 12 dez 2018.

ANEXO I - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA 1

Problema de pesquisa: Como se dão as interconexões entre raça, gênero e lesbianidade na construção das dinâmicas identitárias de negras lésbicas inseridas em movimentos sociais, tanto no meio LGBT quanto nos movimentos de mulheres negras?

Primeiro bloco – Identidade individual e ativismo político (Indivíduo e Mundo)

1. Nome, Idade, Profissão, Renda mensal aproximada.
2. Como você gosta de ser identificada? Lésbica, sapatona, sapatão?
3. Poderia me contar um pouco sobre você?
4. Poderia me falar um pouco sobre como a sua trajetória de vida, sua experiência no mundo, que te levou a desenvolver uma ligação com o tema de ativismo voltado para a temática lésbica.

Segundo bloco – Identidade individual x Identidade política (Indivíduo e Organização)

1. Como você conheceu a Coturno de Vênus? Como iniciou seu envolvimento com a organização?
2. É militante com atuação na Coturno de Vênus há aproximadamente quanto tempo?
3. Qual o impacto do envolvimento com a Coturno na sua vida? Como contribuiu para os para formação de visão de mundo?
4. No contexto da Coturno, já vivenciou alguma forma de opressão (racismo, lesbofobia)?

Terceiro bloco – Organização e Sociedade (Identidade Coletiva)

1. Qual a sua leitura de desigualdades dentro da organização? Reprodução de machismos, lesbofobia, racismo, relação com o capitalismo.
2. São pautadas questões raciais e de outras vertentes de opressão dentro da Coturno?
3. Você utiliza de alguma estratégia para pontuar questões de outras opressões dentro da Coturno?
4. O que move sua atuação dentro da organização? Quais são as transformações que você espera do mundo a partir da sua militância na Coturno?

Tentativa de compreensão das identidades de negras lésbicas dentro dos movimentos sociais para compreensão de como suas categorias identitárias são utilizadas dentro desses espaços lesbofóbicos e racistas como forma de estratégia política.

ANEXO II - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA 2

Primeiro bloco – Detalhando as violências

1. Retomando os casos de violências relatados. Tem mais algum que gostaria de falar?
2. Nesse caso, se há, posicionou-se em face da violência sofrida?
3. Sentiu-se protegida pelas pessoas da organização quando da ocorrência relatada?
4. Como gostaria que a organização tivesse se posicionado em cada caso?

Segundo bloco – Racismo institucionalizado no movimento lésbico

1. Você acredita que a organização empreende esforços na luta antirracista?
2. Em caso positivo, pode citar exemplos de ações que a organização fez nesse sentido?
3. Quais são os desafios/problemas que enxerga na organização no que se refere ao racismo?
4. Como acha que a organização pode melhorar para empreender maiores esforços na luta antirracista?

Terceiro bloco – Lesbofobia institucionalizada no movimento de mulheres negras

1. Você acredita que a organização empreende esforços na luta anti-lesbofóbica?
2. Em caso positivo, pode citar exemplos de ações que a organização faz nesse sentido?
3. Quais os desafios/problemas que enxerga na organização no que se refere à lesbofobia e machismo?
4. Como acha que a organização pode melhorar para empreender maiores esforços na luta anti-lesbofóbica e anti-machista?

Quarto bloco – (In)Conclusões

1. Como essas violências, tanto no movimento negro, quanto no movimento lésbico, impactaram na construção de suas identidades, da sua compreensão de si mesma enquanto mulher negra e lésbica?
2. Pode mencionar algumas dificuldades que afetam suas emoções, sua compreensão de si, advindas dessas violências, de marcas, nesses espaços de militância?
3. Quais os pontos positivos, para você, das suas contribuições e atuação nesses espaços de militância?
4. Comentários livres sobre a experiência de entrevistas.