



Grupos de Estudos Feministas em Espaços Universitários e as Insurgentes Tessituras na Descolonização da Psicologia - Feminist Study Groups in University Settings and Insurgent Weavings in the Decolonization of Psychology

Authors: Bárbara Araújo Sordi
Submitted: 14. August 2025
Published: 6. October 2025
Volume: 12
Issue: 5
Affiliation: Federal University of Pará & University of Amazonia, Belém, Brazil
Languages: Portuguese
Keywords: Psychology; Feminism; Groups; Decoloniality; Amazon.
Categories: Humanities, Social Sciences and Law, Demetrios Project
DOI: 10.17160/josha.12.5.1075

Abstract:

This thesis aimed to investigate the experience of feminist study groups in the academic environment as a device for promoting Countercolonial Feminist Psychology. Based on the experience of a group that lasted five years, with weekly meetings involving readings, group dynamics, sharing of personal experiences, and monthly community actions, the study sought to examine participants' perceptions regarding the effects of the meetings on self-image and social relationships, as well as their perceptions of the Psychology program and its impact on their theoretical-political understanding and clinical and institutional practices. Assuming a countercolonial problematization in relation to the coloniality of being-knowing-power and the concept of gender coloniality within Psychology, and drawing on reflections from Black, Latin American, Indigenous, and decolonial feminist authors, the research method was autoethnography. This approach

JOSHA

josha.org

**Journal of Science,
Humanities and Arts**

JOSHA is a service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content

effects that contributed to interrupting domestic violence among family members. The group provided exchanges that revealed sexual violence, including child sexual abuse and other previously repressed or unspoken experiences, creating a safe, testimonial space. Regarding Psychology, participants demonstrated decolonization of universalizing concepts, increased political commitment, and critical understanding of gender coloniality and subjectivity, with tensions around diagnostic interpretations, symptoms, disorders, therapeutic approaches, theoretical understandings, and scientific production. Thus, the thesis highlights the importance of recognizing Psychology as a political device and space of power, requiring reforms in being and practice that consider gender coloniality and promote the decolonization of imported traditional practices. Feminist and gender study groups enable re-significations for Psychology as both a science and a profession, while also transforming the lives of participants, fostering a renewed cultivation of affective life aligned with well-being. This underscores the importance of courses and groups that adopt these propositions in Psychology education, demonstrating the effectiveness of such practices in self-redefinition and their impact on professional practices committed to social reality and human rights.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO ACADÊMICO EM PSICOLOGIA

BÁRBARA ARAÚJO SORDI

**GRUPOS DE ESTUDOS FEMINISTAS EM ESPAÇOS UNIVERSITÁRIOS E AS
INSURGENTES TESSITURAS NA DESCOLONIZAÇÃO DA PSICOLOGIA**

BELÉM
2022

BÁRBARA ARAÚJO SORDI

**GRUPOS DE ESTUDOS FEMINISTAS EM ESPAÇOS UNIVERSITÁRIOS E AS
INSURGENTES TESSITURAS NA DESCOLONIZAÇÃO DA PSICOLOGIA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGP, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará - UFPA, como requisito para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Psicologia, Sociedade e Saúde.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúcia Chaves Lima.

BELÉM
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S713g Sordi, Bárbara Araújo.
Grupo de estudos feministas em espaços universitários como dispositivo para insurgência de uma psicologia contracolonial / Bárbara Araújo Sordi. — 2022.
232 f.
- Orientador(a): Prof^ª. Dra. Maria Lúcia Chaves Lima
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Belém, 2022.

1. Psicologia. 2. Feminismo. 3. Decolonialidade. I. Título.

CDD 150

BÁRBARA ARAÚJO SORDI

**GRUPOS DE ESTUDOS FEMINISTAS EM ESPAÇOS UNIVERSITÁRIOS E AS
INSURGENTES TESSITURAS NA DESCOLONIZAÇÃO DA PSICOLOGIA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGP, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará - UFPA, como requisito para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúcia Chaves Lima.

Data de defesa: __/__/____

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Maria Lúcia Chaves Lima (orientadora)

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Profa. Dra. Ana Cleide Moreira

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Profa. Dra. Karla Galvão Adrião

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Maria da Conceição de Oliveira Carvalho Nogueira

(Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto)

Profa. Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Dedico esse trabalho a minha mãe, Jane Araújo,
E as minhas crias, Luísa e Caetano.

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a minha mãe, Jane Barbosa da Cunha Araújo cuja batalhas sabemos. Obrigada, minha mãe, pela vida de sustentações (concretas e simbólicas), por ter sido espelho e feito parte da inscrição de algum “ideal de eu” que me amarrou na vida acadêmica, trazendo-me aqui. Agradeço também por teres embalado (literalmente) Caetano e acolhido Luísa, fazendo função, para que eu pudesse escrever essa tese (já são lembranças inesquecíveis e guardadas com muito carinho). Te amo.

Às minhas tias avós (em memória) Maria Lúcia Araújo e Maria José Araújo, e, especialmente, minha avó materna (em memória) Elcy Araújo, que foram rede de apoio de minha mãe em minha criação e de quem guardo as lembranças mais bonitas do aprendizado escolar, e de amor na forma de cuidado – com suas contradições – da infância. Como gostaria de vocês aqui. Vó, como sinto tua falta e sorrio quando lembro do teu sorriso e olhar doce, aliás, guardo na memória cada gesto teu, e cada nó, me ensinando crochê.

À Elizabeth Levy, minha amiga educadora, que cruzei os caminhos quando estudante de psicologia e que sempre me apoiou e me incentivou a seguir em frente, abrindo tantas portas na psicanálise e na academia. Fico feliz que nossos caminhos tenham se abraçado ao longo dos anos e sinto uma espécie de madrinha de tantas coisas boas que me acontecem, até na vida pessoal (acho que você entende).

A Ana Cleide Moreira, com quem já cometi o ato falho de chamar de mãe, e que fora minha orientadora de mestrado e impulsionou minha inscrição de doutorado, mas também quem me indicou primeira paciente na clínica, me levou a primeira atividade de militância nas ruas e que já me foi tão generosa, companheira, amiga e incentivadora, obrigada por tanto! És muito importante e querida, alguém que sempre está em meus melhores pensamentos e presente nos meus caminhos.

A banca que não apenas me influenciou nesta escrita, por suas produções individuais, como pelo aceite de uma escolha que fora pensada tão cuidadosamente, para um momento tão importante para mim, minha formação e aprendizado (Vivian, lembro fortemente de nossa live e como aprendi contigo!)

À UFPA por garantir um espaço de produção de conhecimento, pesquisas e seguir diante de um governo que tenta desmantelar produções científicas;

A Tia Eulalia, minha tia amada, que não me deixou desistir, puxando a orelha de forma tão enfática e firme, quando precisei. Sim, teve um momento específico que foste tu

que me seguraste pelas mãos. Que nosso amor floresça em futuras viagens familiares regadas a conversas étlicas. Te amo.

À orientadora desta tese, Maria Lúcia Lima, que atravessou minha vida de tantas formas, acolhendo, inspirando e dividindo inquietações e bons afetos. Quando a vi pela primeira vez, pensei “quero muito essa mulher perto de mim” e de lá pra cá, me direcionaste e inspiraste tanto, que nem imaginas. Como é bom te ter em minha vida! Que sigamos costurando e dividindo tantas coisas que não se resumem a vida acadêmica, mas também a ela.

Às “Belas, Revoltadas e do Bar” (Anna Linhares, Telma Pizzaollo, Carla Evanovich, Carla Ribeiro, Janaína Ximenes, Natália Bueno), um grupo de amigas acima dos quarenta, feministas, inteligentes, engraçadas e com quem divido as inquietações do cotidiano, as agruras e belezas da vida há alguns anos. Especialmente a Anna e Carla com quem publiquei meu primeiro livro. A vida com amigas é um ato político, uma subversão potente. Sem esse encontro, seria quem sou? Minhas lentes são outras desde que passamos a trocar tanto.

Às integrantes do grupo de estudos com quem divido e aprendo tanto, que sempre me acolheram da melhor forma possível e abraçaram esta tese comigo. Não tenho palavras que não gratidão e carinho. Meu mais honesto obrigada.

Ao Márcio Valente que, enquanto coordenador, me convidou a iniciar este projeto; enquanto amigo, me ouviu no momento de desespero e incentivou que escrevesse sobre o que fazia; e depois, como namorado e junto comigo, se propôs a gestar um filho e hoje, como companheiro, é com quem divido a vida e, pela primeira vez, sinto tanta paz e consigo me ver com tanta ternura. Te amo, meu amor, na calma e fervura que é te ter por perto.

A Luciana Brandão, cuja função de analista me permitiu acessar traumas e escrituras, inclusive de poesias;

A minha irmã, por sua existência.

A Suzane Gaia, por ter me inspirado aos trabalhos acadêmicos quando ainda éramos graduandas e tantos bons momentos e carinho tão verdadeiro.

À Lívia Duarte, pela parceria nos anos que seguem, amizade e apoio, inclusive no gestar do Caetano. Obrigada por tantos compartilhamentos e parceria nessa jornada que é a vida e maternagem.

À Cris, Nilda que me ajudaram com a Luísa, me dando condições para eu trabalhar e estudar, e agora à Milenne, que me ajuda com Caetano.

A Luísa e Caetano, pela experiência visceral que é gerar um ser, e cujas existências me inspiram, transformam, alimentam, fazendo do amor um sentimento que não cabe em palavras.

A mim, por resistir.

Às mulheres.

Tenho grades desenhadas no corpo
Arame farpado, cravado na carne
Remetendo a feridas e sangue
E no ato de rebeldia
Nunca estão totalmente fechados
São gaiolas abertas
Fraturas pro novo
Com aberturas pro voo
Pra alvorada
E pro noturno
Insisto que minha luz e gargalhada fazem bem pra madrugada
E contemplo nascer do sol
De animais, sempre passarinho
Por mais que queiram: minha prisão não cabe em mim
As grades serão sempre cerradas
Teimo em ser vida
Andar descalça, mesmo que me suje os pés
E que no outro dia eu precise esfregar, esfregar, esfregar
Não me importo em tropeçar
Beber
Dançar
Desafiar
Escrever
Gritar por liberdade
Ser força

Transformo dor em liberdade

O mundo terá que se expandir
Porque eu teimo em existir
(Há muito de belo no fundo do rio, elas me disseram)

RESUMO

Esta tese teve como objetivo a pesquisa acerca da experiência de grupo de estudos feministas no ambiente acadêmico como um dispositivo para promoção de Psicologia Feminista Contracolonial. Partindo da experiência de um grupo, com duração de cinco anos, com encontros semanais de leitura, vivências de dinâmicas de grupo, compartilhamento de vivências e ações comunitárias mensais, buscou-se verificar a percepção das participantes sobre os efeitos dos encontros em relação a imagem de si e nas relações sociais, assim como a percepção destas frente ao curso de Psicologia e sobre seu impacto na compreensão teórico-político e nas atuações clínica e institucionais. Assumindo a problematização contracolonial em relação colonialidade de poder-ser-saber e o conceito de colonialidade de gênero frente a Psicologia, e amparando-se em reflexões de autoras feministas negras, latinas, indígenas e decoloniais, a metodologia da pesquisa foi a cartografia, por considerar a subjetividade da pesquisadora e integrantes, e a inseparabilidade da pesquisa e ação, produzindo as informações em diários de campo, círculo de diálogo e entrevista com cinco integrantes. Como resultados, verificou-se que o grupo se apresentou como um dispositivo para descolonização do corpo e de afetos, posto que as integrantes passaram a descolonizar o espelho hegemônico branco colonial ao se reconhecerem como corpos políticos, negros e brancos, evidenciando, desse modo, o racismo e branquitude, além de refletirem sobre os impactos da mestiçagem na saúde mental e relações sociais, especialmente na região amazônica e ribeirinha; assim como passaram a descolonizar a matriz colonial de gênero, ao identificar e ressignificar processos relacionais assimétricos e de violência, como silenciamentos, violência psicológica diante da desqualificação feminina; cobranças do padrão estético europeu como belo (magro, branco), da heterossexualidade compulsória e da exigências de performatividade feminina associada ao passivo e ao recato, com sintomas que afetavam desde sua relação com a alimentação, como com o prazer sexual. Também se identificou a presença do dispositivo amoroso, onde constatou-se mudanças quanto emocionalidades, posições sociais e relação consigo e entorno, com efeitos que desdobraram na interrupção de violências domésticas entre familiares. O grupo também proporcionou um trocas que possibilitaram desvelar violências sexuais, entre elas o abuso sexual infantil, outra recalcadas ou jamais verbalizadas, encontrando no espaço um ambiente seguro e de caráter testemunhal. Quanto à psicologia, verificou-se a descolonização de conceitos universalizantes, maior comprometimento político e compreensão crítica quanto a colonialidade de gênero e subjetividade, com tensionamentos quanto compreensões diagnósticas, sintomas, transtornos, condução terapêuticas, compreensões teóricas e produção científica. Dessa forma, verifica-se a importância da implicação e assunção da psicologia enquanto dispositivo político e espaço de poder, sendo necessária reformulações quanto ao ser e fazer que levem em consideração compreensões acerca da colonialidade de gênero e assuma descolonização de práticas tradicionais importadas, a fim de propiciar novas configurações, sendo os grupos de estudos feministas e de gênero dispositivos que possibilitam ressignificações para Psicologia, enquanto ciência e profissão, mas também afetam e transformam, de forma singular e por meio do coletivo, a vida de integrantes, permitindo um novo reflorestamento de afetos, mais próximo do bem-viver. Ressalta-se, portanto, a importância de disciplinas e/ou grupos que assumam tais proposições nas formações de Psicologia por constatar a efetividade dos efeitos de tais práticas na ressignificação de si, vivenciadas pelas estudantes, como nos efeitos e consequências para práticas profissionais comprometidas com a realidade social e os direitos humanos.

Palavras-Chaves: Psicologia; Feminismo; Grupos, Decolonialidade, Amazônia.

ABSTRACT

This thesis aimed to investigate the experience of feminist study groups in the academic environment as a device for promoting Countercolonial Feminist Psychology. Based on the experience of a group that lasted five years, with weekly meetings involving readings, group dynamics, sharing of personal experiences, and monthly community actions, the study sought to examine participants' perceptions regarding the effects of the meetings on self-image and social relationships, as well as their perceptions of the Psychology program and its impact on their theoretical-political understanding and clinical and institutional practices.

Assuming a countercolonial problematization in relation to the colonality of being-knowing-power and the concept of gender colonality within Psychology, and drawing on reflections from Black, Latin American, Indigenous, and decolonial feminist authors, the research methodology was cartography. This approach was chosen for its attention to the subjectivity of both the researcher and participants, and for its inseparability of research and action, producing data through field journals, dialogue circles, and interviews with five participants.

Results indicated that the group functioned as a device for the decolonization of body and affect. Participants began to decolonize the hegemonic white colonial mirror by recognizing themselves as political, Black and White bodies, thereby evidencing racism and whiteness, and reflecting on the impacts of miscegenation on mental health and social relationships, particularly in the Amazonian and riverside region. Participants also decolonized the colonial gender matrix by identifying and re-signifying asymmetrical and violent relational processes, including silencing, psychological violence linked to female disqualification, pressures from European beauty standards (thinness, whiteness), compulsory heterosexuality, and demands for female performativity associated with passivity and modesty, with symptoms affecting relationships with food and sexual pleasure.

The study also identified the presence of a loving device, showing changes in emotions, social positions, and relationships with self and others, with effects that contributed to interrupting domestic violence among family members. The group provided exchanges that revealed sexual violence, including child sexual abuse and other previously repressed or unspoken experiences, creating a safe, testimonial space.

Regarding Psychology, participants demonstrated decolonization of universalizing concepts, increased political commitment, and critical understanding of gender colonality and subjectivity, with tensions around diagnostic interpretations, symptoms, disorders, therapeutic approaches, theoretical understandings, and scientific production.

Thus, the thesis highlights the importance of recognizing Psychology as a political device and space of power, requiring reforms in being and practice that consider gender colonality and promote the decolonization of imported traditional practices. Feminist and gender study groups enable re-significations for Psychology as both a science and a profession, while also transforming the lives of participants, fostering a renewed cultivation of affective life aligned with well-being. This underscores the importance of courses and groups that adopt these propositions in Psychology education, demonstrating the effectiveness of such practices in self-redefinition and their impact on professional practices committed to social reality and human rights.

Keywords: Psychology; Feminism; Groups; Decoloniality; Amazon.

SUMÁRIO

A ESCRITA E EU: APRESENTANDO MEU LUGAR (DE FALA)	14
INTRODUÇÃO	19
1. “COLETIVO RELAÇÕES DE GÊNERO, FEMINISMOS E VIOLÊNCIAS”: BREVE DESCRIÇÃO DE SUA IMPLEMENTAÇÃO E AÇÕES	29
2. FEMINISMOS CONTRACOLONIAIS E A PSICOLOGIA FEMINISTA	43
2.1. O Pensamento Contracolonial	43
2.2. Os Feminismos Contracoloniais	48
2.3. Gênero como categoria útil de análise contracolonial	61
2.4. Produzindo uma psicologia feminista	70
2.4.1. A Psicologia Feminista e o método interseccional	74
3. O MÉTODO DE INTERSECÇÃO ENTRE O FEMINISMO E CARTOGRAFIA: SOBRE UMA TESSITURA DA AVENTURA DE CONTAR-SE	86
3.1. A trilha cartográfica: tessitura dos procedimentos metodológicos	93
3.2. Entre novelos, agulhas e mãos: sobre os instrumentos de costura	96
3.3. Da mistura de cores para surgir bordados: procedimentos de análise das informações produzidas	98
4. O GRUPO COMO DISPOSITIVO PARA DESCOLONIZAÇÃO DO CORPO E DE AFETOS	99
4.1. Descolonizando o espelho hegemônico branco sob os corpos	100
4.2. Descolonizando as violências patriarcais da matriz colonial de gênero	135
4.2.1. Descolonização da matriz cisheteronormativa: sobre empoderamento e feminismo	144
4.2.2. Ressignificando as violências amorosas na descolonização de si	152
4.2.3. Desdobrando as práticas de si nas relações	160
4.3. Descortinando a violência sexual	170
5. PENSANDO A DESCOLONIZAÇÃO DA PSICOLOGIA E INSURGÊNCIAS PARA UMA PSICOLOGIA FEMINISTA CONTRACOLONIAL	184
5.1. Pista-retalho 1: Reconhecendo a resistência e os limites da psicologia tradicional	187
5.2. Pista-retalho 2: a experiência coletiva como meio de descolonização	196
5.3. Pista-retalhos 3: a descolonização acontece no encontro com outros: reverberando além dos muros universitários	209
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	222
ANEXO.....	

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Primeiro cartaz de Divulgação do Grupo de Estudos ainda com nome Gênero, Feminismo e Violência: Debates introdutórios (Compilação da autora)

Figura 2: Primeiro encontro na Marcha de Mulheres. Março/2017 (Compilação da autora)

Figura 3: Folder do Primeiro evento realizado pelo Grupo de estudos. Maio/2017

Figura 4: Imagem de Divulgação: Folder produzido pelas alunas para divulgação do Primeiro Evento. Maio/2017

Figura 5: Registro do Primeiro Evento do Grupo de Estudos em Maio/2017

Figura 6: Cartaz do segundo evento do Grupo de Estudos Relações de Gênero, Feminismos e Violências. Novembro/2017

Figura 7: Evento na praça da República

Figura 8: Grupo reunido

Figura 9: Ações feministas que ocorriam na Universidade

A ESCRITA E EU: APRESENTANDO MEU LUGAR (DE FALA)

Na belíssima e forte introdução de “Memórias de uma plantação”, Grada Kilomba (2019, p. 37) inicia com uma epígrafe que embala seu texto, um poema de Jacob Sam-La Rose, o qual aborda a potência da escrita: “Por que escrevo? /porque tenho de/ porque minha voz, / em todos seus dialetos, /tem sido calada por muito tempo”.

Gentilmente, mas também afirmando sua postura política, a autora se posiciona e divide conosco o poder do ressoar destes cinco versos que pela via das palavras a tocam profundamente, já que toda vez que relidos, a convocam a ressignificar sua história e de suas ancestrais, fazendo-a se sentir reconhecida em suas vivências. Com o poema, ela não está só, e as palavras não são apenas palavras, são afetações e reflexões que acionam o pensamento, os sentimentos e as ações concretas, desdobrando em sua tese de doutorado, que apresenta a fala de mulheres negras frente aos racismos cotidianos e o aponta como estruturante das subjetividades, também das pessoas brancas.

Embora curto, o pequeno (grande) poema a faz lembrar a trajetória de tortura de seu povo, as vozes abafadas por inúmeras violências que perduram, e que estrategicamente se atualizam em diferentes rearranjos, como na imposição de um idioma europeu. Assim, a autora chama nossa atenção: é preciso descolonizar o conhecimento, pois a academia e o discurso hegemônico são espaços de violência, onde o patriarcado racista goza e reitera sua soberania, produzindo, desse modo, marginalizações e violações de direitos.

- Para quem as palavras chegam? A quem as palavras acessam? Quais palavras ganham manchetes? Quais palavras escutam e quais tapamos os ouvidos? Nossas palavras alcançam a quem? Onde e como podem circular? –

As palavras costumam dar contorno para o indizível, borderar vivências e se aproximar de sentimentos a partir de descrições de cenas. São uma eterna busca de sentido e significado. Produzem lugares. E mesmo aquelas que se propõem como entretenimento e fuga para as dores, marcam uma posição, têm uma função, passam uma mensagem, seja diretamente ou nas entrelinhas.

-Quais histórias são contadas? Quem são nossos heróis ou heroínas? Que realidades e quais cenários chegam até nossa imaginação? -

As palavras são formas de registro que podem romper com a história oficial daqueles que ditam e impõem o poder, muitas vezes, ceifando vidas. As palavras produzem história e, justamente por isso, são alvo de disputa de poder, existindo, muitas vezes, sem serem ditas pela boca, mas faladas por “batidinhas” nas paredes, como nossos colegas uruguaios fizeram, quando presos políticos em solitárias na ditadura militar.

Não à toa, há tanta dificuldade de mulheres em publicar, em serem lidas nos ambientes acadêmicos, principalmente se forem negras. Isso ocorre porque palavras são armas para romper com a hierarquia do discurso autorizado, em outras palavras, são uma fenda que pode causar rachaduras, convidando-nos a visitar novas paisagens e espaços. A arte e a literatura, como nos ensina *bell hooks* (1990), são formas de falar e manejar que rompem como o sistema opressor, duro e alienante.

Quando Grada narra sua experiência com o poema, ela nos ensina que palavras podem arrebatam multidões, chegar dentro de um lar, mobilizar um corpo. Ela ensina que corpos dissidentes têm muito a dizer, provocar e ressoar com suas histórias que rompem com a naturalidade das violências cotidianas, racistas, sexistas e misóginas. Portanto, é esse o poder da escrita insurgente, ela convida às revoluções internas e pode se somar a lutas coletivas: *há poder político na escrita*.

Ao escrever, a narradora assume a autoria e a autoridade de sua própria história. Essa subversão não apenas resgata aquelas açoiadas às margens, trazendo-as ao centro, mas também as desloca do lugar de objetos para o de sujeito, fazendo-as protagonistas. Em outras palavras, o ato de se posicionar e fissurar a hegemonia com suas vivências possibilita um espaço não apenas de catarse, mas de transformar ação, obrigando que outras e outros reconheçam sua existência, suas dores, seus gritos, ao mesmo tempo que apresenta e elabora possibilidades de reinventar novos espaços, sentimentos e relações, em um processo de descolonizar emoções, performances e discursos. Em outras palavras,

escrever é um ato de tornar-se.

A importância de ouvir corpos políticos, a partir de seus lugares e com seus marcadores, faz com que suas riquezas e tradições culturais, bem como denúncias, vivências e reflexões tomem cena, rompendo com o narrador universal, com a história

única, e com a falácia de que o Brasil é um país harmônico, onde há democracia racial e respeito nas relações de gênero. Aliás, nossa realidade é o contrário do que propaga: o Brasil não é um país fácil para as mulheres, especialmente as negras. Os dados estatísticos não mentem, nossos corpos escancaram esses efeitos. O imperialismo europeu nos fez subjetivarmos diante da soberania do homem branco, que sangra o planeta ao colocar mulheres, crianças, povos e meio ambiente como exploráveis e prontos à servidão.

Assim, nós, mulheres, somos usadas, exploradas, sobrecarregadas, objetificadas, chanceladas, compartimentadas, apassivadas, emudecidas a partir de um sistema que nos vende o amor romântico e monogâmico, bem como a maternidade e o padrão de beleza europeu, como locais identitários para nossa sobrevivência, onde o capital tenta constantemente se apropriar da palavra “feminismo” para utilizá-la como mercadoria e esvaziar suas lutas coletivas e concepções críticas, que visam transformações estruturais¹.

Foram as palavras das subalternas, em suas reflexões políticas e histórias cotidianas, que me convidaram a uma travessia inesgotável e exigente de olhar para mim como um corpo político em relações com outros corpos e seus marcadores, interligando-nos em uma rede complexa que se inscreve há mais de 500 anos de colonização.

Hoje me localizo como uma mulher cis, branca, classe média, nortista, belenense, de 37 anos. Vim de uma família de mulheres em que minha mãe, dona Jane Araújo, “ralou” muito para ter duas filhas formadas. Cresci “meio campo”, “meio cidade”. Se desabrochei na beira do rio e aprendi a nadar sozinha no igarapé, subindo em árvores para ver quem pegava mais jambo, também cresci furando festas de quinze anos e me vestindo de princesa, com um lençol sendo o vestido e a tiara, a coroa. Sonhava em casar virgem e ter uma família tradicional. No meio do caminho, muitas pedras. Sofri violência doméstica. Sofri violência sexual. Sofri assédio no trabalho. Sofri violência patrimonial. Sofri violência obstétrica. Sofri, como tantas mulheres, ao mesmo tempo, tão menos que tantas, com lugares tão mais opressores que o meu.

Hoje, mãe da Luísa, uma menina de nove anos, e de Caetano, que gestei e pari durante este processo de doutoramento, me posiciono como feminista contracolonial e estou na lida de carregar, neste corpo fronteiriço maternidades, profissões, lutas e

¹ Um feminismo anticapitalista, antirracista, ecosocialista, antiLGBTfóbico, interseccional, que rompe com a lógica colonizadora (PRETRONE, 2019).

prazeres. Ler mulheres foi um caminho sem volta, em especial as negras e latinas, com suas reflexões não contidas nos livros oficiais da escola e da faculdade. Quando comecei a me revirar no avesso, seja reconhecendo os privilégios por ser branca, seja me desconhecendo ao constatar minha ignorância da história de meu povo e antepassados, seja por conseguir identificar e nomear as violências estruturais que sofria ou que via meu entorno sofrer, as palavras começaram a sair pelos dedos e pela boca: a escrita foi um efeito, e me autorizar escritora foi um processo nada fácil, ainda atravessado por inseguranças e angústias.

Dentre as grandes inseguranças iniciais, vinha a pergunta: Como separar o sujeito da pesquisa da pesquisadora? No embalo das reflexões feministas, a compreensão da narrativa em primeira pessoa como posição política e a constatação dos poucos trabalhos publicados sobre feminismos em universidades, especialmente na região Norte do Brasil, me autorizaram, ao passo que, lentamente, eu me autorizei. Contudo, abraçar essa proposição seria, a meu ver, a junção que se fazia (e se faz) urgente entre a militância política e a vida acadêmica, casamento por muitos abandonados, mas imprescindível na proposição de responsabilidade social que concerne às próprias universidades. Compreender a importância da universidade se fazer com a comunidade é, em si, uma forma de resistência aos imperialismos da colonialidade de gênero.

Conforme analisa Djamila Ribeiro (2018), é preciso garantir o reconhecimento das existências a partir de suas enunciações, uma vez que o silenciamento produz invisibilidade, marginalização, como também pode se consolidar como operador de negação da própria condição de humanidade. Sem a palavra, não há ecos. E se não há humanidade, há espaço para garantia dos direitos fundamentais da nossa própria constituição? Há possibilidade de identificação e reconhecimento social?

E agora me pergunto: por que escrevo, já que tantas vezes que escrevi, os mesmos textos que causavam alívio, também causavam angústias, ansiavam por justiça, queriam ser lidos por outras mulheres, dando a mão para algumas, querendo dividir transformações? Começo respondendo que escrevo porque preciso, porque existo, porque sem a escrita as marcas de violências urram no meu corpo e deixam ainda mais sequelas. Escrevo para não me sentir só, para denunciar o que me faltam palavras, mesmo que, às vezes, com medo.

As palavras são minha forma de me formar, me tornar, de ser, de me revirar, sofrer, enfrentar, resistir e me apresentar como eu quero e não como querem. Escrever

tem sido um exercício e uma ferramenta de desnaturalizar as vivências cotidianas, antes tão normalizadas por mim e pelo meu entorno, ou seja, passei a ouvir meus incômodos, que antes pensava serem apenas da esfera da intimidade. Discursos e piadas começaram a arranhar meus ouvidos e tudo isso vindo numa insurgência do movimento de tornar-me. Escrevo, como postula Anzaldúa, porque preciso, e isso vai além do doutoramento. Esta tese é sobre um movimento de tornar-me, sobre meu processo de mulher, que nasci, levantei, andei, cai, levantei, andei, morri, rasguei, coleí, engravidei, pari, costurei, renasci.

INTRODUÇÃO

Pode-se afirmar que, ao longo da história, os feminismos (enquanto movimentos políticos, sociais e teóricos) vêm sido distorcidos, difamados, resistidos e/ou ocultados, não se poupando campanhas que os empregam como verdadeiros inimigos da ordem social. Nos estudos científicos e filosóficos, a palavra “gênero”² parece ser ainda melhor recebida e aceita para pensar em políticas públicas, ao passo que o termo “feminismo”, pejorativamente, é associado a uma militância transgressora e rebelde, demonstrando, desse modo, que há desconhecimento do conceito, das vertentes, em seus variados contextos sociohistóricos, trajetórias e realizações, quando não, há um posicionamento político contrário às suas proposições e alcances (GARCIA, 2015).

Segundo Geneviève Fraisse (1993 APUD GARCIA, 2015), filósofa francesa, a palavra “feminismo” foi usada pela primeira vez para se referir a um rapaz com tuberculose que apresentava signos da feminilidade, para posteriormente se referir à mulheres com características lidas como viris, ou seja, uma mulher feminista seria aquela que estaria fora do lugar cujo sexo³ determinaria.

Já segundo Carla Garcia (2015), o termo “feminismo” teria outra origem: apareceria por volta de 1911, nos Estados Unidos, utilizado por escritoras e escritores, como substituto de expressões como “movimento de mulheres e “problemas de mulheres”, passando a nomear um movimento histórico de luta por direitos e liberdades destas. A autora o define como

uma tomada de consciência das mulheres como coletivo humano, da opressão, dominação e exploração de que foram e são objetos por parte do coletivo de homens, no seio do

² O conceito de gênero, como categoria de análise, possui histórias e diferentes formas de compreensões teóricas, ou seja, é heterogêneo e tem diferentes posicionamentos epistemológicos. Segundo Nogueira (2001), na psicologia há duas vertentes, a empirista (essencialista), que o descreve como resultado de forças sociais e culturais, mas deterministas e binárias, como algo interno e inato; e a pós-estruturalista, na qual a filósofa Judith Butler pode ser considerada uma referência. Para ela, “gênero” é uma construção sociohistórica e política, tal como categoria “sexo”, na qual saber/poder o produzem enquanto uma tecnologia para institucionalização e naturalização das relações de poder, dentre elas, de violências. Portanto, a reivindicação feminista estaria no combate às estruturas que oprimem e não na reivindicação do direito à violência, numa inversão de poder entre homens x mulheres. Ainda nesta perspectiva, seriam as linguagens e práticas discursivas que se materializariam nos corpos, como naturais, a partir das performances. Estas, por sua vez, precisariam estar em processo constante de desconstrução e questionamentos, inclusive por não haver apenas duas formas de existir em relação a identidade e desejo. Os estudos decoloniais, por sua vez, irão demonstrar como gênero e sua utilização são frutos da modernidade, sendo uma invenção que surge e se propaga pelos colonizadores, cujas pensadoras como a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewùí e a argentina Maria Lugones aprofundam discussões sobre “sexo” e “gênero” dentro desta perspectiva. Compreensão que será apresentada no decorrer desta tese.

³ Nesta frase, “sexo” está sendo empregado como sinônimo de genitália que, no contexto da escrita e de forma intencional, se relaciona às características biológicas, consideradas determinantes para identidade – compreensão moderna, conforme mostra os estudos de Laqueur. Ressalta-se, contudo, que este autor irá demonstrar como a leitura de “sexo” é fruto de uma construção cultural, sendo inventada.

patriarcado, sob as diferentes fases históricas, que as move em busca de liberdade de seu sexo e de todas as transformações da sociedade que sejam necessárias para esse fim, partindo do princípio que se articula como filosofia política e, ao mesmo tempo, movimento social (GARCIA, 2015, p.13).

Conforme sua reflexão, os feminismos transcenderiam teorias políticas e práticas sociais, sendo também discursos, reflexões e ações que carregam em si uma ética e uma forma de ser e estar no mundo. Esta “tomada de consciência feminista” (Garcia, 2015, p. 14) não seria de uma simples ordem, visto que se estabeleceria de forma gradual e transformadora, o que provocaria efeitos na vida de cada mulher e reverberaria também naquelas e naqueles em sua volta, podendo, assim, modificar o social. Neste sentido, os feminismos convidariam a uma troca de lentes, nas quais as opressões ocultas e a história oficial passariam a ser questionadas e as microrrelações de poder, analisadas e refletidas, não permanecendo impunes e lidas como naturais.

Portanto, a capacidade emancipatória do feminismo, com sua criticidade quanto às naturalizações das relações humanas, das linguagens, das criações intelectuais, legais e dos espaços sociais, produzem impacto e provocam tensões e contradições a uma estrutura assimétrica de poder, na qual o masculino (em especial, branco e heterossexual) é tido como universal e, por isso, detentor de privilégios. Todavia, não se trata de resumir o movimento a uma espécie de luta de mulheres contra homens, conforme bem pontua *bell hooks* (2018, p.13), e sim o compreender como um movimento que se propõe acabar com sexismo, exploração sexista e opressões decorrentes destas. Logo, trata-se, de uma luta mais densa e complexa que visa fraturar caráter estrutural⁴ das assimetrias das relações de gênero, fruto de um “sexismo institucionalizado”, isto é, internalizado nas mais diversas esferas, sejam elas subjetivas, sejam elas espaciais.

É importante situar, portanto, que a palavra feminismo(s) carrega em si grande complexidade, posto ser um campo em movimento, com suas contradições, alcances, desafios, mudanças e pluralidades. Além disto, o termo carrega em si várias vertentes de ações e pensamentos, quer elas de mobilização social, de poder e alcance político, querpor configurar-se como uma área de caráter teórico e filosófico, produzindo conceitos, análises, reflexões e pesquisa científicas.

⁴ O termo estrutural é explicado por Silvio Almeida (2018) ao falar especificamente de racismo estrutural, considerando que seria o que atinge a economia e o Estado, com suas leis e organizações, as instituições familiares, midiáticas e religiosas, bem como as subjetividades.

Em relação às pesquisas feministas, Guacira Louro (1997) considera que a expressão tão conhecida e trazida pelas feministas brancas, “o pessoal é político”⁵ fora um dos grandes *insights* do pensamento feminista, ao propor que as experiências e práticas individuais são construídas no/pelo social, ao mesmo tempo que constituem o que é social. Esta compreensão se desdobra nos propósitos das pesquisas e análises feministas, demonstrando que são inseparáveis: pesquisadora, tema e origem dos problemas de pesquisa, pois se encontram no mesmo plano crítico. Por isso, aquela que escreve, a cientista, não é mais uma autoridade invisível e anônima, mas um sujeito real, histórico, com desejos e interesses concretos que afetam, ao passo que também são afetados pela pesquisa.

Desde seu surgimento, os estudos feministas têm se instituído como um campo inovador e sólido, tanto pelo seu aspecto crítico, como também, por sua perspectiva teórico-metodológica. A nova linguagem e contradiscurso passaram a trazer um grande rompimento na produção de conhecimento científico, resgatando as mulheres como sujeitos da história e denunciando o androcentrismo, colonialismo, universalismo e eurocentrismo sobre o qual a ciência moderna está assentada (RAGO, 1998; FRANÇA, PADILLA, 2013).

Com os feminismos negro e decolonial, e o método interseccional, os marcadores de raça, classe, etnia, regionalização e geração somam-se ao gênero, em uma confluência que demonstra não ser possível analisá-los de forma separadas, e

⁵ Esta expressão popularizou-se pelo ensaio de Carol Hanisch, de 1964, sob o título *The personal is also political*. A autora, que criticava os movimentos políticos de esquerda por nomear os grupos de mulheres como grupos de terapia, afirma seu papel político ao considerar que foram os encontros grupais que lhe ofertaram um espaço de compreensão para suas opressões, até mais que suas ações militantes. Em suas palavras: “Uma das primeiras coisas que descobrimos nesses grupos é que os problemas pessoais são problemas políticos” (HANISCH, 1964 apud ANDRADE, 2018). O surgimento do grupo de mulheres e a socialização de suas experiências fizeram com que estas reconhecessem semelhanças nas opressões vivenciadas desde a mais tenra idade, na qual ações e vivências do cotidiano passaram a serem problematizadas, enxergadas como frutos de relações de poder, fato considerado por elas como determinantes para sua transformação. Para Costa e Sardenberg (2006, p.30), essa é uma das características principais do movimento feminista contemporâneo e que o qualifica como revolucionário, por ser um movimento social que não apenas renasce, mas também cria estratégias de luta – de práxis política – a partir da troca de experiência e vivência de luta das mulheres, e de sua reflexão coletiva. Além disso, a constatação de que os problemas que as mulheres vivenciam enquanto indivíduos, no seu cotidiano, têm as raízes sociais e requerem, portanto, soluções coletivas. Portanto, tal compreensão denuncia que a dicotomia privado *versus* público são aparentes, uma vez que a concepção de “Político”, tradicionalmente restrita ao espaço social e distante do privado, e que era tida como diferente em conteúdo e teor das interações nos seios familiares, passa a ser questionada, problematizada e contestada pelas feministas que afirmam, sobretudo, seu caráter ideológico e de ocultação de dominação de uma teia de relações que foram forçadas e são interdependentes. Contudo, cabe ressaltar que não ocorre apenas a redefinição do conceito de pessoal e de político, mas também uma organização para ressignificações e transformações da realidade existente, vista agora como construção e questionada como fruto de um determinismo biológico (COSTA; SARDENG, 2006).

denunciando que é preciso uma leitura profunda das opressões políticas, sociais, econômicas e históricas que se inscrevem em corpos, os subjetivando e conferindo-lhes lugares diferentes no mundo, sejam de opressões ou de privilégios. Além disso, há o reconhecimento que o não reconhecimento da interseccionalidade produz a manutenção de violências de determinados grupos sobre outros, como ocorrera dentro do próprio feminismo hegemônico em relação às negras e às não cisheterossexuais.

O combate aos feminismos se dá justamente aí: são movimentos que se propõem mexer com estruturas consolidadas e que mantêm iniquidades econômicas, políticas e sociais, isto é, propõem mexer com as relações de poder, ao causar tensão naquele/as que encontram e detém, a partir destas relações, o gozo de privilégios. Portanto, não apenas a história é mal contada para favorecer poderes hegemônicos, mas a ciência e os ensinamentos educacionais, dentre eles, universitários, se instituem como mecanismos de propagações de um saber-poder eurocêntrico e heterocisnormativo patriarcal e racista, o que se traduz atualmente na psicologia enquanto ciência e profissão.

A psicologia, conforme afirmam Figueiredo e Santi (2006), ainda se ancora em estudos de bases biológicas e no modo de fazer ciência tradicional, logo, empirista e positivista. Reconhecendo ser fruto de um processo desenhado ao longo da história moderna até os dias atuais, tais autores não negam a importância destes estudos, mas também não se furtam a realizar uma análise crítica do que eles desdobram, como, por exemplo, a valoração de publicações e investimentos financeiros nestas pesquisas, em detrimento das relacionadas a problemáticas filosóficas, políticas e sociais. De forma geral, as grades curriculares dos cursos de Psicologia ocultam questões políticas em torno da produção de modos de subjetivação, contribuindo para uma compreensão universal e natural dos processos psíquicos humanos.

De maneira geral, disciplinas voltadas à prática profissional – como psicologia escolar, hospitalar, organizacional e clínica – e as de base filosóficas das abordagens psicológicas – Gestalt, Centrada na Pessoa, Psicologia Comportamental, Psicanálise – ainda importam suas teorias sem realizar integração com a realidade brasileira e seu processo histórico, portanto, fazendo com que temáticas sobre gênero, raça e classe permaneçam distantes e não transversais. Isso contribui para marginalização de grupos sociais, cuja demandas e sofrimentos são poucos compreendidas, quando não, ignoradas – fruto de uma formação profissional elitista, acrítica e pouco adaptada ao sítio regional, isto é, insuficiente para lidar com a demanda psíquica que a realidade brasileira impõe.

Neste cenário de formação acadêmica, discentes dos cursos de psicologia que logo mais irão ocupar as Unidades Básicas de Saúde, os Centro de Atendimento a Assistência Social, os Centros Psicossociais de saúde mental, os sistemas judiciários, as escolas, os hospitais, as organizações empresariais, dentre tanto outros espaços, ainda estão sob a égide da psicologia tradicional, afastados/as, portanto, da potência do papel emancipador e de transformação social que a psicologia pode vir a fomentar. Carecem, muitas vezes, de embasamento teórico e crítico necessário para atuação de demandas de violências contra as mulheres, em suas diversidades raciais e de classe e acabam por atuar de modo a reiterar e reificar violências estruturais, como já nos denunciam os movimentos feministas.

Dentre as tentativas de fissura com os moldes das psicologias tradicionais, tem-se a Psicologia feminista que, embora tenha surgido na década de 1970, foi a partir dos anos 1990, sob influência do pós-modernismo e construcionismo social e do feminismo negro, que passou a se posicionar como uma teoria e uma ferramenta que se propõe abordar/problematizar diagnósticos, sintomas psíquicos e intervenções psicoterápicas individuais, grupais e institucionais, oriundas de discursos estruturais da sociedade, pautados no binarismo e racismo, que produzem e naturalizam exclusões e abjeções.

Assumindo um ativismo social, a Psicologia Feminista vem propondo uma abordagem inovadora ao considerar que gênero e raça são pilares da subjetividade e devem fazer parte das leituras sociais e psicológicas, implicando-se com grupos subrepresentados ou marginalizados, ao assumir como objeto de análise, pesquisas e proposições de práticas, pautas negligenciadas pela psicologia tradicional, que as aborda, muitas vezes, como questões disfuncionais, desestruturais ou patológicas – como aborto, violência de gênero, direitos da população LGBTI+, saúde das mulheres, sexualidade feminina, masculinidade, violências contra as mulheres, dentre outras (NOGUEIRA, 2017).

Além disso, após o contato com as autoras latinas, indígenas, decoloniais, e diante do cenário político atual de mazelas sociais, a importância em realizar um giro teórico a fim de compreender a subjetivação a partir de nossa territorialidade e seu processo histórico se fez imprescindível, fazendo-me ampliar a necessidade de pensar em como a psicologia feminista precisaria alcançar realidades locais. Ao reconhecer a colonialidade de gênero no cerne das relações, passei a pensar na importância de uma

psicologia feminista contracolonial na formação e atuação das/os profissionais de psicologia, fato que se estendeu nesta tese.

Em minha trajetória acadêmica, percebi que não apenas as ementas não eram enfáticas quanto a certos debates, mantendo temas à margem e até mesmo inexistentes durante a graduação, como constatei a função que assumi na própria instituição de ensino superior, a da professora responsável por abordar tais assuntos. No último semestre que ministrei uma disciplina na qual eu podia propor a ementa, decidi abordar estudos de gênero e raça, a partir do pensamento decolonial. Como retorno, as/os estudantes constataram que estavam no final do curso, entrando pela primeira vez em contato com conteúdos e reflexões apresentados, declararam como a disciplina havia sido importante para suas vidas pessoais, constataram também performances gendradas e violentas em família e suas trajetórias pessoais, inclusive de relação com seu corpo, suas questões emocionais e em relacionamentos amorosos, bem como movimentos de mudança que passaram a suscitar ali.

Em outro momento, ao abordar textos sobre Psicologia Feminista, ouvi a angústia de muitas estudantes ao se perguntar: como fazer uma clínica feminista e continuar com a minha abordagem? Há possibilidade? De acordo com seus relatos, ainda era muito difícil pensar na prática profissional a partir da perspectiva das relações de gênero e raça, o que me fez perguntar onde estamos falhando enquanto educadores/as. Estas mesmas estudantes já haviam realizado ações em CRAS e CREAS, bem como em escolas, com grupo de mulheres, conseguindo observar relatos de sofrimento pautado nestas questões e feito intervenções, mas por que consideravam que o que faziam não era Psicologia?

Assim, foi neste mergulho de minhas vivências nestes sete anos como professora que me indaguei sobre dispositivos que poderiam ser elencados para promoção de uma psicologia feminista na formação de discentes, escolhendo para trabalhar, nesta tese, o grupo que iniciou como um espaço de estudos, e hoje assume a nomeação de “Coletivo Relações de gênero, feminismos e violências”, ativo há cinco anos, ocorrendo por meio de encontros vivenciais, de debates de textos e rodas de conversas, bem como ações sociais/comunitárias.

A escolha pelo grupo de estudos e vivências se deu pelo poder transformador, através da experiência de fala em coletivo de mulheres, no qual ocorre identificação, reconhecimento, validação e possibilidades de reconhecimento e utilização de estratégias de enfrentamento. Sendo assim, acreditando neste poder transformador do

coletivo de mulheres, em relação as suas próprias vidas, questionei-me se tal espaço poderia ser uma via para fissura do modelo hegemônico educacional, funcionando, desse modo, como lócus propulsor de pensamento crítico que pudesse possibilitar a inserção de uma psicologia feminista contracolonial, afetando compreensões e fazeres psicológicos, comprometidos com uma ética do cuidado que passa pela afetação de si e de compreensão das relações no mundo.

Sendo este grupo um espaço que aborda estudos teóricos feministas e de gênero para a formação de futuras/os profissionais, mas também que proporciona ações coletivas e vivenciais, mobilizando outras transmissões e relações de saber, por meio da experiência de si e da troca entre mulheres, optei como objeto de análise, com o seguinte escopo geral: analisar o “Coletivo Relações de gênero, Feminismos e Violências” como dispositivo para promoção de Psicologia Feminista Contracolonial na Universidade; e como objetivos específicos: a) verificar a percepção das alunas sobre os efeitos dos encontros em relação a imagem de si e nas relações sociais, b) investigar a percepção das alunas em relação ao curso de psicologia e seu fazer.

O termo contracolonial fora uma posição diante do debate existente entre teóricas dentro dos estudos que propõe descolonização do pensamento. Sabe-se que muitas/os autoras/es se posicionam a favor da utilização de apenas pensadoras/es do Sul Global, afastando-se de influências américa-europeias, outras acreditam ser pertinente utilizar reflexões daquelas/es que contribuem com reflexões críticas. Não sendo ingênua a este debate e compreendendo minhas limitações pelo tempo e mudanças no decorrer da tese, recorri à pensadoras e pensadores que estudam pós-colonialismo e decolonialidade, e que também dialogam com autores pós-modernos ou pós-estruturalistas, como a filósofa Judith Butler. Neste ponto, destaco artigo de Camilla de Magalhães Gomes, intitulado “Gênero como categoria de análise decolonial”, pois a ideia de pensar uma epistemologia performativa-decolonial me parece profícua para desdobrar na psicologia feminista que assuma um eixo contracolonial.

A relevância desta pesquisa está em fomentar trabalhos teóricos acerca de dispositivos feministas que possam fissurar a psicologia tradicional, provocando e incentivando, assim, ferramentas alternativas à lógica bancária e habitual de ensino, e que possam impulsionar novas práticas em universidades, que promovam um saber-fazer crítico e comprometido com mudanças pessoais e coletivas e atuem em direção à promoção de relações de gênero simétricas e menos adoecedoras.

Pensar em práticas e seus efeitos, com fim a melhorá-las para sua expansão parece necessário, considerando o cenário cujo representante político e parlamentares propõem justamente a extinção de disciplinas relacionadas às ciências humanas, desde a escola básica até o corte de bolsas de pesquisas de mestrado e doutorado, como também criam empecilhos para educação sexual e de gênero, declarando-se contrários ao movimento feminista e sustentando o mito da democracia racial como forma de manutenção de desigualdades contra os povos negros e indígenas, submetidos a genocídios, como pode ser constatado na CPI da COVID-19⁶.

Declaradamente contrários ao que chamam de “ideologia de gênero”⁷ e amparando-se no discurso ideológico binário, que prega papéis complementares de gênero propondo a submissão de mulheres pelos discursos do amor romântico, da maternidade e do poderio masculino a partir da eficácia laboral e viril, os representantes do governo atual apostam na criação rigorosa destes papéis sociais como solução para manutenção da família tradicional, excluindo outras formas de vivências, ignorando dados estatísticos de violências e marginalizando grupos. Assiste-se, portanto, a uma proposta de violação de direitos as minorias, dentre elas, mulheres negras, indígenas, pobres.

Indo na contramão de uma educação libertária, que aposta no saber das realidades comunitárias e que propõe a educação como ferramenta para emancipação política e coletiva, criticam Paulo Freire como patrono da educação, e defendem o controle das grades curriculares⁸ no que concerne ao que chamam de “marxismo cultural”, que

⁶ Tais comprovações podem ser encontradas nas seguintes referências: VENTURA, Deisy; AITH, Fernando; REIS, Rossana. Mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil. São Paulo: CEPEDISA; FSP e USP, 2021. Disponível em https://blogdacidadania.com.br/wp-content/uploads/2021/06/CEPEDISA-USP-Linha-do-Tempo-Maio-2021_v2.pdf. Acessado em 20.03.2021. e WERNECK; BAHIA; MOREIRA et al. MORTES EVITÁVEIS POR COVID-19 NO BRASIL. São Paulo: Idec; Oxfam Brasil; Anistia Internacional Brasil; Centro Santo Dias de Direitos Humanos da Arquidiocese de São Paulo; Inesc; Instituto Ethos; SBPC. Junho, 2021. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/observabr/2021/06/29/mortes-evitaveis-por-covid-19-no-brasil/>. Acessado em 20.03.2021.

⁷ O termo “ideologia de gênero” foi criado por Joseph Ratzinger em 1997, que ao tornar-se Papa Bento XVI, passou a atuar contra o feminismo e a suposta ideologia de gênero, considerando ataques à vontade de Deus, pois tais propostas tenderiam a anular a diferença natural. Desse modo, insiste na importância da diferença sexual e afirma que homem e mulher estão convocados a viverem próximos, completando-se nas suas diferenças (LIMA, 2015). Posteriormente, o argentino Jorge Scala publica o livro “La ideologia de género”. O autor afirma que tal ideologia, ao negar a importância da biologia, permitiria que os sujeitos vivessem da forma que quisessem. Isto ocasionaria, então, a quebra da família tradicional, o direito ao aborto, entre outros aspectos considerados por ele como negativos (SCALA, 2011).

⁸ No Brasil, pode-se observar que tais preconizações são pautas que envolvem o Plano da Educação. As Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, homologada em 2012, afirma que independente de sexo, orientação sexual e identidade de gênero, todas as pessoas devem usufruir uma educação não discriminatória e democrática. Considerando obrigatória uma Educação pautada nos Direitos Humanos, o projeto político-pedagógico do ensino médio precisaria conter temas relativos a

afirmam ser uma política de esquerda doutrinária, que fere a moral da família tradicional, propondo, então, o retorno ao patriotismo e conservadorismo na educação, na qual o feminismo se torna palavra proibida nos currículos acadêmicos⁹, e reflexões e análises de sexualidade, gênero, raça e classe, com suas interseções, passam a ser suprimidas das bases curriculares, priorizando um patriotismo característico de outrora, como na ditadura militar, com retorno da disciplina “moral e cívica” e, na obrigatoriedade, sob pena de punição, do cantar hino nacional diariamente (FREIRE, 1962; BERTH, 2018; FOLHA DE SÃO PAULO, 2019).

Nesta direção, este trabalho é relevante, pois embora reconheça que seus alcances são pontuais diante do cenário estrutural, ainda sim, se propõe uma ferramenta de enfrentamento ao manter estudos em áreas que destoam deste projeto político violento, acreditando na força da coletividade e da luta feminista como instrumento de fissurar as relações de poder estruturantes deste país, que tornam as relações desiguais normatizadas.

Acredita-se também na importância de pesquisas feministas na interseção com a psicologia devido a realidade brasileira enfrentada por mulheres, cujo sofrimento psíquico é afetado por marcadores de classe, gênero e raça, sendo necessária uma releitura dos fenômenos e teorias psicológicas para exercer uma atuação que, de fato, alcance a realidade destas. Como ilustração desta afirmativa, pode-se recorrer a dados estatísticos das mais variáveis esferas, que comprovam esta realidade, como por exemplo, o fato que no ano de 2020, meio a quarentena ocasionada pelo vírus da COVID-19, houve um infeliz e assustador acréscimo nos números de feminicídio: encontrou-se um aumento de 22%¹⁰, e, embora em alguns estados a procura às delegacias para registro de violência doméstica estejam menores, – uma vez que mulheres estão em isolamento com seus agressores – também fora constatado aumento de 18% do número de denúncias para o 180¹¹.

Neste sentido, retomamos a importância do feminismo: além de provocar a criação de leis, reivindicar direitos, questionar projetos que violam as diretrizes dos

gênero, identidade de gênero, raça, orientação sexual, pessoas com deficiência, entre outros. Estas diretrizes também coadunariam com o Estatuto da Juventude, que afirma o dever de garantia do poder público ao Direito à Diversidade e à Igualdade.

⁹ Fonte: www.folhadesãopaulo.com.br. Matéria de 05 de janeiro de 2019.

¹⁰ Fonte:

<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/06/01/numero-de-casos-de-femicidio-no-brasil-cresce-22-durante-a-pandemia.htm>. Matéria de 01/06/2020.

¹¹ Fonte:

<https://www.istoedinheiro.com.br/violencia-contr-a-mulher-aumenta-em-meio-a-pandemia-denuncias-ao-180-sobem-40/Materia> de 10/6/2020.

Direitos Humanos, seus estudos têm se debruçado sobre as temáticas que envolvem as mulheres, relações de gênero, com proposições de atuação a fim de causar fissuras e reflexões sobre a realidade posta à sociedade. Portanto, reitera-se que pesquisar sobre dispositivos feministas em universidades é importante na medida em que tensiona relações de poder, criando alternativas de resistência ao combate a políticas neofascistas¹² e possibilita ferramentas para que mulheres possam identificar situações de violência, além de ofertar espaço de cuidado, acolhimento, promoção de saúde e protagonismo social, criando redes de fortalecimento.

Para tal, inicialmente apresentarei o grupo de estudo, descrevendo brevemente sua criação e ações, a fim de aproximar do “objeto de pesquisa” que se apresentou como ferramenta para pensar na inserção de uma psicologia feminista contracolonial em espaços universitários a partir de seus efeitos.

Em seguida discorrerei sobre as fontes bibliográficas que enveredam minhas análises: o pensamento decolonial e a psicologia feminista, para, por conseguinte, apresentar o método cartográfico que se apresentou como diretriz no percurso metodológica desta tese, justificando teoricamente o porquê de sua escolha e os procedimentos utilizados.

Por fim, apresentarei as informações produzidas, divididas nas seguintes categorias de análise: 1) O grupo como dispositivo para descolonização do corpo e de afetos que se desdobrará nas seções: Descolonizando o espelho hegemônico branco sob os corpos; Descolonizando as violências patriarcais da matriz colonial de gênero; Descortinando a Violência Sexual e a Cultura do estupro e 2) Pensando a descolonização da Psicologia e insurgências para uma Psicologia Feminista contracolonial.

¹² Aborda-se o termo neofascismo a partir da discussão realizada por Humberto Eco em seu livro sobre Fascismo eterno, em que o filósofo traçou do fascismo em características como obsessão por um enredo, medo da diferença e intrusos, culto a heroísmo e morte, dentre outros.

1. “COLETIVO RELAÇÕES DE GÊNERO, FEMINISMOS E VIOLÊNCIAS”: BREVE DESCRIÇÃO DE SUA IMPLEMENTAÇÃO E AÇÕES

O ano era de 2015. Iniciando a carreira de professora universitária, estava em meu primeiro emprego após o mestrado, recém-concluído. A entrada no novo trabalho já fora um susto, havia ganhado um prêmio em um concurso de fotografia que proporcionou minha primeira viagem internacional, quando recebi uma ligação com convite para entrevista de seleção na Universidade da Amazônia (Unama), posto que abriria vaga para uma disciplina que versava sobre sexualidade, tema de minha dissertação.

A ligação também veio de uma figura representativa na minha vida acadêmica, uma professora querida que havia acompanhado minha trajetória e, como outras figuras representativas em meu percurso (todas de mulheres), impulsionava meu alavancar profissional: havia me supervisionado no estágio, apresentado minha futura orientadora de mestrado e agora o aviso da seleção de emprego. Elizabeth Levy lembrara de mim pelo tema da dissertação e dizia acreditar que eu poderia ir bem na seleção.

Tenho a postura de narrar memórias que parecem afetivas e com nomes, pois não considero que sejam em vão, tampouco descarto o gesto político que há nelas, afinal fora uma rede de mulheres que me encorajou e possibilitou acessos em vida profissional, mesmo quando eu me pensava, como tantas de nós, incapaz de galgar espaços.

Tive medo. O cargo ocuparia a vaga de uma professora que fora grande inspiração da escolha de abordagem durante a faculdade, mexendo com meus baús de sentimentos dos mais diversos afetos. Além disto, sentia-me crua, inexperiente e duvidava da minha capacidade. Por outro lado, a ideia era sedutora: voltar ao lugar que me formou e poder iniciar efetivamente uma carreira.

O início das aulas de graduação fora surpreendentemente apaixonante, impulsionando em mim grande energia. Descobri algo que verdadeiramente me enchia de entusiasmo e me fazia (e faz) aprender, desabrochando um lado que até desconhecia, relacionado à criatividade.

Suspeito, contudo, que não fosse tal convite, talvez jamais teria me oportunizado ocupar este lugar e estar nesta profissão. Quando penso com mais cuidado sobre o assunto, resgato que coleciono nas memórias situações vexatórias de homens duvidando de minha capacidade intelectual, cobrando provas quanto ao meu saber, junto aos medos

infantis da filha que precisava ser uma boa menina cumprindo obrigações do que acreditava ser o que esperavam dela, temendo punições por falhas. Assim, envolta de inibições, temores e inseguranças, o certo é que me sentia eternamente acuada, como uma menina encolhida num canto da sala.

Desconfio que meus rumos poderiam ter sido outros e hoje, apenas hoje, com certas compreensões, percebo que estas experiências sequer eram reconhecidas por mim na época. Muito provavelmente não estaria escrevendo esta tese, tampouco me oportunizando assumir títulos, como o de mestre (embora recuse o papel formal em torno da terminologia, e da própria encarnação da figura de mestre, foi a conquista de pesquisadora com mestrado que me oportunizou espaços), e isso me é inquietante, até por provocar inúmeros questionamentos: Quantas mais não foram limitadas ou impedidas? Quantas não tiveram apoio? Quantas a estrutura enterrou? Quantas sequer reconheceram suas potencialidades ou criaram inseguranças e descrenças de si que se tornaram verdadeiras âncoras?

Hoje, resgatando trilhos mnêmicos reconheço desejo, que somado à oportunidade (como o encontro com estas mulheres) e a privilégios, me trouxeram a este lugar. No meu baú de memórias, lembro da minha criança que brincava de professora, chegando a alfabetizar uma amiga em condições econômicas diferentes da minha, no interior, onde vivi meus melhores momentos em família, ou até na própria faculdade, quando apresentava um trabalho de maneira distinta de colegas, ao usar a lousa para esquemas próprios, durante a explicação, performando tal ocupação. Em outras palavras, realizar este desejo, que já estava lá, para além dos debates estruturais inegáveis como de raça e classe, se tornou realidade diante do convite de uma mulher que me encorajou e fez despertar para a possibilidade concreta de, enfim, me autorizar (simbólica, interna e psiquicamente) a lecionar ¹³.

¹³ Sobre isso, ilustro com um trecho de uma crônica feminista, escrita que iniciei paulatinamente em 2017 e que se intensificou com o decorrer do grupo, nos anos seguintes, quando comecei a escrever publicamente sobre minhas inquietações, sofrimentos, memórias e leituras, muitas vezes de forma irônica ou provocativa, a fim de mobilizar outras mulheres em relação a temáticas feministas e reconhecimentos de violências, muitas vezes, problematizando performances, numa busca de desnaturalização das forças que se materializam em nós, alienando-nos de reconhecimentos e enfrentamentos:

O grupo de estudos sobre gênero que coordeno na Universidade da Amazônia só foi possível por causa do incentivo do coordenador do curso de Psicologia na época, o professor Márcio Barra-Valente, que demonstrou interesse no grupo e disse acreditar em sua importância. Tive muito medo achando que não daria conta, mas segui. Nesse ínterim, eu também escrevia crônicas tímidas, e Anna Maria Linhares me chamou para pensarmos em um projeto juntas de publicação de um livro, e isso me fez começar a escrever mais, juntar experiência e teoria num testemunho essencial que as feministas tanto falam. Quando entrei no doutorado, fiquei muito tempo resistente a escrever por achar que não tinha entrado por mérito ou porque era incapaz e isso me corroía por dentro, embora tenha tido outra mulher maravilhosa, a Ana Cleide Moreira, que também me incentivou dizendo que eu deveria ser doutoranda,

Neste percurso, a disciplina de Psicologia da Sexualidade me oportunizou estudar e ministrar os temas que tive contato no mestrado, os estudos de gênero e os estudos feministas. Tais assuntos não faziam parte, necessariamente, da grade curricular do curso, que se mantinha ainda aos moldes da Psicologia Tradicional, associando sexualidade a normal e patológico, fato que pôde ser dialogado com a coordenação que me autorizou a repensar a ementa acadêmica.

Pouco tempo depois, a Psicologia da Sexualidade e outras disciplinas, como Direitos Humanos, foram extintas do plano curricular, ficando a cargo de docentes a inclusão de debates críticos durante suas aulas. Somada a este fato, violências de gênero passaram a emergir como demanda nos atendimentos ocorridos na coordenação, quando alunas procuravam o setor por estarem em sofrimento, precisando de orientação ou acompanhamento psicológico, sendo o assédio e violência sexual as principais queixas.

Por certa familiaridade com a temática, fui convidada a criar um grupo de estudos que pudesse proporcionar um espaço para reflexão das temáticas de gênero e feminismo e ofertar um espaço para que alunas pudessem dialogar sobre tais

pois eu era capaz! Quando fiz seleção para docência na Universidade da Amazônia, ouvi Beth Levy, com sua sensibilidade maternal, também afirmar: "tu dá conta, Babi". Outra incentivadora de meus sonhos. Ou como na formação de JR que ouvi a France, com sua fala acolhedora, me dizer: "tu és forte!" Mesmo quando eu me achava tão frágil. O que eu aprendi com isso? 1- Tenho pessoas generosas e incríveis que me impulsionam para frente. Mas, mais ainda: 2- Somos socializadas para não acreditar em nós e em nosso potencial. Temos vergonha de escrever, de aparecer, de pensarmos nossas capacidades. Isso já aconteceu com vocês meninas e mulheres? Comigo sim e hoje consigo ver a relação entre saúde mental, gênero e espaço sociais. Todo dia desconstruo algo porque ainda me vejo nessa lógica da insegurança e da necessidade de validação do outro. Ou de alguém me apontar minha potencialidade que eu sequer percebo. Minhas lentes são bem mais cruéis e severas comigo que as dos olhares externos. O que quero dizer com isso? Fomos ensinadas a sermos passivas e inseguras. Furem isso e os resultados virão. Habilidades são aprendidas, só que ficamos à margem de experiências que desenvolvam habilidades nossas para o social e público, algumas mulheres muito mais, como as negras. Não somos só corpinhos para o desejo masculino e não precisamos ficar guardadas em caixinhas, tampouco servindo aos homens. Mulheres, lutem por políticas públicas que favoreçam todas nós, afinal, também ocupamos esse mundo! (15 de maio de 2020)

--

(...) Homens, e aqui falo de forma estrutural (não tô falando do Carlos ou do Alberto, nomes fictícios, embora também possa servir para eles), sempre estão querendo nos ensinar sobre algo que a gente já sabe. Muitas vezes, nos infantilizam ou tentam diminuir nossa capacidade intelectual e precisam assumir o lugar daqueles que ensinam, detentores do saber e da verdade, do conhecimento, como se fôssemos menos potentes e não tivéssemos capacidade de discernimento. Nunca esqueço de um amigo que fazia doutorado no mesmo período que eu, mas teve a audácia de se oferecer para corrigir minha tese, embora esse nem fosse seu assunto de pesquisa ou sequer de familiaridade. Ou do colega que sempre que converso, me faz perguntas para testar meu conhecimento acerca do que discorro no diálogo. Ou do outro colega que quer me ensinar o que configura assédio, mesmo que seja eu a assediada e saiba bem mais do que estou falando, por ser mulher. É muito difícil o homem se recolher e aceitar que uma mulher fale, permitindo com isso que possamos assumir que também temos lugar de fala. É muito difícil o homem se recolher e entender que esse espaço também é nosso. É muito difícil para gente falar sem que alguém nos interrompa ou se sinta no direito de validar ou desqualificar o que estamos falando (...) E o pior, somos tão doutrinadas a não falarmos, a questionarmos nossa sanidade e saber que, muitas vezes, duvidamos de nós mesmas (20 de fevereiro de 2020).

demandas, a fim de ofertar acolhimento e possíveis encaminhamentos, caso surgissem necessidades.

O objetivo principal era realizar encontros semanais para estudos teóricos, de possível desenvolvimento para projetos de pesquisas, isto é, de extensão científica, mas também havia a compreensão da importância em fomentar um campo de amparo, acolhimento, fortalecimento e discussão entre as estudantes, fato que foi ficando mais explícito no decorrer do processo, tornando-se, a posteriori, um objetivo definido a ser alcançado, e lutando contra os medos e inseguranças, assumi o novo projeto.

Devido não haver critérios quanto aos semestres e presumindo o desconhecimento de muitas alunas acerca das temáticas feministas e de gênero, escolhi um livro que considerei de leitura acessível, embora não sem profundidade, o qual pudesse apresentar os estudos feministas¹⁴. Junto a ele, e fazendo jus ao nome do grupo (gênero, feminismo e violência), pensei também em momentos para pautar sobre temáticas que envolvesse violências, optando pela metodologia de recursos cinematográficos.

O contrato inicial se propunha a estabelecer reuniões semanais, com duração de duas horas cada, para quinze estudantes, uma vez que, além de um projeto piloto, buscava-se um espaço distinto do formato tradicional de ensino, que acabou por se materializar em uma pequena sala da Clínica de Psicologia, em encontros organizados em círculos.

A divulgação fora realizada pela internet, para isso, criou-se um formulário para inscrição que deveria ser realizado na própria secretária da Clínica de Psicologia e que, para minha surpresa, em meia hora já havia sido totalmente preenchido, com pessoas em lista de espera, caso acontecessem desistências. A grande procura autorizou a abertura de mais um grupo em horário outro, que oportunizasse alunos/as que estudassem no período vespertino, até então impossibilitadas de participação, o que permitiu que mais quinze vagas fossem ofertadas.

¹⁴ Inserir o livro da Guacira Louro



Figura 1- Primeiro cartaz de Divulgação do Grupo de Estudos ainda com nome Gênero, Feminismo e Violência: Debates introdutórios (Compilação da autora)

De forma inesperada, os encontros com mulheres, de distintas gerações, consolidaram-se não apenas de caráter acadêmico, teórico, mas também para um espaço de vivências, com memórias, elaborações, ressignificações e choros, inclusive meus, que ao longo do processo me vi desatando nós e compreensões culturais que assolavam também as minhas práticas, história e ser.

Espantou-me ver a potência e intensidade do alcance das trocas narrativas entre mulheres, até então desconhecida para mim e, logo, muitas vivências de violências foram emergindo, tornando-se um espaço catártico, mas também de reflexão e acolhimento.

Além disto, gradualmente o grupo passara a realizar ações externas, como por exemplo, frequentar reuniões para mobilizações políticas junto à Frente Feminista, movimento de mulheres paraenses que reúne diversos coletivos em Belém, para organizarem ações feministas, em que parte das alunas participou da elaboração de cartazes, da programação de passeatas (como alusão da luta das mulheres no dia 08 de março; o Ele não!, dentre outros eventos) e estiveram presentes em caminhadas de protesto.

Como acordado com a coordenação da instituição de ensino, a cada semestre o grupo passara a ter como desfecho final um evento de maior porte, organizado pelas participantes, desde o formato da divulgação (em mídias sociais, panfletos e visitas aos diversos cursos, distribuindo folders), até mesmo na execução do planejamento, sendo o tema escolhido a partir da mobilização dos debates vivenciados, e elas, as palestrantes dos encontros.



Figura 2: Primeiro encontro na Marcha de Mulheres. Março/2017 (Compilação da autora)

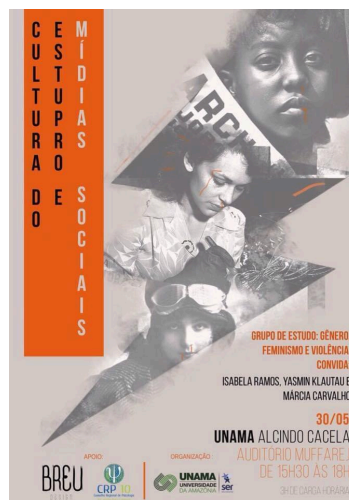


Figura 3: Folder do Primeiro evento realizado pelo Grupo de estudos. Maio/2017.



Figura 4: Imagem de Divulgação: Folder produzido pelas alunas para divulgação do Primeiro Evento. Maio/2017.

O primeiro evento, por exemplo, contou com a ocupação máxima em uma auditório com capacidade para aproximadamente 400 pessoas. Neste encontro, as estudantes dividiram-se para discorrer sobre Cultura do Estupro, abordando também o papel das mídias sociais. Duas alunas – Isabela Ramos e Yasmin Klautau – abordaram os temas e, posteriormente, foi realizado um formato de discussão interativo com público.

Após a exibição do documentário *Majoria Oprimida*¹⁵, perguntei como entendiam o conteúdo exposto, como sentiam e se atravessava suas vivências, fato que mobilizou inúmeros relatos de experiências, em que muitas estudantes de cursos diversos, como administração, comércio exterior, engenharia e arquitetura, passaram a trazer vivências sobre situações de violências de gênero em seus cursos universitários,

¹⁵ Documentário francês dirigido por Eléonore Pourriat, em 2010, retrata a vida de um homem em um mundo invertido, dominado por mulheres, mostrando situações comuns até abordagens mais violências alimentadas pelo sexismo (NÃO MEKAHLO, 2021).

cujo espaço de sala de aula eram ocupados em maior parte por integrantes do sexo masculino. Ao final de seus relatos, apresentações artísticas aconteceram, com apresentação de hip hop de duas alunas sobre violência contra as mulheres, assim como apresentação de uma artista paraense feminista, que compunha sobre violência contra as mulheres.



Figura 5: Registro do Primeiro Evento do Grupo de Estudos em Maio/2017

O sucesso do encontro foi motivador para o semestre seguinte, em que começamos, paulatinamente, a pleitear ações externas, um novo braço de ações do grupo. Com a inscrição de 20 alunos por turno, decidiu-se que ambos os grupos deveriam planejar a ação maior de forma coletiva e integrada, seguindo os mesmos critérios do semestre anterior.

Paralelamente, iniciou-se o Projeto SobreViver às Violências, a partir da abertura de processo seletivo, que tinha como critério a participação no Grupo de Estudos de Gênero ou no Grupo de estudos chamado “Cá entre nós”, coordenado pelo professor Msc. Manoel de Christo. O projeto tem como foco o atendimento à comunidade,

voltados em três frentes: homens em situação de violência, mulheres vitimadas pela violência doméstica e população LGBTQIA+ e sofrimentos decorrentes de violência de gênero (sendo um grupo para alunos da Universidade e outro aberto para população externa, com pretensão de atender público de militantes), fomentando parceria com Tribunal de Justiça, para encaminhamentos, bem como com Movimentos Sociais de referência em Belém.

Como forma de condução, estudantes precisavam ter disponibilidade para dedicar-se três dias da semana ao projeto, um voltado para planejamento das ações, que inicialmente eram dinâmicas de grupo, outro para a execução do grupo e, posteriormente, supervisão e vivência de acolhimento e prática grupal com as próprias participantes.

Devido à grande procura de estudantes para o Grupo de estudos, também se desenvolveu mais dois braços de ações: abriu-se um novo grupo com a grade curricular ministrada no semestre passado, porém mediado por duas alunas quanto aos debates e facilitações; assim como iniciou-se o grupo “A voz que querem calar”, de feminismo negro, que se estabeleceu de forma independente, a convite da coordenação do curso de psicologia, sendo coordenado e conduzido pela psicóloga e socióloga Ingrid Martins, criando suas próprias ações e desdobramentos.

Neste momento, realizamos a primeira ação de extensão em uma escola particular, quando fomos acionados devido uma demanda familiar relacionada a questões de gênero, que ocorrera em três encontros, com duração de sessenta minutos cada, em uma turma com crianças entre 11 e 13 anos. Para execução, foram pensadas quatro práticas de oficinas com dinâmicas de grupo que versavam sobre temáticas de gênero que pudéssemos contemplar e debater a demanda solicitada pela instituição sem expor o caso específico em questão: uma sobre “rótulos”, outra sobre performatividade, outra sobre diversidade sexual e direitos fundamentais e a última sobre amizade e respeito.

O projeto e as ações foram bem aceitos, com diálogos e reflexões pertinentes de desconstrução, que, para ilustrar, trago um dos momentos vivenciados, quando uma aluna iniciou a dinâmica afirmando que mulheres eram “interesseiras”, namoravam homens com carro para tirar vantagem financeira, chamando-as de “periguetes”. No jogo, após algumas perguntas sobre si e mulheres próximas a si, a estudante percebera contradição discursiva sobre o que ouvia e a fazia julgar mulheres, além de sua experiência enquanto menina e futura mulher, tal como das figuras femininas próximas,

constatando incoerências. Neste mesmo debate emergiu do grupo de discentes a reflexão sobre nome social e respeito, fato que fizeram dialogar e refletir sobre as brincadeiras que trocavam entre si, com apelidos e violências cotidianas.

Outro momento importante deu-se diante da organização do segundo evento do ano, intitulado “Mulheres negras e (in)visibilidades”, que contou com a parceria da convidada externa Flávia Câmara, na época mestranda do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará e militante do Feminismo Negro, com tema Branquitude: desnaturalizando privilégios’, bem como realizou-se a mesa redonda com três alunas do grupo de estudo, Alciele Dias, Livia Duarte e Ingrid Gonçalves, com os temas “Hipersexualização das mulheres negras”, “Mulheres negras e trabalho” e “Feminismo negro”, respectivamente. Este evento foi um grande marco, uma vez que ilustra o momento de reflexões e leituras do grupo, que paulatinamente assumira novas leituras críticas de fratura a compreensão proposta pelo feminismo hegemônico.



Figura 6: Cartaz do segundo evento do Grupo de Estudos Relações de Gênero, Feminismos e Violências. Novembro/2017.

O ano seguinte fora marcado pela reconfiguração dos objetivos do grupo. Com um ano de existência e mais consolidado enquanto prática, desenhou-se, então, neste período, os objetivos dos encontros: Ofertar um espaço de vivência e de estudos sobre relações de gênero, feminismo e violências e fomentar a pesquisa na área, bem como a prática profissional dos/as estudantes, por meio de ações pedagógicas – oficinas

feministas em órgãos externos e em salas de aula, organização e realização de eventos internos e externos.

Como objetivos específicos, visou-se proporcionar espaço de solidariedade entre as participantes, com reconhecimento de interseccionalidades, viabilizar reflexões acerca de performances de gênero e violências, possibilitar espaço de ressignificações, ofertar palestras e experiências práticas em relação a violências de gênero e estudos feministas, incentivar produção acadêmica e desenvolver ações de responsabilidade social.

Em posses de maior compreensão de objetivos, demarcou-se que o caráter do grupo se configurava não apenas como fomento as pesquisas e práticas profissionais, como também tinha o foco em alcançar aspectos de transformações pelas relações grupais, onde a tomada de consciência (com reconhecimento de violências e de performances de gênero) e a solidariedade entre mulheres tornavam-se frentes de desenvolvimento esperadas.

A partir da leitura no grupo, em maio, realizou-se evento “O que é lugar de fala?” conduzido por duas alunas Livia Duarte e Larissa Fortes, que dialogaram e comentaram o livro com o público. Tal evento recebera convites para ser replicado em salas de aula do curso, bem como se estendeu a outro centro universitário, ampliando o debate inicial a outros espaços e públicos.

Este semestre também fora marcado pelo início de oficinas em locais externos. A primeira realizada fora em relação ao dia da mulher, no CRAS Aurá¹⁶, e, aqui, narro brevemente tal encontro, a fim de ilustrar os impactos e importâncias destas ações. Inicialmente a equipe de integrantes ficara muito impressionada pela abordagem da temática no local que reiterava padrões hegemônicos heteronormativos de feminilidade, associando o dia à felicidade por poder pintar unhas, maquiar-se e parir, fato que demonstrara a importância da formação para equipes profissionais em temáticas de estudos de gênero e feminismos, sendo este um novo eixo a ser pensado pelo projeto posteriormente.

Embora inicialmente as mulheres tenham manifestado certa inibição para participar das oficinas, logo relatos de violência doméstica, sobrecarga, pobreza e falta

¹⁶ Os Centros de Referência de Assistência Social são unidades responsáveis por ofertar atenção básica do Sistema único de Assistência Social (SUAS) em áreas de vulnerabilidade e risco social. No caso do Aurá, trata-se de um bairro em Ananindeua, localizado no Distrito Administrativo do Entroncamento, que já teve localizado o extinto aterro sanitário metropolitano, chamado popularmente de “lixão” e que, desde 1993, através da Lei 5.778, tal área pertence a Belém.

de políticas públicas (que, inclusive, as colocavam em situação de vulnerabilidades para violências sexuais) emergiram, apontando a importância de um trabalho contínuo com as mulheres. O encontro foi finalizado com o diálogo sobre organização política coletiva, e, com isso, elaborou-se diretrizes que poderiam ser desenvolvidas junto à equipe técnica de referência psicossocial ali presente.

Tais ações se estenderam também ao CRAS Estrela¹⁷, onde foram realizadas oficinas semanais por um período de dois meses (8 encontros), assim como em Cotijuba¹⁸, por meio da parceria com o Projeto Psicologia nas Ruas¹⁹ do Instituto Fortiori²⁰.

Com grande quantitativo de convites, as alunas passaram a se dividir para realizarem palestras em diversas instituições escolares sobre temáticas que envolviam violência contra as mulheres; tal como a violência sexual e a doméstica, muitas vezes com momentos bastantes mobilizadores, devido às constatações de que participantes não sabiam sequer reconhecer violências, contudo detectaram, a partir do encontro sobre consentimento, situações de abuso sexual.

Além disto, inaugurou-se uma prática que se repetira nos anos seguintes: ações psicoeducativas sobre equidade de gênero e raça, realizadas em praça pública (especificamente na praça da República, no dia de domingo, por ser um espaço cultural frequentado pela população local e turística, e que também contém feira artesanal, de alimentação regional e diversas atrações artísticas) a partir de jogos educativos criados pela própria equipe. Temas como: violência doméstica, diversidade sexual, raça e preconceito, HIV-aids e outras IST's foram dialogados, a partir de jogos e dinâmicas educativas, bem como houve a distribuição de materiais. Tal prática ocorria em parceria

¹⁷ Centro de Referência de Assistência Social localizado em Ananindeua.

¹⁸ Localizada no extremo oeste do município, a ilha de Cotijuba é uma das 42 ilhas que integram arquipélago de Belém, sendo seu acesso possível por embarcação. Durante a colonização da cidade, comportou um engenho de arroz; já no século XX, comportou centro de reabilitação para adolescentes e, posteriormente, um presídio. Atualmente, ainda apresenta situações de risco e vulnerabilidade, especialmente por carecer de equipamentos comunitários e pelo atendimento de esgoto sanitário, fornecimento de água e afins (BRASIL, 2021).

¹⁹ O Projeto de Extensão Psicologia nas Ruas foi criado em 2015 pelo Instituto Fortiori para que pudesse levar a psicoeducação às pessoas que estivessem na rua, atendendo transeuntes e também pessoas em situação de vulnerabilidade social. São trabalhados diversos temas dentro de três eixos principais os quais são: violências, saúde mental, vulnerabilidades sociais. O projeto conta com profissionais supervisores e estagiários voluntários que são treinados para as intervenções e realizam encaminhamentos para a rede de assistência psicossocial, nos casos que são necessários, para uma continuidade nas intervenções.

²⁰ O Instituto Fortiori de Pesquisa em Saúde e Educação é uma empresa privada que atua na região Amazônica desde 2009 prestando serviços de consultoria em Psicologia e as demais áreas de saúde mental, além de promover cursos de extensão e pós-graduação em Psicologia, Psicanálise, Assistência Social, etc.

com a Secretaria Municipal de Saúde (SESMA), Fundação Cultural do Município de Belém (FUMBEL), Movimento LGBTI do Pará²¹ e Olívia²².

Também dispunha de espaço para leitura infantil antirracistas e feministas, e desenhos com assuntos acerca de tolerância, diversidade e respeito, a fim de acolher mulheres mães e pais e/ou cuidadores, para que pudessem participar da ação.

Paralelamente, iniciou-se a parceria com Tribunal de Justiça para facilitação em Práticas Restaurativas voltadas para atendimento de mulheres vítimas de violências domésticas, com a participação das alunas que, além do grupo de estudos, atendiam no Projeto SobreViver às Violências, ocupando 7 vagas. A parceria consistia em aulas teóricas e experiências de círculos com pessoas em situação de violências domésticas (mulheres e homens), tendo como resultado a condução dos grupos de atendimento às comunidades e aos grupos de estudo que passaram a ser conduzidos por práticas circulares, permitindo outra dinâmica de interação.

Ressalta-se que as práticas com grupo já desenvolviam métodos outros que não apenas o debate de textos e filmes. Com dinâmicas elaboradas de forma personalizada que conversassem com os assuntos refletidos, tornaram-se momento de maior proximidade entre o grupo, sendo citado pelas alunas durante esta pesquisa como os momentos mais marcantes, dos quais surgiram afetações e ressignificações. Mapas, desenhos, elaboração de cartas, entre outros, foram técnicas usadas durante encontros realizados.

²¹ Movimento social da comunidade LGBTQIA+

²² Organização de Livre Identidade e Orientação Sexual (OLIVIA) é uma Organização não governamental com sede na Universidade Federal do Pará, que oferece atendimentos psicossociais e orientações a comunidade.



Figura 7: Evento na praça da República



Figura 8: Grupo reunido

2. FEMINISMOS CONTRACOLONIAIS E A PSICOLOGIA FEMINISTA

Durante minha pesquisa sobre feminismo e psicologia, os estudos de Conceição Nogueira propondo uma psicologia feministas brilharam aos meus olhos como possível caminho para atuação e estudos, direcionando também o foco que o próprio grupo de estudos começara a ter. Em seguida, o contato com os estudos contracoloniais, como os decoloniais e terceiro-mundistas, sobre o ser, saber e poder na América Latina, mostram-se fundamentais para alicerce teórico e prático. Sendo assim, esta seção propõe-se um entrelace teórico de tais vertentes, resgatando o conceito de gênero como categoria útil de análise decolonial, de Carla Rodrigues, para subsidiar minha proposição dos grupos de estudos como um dispositivo para implementação nas Universidades de uma Psicologia Feminista Contracolonial.

2.1. O Pensamento Contracolonial

Tomando-se como referência histórica e a partir da compreensão de suas experiências, a Europa assumiu o lugar de centro planetário, instituindo-se como ponto de partida para construção de uma narrativa universal excludente, na qual, em uma

espécie de conformação colonial, criou uma separação radical entre si, parâmetro e modelo de desenvolvimento, e os Outros, os demais povos em suas diferentes formas de organizações e vivências. Portanto, pode-se afirmar que a invasão europeia ao continente americano produziu a atual organização colonial do mundo (LANDER, 2005).

Encarnando a ideologia de “verdade universal”, a exploração do continente europeu se expandiu não apenas aos espaços geográficos, mas também ao produzir marcas identitárias nos habitantes que neles viviam, tornando-se modelo padrão consolidado e, ao mesmo tempo, rechaçando os valores, hábitos, conhecimento, cultura, história, etnia e raça, organizações políticas e econômicas dos demais povos (MIGNOLO, 2005).

No Brasil, tal fato permitiu o estabelecimento de poderes personalizados e localizados, promovendo uma verdadeira manutenção das oligarquias, que se concretizaram às custas de violências cometidas contra os povos originários e da população de descendência africana traficada, cujas resistências destes foram ocultadas da história oficial, contribuindo para o “perigo da história única”²³.

Constatando as forças do imperialismo europeu, surgiram os estudos pós-coloniais, que visavam romper com a história única sustentada pelas metanarrativas que legitimavam ideologias do processo de colonização, naturalizando explorações a partir da criação do conceito de raça (PEZZODIPANI, 2013).

Tecendo narrativas de suas próprias histórias e visando expor as agruras do processo colonizatório em seus corpos, muitos/as autores/as propuseram repensar a relação entre metrópole e colônia, tendo importantes representantes como Albert Memmi, professor e escritor nascido na Tunísia, de origem judaica, que publicou “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador”, em 1977; Franz Fanon, filósofo e psiquiatra, da Martinica, que passou escrever sobre psicopatologia da colonização e a importância da descolonização, com a importante obra “Pele negra, máscaras brancas”, publicada em 1952, assim como “Os condenados da terra”, publicada em 1961, e; Stuart Hall, teórico cultural e sociólogo britânico-jamaicano, em

²³ Título do livro da nigeriana Chimamanda (2019) que narra o preconceito que sofreu ao ir morar nos Estados Unidos, verificou que a única história divulgada sobre os povos africanos é de sofrimento, pobreza e miséria. Sem negar a importância de debater sobre conflitos agrários, econômicos, territoriais, políticos e históricos, a autora chama atenção ao perigo da história única, pois ela oculta também outras narrativas e reduz um povo a leitura hegemônica europeia, ignorando ouvir a própria população sobre seus costumes, tradições, heranças antepassadas, inclusive, sobre suas resistências e potencialidades.

sua obra: “Da diáspora: identidades e mediações culturais”, de 2009, dentre outros (PEZZODIPANI, 2013).

É neste contexto crítico-analítico que, ao final da década de 1990, surgem estudos que propõem um “giro” não apenas teórico, na forma de compreender o sistema modernidade/colonidade, mas também na forma de resistir política e epistemologicamente, chamado de estudos decoloniais (BALLESTIN, 2013).

Inicialmente é importante posicionar que o surgimento de tal pensamento advém de um movimento de crítica e enfrentamento ao sistema modernidade/colonialidade, que ocorreu nas Américas, por meio da resistência do pensamento indígena e afro-caribenho, e nos contextos africanos e asiáticos, a partir da contraposição ao imperialismo britânico e ao colonialismo francês (MIGNOLLO, 2007; SANTOS, 2018).

Segundo Ballestrin (2013), como posição epistêmica, o pensamento decolonial é constructo do grupo de intelectuais latino americanos/as intitulado Modernidade/Colonidade (M/C), fundado com a proposta de contrapor, criticamente e de forma radical, os argumentos pós-coloniais que, muitas vezes, mantinham-se presos às epistemologias europeias, preservando ainda um processo de colonialidade.

Para Santos (2018), embora exista diferenças e especificidades entre pensamentos decoloniais e pós-colonial, não sendo um assunto de aprofundamento desta tese, é preciso pensar na coalizão que impulsionou um movimento de transgressão epistemológica contracolonial, concordando com Grada Kilomba que defende a importância da “desobediência epistêmica”.

É neste cenário desobediente que os estudos e pensamentos decoloniais se propuseram a repensar a estruturação global capitalista e como esta causou uma verdadeira cisão entre o centro-periferia, dos países de terceiro mundo e os países “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”, considerados de primeiro mundo, no qual Europa e, a posteriori, os Estados Unidos, instituíram-se como modelo hegemônico, universal, parâmetro superior de saber e de ser, logo, de poder, numa espécie de organização sistema-mundo (BALLESTIN, 2013).

Este sistema-mundo, conforme afirma Quijano (2007), fundaria-se a partir de uma matriz colonial de poder que se estabeleceria por relações de exploração e dominação, cujos principais fatores a serem explorados, regulados e controlados, pela via da autoridade e coerção, seriam o trabalho e seus produtos; a natureza e seus recursos de produção; o sexo, seus produtos e a forma de reprodução das espécies; e o conhecimento.

A exploração se consolidaria a partir do estabelecimento do imaginário do mundo moderno/colonial, que é a “complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um lado só, que suprimiram outras memórias” e que, com isso, produzem subjetividades sob os moldes imperialistas dos valores europeus, manipulando-as sob seus interesses. Desta forma, a colonialidade que inventaria a própria história a partir de marcadores dualistas, onde colonizados e colonizadores ocupam polos opostos (MIGNOLO, 2005, p. 40).

A colonialidade é definida por Quijano (2007) como a continuidade da estrutura de poder e de dominação colonial que garante soberania do Estado-nação ao custo da marginalidade periférica das demais nações, que, para seu enriquecimento, podem ser exploradas e/ou servir de cobaia para experimentos. Refêns de uma lógica econômica e política, a colonialidade também se estenderia ao controle da legitimidade de conhecimentos, discursos, produtos (como a ciência, por exemplo), e afetaria os sentidos que cada indivíduo atribui às suas experiências vividas, sentidas, as relações, impactando no processo de linguagem dos povos. Logo, a colonialidade de poder também estaria envolta da colonialidade do saber e do ser (QUIJANO, 2005; MALDONATO-TORRES, 2007, MIGLIEVICH-RIBEIRO; PRAZERES, 2015).

Considerando que o sistema moderno, com todo seu desenvolvimento teórico e tecnológico (acúmulo de riqueza, de conhecimento, de experiência), só se tornara possível diante da exploração dominadora de colonização, da marginalização de povos desumanizados como inferiores, Quijano (2007) irá afirmar que a criação do conceito de raça, uma categoria ficcional, tornou-se uma ferramenta imprescindível para domínio e invenção da ideia universal de modernidade, instituída pelo continente europeu.

Esta criação, conforme afirma o autor, além de naturalizar a inferioridade de outros povos a serem explorados, cuja superioridade evolutiva seria motivo que justificaria tal dominação, também se somaria aos mecanismos de controle dos meios de produção, dos recursos naturais e seus produtos, sendo ambos pilares da consolidação do que hoje se chama globalização e capitalismo global. Logo, fora a exploração dos povos sob a égide da criação do conceito de raça que permitiu a produção europeia de novas identidades sociais históricas, como os chamados índios, negros e mestiços, além de ter produzido novos termos como “europeu”, que de lugar geográfico ganhou uma nova conotação (associada a desenvolvimento e superioridade), e todos passaram a serem associados à novas hierarquias, servindo como instrumentos de classificações sociais (QUINJANO, 2013).

Tal fato fez com que o genocídio dos povos indígenas, segundo Quinjano (2013), acontecesse não apenas pela violência da invasão europeia, pelos adoecimentos levados a eles, mas pela exploração de mão de obra imposta, conferida até a exaustão de seus corpos, que deveriam existir apenas para servir ao Estado-Nação europeu, como verdadeiros instrumentos.

Este recurso naturalizante da condição inferior dos povos colonizados além de possibilitar uma definição estável de papéis sociais organizados de forma hierárquica, fez emergir novas categorias que obedecem a uma lógica binária, onde a superioridade biológica estaria atrelada à cultura e saber de um lado, em detrimento da inferioridade do outro: oriente/ocidente; primitivo/civilizado; mítico/científico; tradicional/moderno; europeus/não-europeus; humanos/não-humanos (DIAS, 2020).

Trazendo uma nova narrativa interpretativa da modernidade e na tentativa de diminuir a pretensão eurocêntrica de produtora original da modernidade, Dussel (1995) irá considerar uma ruptura interpretativa na leitura dos fatos históricos, desfocando o poder europeu ao afirmar que foram os povos de outras etnias que propiciaram toda uma revolução cultural europeia. Em outras palavras, é preciso pensar que não fora o povo europeu que levara o “desenvolvimento” aos povos tradicionais, e sim que fora o encontro e a exploração destes povos que levara Europa se consolidar. Tal ideia, entretanto, não é consenso entre os pensadores desta temática. Quijano (2007) considera que há uma controvérsia a ser destacada, pois, para ele, Dussel continua a demarcar sua leitura a partir da “descoberta” da América pelos europeus.

Quinjano (2007), então, propõe o reconhecimento de certo “cordão umbilical” entre os processos históricos a partir das Américas e as mudanças de subjetividade dos povos que vão se integrando no novo padrão de poder mundial, isto é, há uma nova produção de intersubjetividade coletiva, na qual o padrão mundial de poder é colonial/moderno, capitalista e eurocentrado e se traduz nestes encontros marcados por dominador e dominado.

Diante deste cenário, o pensamento decolonial emergiu como contraproposta de enfrentamento ao sistema moderno imperativo. Não se trata de um rompimento radical de reversão ao colonial, posto sua impossibilidade, mas ato contínuo e ativo de transgressão, insurgência e intervenção, assumindo uma postura de resistência que permita identificar e visualizar lugares de exterioridade e de construções alternativas (WALSH, 2009).

A proposta decolonial, de acordo com Santos (2018), além de denunciar a colonialidade de poder, propõe um movimento insurgente de rompimento com a base epistêmica moderna. Desta forma, seria uma busca de novos horizontes, que não necessariamente a leitura pós-moderna de base europeia, posto que esta, apesar de criticar a modernidade, ainda mantém uma base epistêmica eurocêntrica hegemônica, mas de apostar no conhecimento “não-moderno”, de uma lógica outra, nas quais teorias devem ser embasadas nas realidades e vivências locais, buscando sua história de origem e de opressões, os saberes populares e trajetórias de um povo-nação, que tanto tem a dizer, pensar e produzir como “pensamento” e não apenas teoria.

Descolonial, que significa desfazer o colonial, não sustentaria a proposta decolonial, posto que, conforme Grofoguiel (2005) processos de descolonização não necessariamente garantem mundos descolonizados. Muitos processos foram chamados de descolonização, contudo, não romperam a continuidade da colonialidade de poder. O primeiro movimento, conforme o autor, no século XIX, apenas garantiu a independência político-jurídica formal, ainda os mantendo como periferia em relação ao Estado-nação europeu. Sendo assim, Santos (2018) considera, a partir da leitura de Castro Gómez e Grosfoguel (2007), que decolonidade seria uma segunda descolonização, na qual é preciso levar em conta as relações entre raça, etnia, epistemologias, relações de gênero, relações econômicas que não foram descolonizadas. Conforme Hollanda (2020), a supressão da letra “s” marcaria a diferença entre a proposta de rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos, imbrincados também no processo histórico de descolonização.

Já Silvia Rivera Cuzicanqui (2018) se posiciona de outra forma. Considera que o termo decolonial está restrito a debates acadêmicos e que o descolonial pode ser uma terminologia que assuma novos caminhos políticos e se torne, além de tudo, um gesto. Isto porque a professora e socióloga boliviana reconhece que a condição colonial é permeada por inúmeros paradoxos, de recolonização e colonizações internas, fatos ignorados pelas produções acadêmicas, com leituras distantes e externas aos sentidos que os próprios grupos dão aos seus acontecimentos.

Para ela, decolonial reinterpreta sentidos de luta, mas perde-se o caráter político, pois não implica uma agência e uma participação consciente. Assim, propõe uma produção descolonizadora na qual são necessários deslocamentos e posicionamentos, sendo preciso um hibridismo entre academia, militância e política indígena, considerando a luta descolonial uma prática, inclusive, que deslegitime todas as formas

de coisificação e do uso ornamental do indígena. Assim, usa também a terminologia anticolonial, postulando haver luta desde início dos processos de colonização que não podem ser ignoradas, não sendo, portanto, a crítica e proposta decolonial inédita.

Cabe ressaltar que, embora haja discordâncias políticas e teóricas quanto tal nomenclatura, ambas as posições parecem ter uma postura contracolonial, de reconhecimento a colonialidade de poder e de pensar em alternativas de fortalecimento e enfrentamento a tais condições.

Em suma, diante do sistema europeu, euro-norte-americano, moderno, capitalista, colonial, patriarcal, a proposta de giro-decolonial seria, conforme Nelson Maldonado Torres (2005), uma práxis de resistência política, teórica, epistemológica à lógica moderna, e, de acordo com Ballestrin (2017), de valorização e reconhecimento de uma literatura e ciência ainda tidas como periféricas, mas que falam a partir de um outro prisma, afastado da lógica universal de homem (cis, hetero, europeu, jovem, magro e não-pobre) que apaga e marginaliza as diversas populações latinas; e, conforme Cuzicanqui (2018), um gesto, sobretudo, das afetações e agenciamentos conscientes de si, da descolonização de colonizações internas, ultrapassando debates acadêmicos para assumir novos caminhos políticos.

2.2. Os Feminismos Contracoloniais

Da mesma forma que ocorreu com as demais discursividades hegemônicas, as feministas contracoloniais demonstram como o feminismo também fora narrado de forma linear e eurocêntrica. Neste sentido, diante de diferentes formas de resistência, por conta das complexidades históricas de opressões às mulheres, as agendas feministas pós-coloniais visam pautar na agenda críticas ao universalismo, etnocentrismo, eurocentrismo e ocidentalismo, agregando movimentos como o feminismo decolonial, o feminismo indígena, o feminismo negro, o feminismo islâmico, o feminismo africano, o feminismo terceiro-mundista, dentre outros.

Ochy Curiel, teórica feminista afro-dominicana, radicada na Colômbia, questiona o nascimento do feminismo associado à Revolução Francesa, posto que esta narrativa universal já seria um mecanismo de ocultação de opressões vivenciadas pela heterogeneidade de mulheres, inclusive no próprio continente europeu, ocultando suas resistências e lutas. Esta leitura já evidenciaria a relação saber-poder que surge com mundo moderno, quando a Europa assume lugar de referência, liderança pelo domínio e extorsão dos países ditos de terceiro mundo.

O que a autora salienta é que o feminismo hegemônico ignora a genealogia da diversidade histórica das múltiplas mulheres, em diferentes lugares e tempos, mantendo um saber narrativo único que oculta o processo histórico colonizatório e suas violências e, assim, continua a contribuir para o aniquilamento de rupturas políticas e impedindo outras formas de ser/advir enquanto sujeitos coletivos.

Para a autora, as mulheres de países de “terceiro mundo” são representadas sempre como objetos e não como sujeito de sua própria história e experiências particulares, por isso, feministas europeias costumam discursar sobre as feministas não europeias como “fora” das estruturas sociais, isto é, sem reconhecimento de aspectos sociohistóricos, colocando-as como vítimas e ignorando suas lutas, assim como assumindo suas narrativas.

O processo de luta de um feminismo terceiro-mundista que reflete e denuncia a violência territorial geográfica e corporificada dos povos latinos já é encontrado na literatura na década de 1980, quando mulheres afro-americanas, latinas, asiáticas e indígenas, mulheres de cor que viviam nos Estados Unidos, unem-se para lançar um manifesto chamado “Esta puente, mi espalda”, que contém “testemunhos” (termo utilizado pelas autoras) e que emerge como um catalizador deste movimento.

Do mesmo modo, é importante citar Lélia Gonzales, teórica brasileira, que também, em 1988, escreve um importante texto no qual defende um feminismo afro-latino-americano, reconhecendo que negras e indígenas brasileiras e latinas são testemunhas da exclusão eurocêntrica, pois seguem como segmentos subordinados do interior das classes mais exploradas, mantida pela ideologia do branqueamento que propõe um modelo universalizante de humanidade, até mesmo na linguística, ao desdenhar e marginalizar o pretoguês²⁴.

Assim, sendo antes um gesto ético e político, inicia-se uma epistemologia outra, que visa retomar distintas histórias, pouco ou nunca contadas, da América Latina e Caribe, atentando ao processo de colonização e colonialidade, em que um dos pontos de tensão com os demais feminismos, está nas ações políticas em romper com a naturalização da universalidade imperialista sobre o ser e o saber das mulheres latinas, sempre tratadas como “vítimas” e nunca como combatentes:

de las feministas del primer mundo que siúa a las feministas no europeas em el ‘afura’ y no ‘a través’ de las estructuras sociales, vistas sempre como

²⁴ Termo criado pela filósofa para se referir a africanização do português falado no Brasil, que por ser pouco estudado e ignorado reproduz leituras preconceituosas e jocosas, ao considerar como errada certas pronúncias que advém do Bantu, por exemplo, trazidas por pessoas traficadas.

víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistências y luchas y teorizaciones (CURIEL, S/D)

Há, então, um movimento de resgate e de realocização do pensamento, com ações que se propõem anular a concepção de universalização, característica fundamental da modernidade ocidental e que não é centrada na mulher classe média e alta, mas nas diversas mulheres, entre elas, as de movimentos rurais, por exemplo. É neste sentido, que Maria Lugones (2014), autora decolonial que apresentarei adiante, afirma que o feminismo que se propõe decolonial deve ser uma “práxis”, uma posição política que atravessa ação individual, mas principalmente coletiva, do imaginário, dos corpos, das formas de agir, de ser e estar no mundo.

Ochy Curiel considera importante destacar que processos de descolonização já aconteciam desde as lutas de libertação dos povos indígenas e negras frente ao eixo colonial, fazendo existir importantes epistemologias, sendo o pensamento decolonial um eixo de partida para ela. Considerando que decolonial é uma nova compreensão acerca das relações globais e locais, a autora considera primordial entender que a modernidade eurocêntrica, o capitalismo colonial e a colonialidade são uma tríade inseparável. Dentro desta perspectiva, segue a autora, o feminismo exigiria uma postura na qual as categorias centrais do feminismo como gênero, mulheres, intervenção social, minorias, pobres e outros conceitos precisariam ser refletidos na medida que podem refletir a própria colonialidade, afetando interpretações, teorias, metodologias, práticas políticas e reproduções de lógicas racistas e neocoloniais.

Já Paredes e Guzman (2014), acreditam importante atentar que a América Latina, enquanto lócus geográfico, é um campo marcado por lutas contra o colonialismo, ditaduras e neoliberalismo, fato que faz com que sua história só possa ser lida a partir de um prisma territorial, onde o combate ao eurocentrismo e suas múltiplas opressões são inseparáveis das buscas pelas construções de autonomia do próprio território; portanto, este marcado faz-se presente no feminismo que se pretende decolonial.

Assim, conforme Amaral e Mafra (2018), comentando as autoras Ballestrin (2015) e Espinosa-Miñoso (2014), o feminismo decolonial ao reeditar o feminismo terceiro-mundista, e autodenominar-se também como feminismo do sul e feminismo fronteiriço, recupera o legado crítico das mulheres e feministas da América Latina, colocando-as como referência, resgata diferentes feminismos da região (latino, chicano,

indígena, por exemplo), contribuindo para pensar na imbricação entre classe, raça, gênero e sexualidade.

Maria Lugones, filósofa feminista argentina, ativista e professora, que fez parte do Grupo Modernidade/Colonialidade, trouxe uma importante discussão para tais debates ao introduzir o conceito de “colonialidade de gênero”. Esta pensadora ativista propôs uma nova lente de análise ao considerar que o sistema-mundo deveria ser lido como um “sistema moderno colonial de gênero”, este que organizaria os continentes em termos de categorias dicotômicas e hierárquicas.

Segundo sua compreensão, a criação moderna de categorias homogêneas e separáveis, seria primordial para consolidação e permanência do capitalismo/modernidade sobre raça, gênero e sexualidade. Dentre estas categorias, a central estaria na divisão entre humanos e não humanos, a qual traz em si a hierarquia de gênero como ferramenta normativa para coordenar e subordinar os povos, a serviço do homem branco ocidental. Assim, a categoria “humanos” já vinha acompanhada de outras distinções hierárquicas, tidas como a marca da civilização, homem e mulher, já a categoria “não humanos” seria tida como “selvagem”, vivida por animais incontroláveis, bestiais.

Desta forma, de um lado haveria o homem europeu, enquanto sujeito ativo, racional, partícipe e voltado ao social e político, as mulheres brancas europeias como instrumentos para reprodução e manutenção das condições facilitadoras ao desenvolvimento masculino, a partir da encarnação da passividade e restrição ao espaço privado; e do outro lado, os não humanos, àqueles/as que podem ser explorados/as, bestiais, promíscuos, da selvageria, lidos como machos e fêmeas.

Esta leitura não era sem propósito, pois, embora a avaliação dos povos fosse realizada a partir da dicotomia hierárquica de gênero, não havia interesse em torná-los seres humanos, era preciso mantê-los em lugar lido como inferior, posto que permitia explorá-los. Assim, a missão civilizatória na colonização não teve como fim transformar identidades, mas acabou atuando como uma transformação de “natureza”, impondo a normatização de existências. Seu projeto se deu causando desarmonia entre os povos – a partir de um processo padronizador, disciplinador, de controle, por meio de violências e até aniquilamento, como afirma Santos (2018) – e que tinha como fim, justificar seu domínio e abusos, conforme pode ser lido nas palavras de Lugones:

A transformação civilizatória justifica a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si e das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de

sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo se tornou instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização, concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmo, e não somente na mudança e o controle das práticas sexuais e reprodutivas. Pode-se observar o vínculo entre, por um lado, a introdução colonial do conceito moderno instrumental de natureza e, por outro, a introdução colonial do conceito moderno de gênero (LUGONES, 2014, p.938).

Dessa forma, a autora tentou demonstrar que a imposição do sistema moderno colonial de gênero produziu a desumanização constitutiva com a colonialidade de ser, inclusive, ao generificar a diferença sexual, na qual as mulheres passaram a ser vistas como pecadoras e servas. Tal compreensão de diferença sexual (binária) foi transportada aos solos colonizados, sendo utilizada como mecanismo hierárquico de relações sociais de poder.

É neste sentido que Lugones (2014) irá expandir o conceito de colonialidade proposto por Quijano, da inseparabilidade histórica do capitalismo e criação do conceito de raça como bases centrais para construção do sistema de poder que se consolida a partir da exploração das américas e que se sustenta até os dias atuais, sob as vestes de uma suposta naturalização da globalização.

Embora o teórico conceba a interseccionalidade de raça e gênero no cerne no capitalismo, destacando-os como alvo de disputa do capital, em que sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade aparecem juntas como alvo de disputa e dominação, considerando-as constitutivas das relações de poder e próprias do sistema capitalista, este ainda se mantém refém do entendimento hegemônico de sexo/gênero de caráter heterossexual e patriarcal.

Para Quijano (2005), as lutas pelo controle do acesso sexual, seus recursos e produções definem o sistema sexo/gênero no eixo da colonialidade e modernidade, contudo, conforme Lugones (2014), Quijano parece não perceber o caráter ficcional da categoria gênero e como o conceito de colonialidade de poder não é suficiente para dar conta de todos os aspectos que se desdobram de tal categoria,

Em el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel “ámbito básico de la existencia” que Quijano llama “sexo, sus recursos y productos”. Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada y que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo (...) Tanto el dimorfismo biológico, el heterossexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. Quijano no há tomado consciencia de sua propia aceptación del significado hegemónico del género. Al incluir

estos elementos em el análisis de la colonialidad del poder trato de expandir y complicar el enfoque de Quijano que considero central a lo que llamo el sistema de género moderno/colonial (LUGONES, 2008, p.82).

O que Lugones (2008) denuncia é a armadilha de aceitar a compreensão de sexo como fato biológico, responsável por desdobrar o modelo binário homem/mulher como naturais, compreensão que já é uma construção social, uma verdadeira invenção europeia.

Desta maneira, Lugones (2008) afirma a importância da ruptura do pensamento decolonial com paradigma do dimorfismo sexual binário e seus desdobramentos opressores. Portanto, ela é enfática ao afirmar que é preciso complexificar a compreensão de colonialidade, posto a importância de pensar a *colonialidade de gênero*, não apenas em termos de acesso sexual às mulheres, mas em toda teia que generificar corpos produziu para os modos de ser e os lugares ocupados em uma lógica de poder. Em suas palavras,

Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos (LUGONES, 2014, p.939).

Para Lugones (2014), há um caráter fictício na categoria mulher e sua construção fora fundamental para o sucesso do imperialismo colonial; por isso, ao pensar na expressão e compreensão propagada de “mulher colonizada”, ela irá propor que esta categoria semântica seja tomada como uma categoria vazia, posto que “nenhuma mulher é colonizada” (“a mulher”, mesmo em seu caráter fictício, é a europeia, portanto, a não-colonizada) e “nenhuma fêmea é mulher” (as mulheres de cor estariam no local de não humanas, apesar das novas roupagens e estratégias políticas com fim da colonização no adestramento de seus corpos).

Neste processo, portanto, haveria uma espécie de hierarquização das mulheres, na qual as mulheres brancas seriam tratadas como animais domésticos, pequenos e frágeis, mais próximos aos homens, enquanto negras e indígenas assumiriam lugares associados à selvageria e à bestialidade, que perpassariam desde a hiperssexualização, como também pela autorização da violência (GONZAGA, 2021).

Propõe, então, o enfoque nas mulheres indígenas, aquelas que resistem à colonialidade de gênero, a partir de sua diferença colonial. Não que perceba a solução em procurar uma construção não colonizada de gênero, pois, para ela, gênero sequer

existe fora da modernidade colonial – e aqui surge um ponto de tensão teórico entre algumas autoras decoloniais.

Oyèrónké Oyewù mí (1997/2021), socióloga feminista nigeriana, em “A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero”, irá afirmar que a base do feminismo hegemônico está na família nuclear, comum a cultura euro-americana. Seus estudos sobre a sociedade Iorubá irão demonstrar que há outra forma de organização familiar, pautada na idade cronológica e na linhagem, na qual há o reconhecimento da diferença anatômica entre os corpos, mas esta diferença não era um organizador social, tampouco demarcava hierarquia.

Desta maneira, a autora afirma que a compreensão de sexo que temos hoje (biológica), tal como gênero, é fruto da colonização europeia que fora imposta aos povoados, transformando suas relações e gerando conflitos atuais, diante de leituras equivocadas sobre seu passado. Logo, categorias como mulher, maternidade, paternidade foram fundadas no discurso de gênero ocidental e o feminismo hegemônico acabara por se tornar uma ferramenta de propagação ao considerar que são uma expressão universal da natureza humana, compartilhando o caráter socialmente determinado, não considerando sua organização social como uma dentre tantas, logo, eliminando estruturas sociais existentes com suas tradições culturais.

Neste sentido, Maria Clara Dias, em seu artigo “Feminismo e decolonialidade: contribuições de María Lugones para promoção da justiça em sociedades periféricas, afirma que as ideias de Oyèrónké Oyewù mí são contemporâneas, ou mesmo anterior, as de Judith Butler, referência atual nos estudos de gênero, porém somente em 2019 fora traduzida ao espanhol e agora em 2021, para o português, o que justifica, pelo acesso tardio, o debate reduzido desta autora nesta tese (também seria esta uma prova viva da colonialidade de saber).

Ainda na discussão sobre a imposição moderna de gênero na colonialidade, Lugones se utiliza da leitura de Paula Gunn Allen, autora que, ao estudar outros povos, refuta o suposto caráter universal do padrão moderno de gênero, ao argumentar que não era a diferença sexual que estabeleceria diferença entre homens e mulheres, mas outras características, como temperamentos, inclinações e afins, ou, como em um povoado específico, os Yuma, os sonhos. Além disto, intersexos eram tratados como intersexo, sem que existisse qualquer problema a ser corrigido diante da ambivalência genital. Esta autora também destaca a matrifocalidade em povoados africanos, sendo gênero um estrangeiro a muitos destes contextos (DIAS, 2020).

Lugones (2014), concordando com Oyewùmí (2004), irá considerar que gênero e as categorias de raça são construções da modernidade colonial, isto é, não seria um princípio organizador social universal da dita “humanidade”, tampouco o patriarcado seria uma categoria transcultural. Para as autoras, pela linguística é possível perceber não apenas palavras intraduzíveis, mas também como as formas relacionais se diferem, não se encaixando no modelo binário ocidental, demonstrando a inexistência do sistema patriarcal no período pré-colonial.

Em contraponto, Rita Segato (2012, p.116), antropóloga feminista argentina, a partir de pesquisas etnográficas, afirma a acumulação de evidências que confirmam a existência de nomenclaturas de gênero em povos tribais e afro-americanos, fato que a faz defender a existência de um patriarcado no período pré-colonial, mesmo que diferente do sistema gênero ocidental, que poderia ser chamada de “patriarcado de baixa intensidade”.

Segato (2012) irá considerar que há uma posição relativa de poder masculino que se intensifica e se amplia a partir no processo de colonização, em que normativas moralizantes desestabilizam os sentidos primários das relações; portanto, propõe a importância de reconhecer as transformações impostas à vida das comunidades nativas, ou seja, não basta reconhecer gênero enquanto categoria na colonialidade, mas é preciso certo rigor teórico e epistêmico, com fim de não o tornar universalizante.

Estas discordâncias, reflete Santos (2018), apontam que as disputas teóricas são inerentes aos feminismos, porém, é justamente nestas tensões que está sua potência e, embora haja discordância enquanto gênero, há um ponto evidente e comum: há limites substanciais no feminismo hegemônico para enfrentamento do cisheterossexismo racial e as relações patriarcais e raciais carregam em si marcas do legado colonial, sendo gênero, raça e classe elementos indissociáveis e articuladas ao capitalismo.

Outro ponto que parece comum às autoras, embora abordado de formas diferenciadas, é quanto ao enfrentamento da colonialidade de gênero. Tratando-a como uma questão de “geopolítica do conhecimento”, Lugones (2014) afirma, em sua leitura de Mignolo (2000), que a diferença colonial produz uma localização física e imaginária na confrontação de dois tipos ou mais de histórias locais dispostas nos espaços e tempos. Por exemplo, a pessoa (*jaqi*) pode ser vista em um mundo de significados sem dicotomias como também ser enxergada como bestializada, ou seja, ambas leituras que assolam a pessoa, são reais e lutam para sobreviver sob diferentes poderes.

Assim, seria pela via dessa contradição a possibilidade de um novo sentido, de renovar. Seria, justamente, na diferença colonial que surgiria a possibilidade de situações dialógicas, em que a resposta ao discurso hegemônico viria da enunciação da subalternidade, produzindo um novo rumo do que a autora chamou de ser-sendo.

Lugones (2008) propõe que ao destacar a diferença colonial é preciso resistir ao hábito epistemológico de apagar o encantamento que há no ser “mulher” do modelo europeu, identificado com o universal, para aprender com as outras mulheres e povos que resistem à diferença colonial.

Ao decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada, visando uma transformação vivida do social, seria também preciso localizar quem está teorizando, a compreensão histórica, subjetiva e intersubjetiva na relação entre opressão e resistência, para compreender o sistema complexo de opressões. Logo, é preciso “apreender sobre povos”, fato que a faz eleger a “diferença colonial” para refletir sobre gênero (LUGONES, 2014, p.940).

Para ela, o termo resistência não precisa ser compreendido como um fim ou meta política, mas como um começo de possibilidades na proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa, como criativamente opositiva ao modelo estrutural vigente. Segundo sua linha argumentativa, a tensão entre o imposto socialmente como forma de subjetivação e a própria subjetividade ativa, seria o que possibilitaria, mesmo que minimamente, agenciamento de si e tensionamento ativo para enfrentamento de relações opressoras, sem a apelação comum, determinista e reducionista da modernidade, que prega a noção do sujeito moderno como capaz de agenciamento máximo de si.

Desta forma, não negando que nossas existências são colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, a autora também afirma que podemos ser diferentes do que o modelo hegemônico torna, em uma espécie de infrapolítica que se inicia no retorno ‘para dentro’, posto que começa pela subjetividade, uma postura política de libertação que fortalece potencial das comunidades a partir do resgate do que tem de si, da construção de significados que podem recusar a organização social e os sentidos estruturados pelo poder hegemônico (LUGONES, 2014).

Assim, propõe uma coalização dos saberes produzidos pelas resistências indígenas e negras. Para ela, para compreender mulheres subalternizadas é preciso olhar para processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualidade, pois seria na agregação, na interseção de opressões que estariam as

fontes subjetivas e intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas, sendo assim, a reflexão da *colonialidade de gênero* uma via para compreender opressão a partir desta teia complexa de sistemas econômicos, raciais e gendrados.

Sobre tal, Lugones (2008, p.98) afirma que “intersecções categoriais” permitem a tessitura de novos significados, diante da compreensão de realidades e fenômenos sociais, a partir da análise de cristalizações e manipulações da identidade de gênero dentro do projeto colonizatório da modernidade, destituindo a ideia de categorias homogêneas.

Desta forma, é preciso, segundo a autora, compreender as estratégias diversas do sistema colonial/moderno, patriarcal/racial, na produção das desigualdades entre mulheres, inclusive as de cor, e os homens, ou seja, é preciso analisar a interseccionalidade das categorias raça, gênero e colonialidade. Sendo as ‘mulheres de cor’ uma expressão utilizada por ela para apontar uma coalisão orgânica entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras, sioux, mexicanas, chicanas, em um tecido complexo da colonialidade de gênero, que as vê não apenas como vítimas, mas como protagonistas, não ignorando, portanto, suas vivências, territórios e subjetividades, mas evidenciar as subalternas.

Para Lugones (2014), o feminismo decolonial oportuniza que sua resistência ocorra a partir do reconhecimento da colonialidade de gênero, ou seja, da noção subalterna de si, na qual é preciso enxergar e enfrentar a diferença colonial, tentar aprender com outras mulheres que também resistem a essa diferença, permitindo o reconhecimento, pois não há como resistir sozinha. Em suas palavras:

Não se resiste sozinha à colonialidade de gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo, assim, o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista (LUGONES, 2010, p. 949).

Outra autora também irá teorizar sobre esse corpo que, ao carregar marcadores diversos, torna-se possibilidade de potência para resistência ao sistema hegemônico. Em uma proposição que, em alguma medida se assemelha, encontramos o posicionamento de Glória Anzaldúa, escritora da teoria cultural chicana, feminista e queer, em seu artigo “La consciência de la mestiza/ Rumo a nova consciência”.

A autora utiliza o termo *mestiza* como estratégia política, a fim de lhe dar um outro lugar, posto que este corpo marcado é produto e produtor de efeitos que as

mulheres autoras do feminismo hegemônico, branco e eurocêntrico, não alcançam. Ao pensar nas mulheres *mestizas*, em uma demarcação específica desta região, *la cultura chicana* em que há encontro de línguas, culturas e compreensões (de certa forma com especificidades distintas processo colonizatório brasileiro), Anzaldúa (2005) pontua um dilema para raças híbridas, a de questionar-se a qual coletividade pertence aquele corpo marcado, de pele escura, por exemplo.

Por isso, ela ressalta o quanto não reconhecer as particularidades das mulheres na América Latina, dos resultados do processo de embranquecimento e da criação da “mestiçagem” é violento e adoecedor, já que acaba por produzir certa “inquietação psíquica”, além de perda identitária, estados mentais e emocionais de perplexidade de “insegurança e indecisão” (ANZALDUA, 2005, p. 705).

Para ela, as crenças da cultura branca e da cultura mexicana somam-se apagando crenças das culturas indígenas²⁵. O que Anzaldúa (200, p.705) afirma é que embora seja desafiador e sedutor combater convenções patriarcais brancas, colocando-se na fronteira, é preciso considerar a armadilha que é manter-se no binarismo opressor x oprimido (dicotomia ocidental europeia), pois acaba-se subordinando aquilo pelo qual se busca reagir em uma lógica limitada e já no ditame da estrutura dominante, já que é parte dela. Como afirma, o contrapositionamento já brota de um problema com a autoridade.

Embora contrapositionar-se seja uma forma de refutar pontos de vistas e crenças da cultura dominante e vá em direção à liberação da dominação cultural, não é um meio de vida. Para caminhar a “uma nova consciência”, ela então propõe, é preciso abandonar o lugar de margem oposta e a cisão “opressor” x “oprimido” para alcançar ambas as margens, pois não há como exterminar, no sentimento de simplesmente apagar, a cultura dominante, já que ela deixou marcas transgeracionais nas subjetividades.

A autora defende que, no caso da *mestiza chicanas*, houve um esforço psíquico adaptativo para sobrevivência, posto que a rigidez seria da ordem da própria aniquilação, seja pelo fato de que resistir a colonialidade poderia significar a morte, seja pelo fato de que se desapropriar totalmente de suas origens seria também da ordem da devastação. Assim, restou a estas mulheres um processo adaptativo que transcende o

²⁵ E aqui, peço licença para minhas inquietações, provocadas por essa leitura. Transpondo para nossa realidade e me questiono: como as crenças da cultura branca atacaram as crenças dos nossos povos tradicionais? E o que definiria “a” cultura brasileira? E o que definiria “a” cultura nortista? Utilizo as aspas e forma proposital, posto acreditar na pluralidade cultural dentro dos próprios universos regionais, no nosso caso em um estado de grande densidade geográfica, em que norte e sul pouco dialogam e que há reserva indígenas vizinhas a cidades industriais e habitadas por sulistas.

binarismo, posto que acabaram necessitando se adaptar aos hábitos, pensamentos e culturas conflitantes, fato que também levou a uma expansão psíquica (ANZALDÚA, 2005).

Em outras palavras, é pela via destas mulheres que se utilizam do pensamento hegemônico racional, mas que coexistem outras formas de pensar, que acabam por incluir e não excluir, isto é, desenvolve-se mais tolerância às contradições e ambiguidades e identidades plurais, que sustentam contradições e possibilitam fazer emergir o novo, para além das ambivalências (ANZALDÚA, 2005).

É pelas mulheres mestiças que surge uma nova consciência, marcada pela dor, mas que também é pelo movimento criativo e que carrega em si a potência de romper o caráter unitário, pretensão universal dos paradigmas. A mestiça seria um corpo híbrido justamente por não se situar em um lugar específico – raça, cultura, história – porém que tensiona estes lugares universais e participa ativamente de uma nova cultura, uma nova forma de ver o mundo, produzindo outros sistemas de valores e imagens, posto que ao invés de se situar entre claro e escuro, questiona definições de luz e escuro, produzindo novos significados.

Para Anzaldúa (2005), é neste ser, imerso em duas ou mais culturas, que se encontra a possibilidade de questionar e quebrar paradigmas brancos e universais, pois a nova consciência mestiça permite romper o duo sujeito-objeto, produzindo, portanto, uma nova forma de reconhecer a si, o externo e a forma de se relacionar e agir neste externo. Além disso, a autora aposta que os conflitos binários de dominação (branco x raças), (homem x feminino) está em tensionar da divisão que permeia a linguagem, cultura etc. Portanto, para ela, a resposta estaria na tentativa de extirpar o pensamento dualista, o que traria efeitos concretos nos próprios índices de violências.

Discorrendo sobre masculinidade colonizada, na qual a autora destaca que há um processo de destituição dos corpos masculinos colonizados, isto é, não se trata de homens com mesmo lugar de privilégios como os homens europeus, a autora pontua a importância da compreensão acerca da introjeção de valores, práticas hegemônicas na destituição dos corpos, reconhecendo que o imperialismo americano e europeu colocou a masculinidade em um lugar de assujeitamento, de repúdio ao feminino, de identificação com falocentrismo e racismo.

A autora reconhece que tais ações precisam ser identificadas e combatidas firmemente, mas também ressalta a importância da posição mediadora e de aliança antiracista pode produzir cruzamento de fronteiras, pois há perigo quando se propõe

segregar ao invés de dialogar e reconhecer como pessoas que transbordam margens carregando várias marcas culturais e discursivas em seus corpos.

Assim, lembra Anzaldúa (2005), a estratégia da cultura hegemônica é destituir a autodeterminação dos povos, esvaziar suas formas de existência e os convocar a barricadas, fazendo-os ocupar lugares de segregação – são os outros, são tribos – e, com isso, distorcem história, criam preconceitos, mal informam e fazem do próprio povo, uma população ignorante e subjugada. Sendo esta sua arma, escondida e poderosa, de aniquilamento, uma vez que promover a ignorância mantém privilégios, preconceitos, racismo e violências.

Portanto, uma estratégia de combate possível é conhecer a história das lutas, das resistências dos povos latino-americanos, pois esta seria a via real de possibilidade de união para deter a discriminação racial que recai sobre os povos colonizados, mercantilizados em uma esfera global.

A autora ainda propõe que é preciso primeiramente compreender as fronteiras geográficas e seus efeitos produtores sobre os corpos, para posteriormente compreender que as fronteiras espaciais produzem “psiquês”, como processo primordial para mudanças internas, ou seja, fala de território espacial e território corporal, ambos amalgamados e primordiais para pensar em política e emancipação. Portanto, seria preciso identificar as fronteiras territoriais, suas histórias e materializações, para, enfim, poder pensar em mudanças sociais na base estrutural da sociedade.

Este processo poderia permitir, então, às mulheres, um resgate de sua dignidade e amor-próprio, em outras palavras, um processo de resgate de si, despindo-se, desse modo, das marcas coloniais ou reconhecendo-as em suas identidades, e, para tal, seria preciso um movimento contínuo e conjunto entre o resgate da própria ancestralidade espiritual (rechaçada pela intelectualidade ocidental de quem produz ciência, por exemplo), como também da consciência de si, enquanto um corpo político e histórico, um corpo-território que narra batalhas, que luta por emancipação e que resiste criativamente.

Desta forma, as autoras feministas contracoloniais propõem enfrentar o olhar colonizador sobre os corpos, saberes e produções, assim como a promoção de discursos contrahegemônicos produzidos a partir de outras referências e geografias, que possam pensar em outras possibilidades de existência, como afirmam Amaral e Mafra (2018).

2.3. Gênero como categoria útil de análise contracolonial

Como já visto, o conceito de “gênero” é debatido amplamente entre as teóricas feministas, inclusive as que se propõe decoloniais. Embora o aprofundamento acerca das tensões e proposições de gênero enquanto categoria de análise não seja o objetivo desta tese, apresentarei brevemente a proposição de Camilla Gomes (2018), doutora em Direito em Brasília, sobre “gênero como categoria de análise decolonial”, por considerar importante analisar a interseção dos debates pós-estruturalistas, os debates pós-modernos e os decoloniais, que propõem críticas relevantes ao conceito universal de gênero, na desconstrução de verdades eurocêntricas tidas como absolutas, reconhecendo a realidade histórica da América Latina e a importância da interseccionalidade.

Certo de que a colonialidade de gênero nos informa que é preciso reconhecer os alicerces europeus dicotômicos heteronormativos racializados como estruturantes, pois esses afetam identidades e modos de subjetivação, e também não descartando debates teóricos importantes realizados por mulheres como Joan Scott e Judith Butler, a autora se apropria do conceito de performatividade para propor performativas-decoloniais, como uma estratégia metodológica de utilizar gênero e raça como categorias inseparáveis e de análise decolonial, para enfrentar questões e tensionamentos no próprio feminismo, como também colonialidade de ser, saber e poder.

De certo, como já dito, os movimentos feministas teóricos e sociais se diferenciam acerca da forma de compreensão das identidades, bem como das pautas de lutas, embora tenham como convergência a busca por uma sociedade justa com as mulheres. Dentre estes, os feminismos pós-estruturalistas trazem debates que propõem desconstrução não apenas da ideia da mulher universal, mas também a importância de pensar a utilização e compreensões do conceito de “gênero” e seus efeitos discursivos que produzem a materialização de corpos sexuais e seu entorno linguístico, espacial, epistemológico, econômico, cultural, e, enfim, político (GOMES, 2018).

Conforme visto anteriormente, o feminismo negro, como também o feminismo *queer* e o transfeminismo assumiram uma postura subversiva e disruptiva quanto à noção de que o feminismo se restringe a luta contra o patriarcado, uma vez que os debates se estendem para pluralidade de formas e opressões acerca das diferentes mulheres, bem como da teia de poder que pode se tornar violenta, produtora de subjetividades e papéis sociais, extrapolando as relações homem e mulher e o ideal

pautado no modelo hegemônico que toma como referência o homem branco (GOMES, 2018).

Assim, um dos grandes debates travados na década de 1990 era quanto às categorias “mulher”, “mulheres” e “gênero”. Gênero ocultaria a temática das mulheres? “Mulher”, enquanto categoria, daria conta de apontar para debates além do universalismo e do essencialismos biológicos? Muitos autores e autoras, como Gomes (2018), afirmam que o termo “gênero”, por si só, já permitiria, mesmo que timidamente, deslocar a concepção biológica para pensar em constructos sociais e políticos. Contudo, embora a terminologia “gênero” tente romper com a ideia de determinismo biológico para mostrar que sujeitos são construções sociais, não impossibilita que se sustente a manutenção de sujeitos universais, logo, defende a autora, há uma importante necessidade do giro decolonial na própria categoria “gênero”. Todavia, para compreender tal reflexão e a articulação entre o debate pós-estuturalista e o pensamento decolonial, faz-se importante, inicialmente, entender os debates acerca da compreensão do sistema sexo-gênero.

Simone de Beauvoir, que iniciou essa posição política de apontar a cultura no processo de tornar-se uma mulher, rompendo em partes com a ideia da natureza ser responsável por sentimentos e espaços sociais, tão importante para o ponta pé do feminismo europeu, ainda se manteve na divisão cartesiana entre sexo e gênero, corpo e alma; fato que faz Gomes (2018) problematizar sua postura eurocêntrica na qual o binarismo se estenderia aos humanos, aqueles que tem subjetividade impressa no corpo, tidos como seres racionais, e dos não humanos, isto é, aquelas que sequer entram em sua narrativa como pessoas imersas em violações de direitos, como por exemplo, as mulheres negras.

Se o debate sobre colonização não alcançou as reflexões filosóficas da existencialista francesa, significa que os povos (e suas mulheres) que estavam sendo erradicados em sua cultura e forma de existência sequer eram reconhecidos por ela, que colocava a mulher branca europeia como modelo universal e a pensava a partir de uma cultura que se inscreveria no corpo biológico, inegável e imutável, posto sua condição material que já determinaria que se fala de um corpo de mulher, o único corpo reconhecido, o corpo de mulher branca.

Apesar das críticas recebidas na atualidade, também possíveis hoje devido aos desdobramentos que a análise desta teórica contribuiu a impulsionar, é preciso reconhecer a importância de Beauvoir e como sua literatura filosófica denunciou e

refletiu aspectos negligenciados no contexto das relações de poder europeias, predominantemente masculinas e tão excludentes para aquelas reconhecidas como mulheres – lembrando que foram essas relações e modelo que chegaram aos solos brasileiros, impondo-se de maneira imperialista ao povo aqui existente e às populações negras traficadas. Suas análises permitiram desdobramentos teóricos, intelectuais e militantes, com efeitos significativos nos feminismos que constituem o discurso hegemônico atual, mas que também dialoga, com suas devidas proporções e limites, com outros feminismos.

Autoras como Pedro (2005), afirmam que, apesar de Beauvoir não utilizar a palavra “gênero”, seus estudos já sinalizavam “gênero” como uma construção social que se inscreve no biológico, trazendo, de alguma maneira, a noção de que há um social que marcará os corpos, dizendo os lugares que eles poderão ocupar. A partir de então, muitas feministas passaram a utilizar a palavra gênero ou como sinônimo de mulher ou como sinônimo de construção social.

Dentre tais desdobramentos, um dos nomes importantes dos estudos feministas que propulsionou um amplo debate acerca das relações de poder de gênero foi o da historiadora Joan Scott, a qual realizou uma significativa reflexão crítica da utilização da palavra gênero em estudos de diversas correntes feministas – radical, marxista e psicanalítica – e propôs a necessidade de maior rigor teórico para análise estabelecida entre os gêneros, considerando-o como uma categoria útil de análise histórica, como diz o título do artigo clássico que será referenciado a seguir.

Embora os estudos de gênero tenham o psicanalista Robert Stoller como precursor, Scott (1986/1995) constatou que nos estudos feministas a palavra “gênero” surgiu pela primeira vez nos debates teóricos estadunidenses, com a tentativa de enfatizar o caráter social nas diferenças baseadas no sexo. Em outras palavras, emergiu diante do interesse de romper com a noção do determinismo biológico e apontar a importância do cultural nos papéis e divisões sociais de homens e mulheres. Contudo, embora reconhecesse os esforços e a importância dos trabalhos que surgiram com interesse em escrever a história das mulheres e pensavam em uma nova epistemologia de transformação dos paradigmas disciplinares, Scott (1986/1995) evidenciou que as tentativas de teorizar gênero permaneceram presas nas ciências sociais tradicionais, por recorrerem às explicações universais, abordando gênero como sinônimo de mulher e, muitas vezes, ainda se mantendo pautadas na essência do determinismo biológico.

Para a historiadora, os estudos acabavam sendo, na maior parte, descritivos, isto é, ao não realizarem análises críticas das relações de poder e não problematizarem conceitos, acabavam por tornar a leitura da compreensão da diferença sexual de maneira ahistórica e essencialista, não propondo sequer possibilidades de transformações.

O ponto crucial de seu artigo foi, então, propor uma substituição da História das Mulheres para a História de Gênero. Amparando-se no pós-estruturalismo, Scott (1986/1990, p.86) considerou gênero como um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, bem como uma forma primária de dar significado às relações de poder. Reconheceu, contudo, que gênero não é o único campo de análise das relações, entretanto, afirmou que na sociedade ocidental, de tradição judaico-cristã e islâmicas, têm sido uma forma recorrente e persistente de significação do poder.

Atravessada pelas ideias de Michel Foucault, Scott (1986/1995) considerou que o poder não pode ser visto como uno, singular, algo que se detém, mas como “constelações dispersas de relações desiguais, discursivamente constituídas em ‘campos de forças sociais’” – ou seja, as relações de poder, defendida pela autora, estabelecem-se entre diferentes sujeitos sociais, podendo, assim, ter múltiplas direções: o poder é múltiplo, não há um lugar fixo e privilegiado de poder. Sendo o poder não único, mas uma rede “capilar” que se desenvolve por toda sociedade (LOURO,1995), pode-se pensar que é preciso compreender gênero, na sua perspectiva, como algo que não é fixo, palpável, mas que se desenvolve nas relações.

Sua proposição teórica rompeu com a noção de uma diferença radical entre os dois sexos, de uma suposta determinação pela distinta anatomia que marca estes corpos como independentes e não relacionais. Para autora, “mulher” e “homem” são categorias vazias e transbordantes: vazias por não ter nenhum significado último que as caracterize, e transbordante porque até mesmo quando parecem categorias fixas, pode-se verificar definições alternativas, suprimidas ou negadas em si.

Assim, homem e mulher não podem ser compreendidos como polos opostos que se relacionam dentro de uma lógica invariável, mas é preciso verificar quanto o polo masculino contém o feminino e vice-versa, e verificar também como cada polo é fragmento e dividido, pois não existe “a” mulher ou “o” homem, mas várias e diversas formas distintas de ser homem e ser mulher, que podem ser solidárias, cúmplices ou opositoras, conforme afirma Louro (2003).

Entretanto, Scott (1990, p. 86) irá receber críticas a sua proposição de que “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos”, sua definição ainda parece se manter no binarismo que afirma a dicotomia natureza e cultura, pois ao considerar que gênero é o elemento primário que a cultura inscreve sobre o sexo biológico, a autora parece afirmar que há um determinismo cultural (insolúvel) da diferença sexual do qual não se pode escapar e que reitera a diferença sexual em fins biológicos como elemento constitutivo primário, ressaltando-a.

Berenice Bento (2006), socióloga paulista e importante teórica dos estudos de gênero no Brasil, critica como tal afirmativa mantém a dicotomia masculino/feminino na coerência de uma suposta linha que interliga corpo, sexo, gênero, desejo, orientação, expressão da sexualidade e identidade, mantendo uma manutenção tautológica ao considerar a diferença sexual do corpo no cerne da compreensão sobre gênero.

Sobre este debate, Gomes (1998) afirma que é importante compreender os momentos históricos a fim de evitar cair no abismo acadêmico que tanto se critica, que é não acompanhar os desdobramentos dos pensamentos das autoras e o contexto que estas realizaram tais críticas.

Assim, segundo a autora, nos textos que se seguem, entre os anos de 2008 e 2014, Scott vai propor o gênero como uma categoria que pode funcionar como um destabilizador de conceitos como “mulher”, “homem”, “corpo”, “sexo”. Portanto, pensar sexo como categoria fixa seria incoerente à própria posição da autora que é entender gênero como categoria de análise e não como conceito posto, imutável, fixo, mas uma ferramenta teórica que possibilita reconstrução, problematização, discussão, ou seja, pensar na fabricação de homem e mulher, como corpos e subjetividades sociais, historicamente inscritos, assim como gênero.

Comentando Scott, Louro (2003) afirma que é preciso considerar que a oposição entre os sexos é construída, logo, não é fixa, e que é preciso buscar quais os processos e as condições que estabeleceram os termos da polaridade, ressaltando a importância em historicizá-la e de analisar a hierarquia nela implícita. Alvitra-se com isso uma proposta acadêmica de constante crítica, desconstrução e questionamentos, inclusive dentro do próprio movimento feminista, uma vez que as relações de poder se inscrevem nas várias dinâmicas sociais, das quais o próprio movimento toma parte.

É nesta perspectiva de desconstrução que outra importante estudiosa nos estudos de gênero se destaca. Judith Butler, filósofa americana de origem judaica, publica, em

1990, um livro em que irá interrogar o conceito de gênero e a suposta coerência entre corpo anatômico, identidade e desejo sexual, propondo uma política pós-identitária.

A partir dos estudos do historiador Thomas Laqueur, o qual demonstrou que a leitura de um modelo binário da diferença sexual foi uma construção histórica, surgida paulatinamente ao final do século XVII, por interesses políticos de garantia da supremacia masculina, Butler (2003) romperá com a ideia de que gênero se inscreve sobre o sexo biológico, pois gênero e sexo biológico seriam equivalentes, isto é, seriam tecnologias ou construções sociais discursivas que materializariam os corpos. A filósofa demonstrará como referir-se a gênero, isto é, como construção social, em uma espécie de determinismo, acaba tendo a mesma função adestradora e problemática que se referir ao biológico como determinante e de destino indelével.

Sendo recorrentemente pensado como uma estrutura binária estável e perene, Butler (2003) considera, portanto, que gênero é efeito de um poder invisível que o cria em si mesmo e o mantém ocultando o processo de sua produção. Para ela, a heterossexualização do desejo irá instituir a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre feminino e masculino, na qual estes passam a ser entendidos por meio de atributos expressivos de “macho” e de “mulher”, que precisam ser confirmados e reiterados constantemente, tornando abjeto o que escapa esta inteligibilidade.

Butler (2003) demonstrará que atualmente somos ditos mulheres ou homens, antes mesmo do nascimento, com o exame de ultrassonografia. A partir de então, discursos passam habitar os corpos, seja pelo nome, pelo enxoval do bebê, dos brinquedos e desenhos apresentados, pelo que é permitido ou não fazer, como se criasse uma espécie de “verdade” sobre o sujeito que está a se formar, uma vez que tais práticas discursivas não são questionáveis e naturalizam as produções que incidem sobre o que chamamos de subjetividade.

Segundo Porchat (2014), leitora de Butler, atos performativos são produzidos, mantidos e expressos e irão criar uma realidade: fabricar corpos-homens e corpos-mulheres, impondo-lhes a ilusão de uma essência e de uma identidade inata, natural, decorrente do órgão genital.

Todavia, algumas pessoas desafiarão a pressuposta normatividade, denunciando que o determinismo heterossexual é uma construção imposta a partir de jogos de poder e saber. De certa forma, os que se enquadram na lógica em que sexo biológico, identidade e expressão de gênero e desejo sexual possuem uma coerência, de forma geral, não sofrem marginalização, ao passo que aqueles que furam a

normatividade parecem provocar um furo transgressor, tornando-se gênero não inteligíveis. Os que desafiam as normas de gênero – mulheres que mudam padrões femininos ou homens que rompem com modelo de masculinidade, as pessoas trans, drags e afins – demonstrarão que não há limites para as normas reguladoras, fato que será combatido brutalmente pela sociedade (BUTLER, 2003).

Para Butler (2003), não há originalidade, mas sim performances sociais, e a categoria “homem” e “mulher” só existem pela reiteração de atos performativos: daí o controle da matriz heteronormativa compulsória. Desde o nascimento é preciso controlar para que os corpos se fabriquem de acordo com as normas sociais e mantenham as relações de poder que se desdobram não apenas nas relações, mas nas mais diversas instituições, desde a religiosa até a política. Portanto, o corpo seria a materialização realizada pela capilaridade discursiva, fruto de um processo temporal que ocorre por meio da reiteração das normas.

Conforme Louro (2008), é preciso ter a dimensão crítica de que os lugares e as relações sociais são definidos pelos corpos, uma vez que estão na cultura sendo constantemente classificados, hierarquizados, definidos pela aparência pelos padrões de referências, normas, valores e ideais culturais. Para a autora, para garantir a coerência sólida e permanente da norma, vários investimentos são reiteradamente continuados e repetidos, com o fim de afirmar e regular as normas da sociedade e as relações de poder, seja pelas famílias, escolas, igrejas, leis, mídia ou médicos. Portanto, pode-se afirmar que “corpos são marcados social, simbólica e materialmente”.

Ainda para Louro (2008), a coerência entre corpo anatômico, identidade e desejo sexual tem um caráter político, pois não há lugar para os homens e mulheres que perturbem a ordem ou escapem dela, os quais serão cobrados moral, material, social, econômica e politicamente.

O conceito de gênero ao longo de décadas foi sendo criticado e revisado de maneira a se tornar um instrumento de análise que envolve um maior número de condições e variáveis. Também cabe reforçar que a utilização da palavra “gênero”, do mesmo modo, pode ter sua complexidade política esvaziada, ao assumir posições essencialistas e ahistóricas, reforçando, assim, a reprodução das normativas patriarcais do sistema moderno/colonial, na defesa de um feminismo liberal.

Assim, considerando “gênero” como um instrumento conceitual que deve ser submetido a constante reconstrução e problematização, Gomes (2018, p. 69) afirmará que o “o uso dessa categoria implica que homem e mulher são conceitos sociais,

corporal e historicamente inscritos tal qual gênero”, que, segundo ela, precisa ser construída a partir da categoria fundamental dos estudos decoloniais, nos quais evidenciar os marcadores de raça é imprescindível.

Gomes (2018), então, faz a importante reflexão teórica que é preciso ser demarcada aqui: é necessário transpor o sistema binário sexo/gênero, ao levar em consideração as relações de gênero no sistema de colonialidade, isto é, a colonialidade de gênero, considerando raça como um marcador indelével na produção de corpos categorizáveis. Para ela, performar um estudo decolonial passa pelo entendimento das lutas e dos estudos feministas e de mulheres na América Latina. Em suas palavras:

Usar gênero como categoria de análise em um trabalho brasileiro e latino-americano precisa se transformar em usar gênero como categoria de análise decolonial: mais do que falar de interseccionalidade de raça, classe e gênero e de analisar como essas categorias de opressão funcionam criando experiências diferentes, trata-se de analisar como essas categorias juntas, trabalhando em redes, são ao mesmo tempo causa e efeito d(n)a criação dos conceitos umas das outras. Isso significa dizer que a forma como compreendemos o gênero depende de como compreendemos a raça e a classe, e o contrário igualmente (GOMES, 2018, p.71).

Desta forma, conforme propõe Minõso (2014), não se trata de pensar como raça afeta um percentual de mulheres, por exemplo, mas de realizar análises sérias e comprometidas em pensar colonialidade de gênero e racismo como base epistemológica da modernidade, sua marca intrínseca fundamental, abandonando a mulher universal como modelo de opressão de um sistema que se propõe único e hegemônico. Para isso, torna-se fundamental compreender o processo histórico da colonialidade de poder, ser e saber e das culturas tradicionais e regionais, como forma de resistência.

Assim, defende Gomes (2018, p.72), considerando que gênero não é um conceito estável e imutável, tampouco tem um único significado, “pensar gênero como performatividade e relacionalidade compreende perceber a multiplicidade do *fazer gênero* fora do mundo ocidental-moderno”.

Gênero, atualmente, é lido como significação de poder, mas em uma virada decolonial, já seria um produto do colonialismo e parte da colonialidade que fica como uma espécie de legado. Portanto, repito: pensar gênero não a partir da interseccionalidade e sem análise da colonialidade de gênero é reproduzir a opressão colonialista (GOMES, 2018).

Criticando a ideia de fazer elaborações expansivas, a partir de afirmativas rígidas, como “todo homem é dominador” ou “há o patriarcado” ou “sempre há binarismos”, Gomes (2018) considera uma reiteração da colonialidade de poder,

marcada por uma fixação e rigidez – que já assumiria uma postura pactuante com sistema hegemônico colonizador o qual pressupõe que as noções de gênero devem sempre serem analisadas pelo ângulo universal de uma sociedade ocidentalizada – uma vez que a própria noção de dominação de gênero é uma imposição colonial que não apenas condena ou criminaliza outras formas de organizações de relações de gênero, como também as torna invisíveis (GOMES, 2018).

Ainda defendendo sua posição, Gomes (2018) afirma que raça e gênero constituem linguagens que darão significados aos corpos, aos humanos. Por se constituírem como linguagens binárias da modernidade, seria o que caracterizaria o outro, estabelecendo a fronteira humanos/não humanos (que molda a definição de humanidade), sendo, portanto, a dicotomia sexo-gênero construída sob o signo de raça, em uma espécie de combinação, tal como fora postulado por Lugones.

Gomes (2018, p.77), então, propõe que estudar gênero como categoria de análise decolonial pressupõe,

(i) identificar que a colonialidade, como uma cadeia histórica de significados de saber, poder e ser, organiza-se de modo binário hierarquizado, por pares opostos em que se sustentam as relações, o conhecimento, as estruturas; (ii) essa articulação de pares ganha vários modelos e três dos seus principais que, no fundo, guardam ideias bastantes semelhantes ou são usados com propósitos semelhantes são aqueles de natureza/cultura, corpo/mente, nãohumano/humano. É preciso ter em mente reflexões críticas que (a) trabalhem nos entre-lugares dos binarismos, para borrá-los, (b) tenham por propósito descentralizar as hierarquizações entre os pares acima expostos.

Utilizando a afirmativa de Butler sobre gênero ser um modo de fazer perguntas, não necessariamente nefasto ou emancipatório, Gomes (2018, p.77, p.78) provocará ao afirmar que nem toda teoria de gênero, e seus usos, é uma expansão acerca da condição do “humano”, posto que podem se manter em análises antopocentricas, assentando-se na posição humano/não humano.

É preciso, portanto, que as perguntas sejam “performativas-decoloniais”. A compreensão de que raça e sexo são articuladas para preencher a oposição entre humanos/não humanos racializados e buscar investigar o que a colonialidade de gênero apagou, destruiu ou invisibilizou se faz urgente, isto é, “a criação da norma do gênero como domesticidade e reprodução como ideal de cultura, civilidade, racionalidade, que coloca a branquitude como ideal oposto às vivências e corpos dos ‘selvagens’, ‘naturais’, ‘irracionais’”, ou seja, como a colonialidade usa o sistema sexo-gênero e raça em processo de desumanização para manter a estratificação da lógica do capital.

Tais fatores se tornam fundamentais para pensarmos na ciência psicológica, uma vez que a psicologia tradicional insiste em diagnosticar, assumindo-se uma verdadeira “tecnologia de gênero” ao instituir uma narrativa patológica gendrada dos sintomas, retirando seu caráter histórico de um processo de imposição colonial cisheteropatriarcal e racista. Não apenas nos diagnósticos, na leitura dos sintomas, mas também nos estudos que colaboram com naturalizações e patologizações daqueles que furam a performatividade exigida de forma hegemônica (ZANELLO, 2018).

Assim, proponho aqui a importância em exercer e pensar em uma Psicologia Feminista Contracolonial que aborde gênero como categoria de análise decolonial. Contudo, o que seria isso? Como fazer uma escuta psicológica que rompa com a colonialidade de saber inerente da Psicologia Tradicional?

2.4. Produzindo uma psicologia feminista

A Psicologia é herdeira da exploração colonial capitalista ocidental. Sua criação advém do contexto de industrialização do cenário que se consolida na Europa, no século XIX, quando a burguesia moderna ascendeu enquanto classe social, e a ciência racional – empírica, experimental e quantitativa – buscou revelar as leis da natureza e construir uma forma de conhecimento pela experiência e objetividade racional, a fim de exercer maior controle sob as diversas formas de vida do planeta e suas variáveis.

Com o cenário da industrialização na Europa, os trabalhadores passaram a reivindicar, almejando seu fortalecimento, a coletividade, a partir dos sindicatos. Em contrapartida, como resposta à organização dos proletariados, houve uma intensificação da administração pública, da burocracia, do Estado e das Forças Armadas (FIGUEIREDO, SARTI, 2006). Na tentativa de lidar com a emergência das existências individuais e na tentativa de padronização e normatização, surgiram os serviços a favor da normal social, dentre eles, a psicologia aplicada, que se desenvolveu, a princípio, no campo da educação e do trabalho. Em outras palavras, os primeiros serviços psicológicos surgiram associados ao regime disciplinar, em que a produção de seu conhecimento estaria alicerçada a técnicas de controles eficazes (FIGUEIREDO, SARTI, 2006).

O regime disciplinar fora analisado por Foucault (1987/1997), quem o considerou uma verdadeira “arte do corpo”, a qual não se deteria apenas a aumentar as habilidades e sujeições corporais, mas se instituiria no mecanismo em que a obediência

e a utilidade seriam relacionadas e proporcionais. Essa disciplina e docilidade que se materializam nos corpos são chamadas pelo filósofo de uma “anatomia política do detalhe”, as quais não apenas convocam que os corpos façam determinadas ações que se quer, mas sim que operem como se quer, dentro de um determinado tempo, com técnicas precisas e com a eficácia solicitada, muitas vezes, sem sequer refletir sobre elas, já que a relação de poder exercida sobre os corpos é naturalizada e reiterada nos pequenos gestos, podendo ser trabalhada até mesmo durante o sono.

De acordo com Rose (2008), a profissão de psicólogo/a e as normas da própria psicologia acabaram por se estabelecer por meio das solicitações das instituições – escolares, militares industriais etc. –, obedecendo regras sociopolíticas e se adaptando à teoria de ciência estatística e mensurável.

Nesse sentido, Figueiredo e Santi (2006) afirmam existir interrelação das psicologias com o regime disciplinar analisado por Foucault, uma vez que a atuação profissional estava restrita à seleções em empresas, onde havia necessidade de escolha do funcionário adequado para o local “certo” de trabalho, com vistas a correr menos riscos financeiros; como também aos espaços educacionais, para adequar as/os estudantes em uma determinada turma escolar e/ou para programar aprendizagem; ou em espaços industriais e empresariais, com intuito de treinar operários/as para fábricas; tendo, para essas práticas, como um dos seus principais instrumentos, o teste psicológico.

Os testes psicológicos eram requeridos e utilizados como um método para determinar diagnóstico ou uma verdade diante de um problema mental, diferenciando pessoas de acordo com suas aptidões e determinando os espaços que essas iriam ocupar. Neste cenário, Rose (2008) chama atenção para a necessidade, elaborada neste período específico, da criação de instrumentos que tinham o intuito classificatório de separação de habilidades mentais, permitindo que a mente fosse materializada.

Para este autor, se o corpo foi o primeiro *lócus* de adestramento, cujos olhares médicos eram treinados para identificar defeitos, assimetrias, em relação a face, postura, andar, proporção de membros e afins, logo a diferença passou a ser também analisada pelo mundo interior, o qual transformou a atividade mental em algo visível, calculável e de possível administração, permitindo, assim, uma espécie de esquematização e de padronização do que seria considerado a normalidade. Dessa forma, “a psicologia foi formada como uma competência em diferenças individuais” e ganhou poder nos mais diversos cenários (indústrias, escolas, prisões, exército, trânsito, esporte etc.), pela

necessidade de administração dos seres humanos e auxílio de legitimidade as autoridades postas (ROSE, 2008, p.158).

Seguindo a racionalidade típica das democracias liberais, a psicologia passou a desenvolver práticas que visavam moldar, transformar e adaptar indivíduos, a partir de uma noção abstrata de liberdade, e a partir de pressupostos que envolvem a noção de neutralidade, objetividade e efetividade, enfim, para regulação da existência. Neste momento, era vista como uma ciência social, por ter uma função de organização em torno de objetivos sociais, alavancados por ideais eugênicos e de degenerescência, com a finalidade classificatória de adaptação (ROSE, 2008).

No Brasil, os serviços psicológicos têm se restringido às camadas sociais favorecidas, fato decorrente da própria tradição da psicologia no país que mantém um histórico de compromisso com as elites de controlar, higienizar, diferenciar e categorizar interesses para manter a estratificação social. Tal fato decorre do processo de invasão e colonização, haja vista seus desdobramentos até os dias atuais, seja geograficamente, seja subjetivamente (BOCK, 2003).

De origem colonizada, com ideais herdados do pensamento europeu, a história do povo brasileiro tem sua trajetória de opressão e violência marcada desde a chegada dos portugueses, com o genocídio e violências contra as populações originárias, os povos indígenas, e com a exploração dos bens naturais. As ideias psicológicas eram produzidas pelos portugueses e versavam formas para controlar e conhecer as características da população local, inclusive, tendo também como preocupação especial, o controle de mulheres e crianças (BOCK, 2003).

Com o fim do “Brasil Colônia” e com a celeridade da urbanização, o século XIX trouxe consigo doenças, prostituição, miséria e a problemática da dita “loucura”, surgiram novos estudos “psicológicos”, dessa vez voltados para medicina e educação. A educação com intuito de controlar os impulsos inadequados das crianças e a medicina com os estudos de degenerescência das raças e da imoralidade da sociedade, criando-se também a reclusão dos “imorais” nos asilos higiênicos (BOCK, 2003).

As escolas, por exemplo, eram tidas como um local de ensino e higiene, onde a defesa social deveria ser contra a patologia, pobreza e vício. As classes sociais desfavorecidas eram associadas ao grau de alcoolismo, não por suas condições precárias, mas como um fator determinante que as associava à vagabundagem e à marginalização (MANSANERA; SILVA, 2000). As mulheres, por sua vez, eram tidas como peças fundamentais para o combate dos males sociais,

A “mulher-mãe”, com seu carinho e afetividade, iria educar os filhos contra as degenerações sociais; a “mulher-professora” complementaria a educação recebida em casa sobre os perigos dos vícios; a “mulher-noiva”, pela sua paixão, conseguiria estancar o mau comportamento do noivo causado pelas más companhias; a “mulher esposa”, pelo seu amor e carinho, conseguiria muito do seu marido, evitando que o mesmo caísse no vício do álcool (MANSANERA; SILVA, 2000, P.128).

Assim, as mulheres eram as principais responsáveis pelas crianças, as quais tinham grande destaque no processo de higienização para evitar surgimento de personalidades desequilibradas, como eram essenciais para o controle dos seus maridos, que eram as mãos de obras das fábricas (MANSANERA; SILVA, 2000).

A higienização, amparada nos estudos psicológicos e psiquiátricos, também encontrou terreno na articulação entre raça e saúde mental, quando se considerou que a maioria das doenças mentais estava relacionada a etnia. Desta forma, recomendava-se que fosse impedida entrada de imigrantes, principalmente os não-brancos, pois a população negra e mestiça era considerada como mais acometida por doenças mentais de origem tóxico-infecciosa e sífilis, sendo considerados “desajustados sociais”, tidos como candidatos naturais ao crime e ao hospício (MANSANERA, SILVA, 2000).

Com a industrialização, logo as ideais psicológicas passaram a se tornar aliadas da administração, gestão do trabalho, pautadas no pensamento taylorista, e continuaram a contribuir com a seleção de pessoas, a partir dos interesses de grupos majoritários. Dessa forma, afirma Bock (2007), as ideias psicológicas tratavam a moral como características naturais e seus desvios como uma suposta degeneração.

No Brasil, a Psicologia se tornou profissão a partir de 1962, sendo praticamente contemporânea ao golpe de Estado de 1964, fato que teve repercussão em sua atuação. Neste período, conforme narra Scarparo, Torres e Ecker (2014), pretendia-se neutra, cientificista, com ferramentas teóricas que adaptavam os sujeitos a um sistema repressivo, legitimando a categoria às custas de certa manutenção de cumplicidade com a violência de Estado. As autoras e o autor argumentam que houve dois movimentos, um mais amplo e de maior força, referente à psicologia “Oficial”, que contribuía com modelo de poder da época, bem como a “extraoficial”, que visava transformar o sistema de torturas, por meio do debate acerca da psicologia como ciência e profissão e sua relação com saúde mental.

Segundo Yanamoto (2009), o perfil de mudança da profissão se iniciou devido a três fatores concomitantes: as contingências do mercado de trabalho, ocasionada pela

crise econômica que o país atravessava; a Constituição de 1988 e suas propostas/conquistas para o plano social; e os embates teóricos/ideológicos que se estabeleceram dentro do campo da própria Psicologia. Dessa maneira, a Psicologia, que até então havia passado a se instituir como Psicologia Clínica, se vê diante de novos desafios, abrindo campos que passaram a propor um rompimento com a dita Psicologia tradicional.

A Psicologia Social surgiu diante das críticas à Psicologia Tradicional, com o surgimento de questionamentos sobre a atuação do psicólogo no país e a importação de teorias estrangeiras que pouco davam conta da realidade brasileira. Tais indagações, ainda pertinentes atualmente, propiciaram o surgimento da Psicologia Social brasileira, tendo como uma de suas principais representantes a psicóloga e teórica Silvia Lane.

Criticando a importação da Psicologia Social de base norte-americana, positivista e experimental – utilizava-se de conceitos universais e abstratos, não valorizando os aspectos sociais e históricos na constituição subjetividade – a autora rompeu com a tradição elitista ao defender que o saber produzido deveria ter utilidade para transformação de realidades e garantir dignidade para as pessoas, evidenciando, desse modo, a importância do trabalho coletivo, da consciência crítica e o olhar para as demandas e necessidades da população (BOCK; FERREIRA; GONÇALVES; FURTADO, 2008).

Dessa maneira, surge, no interior da própria Psicologia, críticas ao seu fazer e à importação dos modelos teóricos internacionais que pouco se adequavam a realidade brasileira, fazendo emergir uma nova área, articulada e bem fundamentada teoricamente, nas quais os estudos buscam analisar as diferentes realidades regionais e pensar os seres humanos como seres sociais e produtos de uma realidade histórica e política, portanto, tendo como objetivo a transformação social, ao propiciar aos indivíduos a compreensão sobre coletividade, sobre alienação e seus efeitos, dentre outros.

Dentro desses pressupostos, há a emergência de uma Psicologia Feminista que, embora se assemelhe quanto a proposição crítica da Psicologia Social, visa resgatar a interseccionalidade nos modos de subjetivação, destacando as questões de gênero e suas intersecções com raça, geração, nação e classe, como elementos fundamentais para compreensão das identidades, relações interpessoais, locais sociais e sofrimento psíquico.

2.4.1. A Psicologia Feminista e o método interseccional

A Psicologia Feminista é uma proposição, dentro da Psicologia, que se assemelha à prática da Psicologia Social, uma vez possibilita, por meio de suas atuações, autonomia e protagonismo social, propondo lentes críticas, políticas e historicamente contextualizadas.

Sua particularidade, entretanto, está na compreensão da subjetivação humana, ao considerar que sexualidade e gênero são constituintes fundamentais da subjetividade, dos espaços sociais, sendo, portanto, fundamental na compreensão dos fenômenos psíquicos e sociais, como também na atuação da/o profissional de psicologia, rompendo, portanto, com a clínica tradicional.

O termo feminismo surgiria como um demarcador de posição política, tendo em vista que as demais abordagens, ao alegar que o tema relações de gênero é transversal em suas análises e compreensões, não aplicam tal posicionamento em suas práxis, fato que permite de forma mascarada sua exclusão.

Desse modo, é uma vertente teórica que, apesar de pouco difundida e (re)conhecida, propõe a interseção entre clínica e política, em dispositivos terapêuticos distintos, e na qual a temática identitária e as coerções capilares de poder são fundamentais para pensar nos sofrimentos psíquicos da humanidade.

A Psicologia Feminista surgiu com a peculiaridade de denunciar a androgenia na psicologia, posto que os sujeitos pesquisadores eram homens e estudavam apenas os tópicos que os atravessavam, como agressividade. Como consequência, os resultados eram tidos como universais, aplicando-se às mulheres, sem maiores análises. As pesquisadoras psicólogas deste período iniciaram, então, os estudos embrionários que inauguraram o campo de pesquisa sobre as mulheres e sobre a pluralidade de significados sobre gênero (NOGUEIRA, 2017).

Com avanço dos estudos de gênero, a partir dos anos 1990, enfatizaram-se críticas as posições essencialistas e, em uma perspectiva pós-moderna, questionaram-se verdades universais, examinaram-se as relações sociais e políticas, valorizando, então, a precisão histórica, e afirmando que as características atribuídas aos homens e as mulheres não são determinadas pelo sexo e pelo corpo biológico, mas produções de relações de poder. Para Saavedra e Nogueira (2006, p.121),

Estas novas formulações sobre gênero são consequência de um conjunto de novas teorias e perspectivas analíticas e metodológica onde se incluem o construcionismo, desconstrucionismo, a psicologia

discursiva, a análise de discurso e o pós-estruturalismo, entre outras, que separadamente ou cruzando-se entre si abriram novas questões e tópicos de investigação para o feminismo e para a psicologia feminista.

Portanto, a epistemologia pós-moderna, decorrente do pós-modernismo na ciência de uma forma geral, proporcionou novas bases para questionamento do feminismo e da psicologia, enquanto ciência e profissão. Além disso, segundo Nogueira (2017), o feminismo negro e a teoria construcionismo social na psicologia também anunciaram a crise da segunda onda e o início da terceira onda do feminismo²⁶.

²⁶ Nogueira (2017) afirma que muitas estudiosas do desenvolvimento e desdobramentos dos feminismos discordam e problematizam acerca da abordagem circunscrita por ondas, sendo essa perspectiva não consensual. Dentre seus argumentos, está o movimento simplório de reduzir o feminismo a uma entidade de igualdade, sem uma rigidez teórica de análise histórica das relações de poder, mas também na possibilidade de outros reducionismos simplistas. Como na primeira onda, geralmente reduzida e associada apenas ao sufrágio, não tornando visível outras formas dos feminismos iniciais. Porém, a maior crítica ao uso de ondas na teorização do movimento advém da ideia de que uma onda tem seu fim ao ser superada em suas pautas, como se tivesse vencido uma etapa – obscurecendo agendas políticas e fatos ou reflexões históricas.

Apesar das críticas, as quais reconhece, Nogueira (2017) afirma que optar por ondas permite uma facilidade para análise dos movimentos históricos, pois torna possível a percepção de distintas e variadas posições trabalhadas ao longo do tempo e que, por mais que coexistam, em determinados períodos se sobressaem ao traduzirem-se nas pessoas, teorias e ativismos, servindo para dar uma ideia de fluxo, massas e movimentos, coerentemente em termos temporais. Neste sentido, é preciso entender que pautas da primeira onda ainda podem ser atuais e sofrerem entraves para sua concretização, mesmo que em níveis e/ou condições diversas da de um primeiro momento. Portanto, como afirma Andrade (2018), não se trata de dar um sentido linear as demandas e suas proposituras, mas destacar pautas em evidência partilhadas pela teoria e pelos movimentos sociais que dialogam e são construídos concomitantemente, evidenciando um caráter histórico.

É habitual dizer que a primeira onda dos feminismos iniciou-se no final do século XIX e início do século XX, com a articulação das mulheres em diversos lugares do mundo, centrada na reivindicação de direitos políticos e civis, como o votar e ser eleita, o direito ao estudo, ao trabalho remunerado, a propriedade e herança, ou seja, a incorporação ao estado moderno e industrializado, podendo-se destacar as mulheres negras nos movimentos abolicionistas e as trabalhadoras brancas no anarquismo e as da elite burguesa no sufragistas (PEDRO, 2005; DAVIS, 2016; ANDRADE, 2018; NOGUEIRA, 2018).

A corrente internacional sufragista, afirmam Costa e Sanderberg (2006), caracterizou-se por sua moderação e reformismo, sendo pontual assumir um caráter violento, como na Inglaterra. No geral, centrou-se na base de que a igualdade nas leis poderia solucionar os problemas de discriminação sofrido pelas mulheres, por isto, não houve questionamento dos papéis ocupados em uma sociedade patriarcal, tampouco análise das contradições da incorporação destas ao mercado de trabalho, com a dupla jornada, ou o reconhecimento das mulheres negras na sociedade, muito menos a proposição de possibilidades que a auxiliassem, inclusive, em tarefas que eram relegadas exclusivamente a elas, como a maternidade.

Também é hegemônico pontuar que a segunda onda se inicia, após a Segunda Guerra Mundial, por volta dos anos 1960, prologando-se até meados dos anos 1980, sendo considerada uma década de inovação e atividades políticas. Embora mulheres tenham trabalhado durante a guerra, é neste momento que muitas, em especial as mulheres brancas, passaram a serem contratadas de forma remunerada e é, neste cenário, que o debate acerca da opressão feminina se torna central, não apenas no trabalho, mas também na família, desdobrando-se no que se tornará palavras de ordem, “o pessoal é político” (PEDRO, 2005; NOGUEIRA, 2018).

A terceira onda é vista em contrassenso por autoras e estudiosas, assim como a própria questão da pós-modernidade. Sua caracterização decorre pelas críticas aos conceitos de subjetividade e gênero, até então hegemônicas na teoria feminista, que se iniciaram pelo próprio feminismo negro ao censurar o conceito de mulher universal, pautando sobre as diversas opressões vivenciadas por mulheres de diferentes classe e raça, as quais ficavam invisíveis diante das realidades apresentadas. Além de criticar epistemologias tradicionais da segunda onda, esta corrente de pensadoras passa a pautar por questões em

Dessa forma, seriam três os fatores que proporcionariam a emergência da psicologia feminista crítica: o relativismo pós-moderno; o reconhecimento da diversidade de opressão das mulheres (em destaque, o Feminismo Negro e o método Interseccional) e o reconhecimento da diferença da psicologia das mulheres de uma psicologia feminista.

O relativismo pós-moderno surgiu criticando explicações e teorias definitivas, as ditas “grandes narrativas”, demonstrando a importância do desenvolvimento e assunção de uma postura crítica e ética permanente que deve ser assumida pela investigadora e investigador. Desse modo, o feminismo pós-moderno possibilitou uma nova metateoria, na qual a identidade é reconhecida como fragmentada, plural e conflitiva (NOGUEIRA, 2001; 2017).

Priorizando a linguagem e as relações sociais, este movimento teórico passou a questionar as produções de verdade e de conhecimento, defendendo que o/a pesquisador/a precisa assumir um papel político e social, ao passo que o conhecimento deve ser analisado como parcial. A influência da perspectiva da construção social, analisa e descreve os padrões culturais, decompondo os sistemas de significados que constroem interações e que direcionam as relações de poder e recursos, manifestando-se em um emaranhado de sutilezas nas relações (NOGUEIRA, 2001; 2017).

A Psicologia Feminista, então, se situaria nas articulações da Psicologia Social Crítica e nas posições das teorias construcionistas sociais, na qual sua produção do conhecimento é um processo discursivo e político, pois se propõe a assumir um posicionamento reflexivo, crítico, comprometido, com valores e compromissos com a justiça social, transformação e protagonismo (NOGUEIRA, 2001).

A autora afirma que é preciso traçar uma linha das dinâmicas de poder dos diversos discursos sobre a feminilidade e masculinidade para aproximar-se da forma

relação ao sexismo, identidade, criando compromissos com a pluralidade e diversidade (NOGUEIRA, 2013).

Surgem importantes autoras que passam a analisar e problematizar o sistema sexo/gênero, iniciando com Gayle Rubin, e tomando força com pensadoras como Donna Haraway e Judith Butler. O destaque para Butler, neste caso, se dá por ela estender suas discussões aqueles que chama de abjetos – isto é, os que não se enquadram no binômio homem *versus* mulher. A autora, a partir da leitura de Foucault, Derrida e Laqueur, dentre outros, irá fundamentar-se para pensar que sexo é uma criação discursiva, tal como gênero.

Em meados de 2015, surge a chamada quarta onda do feminismo, quando novas linguagens políticas marcadas pelo ativismo midiático, definida por Salle (2015) pela utilização das redes sociais e da tecnologia, em um ativismo digital, como também pelo aprofundamento de temáticas sobre interseccionalidade, identidade e corpo, como trans e gordofobia, racismo, e por violências relacionadas ao assédio sexual feminino, como estupros, assédios em transporte público, cultura do estupro, etc.

como mulheres e homens têm sido construídos nos diferentes contextos, bem como questionar os discursos predominantes sobre os gêneros, permitindo um amplo e contínuo questionamento de práticas, linguagens e locais nos quais as relações de poder se (re)produzem e sobre os seus efeitos.

Além disto, Nogueira (2017) destaca a importância do feminismo negro e do método da interseccionalidade para a psicologia feminista. A história do feminismo e suas ações, por muito tempo, foram restritas as mulheres burguesas brancas, isto é, pautadas no modelo eurocêntrico, que ignorava a realidade e as opressões das mulheres negras, mesmo que essas existissem, como afirma Ribeiro (2017), desde a primeira onda do movimento hegemônico.

Conforme hooks (2018), este movimento de silenciar e invisibilizar as mulheres negras como categoria política, não evidenciando suas pautas, refere-se ao privilégio vivenciados por estas mulheres brancas e burguesas que se recusavam a adentrar em lutas e debates que não as contemplassem e que pudessem ameaçar seus lugares sociais. Assim, não apenas direcionamentos de luta foram destacados porque afetavam diretamente essas mulheres em detrimento de outras, como também foram ocultados, com o fim da manutenção do *status quo* ou, como nomeia Audre Lorde (1984/2019, p. 241), feminista negra americana, “uma falsa aparência de homogeneidade de experiência sob a capa da palavra irmandade”.

Como exemplo, hooks (2018) traz a questão da própria profissão fora do lar. Demonstrando que a relação entre trabalho e liberdade não muda a dominação masculina, tampouco a estrutura patriarcal, muitas vezes somando-se como mais uma forma de opressão sobre os corpos das mulheres. No entanto, ela também afirma que só fora possível para as mulheres brancas o trabalho fora do lar, diante da manutenção de mulheres negras para executar as tarefas domésticas e de criação dos/as filhos/as, em uma espécie de extensão da servidão escravocrata, muitas vezes, sem os direitos trabalhistas garantidos.

Outra argumentação pertinente se refere ao próprio período sufragistas, pois as mulheres brancas e burguesas negaram o direito ao voto para as mulheres negras. De acordo com hooks (2018), até houve o debate sobre as mulheres negras dentro do feminismo branco, porém estas defendiam que se realizassem o debate de raça, estariam defendendo direitos civis também aos homens negros que, por sua vez, ficariam acima delas na pirâmide de opressão. Essa resistência continuou a existir pelo feminismo hegemônico que acusou tais mulheres de desviarem o debate da opressão de gênero para

raça e é por isso que hooks (2018) considera que a sororidade entre mulheres só se torna possível se houver o reconhecimento da supremacia branca e a assunção de uma fundamentação antirracista.

Dentre as denúncias realizadas pelas mulheres negras, está o que Gonzales (1984) chamou de “privilégio epistêmico”, na qual a explicação epistemológica valorizada é baseada no modelo eurocêntrico moderno ocidental, em que as pesquisas e teorias mantêm estruturas sociais pela via do saber/poder, seja no financiamento de pesquisas, seja na ocultação de dados ou na própria escolha dos temas a serem estudados e que garantem visibilidade, políticas públicas etc.

O movimento feminista negro, portanto, passou a desestabilizar verdades, denunciar ocultamentos, opressões e privilégios, afirmando a importância de se olhar para os modos de subjetivação a partir de marcadores que, ao unirem-se, produzem efeitos que afetam desde os detalhes das microrrelações de poder, como as organizações macroespaciais (hooks, 2018; RIBEIRO, 2018). Para exemplificar, cito recortes do relato de Audre Lorde (1983/2019, p.235-236):

Aprendi que a opressão e a intolerância com o diferente existem em diversas formas, tamanhos, cores e sexualidades; e que, dentre aqueles de nós que têm o mesmo objetivo de libertação e de um futuro possível para as nossas crianças, não pode existir uma hierarquia de opressão (...) Entre as mulheres lésbicas, eu sou negra; entre as pessoas negras, eu sou lésbica.(...) Não tenho como achar que estar livre de intolerância é direito de apenas um grupo específico. Eu não tenho como escolher em que frente vou lutar contra essas forças discriminatórias, independente de que lado elas estejam vindo para me derrubar. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é um problema para pessoas negras, porque milhares de lésbicas e homens gays são negros. Não existe hierarquia de opressão”.

É neste sentido que Nogueira (2017, p.125) irá recorrer ao feminismo negro para evidenciar a importância da interseccionalidade para o desenvolvimento de uma psicologia feminista. Segundo a autora, o instrumento metodológico da interseccionalidade,

[...] tem em comum com o pós-modernismo e pós-estruturalismo, não só o uso da diferença para desconstruir o essencialismo e o descentrar dos discursos dominantes. Ambas adotam a visão que o conhecimento é socialmente construído, que todo conhecimento é parcial ou limitado histórica ou politicamente. No lugar de metanarrativas, assume-se uma pluralidade e diversidade de posições, e de narrativas mini-localizadas para dar voz as múltiplas realidades das experiências vividas.

A autora considerará que tal método permite evidenciar múltiplas formas de subordinações na sociedade, não em uma espécie de hierarquia de opressões, mas como marcadores sociais e históricos se amalgamam produzindo efeitos identitários unívocos.

Akotirene (2018, p.13) aborda interseccionalidade como um conceito que visa descolonizar práticas hegemônicas e que pode ser considerado como “uma sensibilidade analítica, pensadas por feministas negras, cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco, como pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros”.

Utilizado pela primeira vez por pela afroestaduniese Kimberlé Crenshaw, em 2001, em conferência na África do Sul, propõe-se ofertar instrumentalidade teórica e metodológica “da inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado”, que permita analisar a colisão das estruturas para oportunizar uma sensibilidade interpretativa dos efeitos identitários, bem como analisar com rigor a instrumentalidade dos conceitos de raça, nação, gênero e classe e, por fim, focar atenção para matriz colonial moderna (AKOTIRENE, 2018, p.14-15).

Neste sentido, afirma Akotirene (2018), este instrumental teórico, ou melhor, este paradigma de pesquisa propõe às feministas maior criticidade política para compreensão da fluidez das identidades subalternas que sofrem preconceitos, subordinações de gênero, raça, classe da estrutura colonial moderna que as produzem.

É preciso, portanto, compreender a multidimensionalidade das experiências vividas por sujeitos em seu intercruzamento, além disso, recusar a essencialização biológica, bem como reconhecer a interrelação entre opressão e privilégios, com suas hierarquias de poder e de forma precisa e histórica, considerando-os não como estatutos fixos, mas fluidos e dinâmicos. Como pode ser observado nas palavras de Angela Davis

É preciso compreender que classe informa raça. Mas raça também informa classe. E gênero informa classe. Raça é a maneira como classe é vivida. Da mesma forma que gênero é como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber essas intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas (DAVIS, 2011).

Assim, a psicologia feminista, deslocando-se da lógica da psicologia tradicional, contribuiu para uma abordagem inovadora no desenvolvimento da teoria psicológica, na medida em que assume um ativismo social, implicado nos grupos subrepresentados ou marginalizados. Causas como aborto, violência de gênero, direitos da população LGBTI+, saúde das mulheres, sexualidade feminina, masculinidade, violências contra

as mulheres, dentre outras, passam a ser objeto, analisadas e evidenciadas em estudos e proposições de práticas (NOGUEIRA, 2017).

Nogueira (2017) destaca, a partir da leitura de Worell (2000), que tal abordagem, além de propiciar a criação de novas áreas de pesquisa, renomeando problemáticas até então ignoradas ou ocultadas, problematizando sobre os métodos de pesquisa e indagando prioridades, possibilitou a integração da diversidade, considerando as diferentes formas de ser mulher, e a proposição de novas práticas clínicas e terapêuticas, que se situam no campo das terapias feministas.

Corroborando com esta ideia, Flávia Tim, Ondina Pereira e Daniela Gonjito (2011) afirmam que discursos dominantes, como do patriarcado e do racismo, produzem efeitos psíquicos que se mantêm na estruturação do pensamento, na produção de sintomas e na manutenção das minorias em situação de violência, sendo a psicologia feminista uma proposta fecunda para o rompimento da restrição dessas experiências de sofrimento, como também da oferta de novos dispositivos terapêuticos para ressignificação destas.

Com fim de exemplificar a afirmativa acima, a violência doméstica pode se tornar um referencial para pensar em como a estrutura patriarcal pode incidir em sofrimento psíquico, neste caso, em uma violência que é crescente, perante os dados estatísticos, e considerada um problema de saúde pública. Nuremberg (2008), em sua pesquisa, já afirmava que o saber psicológico tradicional não dava conta da complexidade e da dimensão do fenômeno das violências contra as mulheres, as quais têm como base as relações de gênero, suas interseções de raça, etnia, geração, sexualidade, como também de um sistema conservador e capitalista.

As autoras defendem que a violência praticada na esfera privada não pode ser resumida ao psicológico, aos confins da esfera íntima, mas como um efeito da assimetria das relações de gênero, cisheteronormativa, que sem mantêm na cultura patriarcal. Para elas, embora as feministas já tenham denunciado que o privado é político e conseguido conquistas relativas à violência doméstica, ainda se considera a “dimensão subjetiva”, de decisão da mulher, quanto aos acontecimentos – se aceitam, se mantêm, se ocultam, se denunciam etc. As autoras destacam a presença de um “dispositivo psicológico” aos quais estas mulheres são reféns, pois são cobradas e culpadas por terem acreditado no discurso do parceiro ou por serem responsabilizadas pelo projeto de família.

Destacando a oposição feita pela psicologia entre psiquismo e cultura, as autoras demonstram como a psicologia tradicional não reflete, tampouco analisa a universalização e a naturalização dos papéis de gênero e como a própria psicologia revitimiza estas mulheres quando consideram que houve uma escolha autônoma, como se violência revelasse algo do psiquismo da própria mulher. Em suas palavras, “a lógica da intimidade também recai sobre esse fenômeno, uma vez que diferentes teorias poderão abordá-lo a partir da perspectiva interna de mulher violentada, questionando as suas ações que a colocaram em situação de vulnerável” (TIM, PEREIRA, GONJITO, 2011, p.255).

É nesse sentido que Farias e Castro (2017) destacam o compromisso ético da Psicologia Feminista; ela é uma resposta a um saber/poder disciplinar tradicional que oculta a interseção entre raça, classe, gênero, para propor um campo teórico de interseção entre o feminismo e a psicologia, que fornece técnicas terapêuticas para o acolhimento das demandas, com fim de desenvolvimento de protagonismo e autonomia das minorias, em especial das mulheres, e que promove ações de consciência cívica, por meio da educação para cidadania, sendo a violência de gênero um dos eixos fundamentais para sua intervenção.

Tim, Pereira e Gonjinto (2011) afirmam como a estrutura patriarcal, e aqui acrescento racista e classista, significam os corpos de maneira hierarquizada e assimétrica, por meio de um sistema de crenças que produzem desejos, expectativas, sintomas corporais e psíquicos. Estes são pautados em uma lógica heterossexual, na qual há exaltação do modelo de feminilidade, de beleza e do amor romântico, sendo o casamento a resposta para a consolidação da família e de promessa de felicidade, no qual as mulheres acabam ocupando lugar de subserviência e de propriedade.

hook (2018) e Ribeiro (2018) também afirmam que, além das opressões de gênero, os corpos negros irão sofrer opressões relacionadas ao racismo, que determinam os locais ocupados, sejam pela pobreza, pelas dificuldades sociais, pela falta de representatividade, de lugar de fala, seja violência institucional que se perpetua na saúde, na área jurídica, de segurança etc. Portanto, Butler (2007) irá denunciar como aqueles que fogem à lógica binária acabam na marginalização, muitas vezes sequer reconhecidos enquanto sujeitos de direitos.

É neste sentido que a Psicologia feminista, conforme Neves e Nogueira (2003) considerarão quatro princípios norteadores para as terapias feministas, são eles: análise das interseções sociais e pessoais; aumento da consciência da prática feminista à

psicologia; redução das diferenças saber-poder na relação terapêutica; valorização das experiências e dos saberes individuais, auxiliando a identificação de capacidades e competências e na validação de suas experiências pessoais.

Considerando-a não como um lugar estático, mas como um campo que oferta metodologias plurais, Farias e Castro (2017) consideram que o método da Psicologia Feminista deve estar a serviço da questão proposta, adaptando-se ao contexto e à realidade, desde que mantenha uma constante reflexão crítica.

Navaz e Koller (2006) também consideram que a psicologia feminista, ao não se limitar a clínica tradicional, que, quando sem reflexão crítica, pode vir a contribuir com a normalização e a normatização dos indivíduos, utiliza-se da rede comunitária e jurídica como recurso de auxílio as mulheres, esboçando, assim, estratégias de resistências diante das violências e opressões, inserindo o/a psicólogo/a, então, como um/a profissional de articulação na rede de serviços, fundamental para reintegração destas mulheres.

Na sua tese de doutorado, Marília Saldanha (2016) realizou uma extensa pesquisa bibliográfica sobre os materiais produzidos acerca de tal temática no Brasil. A autora confirmou a tentativa da marginalização da psicologia feminista como um campo da psicologia, mas destacou que existem pessoas ativas na área, concordando com Mary Jane Spink e com Peter Spink (2014), no artigo “Psicologia na atualidade”, ao citar práticas clínicas assumidas feministas. Segundo a autora, as pesquisadoras psicólogas que foram entrevistadas em sua tese consideraram que não era necessário a adesão de modo identitário ao feminismo para que a produção seja considerada feminista. Seus resultados apontaram que, embora muitas se nomeassem psicólogas e feministas, poucas se autointitulam psicólogas feministas, o que para ela decorre do fato da pouca engrenagem deste campo no Brasil que faz com que se nominar desta maneira seja assunção de riscos diversos, envoltos de preconceito dos pares e até mesmo de possíveis marginalizações enquanto profissionais.

Ainda sobre a periférica existência da psicologia feminista no Brasil, Navaz e Koller (2006) destacam a dificuldade da institucionalização universitária desta temática, bem como o número restrito de revistas feministas, de gênero e sobre metodologia feminista no país. Além disto, Stelmann (2007) também afirma haver poucas citações feministas encontradas nos livros de psicologia de forma geral, fato que merece destaque, pois contribui para permanência da marginalização e da resistência do feminismo na psicologia.

Outra pesquisa importante para reflexão desta temática foi de Lima e Uziel (2013) que apontaram que as temáticas sobre gênero e sexualidade pouco apareceram na formação de psicólogas/os entrevistadas/os. Martinho (2014), por sua vez, que realizou uma breve pesquisa em Universidade particular em Belém do Pará, também constatou que os universitários/as entrevistados/as consideravam que ambas temáticas – relações de gênero e sexualidade – foram abordadas apenas em uma disciplina e ainda assim por escolha da professora, não a entendendo como temáticas transversais e importantes do curso. Ainda nesta direção, Lullier e Roslindo (2013), em sua pesquisa sobre as psicólogas brasileiras, afirmaram que apenas 1% das mulheres que atuam no Brasil lidam com as questões de gênero, violência doméstica e familiar. Tais pesquisas demonstram o quanto tais temáticas ocupam pouco espaço nos meios acadêmicos e reverberam nas práticas profissionais, como também dificultam a disseminação da Psicologia Feminista no Brasil.

Nesse sentido, Saldanha (2016) contribui com tal análise ao considerar que há um conservadorismo acadêmico que se mantém atualizado nas relativas aceitações dos grupos de estudo, relegando ao gênero um lugar específico para especialistas. Os estudos universitários, por sua vez, priorizam as investigações sobre características psicológicas das mulheres agredidas ou agressores, mas não se preocupam em analisar e atuar sobre as estruturas que mantêm a lógica patriarcal.

Considerando, então, haver uma verdadeira tensão na relação entre psicologia e feminismo, devido a um “feixe de relações históricas atravessadas por inúmeros elementos de várias ordens”, Saldanha (2016, p. 48) afirma que a resistência do feminismo nas universidades é uma extensão da resistência geral da sociedade na qual a Psicologia se constitui, em que, não inocentemente, difunde-se a ideia da existência de um dualismo: academia, como responsável por conhecimento, versus ao ativismo político, produtor de ações sociais.

Portanto, a Psicologia feminista teria um compromisso marcadamente político com a mudança social, sobretudo em relação as questões de gênero, diferenciando-se das terapêuticas tradicionais que se pretendem apolíticas. Sua proposição está na ruptura com uma produção e legitimação de crenças no indivíduo autônomo e universal, pautado no masculino, e com rompimento de visões binárias que, geralmente impermeáveis ao questionamento, produzem sofrimento psíquico e manutenções a espaços sociais entre privilegiados/as e oprimidos/as.

Contudo, como já dito, o referencial teórico e a compreensão da Psicologia Feminista, embora rompa com fazer-saber tradicional, não mergulha nas reflexões e proposições dos feminismos da América Latina, não refletindo, por exemplo, na colonização e na colonialidade como marcadores e produtores de subjetividades e da saúde mental, ocultando outras narrativas nas formas de ser e nas possíveis fissuras ao modelo hegemônico como forma de bem-viver e saúde. Portanto, a partir de então, e destacando a importância da nomeação conceitual, como ato político e simbólico, proponho pensar na Psicologia Feminista Contracolonial.

3. O MÉTODO DE INTERSECÇÃO ENTRE O FEMINISMO E CARTOGRAFIA: SOBRE UMA TESSITURA DA AVENTURA DE CONTAR-SE

Fiar e tecer há muito acompanha a imagem do feminino, desde a mitologia grega. A lenda de Aracne apresenta uma tecelã que, por acreditar piamente em sua habilidade de tecer, desafia a divindade. Em uma competição, na qual se destaca por sua melhor e destacável desenvoltura, utilizou-se de sua tapeçaria para ilustrar os crimes cometidos pelos Deuses contra as mulheres, o que a levou ser castigada e condenada a manter-se sempre tecendo, como uma aranha (MACHADO, 2013).

Em “Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse”, Zélia Amador (2019) relembra a retaliação de sua avó, mulher negra marajoara, ao vê-la tentar matar uma aranha. Anos depois, em seus estudos, compreendeu que tal ato estava relacionado a história da deusa Aranã, divindade cultural *fanti-ashanti*, da região de Benin, na África Ocidental, considerada por estudiosos/as como originária²⁷.

Segundo Amador, esta lenda pode ser lida como uma metáfora do fenômeno sociocultural, em que a deusa Aranã, metamorfoseada de aranha, se faz presente em vários países das Américas, recebendo variados nomes, como Anansia, Ananse, miss Nancy, Nanci, Nância, que se referem a mesma divindade, “capaz de tecer laços de solidariedade entre filhos dispersos sob o jugo de uma intensa dominação” (AMADOR, 2019, P.24).

Assim, uma das mensagens carregadas na figura de Ananse é, apesar das dificuldades e fragilidades diante de um Deus poderoso e detentor de histórias, com inteligência, perseverança e estratégias, foi possível libertar as histórias e mantê-las vivas entre seu povo, possibilitando tecer tramas que continuam a se espalhar pelo

²⁷ Nyame, Deus do Céu, era detentor de todas as histórias da Terra. Certa vez, Kwaku Ananse, Homem Aranha, resolve comprar as histórias para dividir com aldeões de seu povoado. Para tal, tece uma imensa teia de prata que ia do céu ao chão e, por meio dela, sobe até Deus para saber o preço das histórias. Deus do Céu duvida da possibilidade de conquista de Ananse, por sua fragilidade e fraqueza e dá como tarefa a captura de Osebo (um leopardo de dentes terríveis), Mmbo (marimbondos que picam como fogo) e Moatia (fada nunca vista por humanos). Para cumprir tais tarefas, Ananse cria soluções criativas, com Leopardo, propõe um jogo, que venceria quem amarrasse em menos tempo, e assim o engana, conseguindo amarrá-lo. Já com Mmbo, forjou uma chuva sob a casa dos moribundos, oferecendo falso abrigo, que permitiu prendê-los; e para fada, criou uma boneca de madeira, com cola, colocando-a em um local onde fadas costumam dançar, à frente uma comida atrativa, enganando-a e capturando-a. Depois, chama Iannysiá, a sexta filha de sua avó e sua mãe, convida-a, informando que iria dá-la ao Deus do Céu, em troca de suas histórias. Assim, desce por sua teia de prata, leva o baú de histórias até o povo de sua aldeia, e ao abri-lo, as histórias se espalham pelo mundo (AMADOR, 2019).

mundo, mantendo, de certa forma, uma transmissão transgeracional, e que ensina que é possível enredar mesmo inimigos poderosos.

Amador (2019) considera que tal resgate é valioso, pois as inúmeras histórias de Anase ou Anansis, aranha-heroína, criadora do mundo, possuem simbolismos de construção e desconstrução, logo diante de um processo de apagamento pelo imperialismo violento europeu, estes vestígios trazidos pelos africanos/as escravizados/as podem permitir reconstruções coletivas e pessoais. Além disto, é diante da astúcia e desafio a um deus que se propunha soberano, cujas histórias todas lhe pertenciam, que consegue encontrar uma saída possível para democratizar o direito das histórias se descentralizarem, podendo ganhar vida em outros espaços, deixando de ser restrita a um único dono.

Ana Maria Machado (2003), em seu artigo “O Tao da teia: sobre textos e têxteis”, afirma que em sua pesquisa sobre tecelagem encontrou mitos, lendas, histórias infantis e que estas permitiam o exame do patriarcado, da submissão, da obediência e rebeldia femininas, diante de um confronto com tal autoritarismo. Para a autora, a tecelagem tem várias facetas em relação ao feminino, pois ao mesmo tempo que se configura como uma atividade de transformação da natureza em cultura, criação e narrativa, historicamente também foi responsável pela produtividade feminina, em que, embora mantivesse as mulheres no espaço doméstico, possibilitando desenvolvimento econômico social e o poder masculino, também reforçou as comunidades entre elas, que passavam o dia reunidas, tecendo juntas, narrando e explorando palavras, garantindo sua autonomia criativa. Em suas palavras:

Esses espaços de fiação e tecelagem, predominantemente femininos, onde muitas vezes os homens vinham também se reunir no fim do dia para ouvir histórias, constituíam, portanto, um recinto que associava a criação de têxteis e de textos, os dois signos mais evidentes da condição humana frente aos animais. Marcas de cultura e civilização (MACHADO, 2003, p.182).

Assim, o ato de fiar e tecer acabava por configurar um espaço de grupos de mulheres, nos quais as trocas criativas possibilitavam a tessitura não apenas dos tecidos, mas das narrativas femininas. E, conforme verifica-se na ancestralidade grega, tecer também já fora uma forma de denúncia, um espaço possível para confrontar grandes “deuses”, permitindo visibilidade às mazelas sofridas pelas mulheres, estruturando-se, portanto, como uma resistência que tensionava as relações assimétricas.

Mas por que falar brevemente sobre mitologia e sobre mulheres tecelãs? Obviamente não se configura como um objetivo discorrer sobre a história da tecelagem e do feminino, tampouco interpretar todos os simbolismos envoltos nas histórias, lendas, mitos que figuram os arquétipos que as compõem. Mas, de alguma forma, ao pensar na construção dessa tese e na fiação entre feminismo e cartografia, a imagem das mulheres reunidas, produzindo juntas, um tecido novo, com fios empoeirados que resistiram ao tempo das gerações familiares ao lado de novas cores vibrantes, dos mais diversos materiais, ecoando suas narrativas, fez-se presente.

Quando penso nesta tessitura, entre feminismo e cartografia, vejo como a junção destes materiais-saberes, que aqui se fazem transversais – de teoria, de experiências, de sentimentos, de vivências, de espaços – produzem uma teia, acolhedora e cheia de cores, com seus pequenos furos e linhas que ao juntarem-se formam um novo mosaico, que não se propõe uma unidade estável e homogênea, mas um tecido pelo qual os vazios e preenchimentos, em sua multiplicidade de linhas de força, se conectam na produção de uma rede.

Para produzir um tecido é preciso investimento, habilidade técnica e comprometimento com o que se propõe, porém, no percurso criativo, há algo da subjetividade e do deixar-se levar, visto que é o que irá garantir a originalidade, em que cores, fios, desenhos irão configurar um novo produto, que pode ser mais do que a reprodução do mesmo, mas algo da ordem de um terreno ainda não habitado, que produz uma linguagem própria, tal como a mitologia grega. Isso se exemplifica na narrativa de Aracne cujo tecido, de forma inesperada e surpreendentemente, não era apenas o mais belo e bem trabalhado, mas um espaço de narrativa, na qual vivências, sentimentos e denúncias se faziam presente, trazendo à vida histórias e sofrimentos de várias mulheres, ou como Ananse, que conseguiu driblar entraves, a partir de sua perspicácia, consegue criar alternativas para descentralizar as histórias de um único dono, abrindo-as do baú para serem acessíveis aos quatro cantos do mundo, garantindo a força dos saberes tradicionais ancestrais.

Os fios, linhas e lãs são a bagagem que, impregnadas de sentimentos, histórias e vivências, permitem as mãos unidas de mulheres, os enlaces. No caso desta tessitura, minhas mãos não trabalharam sós, obviamente, pois neste percurso tenho encontrado outras costureiras com suas vivências, vitórias e dores que tanto me mobilizaram a iniciar a escrita e possibilitam uma nova escritura que aqui irão tomar vozes narrativas

pelas minhas mãos, emprestadas com o propósito político e ético que a pesquisa cartográfica e o movimento feminista indicam.

Diferente da leitura de mapa para os geógrafos, que busca apresentar uma representação estática, o método cartográfico, que aqui está sendo fiado, pretende-se não apenas acompanhar movimentos, mas fazer parte da transformação da paisagem, em desenhos e linhas que buscam alcançar o para além da imagem final, este para além que também carrega em si as paisagens psicossociais que compõem trajetórias e narrativas (ROLNIK, 2006).

De acordo com Rolnik (2006), cartografar paisagens psicossociais permite produzir mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em que se torna possível dar língua a estes afetos que pedem passagem, desde que a cartógrafa se permita um mergulho nas intensidades de seu tempo, esteja atenta às linguagens encontradas e seja sensível e astuta aos elementos que emergem e tornam possíveis uma composição da experiência.

Mas o que seria, enfim, o método cartográfico? Em 1997, os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari publicam a obra “Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol 1”, em que enunciam o rizoma como um conceito primordial para compreensão do pensamento humano, em sua multiplicidade arborescente, utilizando-se da metáfora da classificação botânica para ilustrar como o desenvolvimento de um caule pode ocorrer de forma horizontal e sem eixo definido. Nesse ínterim, a cartografia emergiu como um dos seis princípios que constituem o rizoma e se desdobrou em metodologia de pesquisa, quando o trabalho da pesquisadora deixou de ser prescritivo por regras ou objetivos previamente determinados, para ramificar-se de acordo com a experiência com o meio, carregando em si as marcas do que fora possível para sua possibilidade de existir e se fincar (NETO, 2012; PRADO FILHO, TETI, 2013).

Por contradizer e romper com o modelo cartesiano de ciência tradicional, a cartografia, tal como os estudos e pesquisas feministas, recebera críticas quanto ao seu critério de fidedignidade e cientificidade, por abarcar a subjetividade da pesquisadora. Todavia, estudos e pesquisadores/as cartográficos propõem justamente uma outra forma de compreender o problema de pesquisa, em que não se busca caminhar para alcançar metas pré-fixadas, já estáticas, mas encontrar na experiência do percurso as afetações e efeitos da experiência em si, que assolam o processo de pesquisar, tanto no pesquisador, como no objeto de pesquisa e nos resultados (PASSOS, BARROS, 2009).

Trata-se de uma reversão metodológica que, de forma alguma, pode ser considerada como uma ação sem direção ou sem propósito; há orientação na pesquisa e a subversão desafiadora que o método cartográfico se propõe está no deixar-se conduzir por pistas que se fazem durante o movimento processual que é mergulhar na pesquisa ou tecer com os novos que emergem.

Nesse sentido, a escolha do tema, ou a dificuldade de sua definição (como aconteceu nesta presente experiência), assim como todas as etapas e desafios encontrados, já constituem elementos de análise do pesquisar, fazendo a pesquisa uma ação em si, na qual subjetividade, entornos externos, contextos sociais, palavras, figuras e imagens entrelinham-se no trançar da transversalidade. Dessa maneira, pesquisar e intervir, assim como conhecer e fazer tornam-se, nesta atitude ética e ativa, uma pesquisa-intervenção, na qual o objeto, o sujeito e o conhecimento são efeitos coemergentes de uma tessitura que se constrói processualmente e que se permite ser habitável.

Transpondo a noção tradicional de pesquisa, como mera produção de conhecimento de uma realidade fatídica, isolada, pré-determinada, este método se propõe a possibilidade de criação, em que o ato de conhecer na experiência produz realidade e a subjetividade e, portanto, o comprometimento ético se expande para além da meta da pesquisa, mas se estende a todo passo dado durante a trajetória da pesquisadora, uma vez que pressupõe comprometimento e implicação com o mundo.

Em minha imersão na tecelagem cartográfica, não pude deixar de pensar em como o feminismo e minha experiência com ações feministas se aproximavam nas proposições ético-políticas que o método cartográfico se propõe. Na própria história do feminismo, pode-se ver a ruptura metodológica que as mulheres alcançaram quando passaram a valorizar as narrativas de si e as experiências vivenciadas entre elas, denunciando o modelo tradicional que se propunha neutro, ahistórico e apolítico.

Os estudos feministas e os estudos de gênero trouxeram a resignificação das experiências, um olhar curioso que questiona as ditas verdades normativas que instituem corpos, relações, normas e espaços sociais, por compreender que existe uma capilaridade discursiva que produz uma ficção de gênero, fabricando, portanto, formas de ser e estar no mundo.

Assim, escritas, novelas, músicas, documentos, relações, ambientes espaciais, entre outros, devem e podem ser analisados, pois compõe a performatividade do que chamamos de gênero e mantém assimetrias e opressões, sejam elas produtoras de

emocionalidades, de introjeções, seja nos desfechos socioeconômicos e suas ambientações.

Desse modo, o feminismo se aproxima do método cartográfico que entende o pesquisar como uma imersão na experiência como um todo, cuja tarefa consiste em desenhar a rede de forças em conexão com objeto-processo investigado, com suas articulações históricas e seu movimento em curso (BARROS, KASTRUP, 2009).

As mulheres vêm demonstrando como a narrativa de si, com toda sua carga de história individual e do mergulho na leitura estrutural, bem como as experiências nos grupos, com suas afetações, produzem ciência, efeitos psicossociais e podem mover engrenagens. Pesquisas sobre mulheres e/ou gênero, realizadas por mulheres, demonstram como olhar o fenômeno precisa ser um lido a partir de lentes mais amplas, em que elementos que variam desde a linguagem a organização social, a histórias transgeracionais, momento político diante do processo colonizador afetarão e produzirão fenômenos sociais, marcará subjetividades, espaços a serem ocupados, entre outros.

Mais além, demonstraram como as experiências entre mulheres, suas narrativas, também são capazes de produzir saberes, saídas criativas de resistência, e que aventurar-se na análise do montante de práticas discursivas e dos modos de subjetivação, a partir das micro e macropolíticas de poder, possibilitam um mergulho no que chamamos de identidades ou performances de gênero abrindo caminhos a descolonizá-las.

Tal como a cartografia, pesquisas feministas propõe uma postura ética-estética-política que rompe com a normativa das relações de poder imbrincadas na forma de fazer ciência, na qual a experimentação é contínua e capaz de criar “novas coordenadas de leitura da realidade, que questionam hierarquias e fronteiras que dividem os campos de conhecimento e propõe uma recriação permanente do campo de pesquisa” (HERNANDEZ, 2018, p.34).

Penso no desenvolvimento desta tese, tal como o rizoma proposto no método cartográfico e que acredito ser efeitos também dos dispositivos feministas; isto porque a experiência que se propõe aqui ser narrada também se ramificou a partir de uma ação inicial que fora realizar um grupo de estudo e que, logo, favoreceu o desenvolvimento de outros galhos, em uma rede crescente, interligada, que se expandiu para além da ação inicial e da pessoa que aqui lhes narra.

Virgínia Kastrup (2010), em “O funcionamento de atenção do trabalho do cartógrafo”, propõe quatro variedades que acredita compor a atenção do cartógrafo: o

rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento. O primeiro consiste em uma “varredura de campo” que seria a habilidade de lidar com variação contínua de metas, na qual a localização de pistas e dos signos da processualidade aparecem de forma imprevisíveis. O toque, por sua vez, consistiria na sensibilidade em perceber, selecionar, algo que parece emergir em relevo, aproximando-se do que Freud chamava de “atenção flutuante” e que demonstra que há uma mudança no processo, que mobiliza o pesquisador. Já o gesto de pouso seria uma etapa do processo que envolve uma percepção – seja ela auditiva, visual, sensorial – que se fecha, como um zoom, e que serve para marcar um território que se configura. Por fim, o reconhecimento atento possibilita que as imagens passadas, conservadas na memória, são lançadas para ação futura, isto é, há um prolongamento da percepção que reconduzem ao objeto, a fim de sublinhar seus contornos, fazendo com que as lembranças-imagens adquiram um caráter preponderante na narrativa.

A análise, por sua vez, implica atitude, convocando a um *ethos* analítico, em que a problematização de experiência participativa, conforme o próprio feminismo se propõe.

Considerando que a pesquisa feminista se propõe abarcar a complexidade das condições de gênero que afetam mulheres e homens, analisando as condições em que se desenvolvem as diversas formas de opressão, Hernández (2018) propõe a existência de uma cartografia feminista, que assumiria o intuito de desenvolver dispositivos de desestabilização da noção de universalidade das subjetividades, instituições, normas, territórios. Seu compromisso estaria no compromisso ético e político de rompimento com a lógica da manutenção de poder, de exploração e subordinação, bem como de ampliação de horizontes para mulheres e homens.

A partir da leitura de Castañeda (2014), verifica-se que a autora afirma que a pesquisa feminista possui quatro características: 1) a descritiva, que visa contextualizar fenômenos; 2) a diagnóstica que verifica os nós problemáticos; 3) a analítica que propõe a interdisciplinaridade e 4) a propositiva, por ser uma pesquisa com um propósito político.

Relacionando com as proposições de Kastrup (2010), pode-se associar a característica “descritiva” com a “varredura de campo”, quando imersa no contexto, a pesquisadora busca contextualizar as vivências e as leituras em busca de pistas que conduzam ao seu processo; já o “toque” e o “gesto de pouso” corresponderiam à etapa diagnóstica, quando se busca eleger os pontos que emergem, destacando-se em relevo a

percepção daquela que investiga, por fim, a “escuta atenta” e a “proposição ética” parecem ser elementos indissociáveis, embutidos em si, como eixos fundamentais para sustentação da proposição do pesquisar na cartografia feminista.

De alguma forma, a cartografia apresentou-se como uma possibilidade para mim, próxima aos preceitos do próprio movimento feminista e, assim, encontrei minha trilha metodológica, de onde saí do lugar de andarilha para me tornar uma aventureira, parafraseando o título do livro de Margareth Rago, na aventura de contar-se.

3.1. A trilha cartográfica: tessitura dos procedimentos metodológicos

Pensar em uma trilha cartográfica feminista é recorrer a um mergulho interno de si no processo da pesquisa e das ações. De antemão, reconheço que meu percurso não fora linear, tampouco ordenado como se espera, fato que me rendeu bastantes sofrimentos, inquietações, mas também encontros e elaborações internas. De certo, muitos entraves externos também se impunham, ser mulher e mãe solo, como iniciei esta tese, já diz o suficiente. Tais dificuldades me fizeram precisar conciliar três empregos e até pensar, por várias vezes, em desistir, sendo um deles a mudança de tema e orientação, quando percebi que era preciso que meu objeto de pesquisa partisse da minha prática profissional e trouxesse minhas vivências. Fora, portanto, preciso mudar de tema, linha teórica e orientadora, assim, reiniciando minha pesquisa.

Contudo, não fora apenas uma vez que grandes mudanças ocorreram no percurso da escrita. Essas linhas que dedilho para produzir meu tecido, precisou ser re-costurada, uma vez que, após a qualificação e orientações vindas com ela, percebi que minha produção até ali se mostrava insuficiente para o alcance que feminismos com propostas contracoloniais me apresentaram.

Meu trajeto escrito até então, reiterava lógicas tradicionais, mantendo ainda marcas tão profundas do feminismo hegemônico, branco. E diante de mais reboiços internos e da necessidade de um posicionamento, resolvi recomeçar, não do começo, mas do ponto que me encontrava, um novo ponto de partida. Ponto, agulha, linhas, dedos, corpo, alma entregues para nova roupagem de cores e afetos.

Há buraquinhos nessa tese, para fazer o tecido leve caber no meu corpo, com todas suas marcas. Portanto, respeito os furos de saber que fazem parte da tessitura. Uma das pausas mais profundas desse costurar-se e remendar-se se deu diante de pensar as violências sexuais, precisei de meses para conseguir voltar a costurar meus remendos

vivos, com algumas alfinetadas espetando os dedos que, por vezes, sangraram. Por isso, aviso, há lágrimas neste tecido, junto com elas, afetos, memórias, vivências, anotações soltas, fotografias, todas que fizeram parte do que emergiu em relevo.

Meu primeiro processo cartográfico diante da delimitação do “objeto” de pesquisa se deu em mapear as ações feministas que ocorriam na Universidade, sob minha coordenação, conforme podem observadas no mapa abaixo:

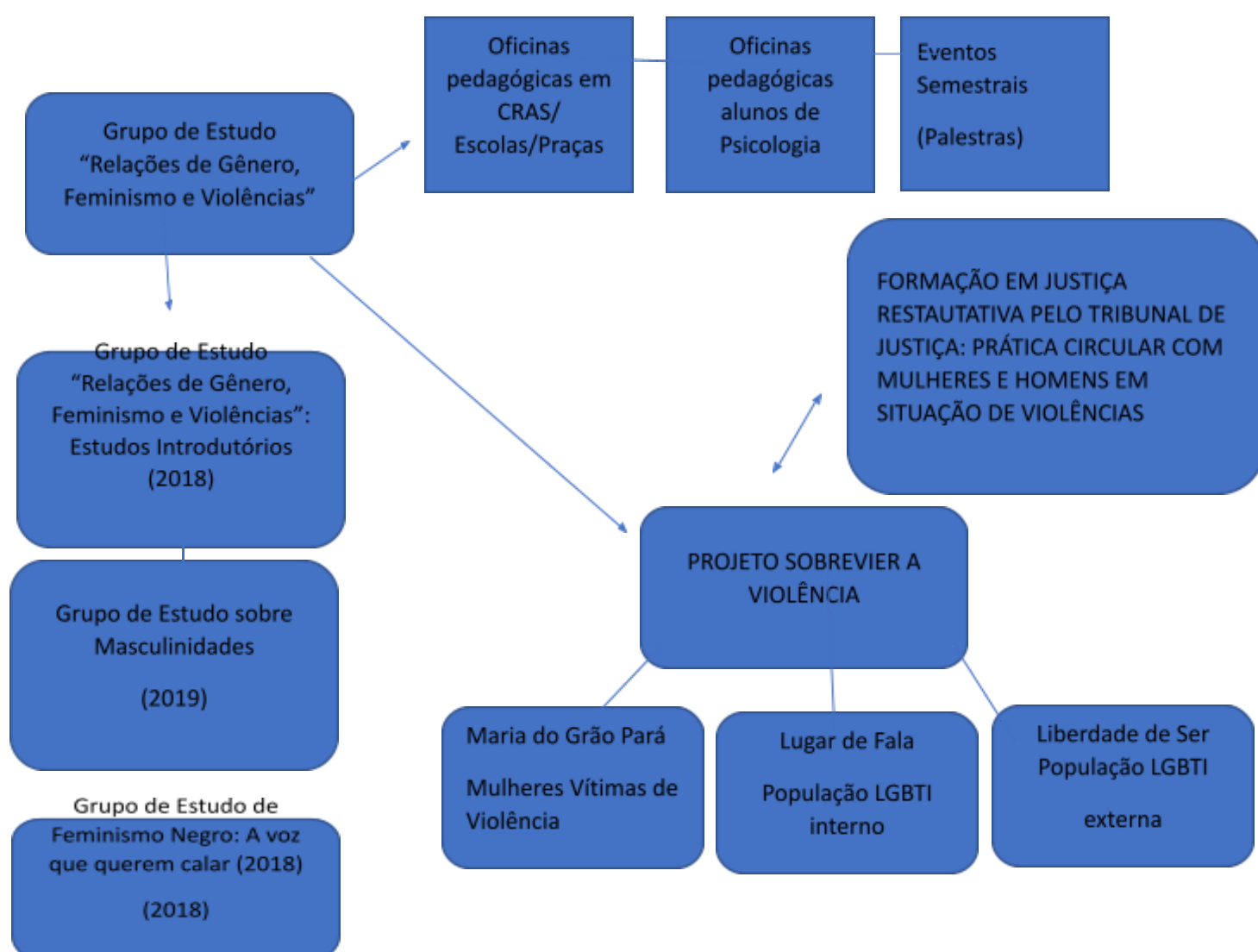


Figura 9: Ações feministas que ocorriam na Universidade

Conforme pode ser observado acima, o Grupo de Estudos “Coletivo relações de gênero, feminismos e violências”, desdobrou-se na implementação de mais três grupos: o grupo de estudos introdutórios, nos quais alunas que demonstraram habilidade para

conduzir o debate tomaram a frente para realizar leitura dos textos iniciais para novos alunos que procuraram o serviço; o grupo de estudo de masculinidades, ainda em processo de implementação, conduzido por dois professores da Universidade, e que tem como objetivo debater textos sobre a temática e dedicar-se um dia para prática vivencial de experiências; e o grupo de feminismo negro “A voz que querem calar”, este está sem seta, pois tornou-se independente dos projetos, sendo conduzido por uma antiga aluna, psicóloga e socióloga em outras parcerias voltadas para mulheres negras, não se restringindo às alunas da Unama.

O projeto Sobre-viver às Violências também conta com três frentes de atendimento, em que estudantes participantes do grupo e selecionadas em processo seletivo específico, previamente agendado, realizam práticas circulares com as/os participantes, acompanhadas por preceptora e com supervisão realizada por mim, nas quais incluímos também vivências para abordar os efeitos que os atendimentos têm sobre elas e suas próprias experiências de vida.

A seta contínua da Formação de Justiça restaurativa, por sua vez, demonstra uma atuação que tem acontecido como mão dupla, na qual a parceria com Tribunal de Justiça tem oportunizado os atendimentos, por meio de encaminhamentos, e as práticas têm acontecido em ambos locais, numa oferta de serviço paritária, oportunizada pelo vínculo que se estende além do contrato profissional, mas da parceria com compromisso social de uma rede de mulheres que se propuseram a continuar os círculos, independente do vínculo empregatício.

A escolha pelo grupo de estudos que politicamente passou a se nomear como coletivo, deu-se não apenas por este ter sido o precursor das demais ações e por seu tempo de atividade, mas pela afetividade fruto da intensidade de experiências compartilhadas, como também por observar que fora fomento para envolvimento das integrantes nas demais ações.

Neste processo de fiação, que emergia em relevo durante minha travessia andarilha na aventura de contar-nos (minha experiência com outras e de outras mulheres) em imagens e palavras, percebi que o que mais me mobilizava eram os afetos, as trocas de experiências, as vivências, e como os encontros entre mulheres havia adquirido uma importância na vida das participantes e na minha, com relatos de mudanças. Não à toa, paralelo a este processo, passei a escrever crônicas, que hoje foram gestadas em livros.

Além disso, pensando na possibilidade de avaliá-lo como um dispositivo que pode ser replicado por universidades, sem certas exigências que grupos terapêuticos convocam – como orientação e supervisão clínica, espaço adequado, que exigem uma clínica de psicologia –, acredita-se que esta ferramenta possa ampliar-se e multiplicar-se em diversos outros espaços.

Se de início pensara em discutir o pormenor da grade curricular do curso ou apresentar as dinâmicas criativas que surgiram para alcançar comunidade, o que realmente ficou como desejo fora trazer a riqueza do encontro entre mulheres possível de acontecer em espaços universitários, mesmo os privados, cuja dinâmica organizacional tende a ser distinta das públicas. Surgiu-me o interesse em pesquisar como um dispositivo universitário feminista pode ser uma ferramenta para descolonização de saber e ser na Psicologia, contribuindo, portanto, no fazer destas futuras profissionais, mas também tendo o ponto de partida o mergulhar em si.

A experiência dos grupos, que inicialmente eram para ser de estudos, ganhou outro caráter. Assim, escolhido meus panos, submeti tal proposta ao comitê de ética, conforme protocolos esperados, convidei as participantes do grupo de estudo para um círculo de celebração, prática que apresentarei em seguida, e que fora a metodologia aplicada no grupo desde a formação, realizada por mim e algumas estudantes no Tribunal de Justiça do Estado do Pará, e que propõe um diálogo horizontal, a partir de perguntas norteadoras.

Posteriormente, lembrando das experiências já ocorridas no grupo, convidei cinco estudantes para uma entrevista aberta, cuja pergunta disparadora fora: Como você falaria do efeito do grupo em sua vida? A escolha se deu por estas alunas terem vivido intensamente o processo do grupo, desde início, dividindo suas experiências mais profundas em um processo de entrega. Apesar de chamar de entrevista aberta, estabeleceu-se um diálogo, pautado na responsabilidade individual e na ética do cuidado, cuja autorização do lugar de fala fora respeitado. Assim, iniciei a costura que para que esta colcha de retalhos afetivos pudesse se tornar um cobertor – um cobertor que sobretudo conta histórias de desconstruções, dores, transformações. Mas, antes de chegarmos até lá, vamos às linhas que sustentam este tecido em sua coleta de dados e análise.

3.2. Entre novelos, agulhas e mãos: sobre os instrumentos de costura

Considerando que o método cartográfico não exclui a subjetividade da pesquisadora, memória, afetos e diários de campo, bem como relatórios de ações, também foram resgatados para construção sentida da narrativa deste procedimento-ação. Contudo, dois instrumentos específicos foram utilizados para produzir as informações com as participantes: a prática circular e o diálogo, que ocorreu através de entrevista aberta, disparado por pergunta norteadora.

Os processos circulares foram apresentados a mim na formação do Tribunal de Justiça do Estado do Pará para facilitadora de círculos restaurativos em Justiça Restaurativa em situações de violência doméstica. Desde o encontro com esta prática, o formato da condução dos grupos de estudos se modificou, sendo esta uma prática comum aos encontros. Dentre os círculos realizados, um destes fora de celebração sobre a importância no grupo, cujas perguntas foram: Como perceberam os efeitos do Grupo na vida de vocês? Como foi vivenciar o grupo? A participação do grupo afetou em algo o entorno de vocês? Há alguma vivência que marcou para vocês? Vocês perceberam alguma mudança na experiência profissional de vocês?

Quanto a outra estratégia para produção das informações, é preciso dizer que não era pretensão desta pesquisa utilizar entrevistas, porém, conforme o próprio método cartográfico traduz, direcionamentos passam a surgir, convidando-nos a gestos de pausas. Sendo assim, foram realizadas com cinco mulheres cujas experiências nos grupos foram intensas e cuja falas na prática circular suscitaram o desejo de aprofundamento de suas narrativas. Desta forma, lançou-se a pergunta disparadora, a fim de estabelecer um diálogo vivencial: Como você falaria do efeito do Grupo em sua vida?

Ao falar de entrevistas no método cartográfico, Sade e Calimam (2014) atentam para inseparabilidade de dois planos de experiência, a vivida, que advém da reflexão do sujeito sobre suas vivências, incluindo as relações com sua história de vida, com suas emoções, motivações e tudo que sujeito possa experienciar como vivido, e a experiência pré-refletida, aquela que se refere ao coletivo de forças, ao processo e que advém dos conteúdos representacionais. Ambas, segundo os autores, não se excluem, coexistem, possibilitando advir a dimensão do conteúdo, que se apresenta como representação dos estados de coisas.

Sendo uma pesquisa fomentada também no diálogo, ela condensa no plano representacional, isto é, na linguagem, as expressões e suas relações entre si (pausas, choros, mímicas, gestos, risadas, verborragias etc.), e no plano dos conteúdos, a

realidade exterior à linguagem, sobre o que se fala, incluindo a experiência. O trânsito entre essas dimensões do processo – expressão e conteúdo – implica em levar em consideração a dimensão das forças sobre e na linguagem, possibilitando uma análise da reciprocidade entre ambas, uma vez que possibilita que pela expressão e conteúdo o contato e intervenção mútua, de fato, se efetivem.

Tais postulações se tornam valiosas nessa tecelagem, uma vez que a costura que se busca trançar está justamente no plano da experiência vivida com a experiência pré-refletida, na qual os fatos externos à linguagem e a narrativa propriamente dita, juntos, foram o mosaico desta futura tese.

3.3. Da mistura de cores para surgir bordados: procedimentos de análise das informações produzidas

Tendo pouso nas teorias feministas que visam descolonizar a psicologia e partindo da ideia de uma Psicologia Feminista Contracolonial, amparou-se nas reflexões epistemológicas do feminismo decolonial quanto ao saber e como lente de análise, que se pretende crítica sobre o sistema Gênero Moderno/colonial.

Ressalta-se que, na direção da escrita cartográfica feminista, a análise e discussão de dados foram na direção das pistas que movem o processo, rompendo com modelo positivista de análise, mas tecendo, a partir da sensibilidade de selecionar o que parece emergir em relevo, portanto, como forma de discussão dos resultados, separou-se categorias de análise diante do que senti emergir durante seus relatos, trocados em grupo ou no diálogo chamado tradicionalmente de entrevista. Sendo assim, surgiram os seguintes campos de análise: Descolonização do corpo e afetos, cujos desdobramentos ocorreram em subseções – Espelho hegemônico branco; violências patriarcais da matriz colonial de gênero (matriz cisheteronormativa, violências amorosas, relações com entorno) e violência sexual – e Descolonização da Psicologia, cujas pistas-retalhos para tal foram o reconhecimento dos limites da Psicologia tradicional, o encontro com outros campos e a experiência coletiva.

Escolhi apresentar os resultados não de maneira direta, positivista, elencando e nomeando participantes, mas trazendo alguns fragmentos de falas, que se aproximavam e pareciam trazer um discurso em comum, a fim de, a partir delas, pensar sobre as reflexões já iniciadas nesta tese. Não se elegeu falas de acordo com interesse pessoal, mas sim, destacou-se todos os pontos centrais da fala das participantes, utilizando aqueles que pareciam representar o em comum abordado por elas. Aquilo que se afastou

do ponto comum, como algo diferencial, também fora pontuado, quando considerado pertinente. Tal organização se deu a partir do trânsito do conteúdo e afetações de experiências, considerando a dimensão das forças sobre e na linguagem, a partir de sua retroalimentação.

4. O GRUPO COMO DISPOSITIVO PARA DESCOLONIZAÇÃO DO CORPO E DE AFETOS

A prática de um grupo de estudo que, posteriormente, passou a se identificar como um coletivo de mulheres – mudança de nomenclatura que denota caráter transformador de seu reconhecimento e engajamento político entre suas integrantes – é aqui, finalmente, palco de análise. Embora o coletivo seja o objeto de pesquisa, é preciso transcender tal nomeação positivista, posto tratar-se de um espaço afetivo e cuja própria pesquisa-ação o considera um *lócus* de vivências, de elaborações, mudanças, espaço para desconstruções e afago de feridas de processos intersubjetivos que aqui tento lhes apresentar, já que nem tudo as palavras dão conta e ainda ser este, o trabalho acadêmico, espaço de produção com seus limites. As linhas de tecido que aqui serão narradas tentam, enfim, contornar e captar as pistas para pensarmos em ações contracoloniais que acessem e participem dos processos de formação de estudantes em psicologia e suas práticas profissionais por outras vias de transmissões e relações, também com a pretensão de fornecer indicativos para futuras ações em outros espaços.

Esta proposta faz jus a ideia do rompimento de uma lógica educacional bancária, de transmissão verticalizada, uma vez que a última compreende e trata alunos como meros recipientes para depósito de conteúdo, prática comum do modelo tradicional educativo, apontado por Paulo Freire (1979). Localiza-se, portanto, em consonância com a proposição de uma outra forma de transmissão de saber, que se propõe acima de tudo crítica, histórica, transformadora e valida as experiências, no enlace entre ação-reflexão e subjetividades, também como propõe Freire e que será mais bem explorado no item sobre descolonização da Psicologia.

Nesta seção de análise dos resultados, os gestos de pousos ocorreram diante de alguns eixos temáticos que subsidiaram a organização das falas e reflexões teóricas, são elas: descolonização do espelho hegemônico branco sob os corpos, decolonização das violências patriarcais da matriz colonial de gênero e descortinando a violência sexual.

Ressalto que optei por não identificar nenhuma integrante, diferenciando sua fala por nomes ou letras. Muitas trouxeram avaliações semelhantes, com histórias que parecem se contemplar em proximidades, como todas terem narrado considerar o grupo “transformador”, por exemplo. Escolhi, portanto, uma das falas para garantir a representatividade das narrativas.

Em casos de violência de geração (aglutinação proposital), destaquei as narrativas que se propuseram a discorrer sobre experiência, apresentando o fragmento transcrito, a fim de não generalizar experiências. Das que trouxeram compreensões do processo de forma geral, sem adentrar em exemplos de suas histórias, trouxe frases ou aquela que considerei representar as demais, sendo importante afirmar que não pretendi eleger “a” história e apagar as singularidades, mas evidenciar o que emergiu como uma flor que brota ou um carneirão que sai, de um processo que fora feito coletivamente, desde o desenvolvimento do grupo, como a coleta de dados.

Esta escolha ética se deu também como forma de proteger suas identidades, a fim de preservá-las, já que este trabalho é a extensão de uma prática de cuidado e que, por isso, reconhece a entrega destas integrantes e pactua de valores acordados no decorrer destes anos, entre nós, da delicadeza e compromissos necessários quando se trata de dor, das nossas dores, já que são vivências únicas, mas coletivas ao mesmo tempo, algumas vivenciadas por alunas diferentes, mas com semelhanças tão grandes que parecem fazer parte de um mesmo relato.

Além disso, conforme Lugones (2008), a importância de partir do interior das experiências dos corpos racializados como algo propulsor para pensar em vivências em contextos de diferença colonial, percebe-se que com as mulheres e suas histórias é possível pensar em um fazer, contrapondo-se ao que, de maneira geral, é produzido nas academias: esta pesquisa não fora uma mera coleta de dados para análise, ela foi processo e continua sendo, uma constelação de práticas, é um efeito, um ressoar que reverbera. Sendo assim, tal como propõe Nascimento (2021), resgatando aspectos históricos a fim de resistir ao historicídio de grupos hegemônicos, buscaremos costurar com as narrativas observando as saídas psíquicas e processos elaborativos que o

dispositivo de um coletivo feminista em espaço universitário pôde produzir enquanto agente descolonizador.

4.1. Descolonizando o espelho hegemônico branco sob os corpos

Um dos efeitos da colonialidade de gênero está na racialização dos corpos. Como já dito por Quijano, a criação do conceito de raça na modernidade permitiu a edificação do capitalismo pela exploração, ebulindo de um lado o branco europeu como parâmetro de beleza, de desenvolvimento, de poder, de meta evolutiva, ao passo que demais povos, não-brancos, dentre eles a população negra, passou a ser vista sob o prisma do subdesenvolvimento, quando não como não-humanos.

As marcas de tal ideologia e violência sobre a matriz de pensamento e suas explorações sobre populações não-brancas foram inventadas e colocadas como “verdades” imperialistas cujos desdobramentos incidiram sobre as subjetividades, fazendo com que o espelho matriz de reconhecimento como régua e regra, como afirma Nogueira (2019), fosse aquele que é pautado no modelo hegemônico, branco.

Diante disso, autoras e autores vêm refletindo o racismo como criação do branco (com todo seu funcionamento de tentativas de desmantelamento e aniquilação das riquezas culturais e de conhecimentos de outros povos) e a branquitude, com suas estratégias de pertencimento que pactuam, mesmo que de forma não consciente, com dominações e explorações.

Os debates sobre branquitude²⁸ demonstram que apenas reconhecer a existência do racismo torna-se insuficiente, posto que é preciso desativar padrões hegemônicos estruturais de dominações, considerando seus aspectos relacionais. Nesse sentido, falar de racialização dos corpos não é apenas falar dos povos dominados e tratados como não humanos, mas também reconhecer como povos que oprimem também gozam de privilégios de racialização, e que tal posição é fruto da colonialidade, como já fora apontado por Quijano (2005), quando teoriza a criação desse sujeito homem-branco como detentor de superioridade e centro global, parâmetro de universalidade.

²⁸ De acordo com Moreira (2014), em seu artigo, “Branquitude é branquitude? Uma revisão teórica da aplicação dos termos no cenário brasileiro”, a partir de um levantamento histórico da realidade no Brasil, Edith Piza analisa que branquitude fora associado a negridade, na década de 20 e 30, uma tentativa de aproximação das pessoas negras as brancas, sendo hoje associada a prática de pessoas brancas que negam a existência do racismo, defendem a ideia de universalidade humana e, com isso, a manutenção de privilégios, enquanto branquitude passou, paulatinamente, a se referir a superação do ideal branco, pelo reconhecimento de privilégios por parte dos brancos e a adesão a luta antirracista.

Nesse sentido, Lia Vainer Schucman (2014) afirma existir escassez de materiais sobre experiências e construções cotidianas do sujeito de aparência branca e origem europeia enquanto pessoa racializada, sendo este um tema pouco debatido e negligenciado nos estudos da Psicologia. A branquidade, explica a autora, fruto do colonialismo, segue na contemporaneidade e se refere a uma posição privilegiada de acesso aos recursos materiais e simbólicos, que constroem estruturas de poder fundamentais, concretas e subjetivas, sob as quais as desigualdades raciais se estruturam.

Nogueira (2019) contribui com o debate, ao afirmar que, produzidas e reproduzidas em um processo histórico desde a colonização europeia, as relações étnico-raciais acontecem entre tensões, nas quais as formas de dominação para colonizar o viver e ser das pessoas partiu e continua partir da imposição do sistema único de poder, em que aqueles que se consideram ou são considerados brancos aceitam acriticamente todos privilégios ofertados pela sociedade colonial-moderna, em uma condição de supervalorização ilusória de sua aparência e modos de ser que se referem aos significados sobre ser branco.

Sendo um lugar social contruído sociohistoricamente, Nogueira (2019, p.32) argumenta que este lugar branco, enquanto centro, cria barreiras que impedem o reconhecimento de outras formas de ser e viver no mundo, tão humanas quanto a hegemônica. Sendo assim, há uma recusa da população branca em reconhecer seu próprio lugar social e de validar diferentes pertencimentos históricos e culturais que atravessam corpos como seres políticos, o que demonstra existir uma “colonização mental em pessoas brancas que vivem numa sociedade racista”. Este fato se desdobra em violências, desigualdades e processos subjetivos nas pessoas brancas e de aparência branca.

Subjetivadas a partir de um grau de superioridade, quando o lugar privilegiado sofre qualquer ameaça em seu conforto, brancas e brancos se assumem como possíveis sofredores, deslocando o foco novamente para si ao retirar o sofrimento do outro, tornando-o invisível, e tomando-o para si, como verdadeiros injustiçados, fato que apaga a possibilidade de enxergar a estrutura racializada e mantém pessoas negras à margem (KILOMBA, 2019).

Nesse sentido, “ser branco acriticamente (...) é precisamente não ser capaz de ver/perceber/reconhecer as diferenças históricas e culturais (invisibilidade da brancura) e não entender ou rejeitar outras formas de ser e de viver no mundo mundo

(naturalização de um modelo único)” (NOGUEIRA, 2019, p.33). Este fato, demonstra a necessidade para descolonizar tais aspectos, a partir de uma análise crítica, de pessoas brancas e de aparência branca.

Neusa Santos (1983), psicanalista, em seu livro “Tornar-se negro”, demonstra como há uma dinâmica intrapsíquica, na qual a violência racista branca se impõe de forma impiedosa na destruição da identidade do sujeito negro/a, uma vez que há uma internalização compulsória e brutal de um Eu Ideal branco, que obriga pessoas negras a formularem um processo identificatório incompatível com as propriedades biológicas de seu próprio corpo.

Eu ideal é um conceito psicanalítico relacionado à constituição do sujeito cujo desenvolvimento do sujeito inconsciente e da estruturação de seu aparelho psíquico se dá no encontro com Outro, em que valores, idealizações, cultura e suas interdições passam a ser registradas em inscrições e marcas psíquicas, de maneira a advir um sujeito, que agora recalca impulsos para viver laços fraternos e se inserir na cultura.

Apesar de não ser objetivo desta tese discorrer psicanaliticamente sobre constituição do sujeito, Santos (1983) parece abordar algo importante em suas reflexões teóricas, pouco difundidas em formações psicanalistas, apesar da população negra ser a metade dos solos brasileiros, se aqueles que fazem o espelho para a/o bebê no processo de sua constituição psíquica, são marcados pelo racismo, haverá interferências no narcisismos e, portanto, marcas profundas nas crianças em sua constituição psíquica de sujeito do Inconsciente. Logo, o espelho hegemônico branco produz afetações narcísicas no eu corporal.

Aqui, utilizarei a ideia de espelho hegemônico branco não necessariamente no viés psicanalítico, embora acredite e reitere a importância de estudos sobre constituição do sujeito, narcisismo em psicanálise e colonialidade do ser, mas como um dos pilares da colonização na qual branquidade é parametro identificatório, produzindo em não-brancos e delegando a eles uma gama de violências e sofrimentos ao aproximá-los da condição de não-humanos, assim como produzindo em brancos, pelo racismo, sua constituição psíquica em torno da noção central de majestade, parâmetro e centro do universo.

Em termos psicanalíticos, Kilomba (2019, p.37), por exemplo, afirma que os sentimentos positivos em relação a si permanecem intactos em pessoas brancas, como parte “boa” do ego, enquanto a parte “má” são projetadas ao exterior cujos objetos ruins ou maus surgem como o que a sociedade branca reprimiu e transformou como tabu,

sexualidade e agressividade, sendo o sujo e o desejável, o violento e o excitante, encarnado na figura das pessoas negras: nisso, a branquitude se percebe como moralmente ideal, decente, civilizada, generosa, livre do mal que causa a outras comunidades, afastando-se do “inquietante que sua história causa”.

No processo do grupo, nossas integrantes passaram por processos em relação ao seu corpo e o espelho hegemônico branco, sejam elas brancas ou de aparência branca, sejam as que passaram a se reconhecer como pretas ou como pardas, muitas vezes perguntando qual seu lugar.

Cabe ressaltar que processos reflexivos sobre corpo e subjetividade foram acontecendo ao longo dos encontros, em meio aos textos, debates e, por vezes, dinâmicas em grupo, não sendo respostas a objetivos diretivos, mas brotando com certa naturalidade de um fluir do processo individual e coletivo de cada uma, sendo compartilhado espontaneamente quando alguém se sentia à vontade para tal.

Aqui, permito-me fazer um adendo, da minha experiência no grupo e de algo que tanto me causou rebuliço interno. Lembro que no processo de me reconhecer como racista fora um tanto exigente, para não dizer envolto de vários sentimentos turbulentos, como ainda o é, fato que vai ao encontro da proposição teórica da psicóloga Grada Kilomba (2019), quando afirma existirem fases neste processo, tal como o trabalho de luto, sendo elas, negação, culpa, vergonha, reconhecimento, reparação.

Essa exigência interna se deu primeiro para desativar o sentimento egóico e narcísico de achar que poderia ter mudado e que racismo era uma questão meramente de escolha, de posicionamento político, fato decorrente da dificuldade de me identificar com alguém que faz algo que não é bom. Ainda tinha compreensão que se não fosse violenta com pessoas negras e que se as visse como iguais, não era racista. Lembro ainda quando fui rememorando fatos da infância, constatando como era privilegiada e minha amiga negra não e ao receber sua raiva, a lia como invejosa. Ambas crianças, não tínhamos recursos para entender o racismo, mas eu já era beneficiada pela brancura e gozava dela e ela passava por experiências de subtração, negação de lugares, não pertencimento, desvalorização e privação de relacionamentos amorosos.

Era estranho também compreender que por ter os privilégios que tinha, algumas pessoas sofriam e eram tratadas com tamanhas desigualdades. Inquietante também me aproximar do fato de que quando chamada de racista ou não bem recebida em grupos de mulheres aquilo tanto me causava desconforto e sensação de injustiçada. Tal como grande parte dos brasileiros (92%), que assumem reconhecer o Brasil como um país

racista, enquanto somente 1,3% se assume racista, como aponta Borges (2019), fora um trabalho psíquico sair da fase de negação que, por vezes, ainda acontece.

Certo dia, já envolvida com a militância antirracista há algum tempo, deparo-me com um sonho onde todas as pessoas são brancas e aparece um garçom negro. Ao acordar, dei-me conta que ali tinha uma estrutura muito bem delimitada e racializada, e espantada exclamei: tenho um inconsciente racista! Constatação que veio como susto, inquietação, surpresa, culpa e estranhamento.

Embora meus relatos sejam simplórios demais e pobre em reflexões, eles demonstram como as leituras e encontros do grupo passaram a suscitar questões internas em nós, integrantes. No meu caso, fazendo-me pensar no próprio inconsciente e questionar-me se era possível descolonizar este inconsciente²⁹.

Essas reflexões parecem também terem surgido em integrantes do grupo, como pode ser percebido nos relatos que seguem abaixo:

Eu me vi como uma branquinha escrota. Eu ouvia relatos de vocês (falando ao grupo, para integrantes negras) e pensava em mim, na minha família, em como já fomos escrotos. Eu lembro de estudar numa escola e a gente tratava mal algumas pessoas porque elas eram pobres, nos uníamos para não falar com elas porque eram filhas de funcionárias. Falávamos das roupas delas, sabe? Debochávamos e criávamos raiva sem motivo algum. Eu era assim, achava normal, e ouvindo, eu fui ficando com vergonha, a pensar: por quê? O que essas pessoas fizeram para mim? O que eu fiz para elas? Era como se não pensasse nesses valores, nem reconhecesse essas coisas.

Eu comecei a me dar conta como tratava as pessoas ao meu redor, a me questionar como era a vida da moça que trabalhava na minha casa. Lembro de um dia me dar conta que eu acordava 7 horas da manhã, mas a funcionária lá de casa acordava cinco, para estar lá me servindo. Ler as autoras negras e trocar experiências aqui foi uma experiência muito louca, porque comecei a me dar conta que muitos dos privilégios que eu tinha, dos lugares que eu ocupava não tinham só a ver com as minhas habilidades, mas com a minha cor.

Eu, “ex maristinha” (expressão utilizada para se referir a uma escola frequentada pela elite belenense), sai de um colégio muito escroto, passei muito tempo convivendo com pessoas escrotas, e hoje eu rebato: o que estás falando é uma bosta. Algumas pessoas falaram que

²⁹ Recentemente deparei-me com livro de Suely Ronilk, intitulado “Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada”, publicado em 2018. Nele, a autora concorda com a psicologia ser uma narrativa e técnica que legitima modos dominantes de subjetivação, assim como irá afirmar a existência de uma aliança de forças neoliberais e conservadoras que acabam por compartilhar a mesma moral, mas também um modelo único de identificação subjetiva, de um inconsciente colonial-capitalístico, em que os processos de opressões coloniais capturam forças vitais dos sujeitos, reduz as subjetividades e experiências, cerceia possibilidades criativas produzindo pelas identidades normativas os sentimentos paralisantes de angústia, violência, repetição, apostando na micropolítica de sustentar o mal-estar uma possibilidade de diferente para mudança em que práticas outras, como as artísticas, podem acessar sentimentos e expandir não apenas territórios clínicos, mas transformações no inconsciente, posto que, para ela, sem a colonização do inconsciente está fadada repetição pelas opressões, sendo necessário descolonizar, num processo de desindividuação, politização e de devir-público do divã (PRECIADO, 2018).

não me chamam mais, porque é estranho, porque tudo eu rebato como se fosse algo grave que ofendesse e eu ficasse ofendida.

Para Freire (1979), descobrir-se na posição de opressor, mesmo que haja sofrimento diante de tal descoberta, não se configura no ato de se solidarizar com os oprimidos. Obviamente esta é uma etapa importante e que não merece ser negligenciada ou descartada, mas caso se encerre neste patamar, torna-se problemática, pois serve ainda a um processo de desresponsabilização. Usando como exemplo práticas assistenciais, Freire afirma que é preciso romper com a ideia de “consciência servil”, para vir surgir atitude radical de ação com o que se solidarizou. Em outras palavras, é preciso “estar com” e lutar para uma transformação de realidade objetiva, portanto, indagar-se: o que estou fazendo (ou o que estamos fazendo) enquanto aliada das lutas antirracistas?

Djamila Ribeiro (2020) dá direcionamentos de ações importantes para aliança com lutas do feminismo negro por pessoas brancas, dentre elas, reconhecer os privilégios de pessoas brancas, enxergar a negritude enquanto movimento político, compreendendo, desse modo, o racismo estrutural, transformar o ambiente de trabalho, perceber o racismo internalizado individualmente, ler autoras/es negras/os, questionar a cultura que se consome, conhecer seus desejos e afetos e combater a violência racial.

Como se percebe, muitas dessas dimensões perpassam por um processo interno, como o acesso aos afetos, aos desejos e ao fato de reconhecer-se enquanto sujeito racializado, (colonialidade de ser); outras passam por desativar ou romper com padrões hegemônicos de poder, fissurando, assim, espaços ocupados, narrativas e padrões culturais, ou seja, as colonialidades de poder e saber. Não à toa, a expressão “uma experiência muito louca”, dita por uma das participantes, demonstra como tais leituras e trocas surgem como algo inovador e transformador, até então não pensado, o que nos faz afirmar que o reconhecimento de si, como corpo privilegiado pela racialização, era algo afastado e distante. A fala sobre o acesso ao impacto com a literatura negra também apareceu em frases, como: “o contato com as feministas negras... Nossa! Pra mim, muito transformador!”

Na fala de três integrantes, citadas em destaque nos fragmentos acima, percebe-se o reconhecimento de se entender enquanto brancas, de maneira racializada. Enquanto a primeira relembra violências que cometera, afirmando sentimento de vergonha, a segunda se percebe nas relações, nas quais recebe privilégios por conta de branquidão e a terceira se refere a ter afastado de amizades por começar a combater falas e

práticas racistas, mesmo isso tendo lhe causado o afastamento de grupo de amizades de infância.

Sobre tais sentimentos e atitudes, Kilomba (2019) postula que compõem um trabalho psíquico. O sentimento de vergonha, segundo esta teórica, advém de um conflito psíquico, quando uma pessoa falha em atingir um ideal que estabeleceu para si mesma, medo do ridículo que surge diante da discrepância entre a percepção de outras pessoas sobre nós e nossa percepção de nós mesmas, como que se questionando: Quem sou eu? Como se o olhar das pessoas negras reconhecesse seus privilégios pela branquitude, como uma identidade privilegiada. O reconhecimento, após a vergonha, seria quando a pessoa reconhece sua branquitude e racismo; já a reparação, ao somar-se na luta para desativar práticas racistas, por exemplo, seria a negociação do reconhecimento com a realidade, como um ato de reparar o mal causado e buscar mudança de estruturas, vocabulário e afins.

Assim, embora a dor de mulheres negras não possa ser compartilhada na mesma medida com mulheres brancas, enegrecer as reflexões feministas possibilita que a branquitude possa ser evidenciada e que, junto a um trabalho psicológico de mergulho interno para desativar colonização mental racista, contribui no processo de aliança nas lutas antiracistas, de mudanças na matriz colonial de gênero de ser, saber e poder.

Experiências também marcaram as vivências das integrantes, dentre aquelas que se reconheciam como pardas ou negras. A temática do colorismo, com toda sua complexidade diante de uma política histórica de embranquecimento e violências contra as populações negras apareceram nos relatos, como a fala abaixo:

Tem até um texto que a pessoa fala assim, do pardo, né? Quem é o pardo? Pardo não é o branco, mas também não é o preto, sabe? Que que ele é, onde ele tá, até comentei com a minha orientadora que eu ia começar a ler sobre isso porque eu ficava assim ‘gente, tá, eu sou preta, meu cabelo não é enrolado, na verdade, ele é escorrido, mas eu tenho aspectos pretos, meu pai ele é preto, as minhas tias são pretas só que minha mãe é branca’. Mas eu reparava que quando eu tava com pessoas brancas, eu não me sentia pertencente daquilo e aí no grupo de estudos, quando a gente vem com aqueles debates, aquelas questões, tipo assim, de identidade mesmo, de se reconhecer enquanto...por exemplo, teve um dia que ficou bem marcado pra mim, que foi quando o (Nome de um amigo do grupo) falou assim: “Poxa, eu sou um homem cis, gay e preto” aí tu falou assim: “Caramba, não sei se já reparaste, mas é a primeira vez que eu escuto tu falar que tu é preto”, ele já tinha se apresentado várias vezes com gay, mas nunca tinha se apresentado como preto. Foram anos que ele não se via como preto, mesmo no grupo, e ele começou a contar quando se deu conta, como foi isso para ele. Eu fiquei assim ‘gente, e eu? O que que eu sou, sabe?’ É, eu fiquei nesse dilema. Mas aí, apesar de eu não saber, tipo, dizer o que que eu sou, eu sei que tem muitas coisas do debate de raça que me atravessam.

O depoimento acima demonstra o processo de reconhecer-se como não branca, um corpo que se percebe fronteiro e que se indaga sobre seu (não) pertencimento, buscando formas de simbolização, quase que perguntando: onde me encaixo? O cabelo liso que pode lembrar povos indígenas, contrastado com a pele escura, mas não tão retinta, mãe branca, familiares negros. Parece acometida por “inquietação psíquica” fruto do processo de embranquecimento colonizador, como propõe Anzaldúa (2005), mas cuja politização parece poder trazer neste corpo-fronteira formas outras de resistências, estas que começam a emergir ao reconhecer que debates interseccionais de gênero e raça lhe atravessam, podendo apontar direcionamentos, como pode ser observado na frase “eu sei que tem muitas coisas do debate de raça que me atravessam”.

Neste momento, as leituras de feminismo negro eram cada vez mais presentes e, logo, algumas reflexões assumiam frente e muitas experiências passaram a ser narradas, em especial de mães e pais negros/os, de pele retinta, ao passo que, devido às alunas apresentarem fenótipo de pele mais clara, grande parte delas iniciaram aos encontros identificando-se como brancas ou pardas, sem a compreensão que a nomenclatura parda, por exemplo, faz parte da categorização de negros/os no IBGE (o IBGE considera negros pessoas pretas e pardas e, segundo Devulsky (2021), 46,5% da população se identifica como pardos, negros claros, e 9,3% como pretos). No Pará, 73% da população é constituída por pretos e pardos, portanto, negros – fato que aparece nas experiências das integrantes, nos convidando a pensar sobre a racialização em seus corpos e direcionando, portanto, este eixo de análise. Esta temática/vivência também apareceu de forma muito consistente na fala de outra participante,

Se antes me perguntassem “Tu se identifica como?” Eu respondia de acordo como tava meu vítiligo, se tava muito branco então eu era branca, se tava assim, nesse processo de transição, eu ficava assim: acho que parda, vou pela certidão de nascimento, se tá parda então é parda, mas sem entender o que era parda, mesmo se eu falasse que era branca, eu não era lida como branca.

Neste relato, percebe-se novamente este corpo no lugar de fronteira: um corpo com ambivalência pelo vitiligo, em algum momento mais branco, outro negro. Com isso, até conselho médico para deixar este corpo “embranquecer” fora dado à família, apesar de que a escolha seria clinicamente mais prejudicial, devido a vulnerabilidade da pele, que ficaria mais suscetível a possibilidade de desenvolvimento de câncer.

Tal aconselhamento médico, parece ser a extensão do projeto colonial brasileiro que, após a abolição da escravatura em 1888, criou uma política governamental de

embranquecimento, em um momento no qual a população brasileira era composta de dois terços de africanos e um terço de europeus, indígenas e descendentes. (NOGUEIRA, 2019).

Cabe ressaltar que até final do século XX, difundia-se de maneira frequente a ideia da população negra na Amazônia ser ínfima, demonstrando que a ideologia do branqueamento e mestiçagem fora internalizada, ao lado da ideia de exuberância da Amazônia, negando a cor preta e assumindo a cor morena. Apesar da população se identificar mais com o termo cabloco (mestiçagem entre brancos e indígenas), tal como nas demais regiões do país, populações negras tiveram importância marcante na economia que possibilitou a donos de terra a solidificação de uma sociedade colonial. Fato que leva a afirmar existir um confronto com a metáfora da identidade, fruto do ideário nacional e mestiçagem e o reconhecimento de ser diferente (CONRADO, CAMPELO, RIBEIRO, 2015).

Aqui, peço licença para realizar um apanhado teórico acerca do mito da democracia racial no Brasil e as políticas de desigualdade e colorismo, por acreditar pertinentes para as análises das falas das participantes que irão se seguir, uma vez que, conforme Freire (1979), é importante desconstruir os mitos da ordem opressora para romper com o estabelecimento da lógica dominante, sendo fundamental como estratégia de descolonização do espelho hegemônico branco.

Para a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (2019), antes mesmo deste momento da “abolição” da escravatura, e aqui as aspas são usadas com a intencionalidade de denunciar a continuidade do processo escravista por outras roupagens, o mito da democracia racial fora criado a fim de ocultar aos olhos públicos as violências com povos originários e de matrizes africanas.

Em sua análise, a autora retoma ao momento de independência do Brasil para demonstrar como a dita “Independência”, em 1822, e seus desdobramentos – como, por exemplo, a necessidade de elaborar uma Constituição e judicializar processos fora dos costumes locais e regionais – , fez emergir a necessidade de inventar uma nova história para o país, com uma nova imagem identitária, que carregava o objetivo de “elevar o passado” de forma patriótica, numa espécie de aproximação e adaptação ao modelo hegemônico desenvolvimentista europeu.

Como forma de ilustração e confirmação histórica, Schwarcz (2019, p.13), apresenta o primeiro concurso público para o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, o IHCB, aberto em 1838, que propôs resolver a seguinte missão, “Como deve ser escrita

a história do Brasil”. Tal feito permite verificar como a conhecida disciplina “História do Brasil” teve sua origem, sendo uma história inventada, correspondente a interesses políticos, sociais e econômicos, que se propôs a criar rituais de memórias de modelos autênticos de suposta “verdade”, em detrimento a demais modelos e histórias, não narradas e ocultadas.

Conforme suas palavras, “a intenção do concurso era criar apenas uma história e que fosse (por suposto) europeia em seu argumento, imperial na justificativa e centralizada em torno dos eventos que ocorreram no Rio de Janeiro” (referência), isto é, era preciso justificar composição do quadro de sócios na governabilidade, da elite agrária, e na qual chefe de estado era descendente direto de casas reais europeias tradicionais. Neste sentido, o Brasil acabou não se configurando como uma República, como os demais países latino-americanos, mas manteve-se em um Império, isolado, e com projeto conservador (SCHWARCZ, 2019).

Sobre tal, Zanello (2018) acrescenta que a colonização, herdeira de Portugal, deixou marcas indeléveis, posto que o país colonizador se apresentava como um dos países europeus mais atrasados no avanço do letramento de seus cidadãos e cidadãs, além de ter forte influência da Igreja Católica; logo, o que culminava na presença de um moralismo extremo, que refletiu e refletiria nos modos de subjetivação, na sexualidade, identidade de si, como também na relação com a produção de saber considerado ciência.

Por isso, Schwarcz (2019) considera importante demarcar que o Brasil tem uma história particular em relação aos demais países da América Latina: além de falar uma língua diferente dos países latino-americanos vizinhos e ser a última colônia a inaugurar uma universidade, manteve sua fronteira geográfica extensa e intacta por meio da uma longa monarquia, a qual, junto ao extermínio e desapropriação de terra de seus povos tradicionais, foi responsável por absorver aproximadamente a metade de africanas e africanos sequestrados e violentados para (sobre)viverem sob um regime escravocrata – número potencialmente expressivo.

O concurso para “história do Brasil”, teve como resultado o início de um processo de teorias que passam a afirmar a miscigenação do povo brasileiro, na tentativa de produzir dados históricos que ocultavam a dizimação do povo indígena e a tortura e exploração da população negra, iniciando uma falácia – presente ainda atualmente – de um povo feliz, que une cultura e nações de forma harmônica, apelando, inclusive, para beleza tropical do país (SCHWARCZ, 2019).

Dentre as narrativas propostas e disseminadas pelos estudiosos naturalistas, destaca-se de Karl Von Martius (1794-1868), de 1883, que definia o país por meio de uma metáfora fluvial, em que haveria três rios – um grande e exuberante, o branco, outro menor, composto por indígenas, e outro diminuto, composto por negros – e que representariam a nação brasileira (SCHWARCZ, 2019).

O princípio da base de colonização do Brasil teve, então, força quando a metrópole portuguesa deu poder aos colonos que se transformaram em senhores de extenso domínio, momento em que se iniciou uma “Invenção” de uma aristocracia das Américas, na qual portugueses brancos forjaram uma espécie de nobreza, desfilando, por exemplo, em vias públicas, diariamente, com fim de consolidar tal ideia no imaginário popular (SCHWARCZ, 2019).

Nessa construção de história, que deveria ser edificante, estava a figura do pai, sob o qual as mulheres deveriam ser submetidas, em papel secundário e, muitas vezes, como moeda de troca, para consolidação de suas riquezas, fazendo da família patriarcal o modelo para a organização social (SCHWARCZ, 2019).

Mulheres brancas eram passivadas e tratadas como moedas de troca, mas ainda assim, vistas como o Outro do sujeito, já as negras e indígenas eram não-humanas, sequer reconhecidas como Outro, sendo vistas como fêmeas para o trabalho e todo e qualquer tipo de exploração. Assim, o modelo colonial brasileiro tinha sua estrutura patriarcal e sustentada no modelo escravista somado à propriedade monocultora, com ausência da esfera pública do Estado (LUGONES, 2014; RIBEIRO, 2019; SCHWARCZ, 2019).

A ideia de mulher delicada, frágil, que atende aos seios patriarcais do homem provedor e superior, levou as mulheres negras ao duplo flagelo, pois foram empurradas ao trabalho laboral e rispidez do mundo animalesco, ao mesmo tempo que confrontadas com ideal europeu de feminilidade cuja fragilidade e docilidade possibilitaria serem lidas como mulheres, sendo, então, também subtraídas de afetos considerados necessários para a construção de identidade e autoestima (DEVULSKY, 2021).

O processo de embranquecimento colonial se estabeleceu a partir de desigualdades políticas, produzindo marcas simbólicas e materiais sobre os corpos brancos, negros, indígenas por meio do mito da democracia racial, somada à noção de meritocracia, escondendo, assim, uma estrutura totalmente desigual econômica, social e política, em que não brancos encarnaram simbolismos negativos, relacionados à sexualidade, à agressividade, assim como à ideia de insuficiência, incapacidade, dentre

outras. Ou, como afirma Devulsky (2021), a pele negra mais escura, especialmente para mulheres, passara ser relacionada à crueldade e à repulsa, enquanto a pele negra clara embora considerada mais palatável, não as derogava da condição de negras. Ao contrário, surgem as “mulatas”³⁰, cujo corpo passa a ser sexualizado para exploração.

No caso do Pará, em especial nos solos belenenses, Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p.226) afirmam que o slogan “cidade morena” já denota a construção de uma noção de morenidade, cujo processo histórico mitiga e relega a população negra ao segundo plano, criando, portanto, usos e significados regionais específicos, mas que amenizam confrontos, atenuam sentimentos de exclusão e fazem com que pessoas se sintam integradas, inseridos na sociedade, negando a racialização negra. Sendo, portanto, um conceito histórico, a “política da morenidade” ganha significados locais e regionais, a depender do contexto utilizado, acionando diferentes compreensões, embora passe pelo jogo argumentativo que todo negro e negra são morenos/as. Ainda sobre tais questões, uma integrante continua suas perguntas performativas decoloniais sobre si e sobre a realidade local:

A mesma coisa da questão da mulher ribeirinha. Quem é a mulher ribeirinha? Tipo, é uma mistura de branco, com indígena, com preto. Quem é essa pessoa? Eu fico muito nesse lugar de quem sou eu em relação a debate racial. Eu ainda não me localizei, mas eu percebo que tem umas coisas assim: se tu não tá no branco, tu já tá errada, sabe? Já, de alguma forma, sofre algum tipo de violência. Tu não tá aí, tu pode ser uma, sei lá, um indígena, uma indígena com branco, com preto com branco, sei lá, o que for, mas se tu não tá naquele...na cor branca, tu já, de alguma forma, sofreu por isso.

Essa participante que se questiona sobre o não olhar para nossas mulheres, reconhecendo suas localizações geográficas e seus corpos como territórios fronteiras, parece trazer em seus questionamentos reflexões sobre processo de mestiçagem, identidade. Uma certeza ela parece ter: não ser branca faz sofrer, o não-branco “está errado”, ou seja, sofrerá mazelas e racismo. O não se localizar novamente aciona o lugar fronteiro deste território geográfico colonizado, mas também corporal, como se perguntasse: o que meu corpo tem a dizer?

O que se verifica é que ser um corpo não-branco é precisar lidar com tais paradigmas discursivos e violentos na materialidade de si. Dessa forma, na fala das

³⁰ Mulata ou mulato derivam da palavra portuguesa mula, ou seja, cruzamento entre um cavalo e uma jumenta (ou um jumento e uma égua), usadas para identificar pessoas negras de ascendência branca. Mestizo, por sua vez, significaria vira-lata, cruzamento entre dois cães de raças diferentes, usado para pessoas negras ou indígenas com ascendência branca, ou seja, termos de conotação animal relacionados ideia de infertilidade e opressão (KILOMBA, 2019).

participantes, encontramos corpos fronteiriços, carregando a marca do diferente, do racismo, da imposição do branqueamento.

Eu me escondia muito, muito. Não pelo fato de tá acima do peso (será comentado em outro momento) nem nada, mas as roupas que eu escolhia, o modo desleixado mesmo que eu ia pra faculdade, tudo na tentativa de não chamar atenção sendo que sempre chamei atenção, tenho vitiligo desde os 6 anos de idade, sabe? Não sei fazer conta, mas hoje eu tenho 22, sabe? Então, eu sempre chamei atenção, sempre, sempre, sempre porque é diferente. Eu vivia ansiosa em ter que ficar provando pras pessoas que não era ruim nem nada, uma vez eu cheguei a quase ter que me meter numa briga lá na escola porque...eu nem lembro direito mas a menina tinha me apelidado de alguma coisa, aí eu contei pra mamãe toda chorosa, eu acho que eu tava na sexta ou sétima série e aí minha mãe me falou que era pra eu chegar com a menina...égua, pior que foi muito assim sabe de colégio americano? Que duas pessoas estão discutindo aí chega todo mundo e tal pra ficar fazendo a...eu nunca tinha me metido assim em briga assim com todo mundo, eu batia em muito moleque na quinta série. Mas minha mãe falou assim que era pra eu chegar e falar assim, que olha que o vitiligo não pega mas burrice pega e o pior que eu fiz da mesma forma e saí assim, super por cima da carne seca.

A menina depois veio falando que ela tinha uma questão auditiva e que nunca foi intenção dela falar nada de mim porque ela também sofria preconceito pelo fato de...só que na época, eu fiquei assim 'tá bom'. Tudo bem, a gente não era amiga nem nada então nem liguei muito. E aí eu acho que a partir daí eu também me vi na necessidade de ter que bancar a forte, sabe? Só hoje vejo que a gente sofria preconceito, ela pela questão auditiva, eu pelo vitiligo.

A integrante que carrega em seu corpo a hibridez do vitiligo narra ter passado por violências devido à diferença na escola e, a partir de então, desenvolveu comportamentos agressivos, como de brigas para sua defesa, mas essas brigas não a faziam se considerar forte, e sim, a reconhecer que performava fortaleza; contudo, junto com tal performance, o sentimento de insegurança e o recurso de isolamento social também eram presentes.

Em sua fala há o relato da violência vivenciada por ela e, posteriormente, da moça que a provocou confessar também ser vítima de violência pelo preconceito, diante da diferença. Embora ambos marcadores pareçam as unir e pudesse ser um ponto de partida para reflexões, no momento não fora possível que ocorresse, deixando evidente apenas que a violência vivida pela adolescente lida como diferente, por sua necessidade especial, estendeu-se à outra adolescente, por sua condição de vitiligo.

Este parece ser um indicativo do que Freire nos coloca sobre a importância da reflexão crítica e da política sobre dominações, com intuito de causar rupturas em repetições dos dominados que se identificam com o opressor. Fora apenas com o

reconhecimento estrutural e uma análise crítica, ela passou a perceber este ponto em comum e a possibilidade do que poderia ser feito de outra maneira.

Outro aspecto a ser destacado é que nossa colaboradora parece evidenciar que o padrão de violência fora importado de um modelo hegemônico (“colégio americano”), embora sua análise venha junto com palavreado nortista, seja pelo enunciado “mana”, seja pelo ditado “por cima da carne seca”, expressão regional que significa “se dar bem”. A performance da cena de briga, ovacionada por terceiros, imita filmes clássicos, consumidos pelo público, fazendo que ela percebesse que reiterava uma cena, até mesmo em forma de espetáculo teatral.

Sobre as palavras utilizadas para narrar a cena, é importante lembrar que palavras que fazem parte de um campo de disputa de poder, como aponta Ribeiro (2019), não são aleatórias, pois são carregadas de significados. A partir dessa compreensão, infere-se que, neste caso, o jogo linguístico utilizado expressa um corpo que aloca múltiplas inscrições, no qual a colonialidade de poder estadunidense, incorporada nas relações, convive com elementos da regionalidade, advinda de povos e culturais locais, presentes em nossos hábitos e relações.

Em relação à experiência de tentativa de anonimato a fim de afastar violências, cabe recorrer à vivência relatada pelopsicanalista Frantz Fanon (1953), em “Pele negra, máscaras brancas”, quando ele divide com seus leitores, pela escrita, suas vivências de tentar se afastar de sua própria presença, aspirando anonimato, invisibilidade, com objetivo de se salvar de experiências de violências, sem ser notado. Este teórico, reconhece que esta mesma experiência de proteção frente a agressividade é alienante, ao mesmo tempo que é um reconhecimento do como não se pode escapar da sua condição negra e do racismo, como se soasse uma confissão que a branquidade o afeta de forma dilacerante.

Sobre o racismo, argumenta Kilomba (2019), há três características simultâneas, todas elas passam pela construção da diferença: 1) e esta diferença se dá pela discriminação, 2) são mediadas por valores hierárquicos, podendo ser articulada a partir de estigmas, desonra e inferioridade pela via do preconceito e 3) e é manutenção de relações de poder, onde uma parcela da sociedade goza de supremacia.

Logo, este corpo, marcado pela diferença, sentia o peso desta diferença pelo racismo, recebendo do externo a imposição discriminatória pelo preconceito, bem como a imposição ao lugar de invisível, este corpo que desenvolve a agressividade como recurso de enfrentamento, ao mesmo tempo que sofre por precisar estabelecer vínculos

precários, inclusive de embotamento de si, não podendo desenvolver outras formas de expressões de suas potências, até então.

Ao que parece, quando ainda criança, já percebia em nível sensitivo ou da experiência, e não do saber acadêmico, que o diferente do hegemônico é tratado como não-humano e desenvolve estratégias de autodefesa que não são para ela positivas, aparentar ser forte para se defender não é ser forte, assim como precisar se apoiar na violência física e almejar sempre permanecer não notada, com medo, o que afetava sua sociabilidade, logo seu desenvolvimento e autonomia, em alguma medida.

O fato de ambas as participantes não saberem sua classificação de raça, recorrendo de forma confusa ao “parda”, coaduna com a reflexão de Alessandra Devulsky (2021). Esta pesquisadora afirma, sobre colorismo, que a categorização brasileira racial de pessoas que se autointitulam pardas ficara em um lugar outro que foge do binarismo negro versus branco. Decorrente da política histórica de embranquecimento e do processo de mestiçagem, considerável parte populacional passara a recusar sua identidade negra, embora conseguisse reconhecer pessoas negras em sua história familiar, isto é, sua afrodescendência. Sendo assim, a categoria “parda” se tornou um recurso necessário para contemplar a miríade de classificações deste contínuo de cor, em um cenário em que brasileiras/os rejeitam a polarização fenotípica, mas não rejeitam apolourização de origem (afro ou não afro).

Para a autora, o colorismo (um subproduto do racismo, que sujeita quem tem a pele mais escura a violência racial) faz com que pessoas negras possam se estranhar por suas diferenças, criando um condão que fragiliza pessoas da mesma comunidade, como, por exemplo, dois irmãos que apesar de pertencerem ao mesmo grupo racial, podem não se ver desta maneira pelo crivo do colorismo. Desta forma, o colorismo se torna uma maneira para hierarquização entre pessoas negras, que quanto mais próximas das brancas menos se identificam como negras, fatos que mantem o racismo e o estabelecimento da superioridade branca como processos interligados, enquanto estrutura de ordem racial.

Fazendo parte de um sistema de hierarquização que atribui qualidades e fragilidades, o colorismo advém do projeto colonial português desde a invasão territorial que, a partir de critérios eurocêtricos, criou atributos subjetivos e objetivos, materiais e imateriais, em torno do fenótipo e da carga cultural expressa por pessoas negras, em um processo de categorização, tornando o branco referencial (uma pessoa é negra a partir da leitura de que ela não é branca) e fazendo com que ser branco, no

Brasil, seja gozar de qualquer parâmetro avaliativo da régua do colorismo. Em outras palavras, há uma polarização criada historicamente que está relacionada a vantagens, prejuízos, independente da adesão ou repúdio ao sistema hierárquico racial, e que atende aos processos econômicos, estando ligado ao colonialismo/capitalismo,

o colorismo se constrói como arma indispensável na subjugação daqueles que são vencidos na guerra colonial. Aqueles que se constituíram a partir de um dado espaço geográfico, político e ético, categorizados entre si de acordo com a proximidade ou o distanciamento do que caracterizavam os traços culturais e fenótipos do colonizador. O colonizador é a régua e a regra. O colonizado o espaço a ser invadido; o sujeito a ser escrutinado por critérios construídos algures; aquele que por definição é o negativo do outro, a exceção. Ele deve ser expurgado para dar espaço aos valores intrínsecos à europeidade. Assim, o branco se afirma como parâmetro eurocêntrico (DEVULSKY, 2021, p.30).

Além da associação da cultura negra à pobreza, incivilização, inferioridade, subjugação, íncio, ocultando, desse modo, a abundância e grandes feitos das civilizações africanas, a colonização racista incidiu sobre incorporação de construção de gostos, apreços a partir de barreiras ideológicas que se inserem desde a mais tenra idade, por diversas vias, afetando crianças e o processo de constituição do sujeito, conforme afirma Devulsky Fanon e Kilomba.

Crianças crescem em meio a um ambiente escolar e familiar estruturado em princípios de inferiorização da cultura africana, de vilanização das vítimas da escravidão, invisibilização de heróis e heroínas da resistência contra a escravidão não poderiam se desenvolver valorizando sua negritude – afirma Devulsky (2021, p.27).

Este sentimento de não-lugar foi também investigado pelo psicanalista Fanon (1963), o qual afirma que brancos e negros são traumatizados pelo racismo, uma vez que causa cisões psíquicas que marcam as vidas dos racializados e racializadores. Para o psicanalista, o racismo chega ao infante negro/a de maneira abrupta, inesperada, imprevisível, podendo chegar antes mesmo da criança ter condições de entender enquanto discriminação, tornando-se um excesso de energia inassimilável, mas que marca um código social e a subjetividade por um não lugar, onde o espelho é branco.

Sobre tal proposição do autor, Kilomba (2020) afirma que além das pessoas negras incorporarem a representação mental daquilo que o sujeito branco não quer parecer (associando-o ser negro ao recalcado da agressividade e sexualidade), haveria um doloroso impacto corporal e colapso traumático posto que, no racismo, a pessoa é

“cirurgicamente retirada e violentamente separada de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter”, ou seja, há uma privação do indivíduo de sua própria conexão com uma sociedade inconscientemente pensada como branca.

O trauma em pessoas negras viria do contato com a barbárie do mundo branco da irracionalidade do racismo que coloca as pessoas negras como Outra/o, um ser incompatível e conflitante, da estranheza e do incomum. Para a autora, o racismo que também subjetivaria pessoas brancas, portanto não caberia tratá-lo como uma questão moral, mas como um processo que exige um trabalho psíquico, pois é constituinte do sujeito. Dessa forma, os corpos negros são construídos como corpos impróprios, que estão “fora do lugar” e, por isso, não têm a sensação de pertencimento (KILOMBA, 2020).

Assim, os relatos apresentados parecem dar-se conta deste processo de reconhecimento de pessoa não-branca, de “não-lugar” e seus desdobramentos psíquicos que foram seguindo ao longo dos encontros. Nota-se que fora importante para uma das participantes ouvir o processo de seu colega que narrou o estranhamento e a dificuldade de olhar-se no espelho e entender-se negro, apesar da cor de sua pele evidenciar tal fato. Importante, pois o reflexo dele no espelho pôde, em alguma medida, emprestar-se a ela, possibilitando-a olhar para este corpo como não branco, para em um momento futuro apropriar-se dele sob signo de novas significações, inclusive da negritude e suas riquezas ancestrais, mesmo que coexistindo com o cenário racista brasileiro e suas produções constantes de violências.

Sobre esta dificuldade de se enxergar como pessoa negra, Nogueira (2019) afirma que a supremacia branca na história brasileira impede os sujeitos de reconhecer outras formas de ser e estar no mundo, produzindo trauma em pessoas negras. Por meio desse processo de recusa da humanidade do Outro (indígenas e afrodescendentes) ocorreria também um processo de desumanização, uma espécie de colonização mental que produz uma dupla negação de si mesmo: o desejo de identificação mais perto da brancura e a ilusão de que não são negros – dupla negação capaz de desencadear danos psíquicos profundos. Tal fato, pode ser observado no relato abaixo,

Durante a adolescência, eu usei vários cremes para branquear minha pele, para afinar meu nariz e, antes do ensino médio, eu já comprava cinta, para ter cintura e achava que essas coisas eram muito importantes. Eu não percebia o como era pesado a situação, tipo eu comecei a usar ácido no rosto e hoje minha pele é super sensível. Eu não tinha notado isso e o como me afetava, até entrar no grupo.

Essa atitude de busca de expurgo de características físicas, embora seja uma manifestação individual – e que pressupõe sofrimento psíquico diante do espelho hegemônico branco pela produção da dupla negação, uma operação psicológica traumática, na qual o externo se impõe violentamente em relação a imagem de si – também pode ser apreendida ao resgatar seus indícios nos processos históricos de colonização, mantidos pela colonialidade de poder e seus desdobramentos no ser. Sobre esse processo histórico, Amanda Braga (2020), em “História da beleza negra no Brasil”, realiza um percurso para evidenciar tais invenções que passam a materializar e se encrustar sobre os corpos negros, abordando aspectos que envolvem a política de embraquecimento sobre corpos das mulheres negras.

A partir de um apanhado histórico que apresenta a sexualização dos corpos femininos, pela exploração sexual na escravidão, que fez emergir a figura da mulata promíscua, a autora também apresenta o processo eugênico de favorecimento a partir de padrões fenotípicos, em que cor de pele, cabelo e traços eram utilizados como critérios para estabelecer funções dos escravos, criando hierarquias entre eles.

Neste período, anúncios em jornais demonstravam a valorização dos escravos cujos traços e feições físicas se aproximavam do modelo hegemônico branco e que acabavam sendo favorecidos e podiam ocupar lugar de pajens, mucamos, sobretudo, a depender de sua mestiçagem, com anúncios que apareciam expressões como “pardo claro”, “bem louro”, “bem feito de corpo”, de “boas feições” (BRAGA, 2020, p.83).

Se os penteados eram carregados de significados sociais de riquezas culturais de diferentes etnias, ao chegarem no Brasil, a violência se dava na tentativa de aniquilação de tais marcas identitárias (não sem resistência), em que os cabelos eram raspados sob argumentos de necessidades higiênicas, sendo associados a sujeira, fedor, feiura. Estas práticas foram decisivas para deslocamento de um processo de manipulação, fazendo com que quanto mais marcado por traços negroides mais aptos a explorações e, com isso, tornando representações estéticas inspiradas no modelo europeu o sinônimo de beleza superior. O repúdio ao cabelo crespo e a preferência aos cachos e alisamentos trouxe a população negra um descolamento de um olhar-se a partir de sua origem para internalização da lente branca, posto que este olhar, de reconhecer-se enquanto corpo belo, estaria relacionado diretamente a uma busca de status social, um lugar de reconhecimento de sua humanidade (BRAGA, 2020).

No período a abolição, uma nova necessidade se impôs a população negra nesta busca por um status social, era preciso reeducar a raça a fim de afastar representações

negativas, de sexualização exacerbadas para as mulheres tidas como “Mulatas”, as “fáceis”, como de preguiça, vício de cachaça e afins. Foram criados, então, concursos de beleza, com a finalidade de associar as mulheres a códigos de civilidade, da noção branca burguesa de “senhorinhas”. Sobre tal, discorre Braga (2021, p.95-96).

Se havia um apelo à moral e aos bons costumes da época – ainda que estes fossem impostos pela elite branca, este apelo refletia a “necessidade de afirmar a contra imagem estereotipada cultivada pelo racismo, outra limpa e positiva, de honorabilidade e polidez, para contrapor à imagem do negro selvagem. Signo dessa “contraimagem” são os concursos de beleza promovidos para e pela população negra, que não apenas auxiliavam na construção de um conceito de beleza negra, mas principalmente, representavam como uma resposta à imagem da mulata promíscua que vimos nascer no período escravocrata: aquela mulata fácil, vendida como objeto sexual aos caprichos do senhor (...)

Os concursos de beleza passaram a naturalizar e consolidar o processo de busca por status social a partir do paradigma de um espelho hegemônico da imagem branca como aquela ideal, junto com eles, surgem os produtos de beleza que prometem “resolver o problema” da mulher negra, como o Cabelisador, com suas “pastas mágicas”, que prometiam subverter a estética natural da pessoa negra e adequá-la ao padrão dominante, sendo o cabelo e o clareamento da pele os principais focos para inserção social, através da estética, às custas de uma profunda manipulação de seus corpos, tal como se percebe no relato da integrante evidenciado acima (BRAGA, 2020)..

Maquiagens que prometiam disfarçar “nariz de batata” e corrigir defeitos, apontavam necessidade de reverter a imagem das mulheres ligadas ao animalesco, hipersexualidade e afins, tão enraizados na escravidão. O alisamento passara a ser vendido como uma prática de autocuidado capitalista que se populariza como um investimento na feminilidade respeitável, associado a ideia de mulher livre, urbana e moderna (BRAGA, 2020).

A nova beleza, que precisava ser alcançada, tornava-se a possibilidade de aproximação com a ideia cívica para as mulheres de cor, em que branqueadores de pele e alisadores de cabelo passavam a ganhar importância no cuidado com a aparência que as mulheres negras precisavam ter, “articulando os objetivos do capitalismo de venda e lucro ao intento pedagógico de educar e valorizar o público feminino negro”, em outras palavras, clarear a pele era um convite a melhorar de vida e uma venda ilusória de alcançar equidade, conforme narra Giovana Xavier (2021) no livro “História Social da beleza negra”.

Portanto, o relato a pouco trazido reverbera marcas coloniais psíquicas sujas formas de enfrentamento surgiram de maneira sintomática na negação de identidade negra, o que não apenas denota um intenso sofrimento psíquico, como também as consequências físicas atuais, provocadas por produtos agressivos. Mergulhada em suas reflexões, a integrante narra o trajeto de reconhecer-se “diferente” e seus sofrimentos,

Eu lembro que eu saí do grupo e levei para terapeuta ‘eu acho que posso usar tal roupa’, foi no grupo que comecei a pensar que podia usar. Desde pequena eu não me achei no corpo ideal para mim, eu queria ser como minhas primas, super magras. Eu não era assim, tinha bunda grande, sempre fui muito gordinha, como botijãozinho, tanto que eu sempre fui muito alérgica, tomava muito corticóide, então facilitava muito eu ganhar peso. Então, durante ensino médio, eu estava mais pilhada nessa questão do corpo. Na oitava série eu alisei meu cabelo, eu queria que os meninos olhassem pra mim e eu comecei a não almoçar direito, a vomitar o que eu comia e tudo mais e, pra mim, esse era o certo, pois eu ia alcançar o objetivo de ter o corpo ideal.

Como pôde ser observado, ainda adolescente, teve seu cabelo alisado, com a motivação de atrair olhares masculinos, momento que ainda não questionava seu desejo, gostos, mas se assujeitava em busca de reconhecimento social e de afetos, buscando, assim, ser pertencente. O cabelo que, segundo Kilomba (2019), se tornara a maior marca de servidão do processo de escravização, como símbolo da primitividade, desordem, inferioridade e não-civilização, precisava ser adestrado, junto ao nariz que precisava ser afinado, a pele clareada. Apesar da força dos movimentos negros e o do cabelo se tornar uma marca identitária para enfrentamento e identidade, é um processo para que mulheres possam resgatar a valorização de seus traços, uma verdadeira “transição”, tal como o processo capitalista de abandonar as químicas que alisam os cachos ou os crespos.

Observa-se que o processo de fala motivou ao processo de terapia individual, tal como relato com outras integrantes, o que a fez confirmar que o grupo funcionou como propulsor de perguntas performativas e de motivação para algumas mudanças de posição subjetiva. Nossa integrante revela que desde infância se sentia fora do padrão, longe da magreza, com apelidos pejorativos e depreciativos como “botijãozinho”, que qualificavam seu corpo e o desvalorizavam por não corresponder ao padrão estético social para mulheres, que com elementos como cabelo e peso se via radicalmente afastada da possibilidade de relações afetivas amorosas, fato que desencadeou vômitos para alcançar o objetivo de corpo idealizado, vendido pela mídia.

Sobre tal questão, Valeska Zanello (2019) aborda a relação entre o corpo e o que ela chama de dispositivo³¹ amoroso; para ela, um grande fator no modo de subjetivação das mulheres pela colonização e colonialidade. Imposto de forma categórica pela invasão dos portugueses para indígenas e negras, sob a égide de castigos (como serem vendidas separadas de vínculos afetivos), o casamento monogâmico e o amor romântico burguês, frutos da ideologia católica, fora modelo de relacionamento a ser contemplado como hegemônico, tornando-se um poderoso colonizador afetivo, no qual homens brancos detinham poder patriarcal e mulheres brancas ocupavam lugares de submissas, sendo exigidas performances de feminilidade associadas ao cuidado, passividade, delicadeza e afins.

Se em um primeiro momento, tratava-se de um movimento de apenas interesses econômicos, tendo as prostitutas um lugar específico para desenvolvimento da virilidade masculina e da paixão, posteriormente, tais interesses econômicos, que sustentariam relações de poder de gênero base da estrutura capitalista de exploração e servidão, passaram a se camuflar ao tornar o casamento um *locus* no qual amor, paixão e amizade deveriam coexistir.

Nessa lógica, que se inscreveu desigual para as mulheres, a máxima “branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar” predominou, delegando para mulheres não-brancas a manutenção de subalternidade, alheias e impossibilitadas de alcançar os padrões idealizados e românticos difundidos. Estupros e gravidezes indesejadas dessas mulheres foram ocultadas de registros históricos, demonstrando violência institucional e estrutural para com elas, tratadas como não-humanas.

Dessa forma, a colonização produziu marcas profundas nos modos de subjetivação, em que o amor romântico europeu passou a estar no cerne da colonialidade de ser, colocando a busca pelo amor do homem e a constituição de família tradicional e heteronormativa como centro de sua valoração e realização feminina, régua de sucesso ou de fracasso, mesmo que de forma inconsciente. Assim, a autora defende que há uma forte pedagogia afetiva, configuradora de emoções que se inscreve na subjetividade de mulheres, trazendo a elas um processo de alienação de si, criando ideais relacionados ao casamento e maternidade (como fatores indissociáveis) como desejos próprios, submetendo-se a sacrifícios, naturalizando a estafa pela tarefa do cuidado e da servidão (ZANELLO, 2018).

31

A ideia dominante do casamento como um lugar de status social, torna-se uma marca identitária, ao passo que a solteirice passa a ser perseguida e tida como fracasso. O fato de se tornar uma marca identitária faria com que as mulheres se subjetivassem pela carência de ser, desenvolvendo uma espécie de dependência afetiva e psicológica, habituando a sacrificar a si em detrimento do cuidado do outro (seja homem, familiares, animais, casa e afins), fato que as coloca em lugar de desigualdade, dando poder aos homens, supervalorizados e beneficiados em toda estrutura.

Em outras palavras, a autora defende que o amor romântico, enquanto produção sócio-histórico e como dispositivo de uma teia política de relações de poder, funciona como uma ferramenta de domínio, de desempoderamento para mulheres, tornando-se marca identitária, uma experiência vital, na qual produz uma lógica de funcionamento desfavorável para mulheres.

Esta subjetivação, que colocaria o dispositivo amoroso como cerne da subjetividade feminina, é atrelada a um lugar de poder, ou seja, mulheres só seriam reconhecidas socialmente e aprovadas quando casadas, ou melhor, quando escolhidas por um homem, já que estes têm o lugar privilegiado de avaliar a valoração feminina, seja ela social, seja psíquica, física, intelectual. Atrelando ao capitalismo e o surgimento do conceito de individualidade, a autora demonstra que uma gama de sofrimentos e adoecimentos passam a se impor para as mulheres brasileiras, sendo mais potentes e intensos de acordo com seus lugares sociais, ou seja, mais devastador para mulheres negras, gordas, com deficiência e quanto mais velhas ficam (ZANELLO, 2018).

Usando a metáfora de uma prateleira, a autora diz que as mulheres são subjetivadas pela “prateleira do amor”, ou seja, como objetos a serem escolhidos por um homem. Além da cruel objetificação das mulheres, “essa prateleira é profundamente desigual e marcada por um ideal estético que, atualmente, é branco, louro, magro e jovem” (ZANELLO, 2018).

Tal dependência psíquica faria com que mulheres se sentissem inseguras e vulneráveis, buscando sempre o reconhecimento social que se daria pelo sucesso no amor, mesmo que para as letradas e bem empregadas, o não-casamento e a não-maternidade seriam sinônimo de insucesso, falha, o que faz com que sejam estipuladas cobranças externas e internas sobre aquelas que se posicionam de maneira a romper com tal normativa (ZANELLO, 2018).

Além disso, sendo a monogamia uma premissa apenas para as mulheres, que investem seu tempo, energia psíquica e física para a relação, permite aos homens, em

especial o homem branco, mais possibilidades de relações, sejam elas amorosas e poligâmicas, seja com outras áreas de investimento (amizade, emprego, esporte, cultura, lazer), fazendo do relacionamento estável apenas uma das áreas de investimento (ZANELLO, 2018).

De forma transgeracional, as estratégias femininas para sobreviver e lidar com a falta de compromisso emocional masculina são passadas de mãe para filhas, em uma lógica de sacrificial pelo cuidado ao outro. Tal fato, permite a naturalização de violências cotidianas, a absorção de responsabilização masculina, bem como a criação da mulher solteira como algo negativo, retirando, desse modo, do universo feminino, a possibilidade de conviver de forma saudável com a solidão e autonomia, associando-as ao sofrimento e ao fracasso. Contudo, a opção pela solteirice ou pela solidão, já tão difícil para as mulheres brancas, seria uma imposição para as negras, diante do racismo estrutural: “não é igual para todas as mulheres, havendo maior tendência da solteirice por preterimento dentre as mulheres negras, em função do racismo que configura as preferências dos homens brancos, mas também dos homens negros, pelas mulheres brancas” e afirma a falta de estudos interseccionais sobre ideal estético, narcisismo e dispositivo amoroso na psicologia (ZANELLO, 2018, p.98).

Com fortes marcas racistas, o padrão de beleza e o ideal de juventude, que se edifica no final do século XIX, vende uma ideia de democracia meritocrática, em que todas precisam se esforçar para estar lá. Tal ideal ainda é mais cruel para as mulheres negras, com tantos mais empecilhos econômicos e fora do modelo universal eurocêntrico de belo. Ao mesmo tempo, a insatisfação das mulheres com seus corpos alimentaria uma rede de indústria e a lógica do capital: lucra-se com este cenário, oferece-se produtos para todas as classes sociais, com qualidades diversas, e a beleza se torna um capital matrimonial, isto é, a garantia para que esta mulher possa ser a escolhida na prateleira do amor, alcançando reconhecimento social (ZANELLO, 2018)

Este jogo relacional, no qual o homem branco heterossexual seria o avaliador, também faria com que mulheres internalizassem o olhar masculino como seus, isto é, passassem a se avaliar como bonitas, valorosas e eficazes a partir do que a teia discursiva cultural, que é masculina e branca, instituísse como ideal para elas.

Como efeito, essas mulheres adoeceriam por não se encontrar em padrões, rivalizariam entre si, fragilizando suas relações pessoais, bem como teriam seu corpo como objeto-fetiche, no qual o belo é pensado no que o desejo masculino universal e padronizado determina como um objeto de consumo, bem avaliado. A insegurança

também seria uma marca de identidade, uma vez que a o padrão é frágil, instável e efêmero, exigindo grande esforço para manutenção de uma imagem socialmente cobrada, sendo o avançar da idade uma ameaça sempre presente (ZANELLO, 2018).

Assim, vulneráveis em sua forma de amar, mulheres se submeteriam, em um processo inconsciente, a serem escolhidas, casando-se com a instituição casamento, e adoecendo pelo amor: “muitas suportam melhor o desamor do que não ter ninguém (...) e adoecem, não pelo amor, como uma entidade metafísica, mas por um modo de entender e viver o amor como uma questão identitária”. Tal processo desapropria da mulher o que seria seu desejo, subjugando-se ao desejo masculino, desaguando na lamentável afirmação de que o desejo da mulher é ser desejada por um homem e de ter um lugar de reconhecimento social ao lado de um homem (ZANELLO, 2018, p.95)

Portanto, voltando a fala da integrante, pode-se pensar que buscar o corpo ideal, mesmo que sacrificando este corpo com provocações de vômitos, parece ter sido o recurso possível para atrair olhares masculinos que não chegavam, uma vez que a cintura fina e alisar o cabelo poderiam ser alcançados, transformando esse corpo em objeto-fetichismo de desejo masculino, mas o clareamento da pele sendo da ordem da impossibilidade, faria com que não gozasse dos privilégios brancos dentro da prateleira. Privilégio colonizado, conforme bem reitera a autora, posto que mantém estrutura desigual e é um fator de desempoderamento para as mulheres, pois as mantêm subjugadas a égide patriarcal da colonialidade de gênero.

No relato de nossa integrante percebe-se, portanto, que não havia ainda posicionamento de olhar para seu desejo e perguntar o que lhe agrada, apenas a busca desesperada de encaixe a ordem normativa da matriz colonial de gênero.

No caso de mulheres negras, fadadas ao abandono marital, chefes solas de família e/ou não tendo a escolha de iniciar sua vida amorosa conforme sua decisão, encontram-se vulneráveis, na medida em que a prateleira do amor se torna mais frágil para elas. Muitas vezes tratadas como aquelas que devem servir ou com o corpo fetichizado, tais mulheres dedicam-se ao cuidado de filhos de suas patroas, sendo convocadas a relações assimétricas, nas quais sequer são assumidas. Zanello (2018, p.104) lembra “quanto mais longe do ideal estético, maior a vulnerabilidade da autoestima da mulher e a probabilidade da vivência de se sentir encaixável na prateleira”.

Esse complexo de sentimentos que afetam a saúde mental feminina aparece fortemente no relato de outra integrante,

Eu me achava muito feia pra ele e eu tinha que nossa, me produzir mil vezes meio que pra alcançar a beleza dele, pra eu chegar aos pés dele. E eu acho que veio muito desse meu outro relacionamento e eu achava qualquer pessoa, que desse em cima desse menino que eu tava na época, era mais bonita que eu, que a ex dele era mais bonita que eu, sei lá, qualquer pessoa era melhor do que eu. Eu lembro que eu tinha uma neura muito grande assim de corpo, eu sou preta, né? Eu não tenho como ser branca e também de cheiro, eu ficava assim...preocupada com isso. Caramba, to gorda, essa roupa tá me marcando, eu to bochechuda, meu braço tá muito grande. É uma coisa assim que até hoje ainda me bate muito.

É possível perceber o dispêndio de energia – seja de dinheiro, de tempo, de investimento emocional, de desgaste – a partir da hipérbole utilizada por ela para afirmar a busca incessante em tentar estar apta ao socialmente instituído e sentir-se na prateleira do amor. Contudo, ainda insatisfeita, posto que o modelo estético vendido é inalcançável e lucra com a insatisfação feminina, a participante continuava no sentimento de inferioridade, em que seu lugar era visto por ela de forma tão desvalorizada que estava abaixo dos pés de seu companheiro, branco.

Para Naomi Wolf (2021), em “O mito da beleza”, padrão de beleza é uma estratégia capitalista que se institui como um empecilho para o desenvolvimento das mulheres, uma vez que solicita grande dispêndio de energia, seja de tempo e dinheiro, deslocando-as de outras atividades que poderiam ser emancipatórias. Discursos esvaziados sobre liberdade e cuidado de si seriam formas de manutenção das mulheres em uma prisão interna, cujos transtornos alimentares poderiam ser lidos como sedativos políticos. Segundo a autora, apesar dos avanços de gerações, sempre surge um ideal para sugar energia das mulheres impedindo que elas progridam enquanto sujeitos emancipados, dentre eles a propagação da beleza se torna um fator de sofrimento e alienante, que mantém mulheres submetidas à insatisfação.

Ao se considerar feia, inferior ao namorado branco, marcas que trazia desde sua primeira relação amorosa, acreditava que facilmente seria abandonada e que pouco tinha valor, posto a efemeridade da prateleira, uma vez que sendo negra muitas “neuras” assumiam sua imagem de si: se a roupa era boa, se seu cheiro estava apto, se seu peso era ideal, se medidas do braço e bochecha estavam acima do esperado. Além disso, rivalidades eram acionadas, pois acreditava que facilmente perderia o lugar de namorada por outra mulher, fragilizando suas relações consigo, com outras mulheres sempre melhores e aptas a lhe subtrair algo, seja em relação ao homem, superestimado e valorizado.

Cabe aqui ressaltar que o medo do cheiro é algo construído sociohistoricamente para mulheres negras, como já abordado teoricamente, que a higiene passa a ser vendida como parâmetro para civilidade das ex escravizadas, ou seja, pela higiene e boa aparência era divulgada a ideia de que poderiam ser vistas como mulheres aptas para o casamento, reconhecidas como belas e cidadãs de respeito.

A própria questão com sua genitália aparecia como aversiva, um possível motivo de abandono, uma vez que contrapunha o padrão hegemônico propagados pela indústria pornográfica tão atuante em práticas racistas quando propaga a imagem da vagina branca, como se esta fosse mais bela e desejada,

eu tinha que tomar banho antes de alguém querer fazer sexo oral e tal, sei lá, uma coisa assim ou então, eu ficava muito assim, ah tô ficando com um menino branco, meu deus e tipo, ele é muito, muito, muito branco assim, sabe? Muito branco mesmo e meu outro namorado também. Então, eu ficava assim, super agoniada, sabe? De eu não ser branca, não sou...sei lá, tinha uma questão muito forte assim em relação a minha cor.

Lavar para tirar o cheiro, parece remeter a noção de limpar a sujeira, que associava as mulheres negras escravizadas estupradas e exploradas pelos senhores de terras que as tratavam como objetos sexuais, não humanas, selvagens, donas de cheiros e poucos modos, tão distintas das mulheres para o relacionamento sério, tidas como limpas. Na contribuição destas questões, há uma gama de produtos, ainda na atualidade, vendidos para clarear virilhas, assim como uma variedade de procedimentos estéticos aumentando, visando correção de áreas da vulva para adaptação ao modelo vendido como ideal pela indústria pornográfica.

Considerando de todos os preconceitos, o racismo o mais nefasto, no caso das mulheres negras, sendo a cor da pele imutável, a marca do racismo inicia ainda quando bebês, sendo as negras o maior peso desta sombra simbólica, como se percebe na fala da integrante: “eu sou preta, né? Não tenho como ser branca”. Tudo pode ser mudado: peso, traços faciais, cabelo, mas a cor não, deixando-a a mercê da prateleira racista. Isso demonstra, como afirma Zanello (2018), que apesar das mudanças culturais, as mulheres negras continuam a mercê de serem eleitas como objetos sexuais descartáveis, uma vez que o afeto é delegado às mulheres em “melhores condições”, ou seja, as brancas.

Quando eu comecei com o meu segundo namoro, a ex namorada dele era branca que nem ele, né, alta, nariz fino, todo aquele padrão assim, sabe? Aí eu ficava assim meu deus, como assim ele terminou com ela? Meu deus e ele tá comigo, tipo, parecia assim que eu era menos por

não ser branca, sabe? Porque assim, eu lembro que marcou muito. Então, eu acho que se eu vier a me envolver, sei lá, futuramente com uma pessoa branca, eu acho que tudo isso vai vim à tona. (...) Acho que eu passei muita violência, até relacionada a cor também, sem perceber e que eu não dava conta e eu acho que eu também me diminuía muito em relação a eles dois, me achar feia, de ter auto estima baixa, também por causa da cor deles, tipo, um ambiente muito branco, pessoas brancas, muito assim, sabe?

Este sentimento de menos valia, de desvalorização, de comparação estavam sempre presentes como uma ameaça, devido à cor de seu corpo. A insegurança de se relacionar com homem branco e o fato de se culpar, se responsabilizar como sujeito, não percebendo a violência estrutural, ainda se faz presente, apesar da integrante já evidenciar reconhecer que existe uma estrutura que é masculina e branca que, em alguma medida, a aloca como “diferente” e que ambientes brancos com pessoas brancas a afetam negativamente.

Nesse sentido, Piscitelli (1996) afirma que mulheres afro-brasileiras enfrentam múltiplas formas de discriminação, uma vez que seus corpos são avaliados e valorizados com base nos padrões constantes nos discursos dominantes. Nesse ínterim, Liliane de Jesus Bittencourt (2013), autora baiana que escreveu sua tese de doutoramento sobre Transtornos Alimentares em Mulheres Negras de Salvador/BA, afirma que a cor da pele, o tipo de nariz, boca e cabelo são sinais diacríticos do corpo negro, sendo o racismo – com sua desvalorização das características físicas em mulheres afeta aspectos da feminilidade – aquilo que as coloca como inferiores e indesejadas. Tendo seus corpos avaliados e valorizados de acordos com padrões estabelecidos pelo discurso dominante e hegemônico, sentimentos de desvalorização se tornam predominantes, podendo deixá-las em situação de vulnerabilidade, inclusive para suscitar quadros orgânicos de adoecimentos ligados à alimentação.

Em sua pesquisa, ela observou que a presença de sintomas que a cultura associa com transtornos alimentares, como o ato de provocar o vômito, podem estar relacionados às situações de racismo, somadas à falta de apoio social, mas também aos conflitos familiares. Por isso, meios como a escola e a família ao mesmo tempo que poderiam ser espaço de socialização para enfrentamentos internos diante de violências, poderiam ser produtores de tais sofrimentos. Além disso, a autora afirma que vivências de experiências de discriminação racial, percebidas ou não desta forma, junto aos conflitos familiares, à insatisfação com seu corpo e à pressão externa para se ajustarem a um padrão estético, compõem um quadro de vulnerabilidade para quadros alimentares.

Quadros alimentares foram assuntos que apareceram com bastante força no decorrer do grupo, sendo que as atividades relacionadas a questões corporais foram citadas, no decorrer da pesquisa, pelas participantes. A primeira, sob à luz de um texto base sobre gordofobia, assistimos o filme “O mínimo para se viver”, abrindo as afetações. Neste dia, questões relacionadas à magreza apareceram como fator de sofrimento mental. Para minha surpresa, muitas alunas trouxeram neste ou em outro momento, a prática de comer compulsivamente e provocar o vômito, recusa alimentar, acompanhada de dismorfia da imagem corporal, a presença de cortes no corpo, o que as impedia de vestir certas roupas, seja shorts curtos, blusas mais apertadas, seja biquíni em praia. Também fora neste ponto que percebi certa zona de conflito, posto que fora neste aspecto que as que sofriam por tais questões, incomodaram-se ao ouvir outra colega que narrou como seu corpo, dentro do padrão estético normativo, também lhe trazia sofrimento pelos constantes assédios.

Fato interessante, posto que esta participante, em um dos encontros, contara de violências sexuais reiteradas vivenciada por ela, sem apoio devido de familiares, dessa forma, sua queixa de ter um corpo desejável que atrai a violência era uma queixa marcada pela experiência de uma série de abusos sexuais, portanto, falava de uma dor, mas tal registro parece não ter sido suficiente para desativar o incomodo das demais participantes, acionando, em alguma medida, a rivalidade feminina pela estética corporal, como se esta estivesse sendo desrespeitosa com quem realmente sofria por estar fora dos padrões. Infelizmente, essa questão só fora abordada no encontro da coleta de dados, momento que fora possível apenas criar uma pergunta performativa decolonial, a ressoar em mim até o momento atual: poderíamos ter encontrado outras saídas para esta complexa gama de sentimentos que ebuliram e para o manejo relacional? Sobre tal questão, uma participante deixou de frequentar os encontros, e duas relataram incômodos:

Eu estava um tempão com bulimia, nesse dia uma pessoa falou e não me senti confortável e foi o motivo para eu sair do grupo, fez eu perder o significado para mim.

Às vezes me incomodava algumas falas...não que a pessoa não seja vítima, mas um lugar muito privilegiado, como se fosse uma disputa de quem sofria mais. Foi muito pouco que eu sentia isso, até raro, mas quando sentia parecia um duelo, mas também entendo também que tinha movimento de descoberta ali, de ouvir a dor do outro e querer falar de si...

Teve várias meninas que não tinham problema com corpo falando sobre isso e então aquilo me matou aos poucos, eu não consegui falar

nada, aí uma hora uma menina contou uma história dela e eu lembro que chorei o relato todo dela, voltei para casa chorando, comi esfirra chorando, porque o grupo é sobre representatividade né? Foi importante para ela falar da história dela, foi importante para mim escutar história dela, mesmo sabendo que tem gente falando sobre não ter problema com o corpo, escutar aquela pisa...acho que foi um dia que a gente cresceu muito junto, o filme era muito pesado, com histórias muito pesadas...foi um dos dias mais marcantes para mim.

Verifica-se que, ao mesmo tempo que houve incomodo ao ouvir a participante, também houve o reconhecimento da importância da fala das participantes. Também é importante destacar que algo da rivalidade parece ter sido acionado e não fora trabalhado no momento, fato que levava uma participante abandonar o grupo sem comunicar seu incômodo. Além disso, por ser um assunto delicado que as afetava profundamente, parece ter sido de muita intensidade tais vivências.

A representatividade fora destacada por fazer com que uma delas, ao ouvir o relato que se aproximava de sua vivência, se sentisse contemplada e, em alguma medida, acreditando que pudesse ter tocado outras integrantes que não tenham compreendido, segundo sua compreensão, a profundidade e necessidade de respeito com o tema em questão.

Ressalto que não pretendo discorrer sobre os ditos sintomas psicopatológicos, frutos de classificações psiquiátricas europeias, visto não ser objetivo desta tese, mas fiz um breve apanhado da temática porque a compreensão que aqui se propõe vai na contramão de os enxergar como doenças que precisam ser abordadas com medicações ou compreensões médicas. Pretende-se aqui pensar em tais fenômenos a partir do processo de colonialidade no adestramento dos corpos, produtor de sofrimento, e refletir sobre como os encontros no grupo puderam desativar tais sintomas, descolonizando a relação das integrantes do grupo com seus corpos.

Ainda sobre a questão corporal e sintomas alimentares, Bittencourt (2013) afirma a importância do seio familiar, seja no acolhimento para suporte emocional de seus membros, seja também como ambiente que pode suscitar sofrimentos pelo racismo. Tal fato pode ser observado no relato de uma das participantes relatara questões alimentares e vivências de racismo, desde a infância, em relações familiares.

De acordo com sua fala, violências de racismo iniciaram em seu seio familiar, com os primos que a qualificavam como feia, mutante, como ela trouxe ao decorrer de

seu relato “uma aberração”, sentimento que se desdobrou também na adolescência, no ato de tentar passar despercebida, não usar trajes de banho e ter vergonha de seu corpo.

Ah tu és feia, a titia achou você no lixo. Meu apelido de infância era “piupiu mutante”, que era um pintinho que se transforma em um mutante e fica super feio, esse era meu apelido. E eu acho que eu não tinha me tocado disso, até quando entrei no grupo’

O movimento de racismo no seio familiar fazia com que a participante se enxerga-se como não-humana, uma mutante, desdobrando-se em sintomas corporais e de não aceitação. Contudo, reconhecer que tais brincadeiras haviam deixado marcas e não eram ingênuas e que faziam parte de um sistema de violência estrutural racista permitiu que a participante pudesse ir elaborando seu corpo enquanto um corpo político e possível de agenciamento autônomo. Hoje relata conseguir se posicionar e ter menos entraves sobre a autonomia de si, apesar das tensões encontradas,

Hoje consigo me posicionar com meus pais e eles entendem melhor algumas questões, como fato de eu sair sozinha. Hoje meus pais só reclamam, antes eles me boicotavam, quando eu me posicionava, nem me ouviam e atacam com punição, tiravam internet, celular, me proibiam, hoje podem não concordar, mas aceitaram eu me posicionar.

Contudo, apesar das relações terem melhorados, a integrante verbaliza que é uma constante ter de lidar com as forças de controle da matriz colonial de gênero exercida por seus familiares, apesar de conseguir identificar e compreender as performances e mecanismos de dominação,

Tipo, a depilação, eu tô de quarentena, sem sair de casa, de preguiça, mas se vou na sala tomar um café, já começa a ouvir a mamãe, falando que preciso depilar axila, clarear ou depilar a perna, porque não vão gostar disso, porque você não passa hidratante no seu rosto? Vai ficar manchado, você precisa usar roupas mais femininas. Quando comecei estágio foi um inferno. Eu tive que ir ao shopping e comprar roupa. Eu não concordo com isso, sou contra indústria de roupa e trabalho escravo, eu poderia comprar em outro lugar e de outra forma, tipo brechó, que a roupa fica rodando. Mas eu tive que comprar roupa nova, com roupa que não marca minha barriga, sutiã e salto. Tipo, essa ideia que isso sou boa menina, boa mulher, que psicóloga tem cabelo e se veste daquela forma. Eu cortei agora meu cabelo, minha mãe fica dizendo, eu entendo porque ela sofreu muito com cabelo dela, mas isso é cabelo de psicóloga? Como vais voltar assim para a faculdade? Cabelo de pessoa sem autoestima. Eu até amo brinco, mas é isso sempre: coloca brinco, coloca relógio, vais com essa roupa pra faculdade?

A fala da participante acima demonstra mudanças em sua forma de se relacionar e perceber o mundo, inclusive em relação a indústria de roupas que, ao reconhecer o trabalho escravo, busca fissurar a colonialidade de poder e resistir, enfrentando tais

forlas a partir de sua mudança em relação ao consumo e seu posicionamento político, tendo neste gesto um contrapor-se, buscando, portanto, outras formas de se relacionar com a vestimenta, com o capital, o corpo por meio de trocas alternativas ou reutilização de produtos, com consumo consciente, através de brechós. Seus entraves, contudo, ainda se encontram no seio familiar, cuja mãe que já sofrera (e infere-se que continua a sofrer) com preconceitos se encontra identificada com o espelho hegemônico, fato que a faz projetar na filha os ideários racistas vivenciados também por ela.

Sobre tal atitude, Akbar (2004) afirma que um dos produtos do racismo é uma certa desordem do ego alienado, quando a pessoa se comporta de maneira contrária a sua natureza, fazendo com que tudo que lembre a aparência africana seja motivo de desagrado. Também haveria, segundo o autor, uma desordem do ser contra si mesmo, cuja hostilidade do grupo dominante imitando-a ou internalizando contra seu próprio coletivo. Apesar de não gostar destas nomenclaturas, por considerar que reiteram a lógica normal *versus* patológico concernentes do modelo europeu positivista, penso que há sofrimento tão profundo que volta como agressividade contra si e aquela que ama. Nesta reiteração, a pessoa com traços negros não estaria apta para ser psicóloga por não ter aparência adequada, fato que a levaria afirmar que pareceria alguém sem autoestima. Cabe aqui olhar por outro prisma, em direção oposta à da familiar, considero que a autoestima da integrante aparece justamente quando ela afirma, em outro momento, que passara a questionar seus familiares e posicionar negritude política, mesmo que isto tenha lhe sido exigente em alguns momentos.

Com a participação no coletivo, experiências com corpos negros foram sendo transformadas em alguma medida, junto com perguntas performativas decoloniais, em que pensar em seu desejo, felicidade parecem tomar frente. Mais de uma participante narrou a dificuldade de ficar de biquíni e o processo de como foi se permitir ir à praia, conforme pode se ler abaixo na fala de três integrantes distintas:

Quando entrei no grupo percebi que a ideia de corpo ideal não era pra me agradar e sim aos outros. Eu nunca tinha pensado no meu corpo, como ele era, se eu realmente tava feliz com ele ou satisfeita e o porquê. Tanto que foi no processo do grupo que eu voltei a usar biquíni, depois de muito tempo. Eu só tinha usado quando era criança e quando fiquei adolescente só usava roupa, blusa e short, eu não ficava de biquíni. Quando usei pela primeira vez, eu fiquei “meu Deus, eu tive uma crise de choro, porque eu percebi que usando biquíni eu não ficava abominável como eu acreditava. Hoje, eu me sinto bem mais à vontade no meu corpo.

Eu tirei a saída e parecia que todo mundo estava olhando para mim. Milimetricamente para cada celulite minha. Meu trauma é porque cresci vendo os meninos debochando das meninas que tinham celulite, então numa me permitir mostrar o corpo para não ser avacalhada. Pior, que criança eu nem tinha celulite, mas já tinha medo. Eu não fico só de biquini, mas já consegui e foi muito bom, me senti livre. Acho que tenho avançado aos poucos e ver outras mulheres conseguindo e falar disso, colocar pra fora, tem me ajudado muito.

Eu comecei a aceitar mais meu corpo, eu ainda tenho um monte de questão com esse corpo, mas eu consigo aceitar a unha roída, quando não consigo depilar minha perna.

Antes eu olhava mulheres e julgava os quilos a mais, hoje eu vejo beleza nas diferentes formas de ser mulheres, embora perceba que o olhar mais rigoroso é em relação a mim, sendo mais benevolente com as outras. Mas hoje, vejo mulheres gordas e acho bonitas, cabelos afros, celulite nas pernas.

A mudança de hábitos, de representações imagéticas sobre si e o indagar-se sobre sua felicidade, gosto e desejo parecem ser passos iniciais para descolonização deste corpo doutrinado para servidão do homem branco cujo poder avaliativo não só domina as mulheres, como as impede de transitar, se mover, se conhecer e ter momentos de prazer que podem levar sua autonomia. Enxergar beleza onde não existia, reconhecer as amarras da colonialidade sobre suas subjetividades tem sido uma forma de romper com espelho hegemônico branco que dita o que é belo, o que é sujeito, e como ser sujeito. Além disso, umas das participantes narrou como este encontro possibilitou que, posteriormente, junto a outras mulheres e de forma independente, criou um grupo de mulheres negras para leituras, troca de vivências e ações comunitárias, denotando como tais práticas tiveram impacto positivo no sentido de reverberar em novas práticas:

Quando vou falar sobre Feminismo Negro, eu sempre falo que tive contato a partir do grupo de gênero, que, pra mim, foi muito significativo, porque eu conseguir enxergar muita coisa: muito machismo, muito racismo, e foi onde comecei a ter contato com autoras do feminismo negro e foi a partir daí que comecei enfim a ter o outro grupo e eu consegui nomear as violências que eu sofri, então foi extremamente significativo e nesse sentido muito acolhedor, né? (...) Foi a partir do grupo que tive convite da coordenação e a gente criou “A voz que querem calar”, que já tem mais de ano que a gente existe, tem quase dois anos. E a gente ocupa vários espaços, né?

Este fato também apareceu na narrativa de participantes que verbalizaram sobre os efeitos do grupo em pessoas próximas de si, não apenas na forma de se relacionarem, sendo mais afetuosas e compreensivas em relação as vivências de sofrimento, quanto ao perceberem de forma profunda e séria o racismo no seio familiar.

Acho que grupo ajudou porque afetou minha irmã, que hoje já fala sobre feminismo e racismo, tá aceitando cabelo dela.

A gente começa um processo de se empoderar e faz isso com outras mulheres também. Tipo, não dá gente, não dá. Eu comecei a entender mais minha mãe e minha irmã. Minha relação com elas era muito escrota e melhorou. Até nos conflitos, eu entendo que mamãe tá fazendo, posso não precisar e não concordar com tudo, mas vejo as marcas do que ela passou. Mamãe é uma mulher negra, casada com um homem branco, que escutou que ela não servia para ele porque fedia, ele era cheiroso e ela negra fedorenta. Quando ela era nova, ela trabalhava num bar, porque nossa família não tinha dinheiro. Era garçoneiro num bar, o bar que a família tinha, e todo mundo dizia que ela era prostituta porque trabalhar em bar é ser puta. Aí vejo tudo que minha mãe passou e não dá. Parei para perceber as dores de outras mulheres e falar venham aqui junto a gente pode ser melhor. Minha relação com meio melhorou.

A mãe desta integrante, por exemplo, não apenas fora associada a prostituição por trabalhar em bar, concordando com que Zanello (2018, p.72) afirma: “a mulher trabalhadora é ‘confundida com a mulher fácil’, disponível às investidas de assédio sexual de patrões e demais trabalhadores Somente espaço privado seria o lugar sagrado da ‘santa mãezinha’”, mas também era tida como suja, encardida, ou como Kilomba (2021, p.143) aponta “encarnando o duplo “a doméstica assexual obediente” e a “prostituta primitiva sexualizada”, ela teria na sua sexualidade a encarnação da sujeira e da selvageria.

Além disso, segundo Kilomba (2021), isso demonstra que estas práticas racistas das pessoas brancas denotam o desejo de controle do corpo negro, medo de sujar-se neste corpo a partir da fantasia de contágio racial. A ideia de sujeira denotaria que para o branco alguma coisa está fora do lugar, fora do sistema de ordenação que não oferece lugar para elas: uma mulher negra tendo o amor de um homem branco mexeria com o lugar de muitas mulheres brancas que poderiam ser escolhidas, agora perdendo este lugar para alguém que sequer deveria ser rival, afinal as negras seriam apenas serviçais seja para o sexo, seja para o trabalho, não as senhorinhas. Diante do reconhecimento destas questões, a integrante passou a relacionar-se diferente com a mãe, reconhecendo suas dores:

Eu passei um tempão gritando tanto que eu era feminista e direitos das mulheres e não olhava para minha mãe, sabe? Tipo, é surreal como a gente para e fala e diz que a gente tem que dar voz pras mulheres e a gente invisibiliza uma pessoa que tá no nosso lado. Tipo, caramba, será que eu sou realmente tudo isso que eu tô falando? Eu faço tudo isso se eu não consigo entender a história e dar voz para essa mulher que me criou?

Em suas análises, Kilomba (2019) demonstra como práticas de racismo podem acontecer dentro dos lares por mães, por exemplo, ou filhas que não acessam a vivência da pessoa amada próxima e reproduz os mesmos comportamentos sem pensar seus preconceitos. Nota-se, portanto, um movimento de desconstrução, de perguntas performáticas decoloniais das práticas de si e de suas relações no ato de rever-se constantemente.

Nessa direção, outra integrante contou sobre o choque de gerações (fato que também irá aparecer no item de reflexões mais pautado sobre sexualidade) e passou a perceber atitudes diferenciadas de sua avó.

Minha avó é negra clara, mas ela fala até hoje que não é negra, que é cor de canela. Eu até disse: Ah, no IBGE marque lá, cor de canela. Mas hoje, por exemplo, conversava com (nome do amigo do grupo) e ele contava uma situação de racismo que passou no banco, uma mulher disse: nossa, tu tá negro nessa foto e ele respondeu: é porque sou negro, aí ela disse: mas é negro de traços finos, aí minha avó ouvindo, rebateu, perguntando: ela é branca? Eu fiquei tão surpresa dela ter feito essa pergunta, porque antes ela dizia que não era negra e ali, ela já estava reconhecendo até privilégio de gente branca que nega racismos.

Temos neste fragmento de fala a descrição de uma cena racista vivenciada por um de nossos integrantes e narrada por uma das mulheres desta pesquisa. Nela, verifica-se a política de embranquecimento reverberando em atos racistas atuais, como se convidasse a não ser negro e se identificar mais com a brancura, por ter traços finos. Junto a tal relato, nossa integrante se surpreende com início de mudança de atitudes da avó, pessoa que ela reconhece tão marcada pelas agruras do racismo que não se identifica como negra, mas a partir do recurso de morenidade belense se autointitula “cor de canela”. Essa mesma avó, a partir da convivência com a neta e amigas, passa a demonstrar indícios de se dar conta do racismo naturalizado, cotidiano e institucional, cometido por pessoas brancas, fato considerado de grande mudança pela integrante.

Esta mesma integrante que passara pelo processo de se perceber negra, demonstra o reconhecimento de aspectos psicológicos na afetação deste corpo que volta a pigmentar, atribuídos por ela que hoje se reconhece radicalmente diferente do momento que entrara no grupo, tendo a relação com seu cabelo como gesto político, identificando-se como bela (a participante participou de uma campanha internacional de beleza sobre aceitação das diferenças, promovida pela marca DOVE) cujo seu comportamento era de esconder-se e passar despercebida:

O mais importante da experiência do grupo, minha comigo, foi me identificar como uma mulher negra foi também a partir do processo do

grupo, não precisava ser retinta ou então ter todos os traços negróides para poder me identificar assim e o processo de repigmentação me ajudou muito, me ajudou muito mesmo.

(...) Se tu me falasse no início do grupo, sei lá, lá em 2016, 2017 que... seja que eu fosse trançar meu cabelo, que eu fosse raspar minha cabeça, tu tá falando de outra pessoa, não tá falando de mim; ou então, que eu ia usar roupas que mostrasse tipo as manchas ou então que fossem roupas mais curtas, sem dúvida nenhuma não seria eu enquanto pessoa ou então que eu fosse até fazer um ensaio fotográfico, sabe? Então, acho que o grupo me ajudou muito em todos esses processos.

Tanto que me ajudou a procurar psicoterapia. Então, o processo todo ele é muito... foi muito positivo, lógico, doeu, doeu muito ter que me dar conta, ter que falar e até ouvir era dolorido. O grupo me ajudou a me perceber como negra, quem viu uma foto antiga sabe que eu cheguei numa época da vida com 80 a 90% de vitiligo e fui voltando a pigmentar.

Kilomba (2019) demonstra que o cabelo fora uma das mais poderosas marcas da servidão racista durante a escravização, por carregar um símbolo de “primitividade”, “não civilização”. Com o estigma de “cabelo ruim”, surgem produtos desenvolvidos pelas indústrias para controle e apagamento dos sinais considerados “repulsivos” da negritude, contudo, pela mesma via, movimentos das comunidades negras passam a utilizar os cabelos como símbolo de formas de resistência, carregando em sua expressão uma mensagem política contra opressão racial e de protesto, na assunção de uma declaração política de consciência racial, redefinindo padrões de beleza. Este fato aparece também participantes,

O meu cabelo também, teve a transição que comecei quando entrei na faculdade e o grupo me deu força pra isso, pra me sentir melhor comigo e com meu corpo. Eu sei que não estou cem por cento, mas eu comecei a me aceitar mais, me vestir como eu gosto e a me posicionar.

Portanto, verifica-se que muitas participantes puderam vivenciar aspectos que levam à descolonização do Espelho hegemônico branco do olhar para si, seja no reconhecer-se branca, negra, ou a criar perguntas performativas decoloniais sobre o lugar que ocupa, compreendendo a colonialidade presente nas estruturas sociais, no saber e no ser, seja desdobrando tais reflexos em seu entorno. A lógica de conhecimento e debates dos textos ultrapassou o esperado no sentido acadêmico, para desdobrar-se em afetações e vivências nas artesanias de afetos e relações, permitindo, assim, novas relações com o próprio corpo, quer no olhar para ela, quer no cuidado ou nos espaços que este corpo fora permitido transitar.

Termino essa seção, com relato de uma participante sobre seu corpo. Neste dia, gravado na memória de todas nós, ela havia chegado chorando. Antes, havia mandado mensagem dizendo que não iria, por se sentir feia e não conseguir sequer se vestir. O tema do dia era padrão de beleza, iríamos debater dois textos e faríamos a dinâmica do espelho, que consistia em dizer ou escrever ou desenhar como se via e dividir com círculo e, ao final, a pessoa da direita falaria para colega como a enxergava, sem critérios estabelecidos dos atributos que deveriam ser elencados. Não à toa, este dia fora citado por várias delas como um dia que ficou na memória, muitas choraram e verbalizaram sofrimento diante de sua autoimagem. Nenhuma estava satisfeita e poucas conseguiam elencar qualidades. Nossa integrante, em especial, pouco conseguiu falar e ao dizer sobre sua dor, foi surpreendida com os olhares sobre ela tão diferentes. Este dia parece ter sido especial e marcante, encerrando nossa análise desta seção, por demonstrar como a experiência coletiva se desdobrou a outros aspectos de sua vida:

Um dia marcante para mim foi aquele da autoestima, lembro que falei para Bárbara: “Égua, Bárbara, eu não vou conseguir hoje, eu to com autoestima baixa”. Nesse dia tinha revirado todo meu guarda-roupa, eu nunca me sentia bem. Era uma coisa que não conseguia nem falar, eu só passava. Vocês me acolheram muito. Só chorei. E foi um encontro muito marcante, porque eu acho que...eu acho não, ele foi determinante para que conseguisse ter garra, a minha autoestima era tão baixa que eu não conseguia ter confiança de que eu era capaz de coisas. Depois disso eu consegui me inscrever no SobreViver (projeto para atender população vítima de violências de gênero), eu pensei “ah posso até não passar, mas vou tentar, né?” E eu passei e fiquei feliz com minha bota. Depois eu consegui me inscrever no mestrado. Tudo isso, tudinho foram coisas assim que graças ao grupo que tava ali o tempo todo reafirmando que eu pode, que eu tinha capacidade.

4.2. Descolonizando as violências patriarcais da matriz colonial de gênero

A leitura dos estudos pós-coloniais e decoloniais demonstram como a sexualidade e o corpo de mulheres foram palco de violências coloniais nefastas, objetificados e tratados como veículo de dominação. Sendo assim, a violência contra as mulheres fora estabelecida como uma prática comum e corriqueira, acontecendo em diversos espaços, inclusive naqueles onde ocorrem as relações domésticas. Dentre estas violências, encontram-se a imposição da matriz cisheteronormativa com a naturalização de relacionamentos abusivos, a desapropriação do desejo feminino e do uso dos prazeres do corpo e a violência sexual.

Esta matriz, é pensada por Lugones (2020), que considera o dismorfismo biológico (homem/mulher), a heterossexualidade e o patriarcado características do lado

iluminado/visível da organização colonial/moderna de gênero, o que significa dizer que “estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero”. Logo, o lado visível/iluminado é quem dita as relações de gênero, organizando a vida de homens e mulheres brancos/as da burguesia como estruturante universal, de modo a dar significado colonial/moderno ao que seria ser homem e mulher, excluindo ambiguidades e aniquilando diferenças.

O sistema colonial/moderno determina com que mulheres brancas recebam o status de pureza e passividade, encarnando o lugar de reprodutoras da classe, acopladas a posição social dos homens brancos, apesar de excluídas da esfera da autoridade coletiva, produção de conhecimento e controle dos meios de produção, sendo a suposta fraqueza de seus corpos e mentes, essa criação fictícia, um vetor importante para o domínio de suas existências. Na mesma tiragem de hierarquização, afirma Moraes (2021), o topo estaria ocupado pelo homem branco, proprietário, igrejista, heterossexual, cisgênero.

O lado obscuro recairia a violência cometida com aquelas sequer tidas como humanas, na qual exploração trabalho/sexo/colonialidade de poder ganham contornos de domínios ainda mais cruéis e que se mantem pela indiferença do reconhecimento de suas existências, perpetuando cegueira epistemológica, suas escravidões e legitimando suas marginalizações, negando-as condições básicas de humanidade.

Tais questões apareceram nas falas das integrantes, que mergulharam em uma travessia de suas vivências trazendo reflexões questionadoras de enfrentamento para posição outra de ser. Antes de trazermos as falas de nossas integrantes, cabe apresentar brevemente reflexões sobre a objetificação do corpo feminino, cuja mais graves incidências culminam na violência sexual e o feminicídio, o verdadeiro testemunho da atrocidade que recai sobre mulheres, uma vez que se configura como a experiência crua e fatídica do genocídio em vigor.

A destituição das mulheres sobre autonomia de seus próprios corpos, subjugados ao relacionamento monogâmico heteronormativo, no qual o homem encarna a representação universal de humanidade e poder, torna-se pilar na colonialidade de gênero que legitima uma “cultura do estupro”³², esta que naturaliza violências contra as

³² O termo foi utilizado pela primeira vez em 1970, por ativistas feministas que afirmavam que o estupro era um crime frequente, mas pouco divulgado, discordando da ideia de estupro ser cometido por homens doentes ou por necessidade. Em 1974, Nooren Corel e Cassandra Wilson publicaram o livro “Estupro: primeiro livro de consulta para mulheres”, ampliando tal debate; já em 1975, feministas de Nova York produziram materiais que foram inspirações para cineastras e escritores, como documentário Rape

mulheres das mais variadas formas, inclusive econômica. Considera-se que esta matriz atinge não apenas os crimes sexuais, mas está na gênese da constituição de ser, saber e poder, sendo um dos pilares centrais da colonialidade e sua manutenção hierárquica sobre os corpos.

Aqui se defende a ideia de que a “cultura do estupro” e as diversas formas de “violência contra a mulher” são produtos da colonialidade de gênero, efeitos que resvalam nas subjetivações, relações, e atravessam as instituições, moralidade, leis e afins. Dessa forma, violência moral (que difama e afeta moralidade), psicológica (controle, diminuição, humilhação, isolamento social), patrimonial (controle pela via do patrimônio), física (violência física), sexual, assédio em ambientes públicos, como rua e trabalho, são efeitos de uma matriz de poder colonial trazida e imposta pelos europeus nas raízes da sociedade brasileira.

Quando se afirma a existência de uma cultura do estupro implantada por uma matriz colonial de gênero, não se ignora que antes da invasão europeia existissem práticas de estupro entre os diversos povos indígenas que aqui habitavam e, em parte (devido ao massivo extermínio de muitos deles), ainda habitam, mas que não se pode equipará-las, sem o discernimento de que o modelo hegemônico de poder, ser e saber europeu produziu um formato de violência motivada pela manutenção de assimetria de poder nas relações de gênero.

Em outras palavras, amparando-nos nas reflexões de Segato³³ (2021), não se trata de ignorar práticas existentes nestes povos, consideradas pela autora como práticas de patriarcado de baixa intensidade³⁴, mas de compreender que no modelo hegemônico ocidental, a prática de estupro e de violências contra as mulheres carregam consigo,

Culture (Cultura do estupro) e o livro de Suzan Brownmiller, *Contra a Nossa vontade: Homens, mulheres e estupro* (Guia Mundo em foco, 2016; SANDAY, 1997).

³³ Segato nos atenta para delicadeza do tema, como antropóloga de formação, ao abordar sobre estupro coletivo na aldeia Imaculada Conceição, localizada em São Marcos. Para ela, é preciso compreender que a violação tem valor e significados diferentes da sociedade moderna, já que sexualidade se organiza e se encaminha de forma distinta, sendo a violência sexual não acarretada do sentido de destruir prestígio, valor, e causar um dano moral para mulher e sua família, mas configurando-se uma forma de castigo corporal, como outras formas, na qual a noção de gênero moderna não se sobressai. Segundo professora Izabel Wadzatsé, pesquisadores que acompanhavam esta população, jamais tiveram oportunidade de ver ou saber de sua aplicação, ela surgia como uma figura interna de limite para infrações femininas nas casas dos homens, tendo caráter de figura de discurso, contudo, com o contato com judicialização colonial, e com isso com a ideia de benfeitores dos indígenas, diante da mutação no significado e papel da lei, passaram a apresentar com regularidade casos de violência sexual nas aldeias.

³⁴ Lembrando que autora diverge de Lugones, ao considerar a existência de assimetria de relações motivadas pela diferença sexual em povos originários, por isso, afirmando a importância da etnografia e historiografia dos povos tradicionais.

junto ao ato, a motivação pela condição de gênero que é ferir moralmente mulheres (e, a depender, familiares), tratando-as como objeto, como propriedade, campo a ser dominado, pela condição de inferioridade a elas imputadas, de quem deve apassivar-se para servir – afetando, inclusive, os povos indígenas os impelindo ao patriarcado de alta complexidade.

Neste sentido, Rosa Borges e Jackeline Santana (2020) atentam para o fato de que as próprias palavras “conquista” e “descoberta” utilizadas em torno da sexualidade feminina possuem em seu campo semântico uma órbita inequívoca de coisificação, tal como fora realizada com territórios invadidos, sendo o corpo das mulheres e suas psiquês, também território de invasão.

A naturalização que faz com que as mulheres se identifiquem com a ideia de serem conquistadas, demonstra, segundo as autoras, a aceitação social e a institucional de um processo de violência no qual as mulheres não tem domínio sobre seu território-corpo, legitimado a ser conquistado por alguém que irá se apropriar dele para si, mesmo que a invasão seja verbalizada de forma romantizada pela palavra conquista – nada diferente da condução dos portugueses na criação da história oficial brasileira, cuja invasão territorial fora vista como salvação, descoberta e adjetivos afins (BORGES, SANTANA, 2020).

Outrossim, a noção de descoberta dá a ideia de novidade, apagando (ou negando) o que ali já existe, como no caso da sexualidade que inicia ainda no nascimento e não se trata de um campo de exploração a ser desbravado cuja terras inabitadas podem ser dominadas. O termo descoberta vem, pelo colonialismo, com a noção de “processo civilizatório”, apagando povos e suas culturas, condenando-os ao silenciamento e a invisibilidade, fato que se transpõe às mulheres no contexto de relações de gênero, por terem subtraído e esvaziado componentes de naturalidade e espontaneidade, sendo submetidas aos pressupostos hierárquicos cristalizados, em que a dominação torna-se um traço intrínseco ao colonialismo, colonialidade e ao gênero (BORGES, SANTANA, 2020).

É possível afirmar, portanto, que opressões e conceitos impelem as mulheres à limitações de autoconhecimento, cerceando seu corpo-território como ambiente inexplorado para si, em uma espécie de desapropriação da qual devem tornar-se escravas dos senhores que dominarão o saber e a ocupação de tal espaço geográfico, mantendo-as em espécie de vulnerabilidade para possíveis invasões e violações deste corpo-território.

Pensando no Brasil, como país-colônia, e que se mantém sob a égide da matriz colonial de gênero, afirma-se que a invasão dos portugueses ocorreu a partir da exploração da via sexual de mulheres, indígenas e negras, consideradas não-humanas, tendo sua marca do dito desenvolvimento ocidental permeada pela violência do estupro e da objetificação feminina.

Sendo o senhor da terra o agente de colonização e do estupro, conforme aponta Marina Lacerda (2010), as indígenas e negras foram consideradas propriedades e a violência sexual passara a ser considerada uma manutenção de ordem, legitimada como corriqueira e se edificando como uma prática cotidiana impune, como pode ser percebido, segundo Anna Claudia Piagge e Tatiane Souza (2020), com as negras, cujos corpos eram usados para prazer e para reprodução de cativo e também diante de crenças de que estuprar jovens negras virgens curaria de sífilis, ou, conforme Zanello (2018), como as representação das mulheres indígenas como sensuais, livres, que mostram suas vergonhas sem pudor, até as represálias para o extermínio cultural destes povos, para que se moldasse aos ditames europeus, do casamento monogâmico patriarcal.

Silvia Federici (2017), em “Calibã e a bruxa”, identificou processos históricos pelos quais relações estruturais foram construídas no continente europeu durante séculos, embora afirme que a discriminação contra as mulheres não seja um legado do mundo pré-moderno, mas uma formação do capitalismo que, a partir das diferenças sexuais, utilizou da escravidão e do trabalho doméstico não remunerado das mulheres seus pilares para produção, tendo caça às bruxas, a ascensão da família nuclear e apropriação da capacidade reprodutiva das mulheres meios importantes de dominação que se expande também na colonização das Américas, onde a caça às bruxas e a catequização ocorreram concomitantemente. Grosfoguel (2016) coaduna com esta compreensão ao afirmar que a constituição do patriarcado branco além de subordinar as mulheres europeias e destruir o poder que tinham nas comunas, levou à África e às Américas um aprofundamento deste processo.

Segundo Moraes (2021), além da construção do sexo biológico em seu caráter dicotômico e carregado de sentidos sociais e morais, com interesses econômicos e políticos, o período histórico da Modernidade se impôs aos colonizados a partir do modelo familiar a ser seguido, fazendo com que sociedades africanas e indígenas, nas Américas, rompessem com tradições e laços entre seus membros a fim de adaptá-las ao modelo de organização societal, capitalista, com propriedade privada, e afins.

Este fato é comentado por Geni-Nunez (2021) que afirma que a catequização advinda do imperialismo português, na invasão de terras, trouxe com a ideia de pecado, não apenas o controle dos corpos femininos, mas justificativas para sua exploração e domínio. Segundo a pesquisadora, há uma carta do Padre Nóbrega que refere a necessidade, em caráter de urgência, de que a coroa portuguesa enviasse roupas às mulheres indígenas, pois estariam provocando os demais padres com sua nudez.

Tal compreensão de que o corpo feminino é objeto sexualizado e que precisa ser coberto ao recato, posto que seria o corpo uma provocação ao homem, aparece como justificativa em casos de violências sexuais cujos argumentos, muitas vezes legitimados pelos aparelhos judiciários com suas leis, os quais responsabilizam as mulheres devido à pouca roupa ou ao estilo de roupa usada. A colonização, diz Geni-Nunez (2021), não seria uma invasão da terra apenas, mas também apareceria no corpo, na sexualidade, na culpa, na forma de lidar com a moral, ou seja, uma colonização simbólica e psíquica que atua nas vidas.

Luciana Ballestrin (2017, p.1.038) colabora com esta compreensão quando considera que a violência sexual está no cerne da violência colonial de gênero, posto que o corpo feminino é tido como o primeiro território a ser conquistado, ocupado pelo colonizador branco, cristão, europeu e heterossexual – fato que faz com que a violência contra os corpos de mulheres apareça em distintos momentos de crises, sejam as invasões coloniais, as guerras civis e interestatais, ocupações, dentre outras, mesmo do lado “amigo”, como do lado “inimigo”.

As histórias pouco registradas dos casos de estupro e de filhos destas violências, a hipersexualização das mulheres negras, usadas para exploração sexual, conforme aponta Del Priori (2011), nos demonstra como a misoginia racista da sociedade colonial classificava mulheres negras como “fáceis”, alvos naturais de investidas sexuais, as quais poderiam ser abordadas para falar do assunto sexo, sem precisar de cuidados, de “melindres” – marcando-se assim, conforme afirma Zanello (2018), a diferença que se inicia no Brasil das mulheres consideradas para casar, tidas como “de família”, e quem não necessariamente se ama, mas com quem se faz filhos/as, e as outras, para viver erotismos sem culpa e sem compromisso.

Com amarras expressamente racistas, o domínio sobre os corpos femininos acaba acontecendo nos mais variados espaços, sejam eles os ambientes de saúde, as escolas, as ruas, como dentro do próprio lar, segundo afirmam Borges e Santana (2020),

ao postularem que as leis coadunam com a cultura do estupro, legitimando as violências sexuais ocorridas no contexto conjugal, por exemplo.

O casamento, por sua vez, se torna meio de sobrevivência feminina, uma espécie de carreira para mulheres, fato que se consolida, juntamente com a ideia de que mulheres são incapazes de sobreviver sozinhas. O trabalho de mulheres no lar, sem fins remunerados, passa a ser chamados de “tarefas domésticas”, dando-lhe uma conotação inferior aos demais trabalhos, aproximando-o de uma aptidão e da noção de cuidado. Estas tarefas não remuneradas quando realizadas fora de casa seriam remuneradas de formas precárias, impossibilitando a emancipação feminina, fato que manteria as mulheres em condição de exploração de sua mão de obra, possibilitando acúmulo do capital dos homens brancos (FEDERICI, 2017).

A ciência médica também contribuiu com esse cenário econômico, social e político, conforme demonstra Zanello (2018), ao justificar, por meio do discurso biomédico (fisiológico, anatômico), as diferenças de funções e papéis sociais entre homens e mulheres, conformando a estas o destino da domesticidade do lar e maternidade. Dessa forma, aquelas que fugiam dos padrões morais tidos como naturais organicamente (as que negavam maternidade, as que desejavam fora do casamento, as “solteironas”) estariam condenadas aos diagnósticos psicopatológicos mais diversos, como ninfomaniacas, narcisistas, entre outros, sendo o tratamento recomendado a gravidez, posto a associação do útero a transtornos mentais.

Tratava-se de instaurar um terror moral e a própria psiquiatria teve um importante papel (mulheres com maior volúpia, ou nenhuma, eram estigmatizadas como loucas e podiam receber tratamentos severos e mesmo a internação em asilos para doenças mentais. (...) O que era, portanto, interpelado às mulheres era o casamento – heterossexual, monogâmico e tradicional – e as performances a eles relacionadas. O casamento mantinha-se na divisão amor-amizade e amor-paixão. E perpetuava não apenas a hierarquia homem/mulher, mas também a hierarquia dentre as mulheres (a esposa, a puta e solteirona) (ZANELLO, 2018, p.68).

O fato é que estas implicações históricas ressoam em modos de subjetivação das mulheres brasileiras, aparecendo nitidamente na história das leis, mas também nos dados estatísticos evidenciados atualmente, que se acumulam escancaradamente ano após ano, daqueles que são notificados, visto as subnotificações em solos brasileiros.

Nas teorizações sobre cultura do estupro³⁵, Lara e colaboradoras (2016) utilizam-se do conceito de “violência simbólica” do sociólogo Pierre Bourdieu, para quem esta forma de violência ocorre de maneira sutil, suave, até mesmo invisível às próprias vítimas, edificando-se pelas vias simbólicas de comunicação e de conhecimento, para pensar na cultura do estupro como uma violência simbólica que justifica, tolera e estimula o estupro.

Em outras palavras, afirmam as autoras, a violência simbólica não opera de forma escancarada, mas seus efeitos são perceptíveis na sociedade e podem ser percebidos em diversas ocasiões: propagandas, discursos, piadas, leis etc., cujo impactos não são apenas simbólicos, mas reais. Como pode ser observado em suas reflexões:

Para cada caso de violência brutal, como a que vemos repetidas vezes nos noticiários nacionais, existem milhares de casos de violências físicas menores e mais milhares de violências que não são físicas, como numa pirâmide cuja base está na violência simbólica e, aí também, a cultura do estupro (LARA et al, 2016, p.?).

Ou seja, as autoras defendem que há uma cultura de violência contra as mulheres, do assédio, do estupro, e que esta cultura reside na base dos crimes mais bárbaros, como também das violências cotidianas, porque embora possa aparecer de forma simbólica, ela se materializa na concretude, apesar de, muitas vezes, sequer serem reconhecidas como tal.

Tereza Laurentis (1994), teórica feminista italiana, propõe o conceito de tecnologia de gênero, em que tecnologias sociais de códigos linguísticos e representações culturais de modo a recriar, reafirmar, reiterar interpelar e produzir o sistema binário das diferenças, afetando performances dentro de scripts culturais, autodescrições, identidades, subjetivações. Assim, cinema, música, mídia, medicina,

³⁵ A primeira vez que li academicamente sobre o termo Cultura do estupro foi no livro #MeuamigoSecreto: Feminismo além das redes, publicado por um coletivo feminista chamado Coletivo Não me Kahlo. Antes, havia lido uma reportagem excelente, escrita por Karina Huerck, sobre o estupro no Brasil, na revista Super Interessante, intitulada “Como silenciamos o estupro” que está disponível até hoje na internet. Lembro que me senti chocada, não apenas com os dados e debates, como também com os exemplos que seguiam de explicações das leis e de confirmação de impunidades. Artigos acadêmicos que pensassem cultura do estupro, para além do crime em termos jurídicos, eram poucos. Posteriormente alguns livros e artigos foram sendo publicados e livros que cabem aqui ser citados, como: “Eu não merecia ser estuprada”, da advogada belenense Mailô Andrade, “Do que estamos falando quando falamos de estupro”, da indiana Sohaila Abdulali, “Cultura do estupro no Brasil”, este último recente e publicado pela jornalista Ana Paula Araújo, além de Ângela Davis, que em seus livros já discorria sobre a violência sexual em mulheres negras e sobre os homens negros e a relação criada pela cultura racista que os marcam como corpos hiperssexualizados e violentos.

filosofias, psicologias, brinquedos, xingamentos, narrativas históricas, dentre outras, teriam grande impacto no gendramento de performances e de emocionalidades.

Tais conceitos e suas reflexões estão a contento da compreensão de colonialidade de gênero, uma vez que a produção histórica colonizatória produziu a introjeção da matriz heterossexual normativas racistas e misóginas que não apenas aparecem na institucionalização de leis, mas nas relações, inclusive nas subjetividades, conforme propõe Lugones (2008).

As autoras feministas insistem em afirmar que estupro não tem a ver com sexo e desejo, mas com poder, sendo ele uma estratégia de guerra e forma de exercer domínio por homens, na qual “o sexo se torna um meio pelo qual a violência ocorre” (LARA ET AL, 2016, p.175). Neste sentido, Lara et al (2016, p.167) demonstram como o próprio sistema de lei brasileira coaduna com uma estrutura de violência contra as mulheres, sendo a instituição jurídica que legisla e que executa um dispositivo de poder de controle e docilização dos corpos femininos, onde violências de gênero são reiteradas: “o direito é também um produto cultural, não é impermeável ao contexto no qual está inserido”.

O código Filipino, de 1603, confundia crime com pecado, fazendo surgir a noção de honra e desonra, na qual prostitutas e escravas não tinham direito a defesa e as demais mulheres precisavam comprovar que foram verdadeiramente forçadas. Em 1830, o Código Penal do Império Brasileiro modificou as punições: um mês a dois anos para o estupro de prostitutas e três a doze anos para “mulher honesta”, atrelando justiça à moralidade sexual. Até 2005, caso a vítima se casasse com seu estuproador, este seria absolvido de seu crime e até 2009, o crime era reconhecido na legislação contra honra da família e marido, modificando-se para um crime contra dignidade sexual, ou seja, da mulher enquanto sujeito (LARA et al, 2016).

Além disto, até 2004, o delito deixou de ser reportado “contra os costumes”, porém sua mudança não se deu diante de pensar nos danos físicos e psicológicos às vítimas, mas porque não deveria ser considerado um “crime costumeiro”, demonstrando, conforme alegam Borges e Santana (2020), a preocupação normativa em defesa da moralidade pública sexual e doméstica e propositalmente não tutelando quem está exposta a violência.

Nessa direção, encontram-se o cenário vivenciado por mulheres em seus relacionamentos amorosos e nos espaços públicos. Travestida da nomenclatura “relacionamentos abusivo”, a violência doméstica é uma realidade em solos brasileiros.

Embora crimes contra as mulheres sejam em grande parte subnotificados, houve 230.160 casos de danos físicos registrados em 2020, segundo Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2021). A violência psicológica é uma realidade com grande prevalência na sociedade, refere-se à humilhação, ao controle, às ameaças, ao afastamento social, dentre outras, e devido à dificuldade de comprovação, seguia sem notificações, fato que propulsionou em 2021 a emergência da Lei nº 14.188, de 29 de julho de 2021, que incluiu no Código o crime de violência psicológica contra mulher. Apesar de já prevista na Lei Maria da Penha (LMP), ainda não havia sido detalhadamente tipificada, e referia-se apenas a violência doméstica, agora sendo ampliada a violência contra a mulher, estando dentre elas:

1-ameaçar, que consiste na promessa de causar mal injusto e grave; *2- constranger*, que significa tentar impedir de realizar algo que a lei não proíbe; *3- humilhar*, que significa depreciar, rebaixar; *4- isolar*, que consiste em deixar a pessoa só, sem parentes ou amigas, sem apoio; *5- manipular*, que é interferir na vontade de outrem, obrigando-a a fazer o que não gostaria; *6- chantagear*, que consiste em proferir ameaças perturbadoras; *7- ridicularizar*, que significa submeter à zombaria; e *8- limitar o direito de ir e vir*, que significa impedir a livre locomoção ou encarcerar (ELUF, 2021).

Subjetivadas para o amor, como já exposto, e sob leis que andam ao lado do poderio masculino sob o corpo feminino, violências cotidianas passam a ser vivenciadas como amor, sendo o ciúme, posse e controle aspectos romantizados e tidos como validação de uma relação estável, estas tão almejadas por mulheres, diante de seu processo identitário, sem a compreensão da afetação de tais prerrogativa em sua saúde mental e autonomia de corpos. Por isso, Zanello (2018), afirma que é preciso um lento e delicado esforço para descolonização afetiva de mulheres.

Um parágrafo informando sobre as subseções a seguir.

4.2.1. Descolonização da matriz cisheteronormativa: sobre empoderamento e feminismo

Eu era muito violentada, escutava muitas coisas, obedecia a muitas coisas, e sempre tendo que abaixar a cabeça pra muita gente e eu nem sabia que isso era violência, sabe?

O fragmento de fala que inicia esta análise é representativo das demais, sendo unânime a afirmação das nossas integrantes de que não reconheciam as violências motivadas pela condição heteronormativa (condição de “gênero”, como constructo social) e que eram cotidianas. Rebecca Solnit (2017) reflete sobre o silêncio que se faz sobre as narrativas femininas, tornando-as da esfera do privado, algo particular que não

encontra eco e, por isso, permanece na invisibilidade. Para a autora, não contar sua história pessoal é uma morte em vida, por vezes, literal.

Afirmado existir uma espécie de “canibalismo narrativo”, em que homens brancos utilizam de poder para devorar e aniquilar vozes que não contemplem suas verdades universais, isto é, de denúncias que possam fissurar seus privilégios, Solnit (2017, p.33) considera o silenciamento condição das diversas formas de opressão, que mantêm divisões de quem ocupa a margem e quem ocupa o centro. Esse silenciamento teria como efeito a invisibilidade de violências, fato que faria com que opressões ocorridas em ambientes privados e domésticos não fossem legitimadas ou reconhecidas por quem a sofre, tampouco pelo entorno social, o que dificultaria uma ruptura em ciclos de violência de relações de gênero.

O Plano de Política para Mulheres, elaborado pela Secretaria de Mulheres quando ainda existia no Governo Federal, em 2012, afirma que os papéis tradicionais imbuídos ao feminino, dentro do espaço doméstico, estruturam não apenas a divisão sexual do trabalho (trabalha-se “de graça” por amor), mas delegam um modelo familiar estereotipado, que predomina no imaginário social de forma a tornar invisíveis conflitos relacionados às violências sexistas e ao racismo estruturador das relações sociais.

A violência contra as mulheres, afirma Solnit (2017), se dá contra vozes e histórias pessoais (ao mesmo tempo que coletivas), ao promover a recusa do direito de autodeterminação, autonomia, inclusão social. Sua materialização pode ser observada nos próprios atos de violência, quando mulheres são violentadas fisicamente para não falar ou para permanecerem quietas (lembrando que crimes de gênero costumam atingir órgãos sexuais, boca, cabeça, em uma mensagem simbólica de suas motivações).

Sendo assim, a possibilidade de fala, de ser ouvida e acreditada, torna-se condição essencial para o sentimento de pertencimento, seja no seio familiar, na comunidade, ou na sociedade, trazendo grandes avanços ao romper com indizível e proporcionar que o tido como tolerável possa mudar para o intolerável (SOLNIT, 2017).

A fala entre mulheres, portanto, com suas histórias pessoais, permite desnaturalizações a partir da incontestabilidade da realidade, agora visível para elas. Este fato anda junto com o que Joice Berth (2019) atenta: a importância de reconhecer a estrutura social e a coletividade no processo de mudança, posto que é preciso compreender-se como corpo político em um processo amplo, que envolve o sistema democrático e suas instituições.

Sim, aqui é importante fazer certo posicionamento quanto ao processo de empoderamento pessoal (não utilizarei o termo “individual” intencionalmente). O processo de se enxergar enquanto corpo político e em uma estrutura social é uma precondição ao empoderamento coletivo, como afirma Beth (2019), contudo há um movimento paralelo e que se inscreve na história do feminismo hegemônico o qual visa relacionar o feminismo à cultura e, com isso, distanciá-lo da economia política, conforme aponta Fraser (2009).

Este movimento liberal de individualismo e que oculta os fins de transformação social, de denúncia e de luta do movimento em si, acaba sendo incorporado por algumas teóricas feministas que elegem a palavra “empoderamento” como foco de mudança, na qual as desigualdades materiais, o sistema político permanecem ocultos, elegendo o caminho individual, apontando opressões como verdadeiras responsáveis pelas desigualdades que impediam mulheres de perceber o poder dentro de si, deslocando o foco para poder feminino interno, sobre qual a autoimagem e a ideia de força se sustentam. Nessa medida, abordando o feminismo como fenômeno de massa sem ideologia delimitada acabaria adaptando mulheres à máquina capitalista de consumo e produção, tal como movimento Girl Power, um movimento no meio musical de mulheres que acabara virando logomarca e capturado pela indústria, dissipando sentido de resistência e intenções políticas originais (MALAQUIAS ET AL, 2017).

Nesse sentido, Joice Berth (2019) salienta o quanto as feministas do Sul Global abordaram de forma prejudicada a noção de que o empoderamento feminino é uma espécie de superação individual de certas opressões, sem romper com estruturas opressoras, muitas vezes reproduzindo lógicas de opressão com outros grupos, por exemplo, mantendo práticas racistas, classistas etc. Por isso, Berth (2019) salienta que nos dias de hoje “empoderamento”, que é um conceito complexo, acaba sendo distorcido, incompreendido, esvaziado e abordado acriticamente. Empoderamento, portanto, ligaria forças e competências individuais, sistemas naturais de suporte e comportamento pró-ativo no âmbito das políticas e mudanças sociais, unindo bem-estar individual ao meio social e político mais amplo.

Mais que um constructo psicológico tradicional (que resume a autoestima, autoeficácia, autocontrole) desenvolveria senso de respeito mútuo, reflexões críticas e contínuas, cuidados e participação grupal, em que permitiria aos sujeitos participações democráticas na vida de sua comunidade e leitura crítica do meio que a cerca (BERTH, 2019).

Portanto, resgatamos aqui o que Patricia Hill Collins aborda como consciência e pontos de vistas coletivos, estas seriam vivências coletivas que trazem em si uma trajetória histórica, de circunstâncias materiais e culturais, e que proporcionam condições para identidades grupais. Experiências compartilhadas – trabalhos domésticos ou outros trabalhos, vida em bairros, segregações espaciais, etc. – ao serem compartilhadas criariam pontos de vistas coletivos entre as mulheres desfavorecidas, tornando esses espaços de trocas coletivas um lugar de compartilhamento e de saberes que impulsionam a ações, por vezes, produzindo propostas concretas para romper condições de subalternidade (COLLINS, 2018; DIAS-BENÍTEZ, 2020).

Nesse ínterim, verificou-se que o signo “obediência”, como identificavam se portar ao entrar no processo do grupo, emergiu como um ponto em comum entre nossas participantes, em que a naturalização de violências, comum a elas, as impedia de acessar tal reconhecimento. Este fato nos faz afirmar que a colonialidade de gênero, quando não refletida em grupo de mulheres, seja de movimentos sociais e/ou acadêmicos, seja por meio de literatura e afins, permanece como norma, sem sequer ser questionada, exercendo-se com agenciadora das relações e subjetividades.

Portanto, a Grupo fora um espaço para que violências pudessem ser nomeadas, identificadas, compartilhadas e vistas fora da esfera do privado. Até então, vistas como “atípicas” ou “normais” passaram a ser reconhecida como violência, efeito de estrutura social que, embora singular, também refletia determinado contexto sócio-histórico. Nomear como violência também foi um recurso simbólico importante para elas, por isso muitas falaram da importância na nomeação e do reconhecimento em grupo, onde foram ouvidas e tiveram suas falas legitimadas, além de não se sentirem só, tomando consciência do caráter estrutural das violências:

Sem dúvida nomear a violência, identificar mesmo, foi f*. Eu não sabia nada, não sabia nem reconhecer o que eu passava. Ouvir vocês, me ouvir, entender o que estava acontecendo, tudo isso foi muito importante.

(...) perceber que sou capaz de fazer as coisas, as leituras me ajudaram muito, mas acho que o compartilhamento de vivências foi fundamental para perceber que não passo só as violências, pude me identificar com as falas (...)

A vivência que tivemos me fez pensar: ‘caramba, todas as pessoas têm violências em suas histórias, ligada a sexualidade e gênero. Eu já percebia, mas naquele dia caiu a ficha. Eu fiquei mal, porque eu também tenho minhas histórias tristes e tão marcadas.

Trazendo uma analogia com vulcões, Solnit (2017) afirma como uma vivência quando narrada pode agir mudando mapas e fazendo surgir novas montanhas. A autora também usa metáfora de florestas, ao alegar que o poder das palavras seria como raízes que se espalham sobre solos subterrâneos e interligam troncos de árvores individuais, entrelaçando-as como um conjunto mais estável, que pela disposição pode se proteger de ser derrubada por ventos. Assim seria, para a autora, o poder da narrativa entre mulheres, cuja possibilidade de romper silêncios torna possível criar cenários ambientais mais fortes ou criar novas paisagens.

Cabe ressaltar que não se trata de quaisquer leituras ou vivências, mas aquelas que se apresentam como descolonizadoras e feministas, uma vez que a informação pode ser um instrumento de manipulação e hierarquia social. O acesso à outras epistemologias cuja intersecções contrapõem à narrativa universal foram fundamentais para fissurar colonialidade de saber/poder e, com isso, buscar mergulhos na colonialidade de ser. Assim, como afirma Lugones (2020), tornar visível a instrumentalidade do sistema gênero colonial/moderno possibilita que possamos descolonizar a lealdade para com este sistema, rechaçando-o, como torna visível a dissolução crucial dos vínculos de solidariedade prática entre as vítimas da dominação e exploração que constituem a colonialidade.

Revollo (2014) coaduna com tal proposição ao considerar que o círculo de mulheres permite um espaço de produção de memórias, permitindo com que identidades subalternas possam encontrar amparo a partir de um espaço necessário de fala e escuta, a partir da abertura de fendas nos discursos hegemônicos, tal como pode se observar na narrativa abaixo:

Perceber as violências por trás da minha baixa autoestima, perceber as violências de estupro... de como permanecia num ciclo de relacionamento abusivo... ver que não era só eu...

Ao verbalizar a percepção de violências envolta na afetação de sua autoestima, da violência sexual e do ciclo de violências que passara, a integrante refere a compreensão do caráter estrutural que marca seu corpo político, saindo da esfera apenas da noção de indivíduo. Com isso, pode-se pensar que há uma descolonização da falsa noção de meritocracia como determinante da felicidade e da relação sujeito/corpo.

Considerando que sua autoestima estava relacionada (neste caso específico) a imagem corporal, a integrante parece ter desativado a compreensão do padrão de beleza como dependente do esforço individual, que nega aspectos relacionados a classe, raça,

etarismo, entre outros, e que carrega em si uma insatisfação feminina, tão lucrativa a elite, por estar relacionado a busca de pertencimento e reconhecimento social sob a égide do dispositivo amoroso, na qual subjugam-se ao poderio masculino (ZANELLO, 2018).

Outro ponto importante é que além de reconhecer ciclos de violências a que fora submetida, parece ter se aproximado da compreensão dos efeitos de tais vivências na relação consigo, uma vez que abusos emocionais produzem consequências tão graves quanto os físicos, incidindo diretamente na autoestima da sobrevivente e da capacidade de agir em defesa de si, conforme pontua Malaquias et al (2017). Desta forma, a integrante parece ter iniciado o processo de compreender o entorno social de forma mais ampla e suas afetações na esfera pessoal, inclusive um produto coletivo, comum a elas, e que afetava também suas familiares e amigas.

As mudanças narradas pelas integrantes nem sempre foram recebidas de maneira positiva pelo entorno, pois ao mudarem suas formas de se posicionarem, passaram a ser lidas como mulheres agressivas, raivosas, sendo vistas como pessoas que reduzem “tudo ao feminismo”, como se assumir-se feminista fosse algo negativo.

Na visão das pessoas, eu me tornei mais chata. No sentido de não levar desaforo para casa, sabe? De coisas que te faziam antes e hoje quando fazem, estranham, tipo tu és uma pessoa “mosca morta”, toda tua vida, e de repente tu começa a bater o pé. As pessoas ficaram: que merda é essa? Mas eu tô muito satisfeita com isso, pois o grupo teve esse movimento de fazer a gente se fortalecer. Eu comecei muito a me questionar e questionar as pessoas, sabe? Entender que posso me impor e tenho voz e que as outras pessoas não podem ficar pisando na minha cabeça e eu aceitando tudo.

Eu sempre fui muito “passivona”, qualquer coisa estava lá, faço para ti. Silenciava muito. Eu muito no externo, parei de baixar cabeça para os outros. E acho que com as leituras e também a escuta me tornou uma pessoa mais empática.

Passsei pela chata do rolê, pela feminista possessiva...essa pra mim foi o auge. Passaram a me zoar “tu tá muito agressiva”, “agora tudo é feminismo” e não sei o quê. Mas tudo isso o que foi muito importante interna e externamente. Eu finalmente consegui lidar com coisas que ficavam guardadinhas e eu agradeço muito a vocês do grupo, de verdade.

As mudanças de atitudes consigo e nas relações, principalmente diante de quebra de padrões comportamentais de tudo agradar ao outro, fazer o que o outro quer e espera, silenciar ou deixar de ser passiva passaram a trazer certo desconforto, conforme observa-se na narrativa. Zanello (2018) ao comentar sobre dispositivo materno refere cobranças sociais que recaem as mulheres: aptidão ao cuidado, a servidão, sacrifício de

si em detrimento do outro, estas cobranças não recairiam apenas as mulheres-mães, mas as mulheres em geral, sendo comum discursos, dentre eles médicos, psicológicos, religiosos, institucionais, sociais etc, que patologizam aquelas que causam ruptura nos padrões sociais previamente estabelecidos a elas.

A postura passiva, no sentido de ser receptáculo e aceitar cobranças sem questioná-las, mas de bom grado, é fruto de uma construção sócio-histórica que define muito bem o papel social das mulheres ocidentais na sociedade moderna para garantir o papel social masculino: sou passiva para que você possa ser ativo e, para isso, garanto toda uma estrutura que lhe dê os subsídios para que você se possa ter condições de ascender no espaço público e social, mesmo que eu tenha essa função sem me dar conta dela (KELH, 2018).

Percebe-se que não houve a pergunta do entorno social de como elas se sentiam com a mudança, mas, ao contrário, críticas a fim de desmotivá-las, associando-as a características tidas como negativas socialmente: “agressiva”, “possessiva”, “chata”. Não temos parâmetros suficientes para indagar se tais comportamentos seriam também considerados por tais adjetivos casos fossem realizados por homens, mas podemos afirmar que tais gestos podem ser considerados práticas de deslegitimá-las em um processo de autonomia de si e de mudança na engrenagem relacional as quais estavam, ou estão, submetidas. Tal fato também aparece na narrativa de uma das integrantes:

Às vezes até ter que falar com uma pessoa de uma coisa que eu não concordava, eu tinha que pensar duas vezes em como eu ia fazer. Seja pra não parecer agressiva, que eu não sei qual é o problema em parecer agressiva porque o que a gente mais tem é motivo pra ter raiva, mas ainda assim parece que eu tinha que tá me podendo, sabe? No modo de falar, no modo de... de me vestir, no modo que eu tinha que agir, o que eu tinha que fazer pra agora ser... ser melhor vista. E quando eu comecei a *não ligar (expressão trocada por mim) pra essas coisas, ou pelo menos pra parte delas, eu ainda tinha agora que lidar com o diferente que os outros gostavam: tu tá muito diferente, tu tá muito mudada, tu tá muito agressiva, agora tu problematizas tudo, tudo pra ti é... é vitimismo, é questão de má interpretação.

Sabendo que secularmente os movimentos de mulheres sofrem ataques com fim de desqualificá-los, Malaquias et al (2017) consideram que o antifeminismo foi e ainda é uma resposta imediata dos setores conservadores da sociedade a luta feminista, insistindo sem processos de desqualificação, sejam associando-as a mal-amadas, feias, rejeitadas, megeras, loucas, raivosas. Estratégias que contribuem para má compreensão dos movimentos, como também são utilizadas para acionar medo, ou sentimentos negativos/aversivos, naquelas que tendem a se proclamar feministas.

Zanello (2018) corrobora com tal compreensão ao afirmar que a prova de antifeminilidade se desdobra no repúdio ao feminino, que exige dos homens comprovar diante de outros homens sua masculinidade, onde ser homem ocorreria pelo imperativo “seja homem!” que nada mais é que o negativo do “não seja mulher!”, logo sendo a base para misoginia.

Além disso, essa cobrança também aparecia pela via essencialista e identitária de “verdadeira feminista”, isto é, cobranças comportamentais de posturas que precisariam ter para que comprovassem sua “nomeação”, colocando-as em nova forma de agenciamento dos corpos, também violentas, uma vez que ameaçavam a trajetória e lugar político que estavam consolidando na travessia de si. Sobre esta questão, uma delas verbalizou sobre sua cobrança interna:

Eu consigo perceber que eu cheguei a me cobrar uma época, que pelo fato de tá estudando, então eu não podia mais agir de certas formas. E quando eu me pegava agindo eu me culpava muito, eu me culpava demais e eu não sabia como me desculpar. Eu acho que a teoria me ajudou também, seja a teoria, seja a parte vivencial, me ajudou a perceber que não é essa a questão. Ah, que começou a estudar feminismo, é a desconstruída, a que não pode errar. Se antes eu já era lida como forte, agora estudando feminismo ainda mais. E eu tava até conversando com uma amiga minha, um dia desses e ela veio me pedir desculpa, pelo fato de ter criado expectativa de que eu era uma pessoa que não podia errar, que eu agia dessa e dessa forma.

Em consonância com a cultura que valida em categoria identidades, criando parâmetros universais de verdade e de erros, fora um processo descolonizar tais formas de funcionamento e compreender que se nomear feminista, além de uma posição política para transformações sociais, era também o movimento de contínuas perguntas performativas decoloniais, dentre elas, de romper com a lógica de perfeição para se reconhecer como um corpo político em determinada estrutura, cujas matrizes continuam a marca-lo e a convoca-lo a constantes questionamentos, afetações. Não se trata aqui de assumir postura ética e ter como fio condutor as reflexões feministas a fim de colocá-las em prática, mas de relacionar-se com tais de maneira a não reproduzir o discurso e a matriz opressora, inclusive, de agenciamento dos corpos femininos pela culpa, pela constante indagação se este corpo é capaz e pela constante desvalorização da trajetória e possibilidade de autorizações das mulheres do lugar que ocupam.

Apesar de tais forças, as integrantes do grupo afirmam se sentirem satisfeitas consigo, seja por desenvolver atitudes e escuta empática, seja por se sentir mais forte para enfrentamentos, desenvolvendo comportamentos mais reflexivos e questionadores,

desnaturalizando vivências, seja por se sentirem acolhidas para falar de questões que antes não tinham onde compartilhar.

Esta ideia de um lugar de segurança em círculo de mulheres é abordada por Maria Carolina Torres e Claudio Cavas (2017), que afirmam como tal espaço, ao respeitar a realidade individual e coletiva, propicia vínculos de cuidado e de gesto amoroso, considerado por ela e ele como fundamentais para descolonização do sistema patriarcal, uma vez que possibilita a identificação deste, suas consequências para mulheres, o reconhecimento de temas silenciados e, com isso, possibilitam recursos individuais e coletivos de enfrentamento que rompem com submissões, explorações, isolamentos e mal-estar.

Participar do processo permitiu com que pudessem iniciar processo de autoconhecimento e acolhimento para situações estressoras, sendo um espaço diferencial dos demais, conforme pode ser observado abaixo:

Foi nesse espaço que eu entendi o que eu gostava em mim, o que não gostava que fizessem comigo, o que eu gosto de estudar, o que não gosto, o que quero pro meu futuro, o processo de cobrança que fazia de mim e me sentir abraçada. Eu passei por uma tentativa de suicídio e me senti muito acolhida, eu não tinha voz, não tinha escolha do que eu podia naquela situação, mas no grupo eu tive espaço para crescer como pessoa, não só, para continuar viva.

Mais de uma participante relatou a importância do espaço de acolhimento diante de situações limítrofes que questionaram sua própria existência e atentaram sobre ela. Sendo assim, pode-se afirmar que o espaço coletivo mais do que um descolonizador da matriz colonial de gênero, também possibilitou o brotar de relações de confiança de vínculo entre mulheres, tornando um ambiente propulsor de bem-viver, considerado vital para situações de crises psíquicas cujas mazelas se sobrepunham pela via mortífera, afetando o desejo de viver.

4.2.2. Resignificando as violências amorosas na descolonização de si

Dentre este processo de resignificação de violências patriarcais da matriz colonial de gênero, um dos movimentos das participantes fora repensar vínculos passados, como já pontuado acima. Este processo de revisitar sua história e percebê-la por um outro prisma fora importante para novas artesarias de si e nas relações, assim como futuros engajamentos coletivos, como será visto na análise em relação a vinculação com a Psicologia. Uma das integrantes trouxe alguns fragmentos de sua

história pessoal, de uma relacionamento amoroso com um rapaz e que nos permite materializar tal processo:

Uma vez a gente foi para um festa, terminados, nos encontramos lá sem querer. Ele fez questão mesmo de marcar território, sabe? Eu pensei que ele ia ficar comigo a noite toda. Aí, ele simplesmente sumiu, se eu não me engano soube depois que ele ficou com uma menina. Acho que ele tava meio de longe e quando veio um rapaz pedir meu número, ele apareceu e perguntou: “O que tu tá fazendo com a minha namorada?” Na época, eu fiquei feliz da vida. Ele não demorou tanto perto de mim, mandei mensagem no outro dia, perguntei se a gente tinha voltado e ele falou que não, disse que tava porre, por isso falou aquilo. Ele ainda me mandava mensagem, falava assim: “Ah, vou passar aí na tua casa e tal, e a gente vai se falar, pra gente resolver”. Aí eu me arrumava toda, me super produzia e vamos supor que ele marcasse umas 15:00, 16:00, as vezes eu ficava esperando ele até 18:00 horas e ele não aparecia. Aí eu falava assim: não, não vou mandar mensagem pra ele porque ele deve tá fazendo alguma coisa ou vou dar uma de orgulhosa. Aí quando dava um certo horário, bem mais tarde, eu mandava: “poxa, tu não veio”; ele respondia “não, esqueci, tô ocupado”. Lembro de ficar muito angustiada, de ficar muito triste e na época eu não via isso como uma violência.

A narrativa acima demonstra certa alienação entre a experiência vivenciada, sua nomeação e as afetações. Apesar do reconhecimento do sofrimento, do sentimento de ansiedade, angústia e sensação de humilhação, havia descolamento do vivido, abordado como “normal”, e, até mesmo, “um namoro legal”. A relação, entretanto, trouxera marcas psíquicas que permaneceram em relação a si, afetando sua autoestima, com sentimento de insegurança em outras áreas de sua vida (em outros momentos, a integrante conta de suas dificuldades em outros espaços, relacionando também a relação amorosa), assim como em relações que se desdobraram a partir desta.

A análise de sua fala nos leva a inferir que a se integrante sentia objetificada, como uma propriedade territorial, defendida quando ameaçada de invasão de terceiros, mas pouco valorizada por aquele que se autorizava proprietário e que sequer a tratava como sujeito, uma vez que não se importava com seus sentimentos, deixando-a sempre em estado de prontidão para quando lhe fosse conveniente aparecer. Ele, senhor da Terra, podia utilizá-la, pois era sua conquista.

Com sentimentos de tristeza, ansiedade, e conforme fora falado por ela durante a entrevista, afetando sua imagem de si e sua segurança diante de vários outros aspectos de sua vida, permanecia nesta relação, acreditando que havia algo errado consigo e não no processo relacional. Sua tentativa de valorização e de sentir-se desejada, a fazia recorrer a busca de padrões estéticos, como o enfeitar-se para o esperar, na busca em se adequar a um padrão de beleza que pudesse ser valorizada, “conquistada”. Contudo,

sucessivamente frustrada diante do pouco investimento do rapaz na relação, tentava se adequar ao lugar de mulher valorizada, aquela que deve ser alvo de desejo do homem que investe em conquistá-la (investindo muita energia psíquica, laboral e de seu tempo) e, por isso, tentava performar a “mulher difícil” ao afirmar o quanto tentava “ser orgulhosa”. Além disto, ela verbaliza em relação a vida sexual:

Pra mim, o sexo era muito assim: meteu, meteu e acabou, pronto sabe. Ele foi meu primeiro namorado, foi a primeira pessoa que eu transei, então, não tinha algo focado no meu prazer, era só tipo aquele beijo e acabava num beijo e já transava. E eu lembro que era uma coisa assim, meu deus, eu olhando fico assim parece que eu tava casada há mil anos com ele, sabe? Porque a gente...sei lá, a gente transou no nosso namoro acho que umas duas vezes, depois ele terminou comigo e eu percebi que ele tipo assim: ah, eu quero comer ela, sei lá, tirar a virgindade dela e vou embora. E aí, ficou naquele ciclo lá que eu te falei, de ele me ligar, falar que ia vim aqui em casa e não vinha. E aí, quando ele vinha, a gente ficava e era muito assim: ah, transei e tipo, na hora que acabava, ele levantava e ia no banheiro se limpar, sabe? Aí eu ficava muito assim nossa nem um carinho, nem um beijo, nem nada; muito angustiada porque parece que ele quer se limpar de mim, não sei, não sei qual é a sensação, assim, aí eu ficava muito mal. Ele se vestia, me dava um beijinho na testa e ia embora. Mas isso se repetiu por um tempo, algumas vezes. E aí, foi uma coisa que acabou quando eu tive outras pessoas, eu fui percebendo que opa, não é por aí. Quando eu via, por exemplo, outros caras querendo fazer sexo oral em mim, ficava assustadíssima, “não cara não, pelo amor de Deus”, levantava a cabeça do cara e não quero e sei o que. E tipo, depois de muito tempo que eu vim perceber que eu gosto, sabe? E eu vi que, na época, quando falavam assim...ele falava assim: “Ah, eu não gosto de fazer sexo oral em mulher” e não sei o que e aí eu vejo que isso refletiu muito nas minhas relações sexuais. Com os debates sobre sexualidade, saber explorar o corpo no grupo, eu já comecei a lidar, tentar lidar com isso de outras formas e hoje, pra mim, já não é mais um problema.

A narrativa demonstra o quanto a objetivação se concretizou pela via do ato sexual, em que o prazer lhe fora renegado e, tal como o desmatamento das grandes fazendas, cujo fim é o pasto para criar gado para venda, tivera seu corpo desbravado para beneficiar o dito bem-feitor, que se alimentava ao expropriar o que lhe convinha, sem o mínimo cuidado de preservação do bem-viver, coisificando-a a uma relação de servidão, na qual ela era colocada enquanto coisa e não enquanto sujeito com vida própria, a ser respeitada.

Sua fala sobre se indagar se estava no lugar de esposa, aparece curiosamente demonstrando o sofrimento de tantas mulheres submetidas a matrimônios infelizes, nos quais seus parceiros parecem ter vida paralela e tratá-las com indiferença, sendo este “o normal” para relações conjugais de matrimônio duradouro. Em outras palavras, há o reconhecimento da naturalização da infelicidade das mulheres nestas relações, sobre a

qual ela questiona se ocupa tal espaço, demonstrando o paradoxo diante do casamento tradicional monogâmico para mulheres: a busca em ser “a esposa”, ao passo que ocupar este lugar pode ser sinônimo de sofrimento, tal como cantarola Vinícius de Moraes em “Minha namorada”: “você tem que vir comigo em meu caminho e, talvez, o meu caminho seja triste pra você”.

Ao mesmo tempo, embora sem nomear, ela se sentia usada para o prazer masculino, tratada com menosprezo por alguém que após consumir o ato sexual precisa se limpar e não mantém vínculo afetivo que a traga, minimamente, satisfação afetiva. Reitero, com Lugones (2020), que não há como fazer análises de gênero de maneira isolada sem avaliar os aspectos interseccionais. Neste caso, trata-se de um corpo negro de pele clara, ocupado pela representação social da mulata, cujo produção histórica lhe relegou locus de exploração sexual.

Assim, tinha seu corpo-território utilizado ao prazer masculino, de forma a sentir-se suja, indesejada, um corpo-objeto-abjeto, uma vez que parecia ser um corpo do qual precisava se limpar ao tocá-lo, fato que a levou não apenas a alienação de si, de autoconhecimento, mas a medos e inibições em outras relações, cuja tensão e pavor por sentir-se à margem a fazia temer a entrega da experiência entre sujeitos iguais que trocam prazeres.

O erótico na vida das mulheres, afirma Audre Lorde (2019), fora demonizado, maltratado, desvalorizado, tratado pela via da inferioridade, fazendo com que se sintam submetidas a sofrimentos por se sentirem indignas de respeito e culpadas por qualquer vestígio de existência de erotismo.

Esta desapropriação do corpo feminino e de seus órgãos sexuais é apontada por Zanello (2018) que afirma que a genitália feminina não é erotizada para as mulheres, mas tratada como um objeto fetichizado para o prazer masculino. Assim, afastadas da possibilidade de vincular com este corpo de maneira autônoma e satisfatória, mergulham em desconhecimento de si, fato que se amplia diante do dispositivo amoroso posto que sua busca se limita ao sentirem-se amadas e escolhidas, alienando-as dos próprios desejos, onde o desejo apreendido por elas é o de serem desejadas. Quando isto falha, o sentimento é de fracasso, uma devastação psíquica para as mulheres.

A noção de domínio também é afirmada por Zanello (2018) como uma característica da masculinidade hegemônica fincada na Modernidade como um valor da virilidade, construída ao longo dos séculos no continente europeu. Em seus estudos, a autora constatou que a noção de força e dominação, inclusive de emoções, passou a ser

atribuída aos homens, cujo polo invertido, de fraqueza e entrega as paixões, seriam relegados as crianças e mulheres. Desta forma, afirma a autora

A dominação, relacionada à virilidade masculina no ocidente firmou-se em torno de quatro pilares, a saber: no mundo social (com todas suas características culturais, históricas e locais), contra si mesmo (inicialmente embrutecimento, posteriormente, e cada vez mais, controle de comportamentos e afetos-ideal de “razoabilidade”), contra as mulheres (consideradas sempre como inferiores ou com qualidades incomparavelmente menos nobres), contra outros homens (tanto na competição com s iguais como no exercício de controle e subjulgação dos considerados “inferiores”, de acordo com valores sociais e culturas do momento: vencidos de guerra, escravos, jovens semivirís, pobres etc. (ZANELLO, 2018, p.179).

Neste sentido, o feminino ou aspectos associados pela cultura a elas, passara estar na base da cultura ocidental, cuja misoginia estaria no cerne da subjetivação masculina, em que mulheres seriam alvo para domínio. O poder em uma relação heterossexual, segundo Malaquias e colaboradoras (2017), passa pela crença do direito sobre corpo e vida das mulheres, utilizando-se de jogos de manipulação, estas que fazem a vítima questionar sua sanidade, memória, sentimentos e valor, geralmente há no processo um deslocamento da culpa, onde a mulher se sente responsável pelo desagrado ou descaso na relação. Neste processo, é comum que passem a se sentir feias, desinteressantes ou desprovidas de qualquer valor, fato observado na nossa integrante, neste momento de sua vida.

Além disso, a virgindade, tida como troféu masculino, algo a ser invadido e perdido, roubado, também preconiza o imperialismo sobre o corpo-território feminino, em que a vida sexual para o prazer, em mulheres, é marcada pela ideia de pecado ou de entrega amorosa, tendo um valor simbólico, historicamente construído, por interesses econômicos e políticos, que daria ao homem a possibilidade de não ser comparado com outros homens e de domínio de meninas mais novas, alvos mais acessíveis de controle e manipulação (ZANELLO, 2018). Sobre esta relação com a virgindade, outra integrante verbalizou algo nesta direção:

Ninguém sequer sabia que eu não era mais virgem, nem minhas amigas. Eu tinha vergonha. Eu era bem romântica e queria casar virgem. Quando perdi a virgindade, achava que iríamos casar, mas logo começaram as ameaças e humilhações, ele ter me batido, até ter tido uma traição que me faz tomar coragem de terminar. Meu pai era muito ciumento e a criação minha e da minha irmã eram de total responsabilidade da minha mãe. Minha mãe era apaixonada por ele, mas era infeliz e ele a responsabilizava, dizendo que se eu engravidasse, a culpa seria dela e eles se separariam. Quando comecei a namorar e os amassos ficarem mais presentes, ela chegou a me

alertar para eu ter cuidado em não começar, pois não saberia parar. Na hora, senti muita culpa, pois já tinha começado e, de fato, era como se não tivesse como voltar atrás. Depois disso, quando perdi a virgindade e ele ejaculou em mim, não sabia direito do que se tratava aquele líquido branco, escorrendo para fora de mim, ele disse que não tinha gozado e que eu estava doente, que precisava ir ao médico e eu acreditei.

A falta de informação e de conhecimento do corpo, como território alheio de si se inscreve nas mulheres desde a infância, colocando-as, muitas vezes, em condições de fragilidades. As políticas de educação sexual, que vem sendo fortemente reprimidas nos espaços escolares, quando ocorrem, seguem de maneira pouco atrativa ainda sob a égide de parâmetros biológicos, reiterando discursos biomédicos, bem como tratam sexo como sinônimo de gravidez e doenças, afastam da noção de prazer e autonomia, de apropriação sobre consentimento e de cuidados de si, o que permitiria aproximação de escolhas mais responsáveis (LIMA, 2019).

O dispositivo amoroso também é um fator que emerge diante de sua subjetivação colocando a mulher em condição de fragilidade, uma vez que ao identificar-se como “mulher para casar” mantém relações às custas de sacrifícios e violências, considerando a virgindade um aspecto de entrega, a qual pertenceria apenas a um único homem, demonstrando sua identificação com modelo tradicional proposto pela igreja católica (ZANELLO, 2018).

Fato que, segundo Nuñez (2020b), aprisiona mulheres refêns (e agentes) das relações coloniais, através da subjetivação, posto que o amor romântico aparece como algo que pudesse curá-las de violências estruturais, enquanto seria uma saída precária de promessas de salvagens individuais, ofertando-se como remédio do que ele mesmo impulsiona. Além disso, não há como descartar o ambiente familiar como modelo de relações de gênero em que valores e dinâmicas relacionais são palcos da constituição do ser no processo de subjetivação, transmitindo de forma transgeracionais a colonialidade de gênero.

Virgindade aqui, assumiria, um valor de entrega, de subtração feminina em ser dominada e pertencente ao seu invasor, de troca – na medida em que espera-se reconhecimento enquanto mulher amada e para o relacionamento estável – e não uma etapa da sexualidade comum às vidas, que, se descolada da moralidade religiosa e social e do valor patriarcal, permitiria com que mulheres pudessem ter mais autonomia sobre seu corpo e uso de prazeres. A falta de conhecimento, somada à tais coerções sobre o corpo feminino, é uma forma de manutenção de mulheres a violências coloniais

patriarcais, produzindo sofrimento psíquico, dentre eles, a culpabilização e autopercepção de desvalorização.

No processo com grupo, no entanto, ambas passaram a repensar sobre sexualidade, podendo iniciar novas relações com autoconhecimento, uma referindo experienciar o sexo oral, dessa vez como prazer do corpo estimulado, afastando as representações de violência psicológica causadas pelo relacionamento anterior que a fazia enxergar seu corpo como sujo, e ambas verbalizando maior autoconhecimento e escolha nas relações sexuais.

O erotismo para mulheres, segundo Lorde (2018), constitui-se como uma fonte de poder que devolve às mulheres autoconfiança, sendo indissociável da política, pois ao submeter mulheres ao desprazer e desconhecimento, afastadas de suas potencialidades, é possível mantê-las na fragilidade, sob poderio masculino. O gozo (que está para além do orgasmo, mas também se refere a ele), para a autora, seria a capacidade criativa de sentir, se entregar e ter prazer, uma energia vital, que faria com que mulheres se encontrassem menos dispostas a aceitar impotência, resignação, desespero, autoapagamento, depressão, autonegação, uma vez que o resgate da capacidade da mulher de suas potencialidade abriria caminhos para enfrentamentos de estruturas patriarcais sobre si, que exigem passividade pela obediência, lealdade e insegurança, sendo, portanto, a conexão com corpo (ligada a uma noção ampla de espiritualidade) é revolucionária e, por isso, alvo de disputas de poder, tão perseguida pelo sistema patriarcal.

Ao que parece, por meio das leituras e ao ouvir outras mulheres com suas histórias relatadas em grupo, puderam, paulatinamente, aproximando-se do que Paulo Freire (1979b) chamou de “tomada de consciência”, movimento primeiro para o processo de “conscientização”, conforme se observa no relato sobre quando passara a dar-se conta das violências:

Eu tinha acabado de sair de um relacionamento e pra mim era super “Nossa, que relacionamento!” Quando eu vi que era super abusivo, eu ficava assim: “C*, mano! Eu fiquei um ano nisso” e tipo, que perdurou até atualmente, já tô há dois anos com o meu namorado e essa pessoa ainda foi abusiva comigo mesmo eu *tando* namorando outra pessoa, sabe? E aí de consegui me identificar em várias, nossa...eu não consigo nem...fico c* mano, o grupo foi muito f*. Quando eu entrei no grupo, eu era uma pessoa totalmente diferente quando eu me vejo hoje.

Paulatinamente, passara a espantar-se por perceber que havia violência em muito do que já havia vivido. “Reconhecer violências”, segundo ela, foi uma das grandes

contribuições na participação no coletivo de mulheres, assim como “nomeá-las”, como já dito, sendo este um ponto em comum entre todas participantes.

Foi no decorrer do grupo que eu comecei a ver que tipo, ele tava fazendo jogo comigo, que aquilo era uma forma dele ter um controle sobre mim, a forma que ele utilizava pra ter esse controle (...)

Além disto, passara a perceber suas dificuldades em um corpo marcado por violências, algo que fora acontecendo de forma paulatina, sendo no início difícil ainda de colocar em prática,

(...) igual quando tu passas uma situação de abuso, ou sei lá, de assédio na rua e tu fica tão atordoada que tu não consegues te impor, mesmo sabendo que aquilo é errado, que aquela pessoa precisa ser exposta, sabe? Mas tu não consegues, parece que, tipo, parece que cala a tua voz. E aí, eu sabia que no meu relacionamento, eu tinha que colocar isso em prática, mas eu não conseguia, tipo, parece que todo aquele passado vinha à tona e eu não conseguia colocar em prática...

Para Freire (1979a), a tomada de consciencia consistiria a apreensão da realidade, ao passo que a conscientização seria o alcance da esfera crítica, com uma assunção epistemológica. A tomada de consciência de seu estado de opressão seria um momento importante posto que produziria o rompimento de uma aceitação fatalista de exploração, na qual a pessoa se mantinha em posição passiva e alheias, em que a autodesvalia se torna uma característica do oprimido que internaliza sensação de incapacidade, fato que incide no não reconhecimento e inabilidade de se engajar na sua própria luta quanto a conquista de liberdade e de sua afirmação no mundo, sendo conveniente ao regime opressor. Este fato também pode ser observado na fala de outra integrante:

Hoje vejo minhas vitórias de fazer uma coisa diferente. égua, eu fico muito feliz! Sabe? Tipo, essa última relação, por exemplo, que a pessoa parecia muito bacana e começou a ser muito rápido violenta, muito louco isso, né? Era uma pessoa que nas redes sociais aparentava uma pessoa incrível, ao ponto que me fazia pensar se eu que estava equivocada, como poderia ser tão diferente na intimidade? Mas aí me dei conta... De violência mesmo, querer me controlar, querer me fazer sentir culpada, me fazer parecer errada ou louca e eu consegui encerrar da forma que eu encerrei, mais madura, ciência do que eu estava fazendo. Eu percebi o que estava acontecendo e consegui dizer “Olha, não aceito isso, sem botar os pés pelas mãos, sem deixar que a relação evoluísse para algo mais grave, sem o desespero que era o que eu fazia antes, sabe? Ficava desesperada e reagia de uma forma não legal. Isso foi pra mim, um ganho, assim, enorme.”

Neste sentido, Freire (1979) também aborda a importância da “conscientização”, a qual a realidade passa a se tornar um objeto cognoscível e a pessoa passa assumir uma

posição epistemológica crítica de des-velar a realidade e penetrar na essência fenomênica de objeto, na qual não se trata de assumir uma postura falsamente intelectual da realidade, mas uma práxis, em que ação-reflexão andam juntas e de maneira dialética de modo a transformar a si e seu entorno. Nisso, ocorreria uma desmitologização e uma compreensão dos mitos, como o do amor romântico, que enganam e ajudam a manter a realidade da estrutura social dominante, uma vez que a consciência da realidade e de si se tornam ponto de partida para ações libertárias.

A conscientização, mais do que a tomada de consciência, seria aquela que emerge a partir de um saber comunitário, das experiências que são individuais e também coletivas (“a partir delas e com elas”), que é possível a partir da formação crítica de enxergar-se enquanto corpo político, racializado, gendricado, produto de uma hierarquia de classes, imerso na colonialidade e que as físsura, em suas lógicas de poder, saber e ser.

Portanto, ambas integrantes iniciam um processo de enxergar-se como corpo político, entendendo suas opressões e a apropriando-se de suas experiências, de maneira a fazer diferente, afetando o entorno a sua volta, a partir de uma postura epistemológica de ser. Não se trata apenas de mudar a si, mas, a partir de si, físsurar a realidade de opressões, por isso, uma prática de liberdade só se faz a partir de condições reflexivas, onde se faz importante “descobrir-se e conquistar-se como sujeito de sua própria destinação histórica” (FIORI, 1979, p. 3).

4.2.3. Desdobrando as práticas de si nas relações

Após o reconhecimento de violências individuais como estruturais, muitas participantes verbalizaram mudanças que reverberaram em suas relações sociais, dentre elas, as familiares, em especial com suas mães, conforme pode ser observado na narrativa abaixo:

Eu tinha aquele discurso de feminismo, mas não percebia que eu passava pano para pessoas que gostava. Hoje, estou dois meses sem falar com meu pai por coisas que não tenho como aceitar nas atitudes dele. Minha mãe ainda passa pano para ele, mas hoje ela consegue reconhecer que está fazendo isso, porque antes não reconhecia. Hoje, conversamos abertamente sobre isso, e eu acho que é algo muito positivo.

Sua fala demonstra movimento recorrente de autoavaliação, questionando sua postura enquanto alguém que se nomeia feminista diante de certa seletividade que, ao

que parece continuava pouco crítica e mantendo padrões hegemônicos diante da leitura de fenômenos sociais.

A expressão “passar pano” é comum na região para expressar o ato de ser benevolente ou fingir não ver as ações de quem as comete. A ideia de ignorar ou não responsabilizar tais ações vão ao encontro com o que Lima e colaboradoras (2017) se referem ao abordar a temática da cultura do estupro: no Brasil tende-se afirmar contra violência contra as mulheres e contra crimes sexuais, contudo, quando são desvelados no ambiente familiar e próximo, responsabiliza-se a vítima, mantendo, assim, o padrão de relações de poder e suas violências inalterados.

Segundo seu relato, ao passar a se posicionar diante de assimetrias de poder nas relações de gênero em seu âmbito familiar, passará a fissurar teia relacional, fazendo com que sua genitora que anteriormente sequer identificava qualquer movimento, agora percebesse os atos do marido, assim como sua benevolência ou aceitação diante deste.

Zanello (2018) discorre sobre “almofada psíquica” ofertada aos homens, cujas cobranças e responsabilidades são amenizadas ou inexistentes, assim como são submetidos, em uma espécie de maternagem contínua, realizada por uma cadeia de mulheres, que ofertam cuidados que os protegem de situações de mal-estar ou de gastos de energia das mais diversas ordens. Ao que parece, tal fato começa a ser percebido no seio familiar. Algo semelhante aparecera no relato de outra integrante:

Minha mãe saiu de um relacionamento abusivo, foi a maior vitória da vida, sabe? Eu acho...eu acho não, tenho certeza que o meu apoio foi imprescindível para ela conseguir ter força. Teve uma vez que ele tentou agredir ela e eu fui para cima, nas outras brigas deles, eu ficava no quarto e pensava “a briga é só deles” e depois que eu entrei no grupo, eu não aceitei mais que ele sequer levantasse a voz para ela. O grupo me ajudou a ajudar ela com a autoestima, foi fundamental mesmo. (...)

Conforme o fragmento acima, sua mãe era vítima de violência doméstica, psicológica, patrimonial e física. Por muito tempo, acreditava que tal relação era “normal” e que, por se tratar da esfera íntima, privada, não havia o que ser feito, fazendo jus ao ditado popular tão difundido culturalmente: “em briga de marido e mulher ninguém mete a colher”.

Contudo, após aprender a identificar violências contra as mulheres e enxergar-se enquanto corpo político, pôde posicionar-se de maneira diferente diante desta mãe, também ecoando sobre ela sobre reflexões importantes que rompessem com o *status quo* da violência. Tal fato, entretanto, ocorrera de forma gradual, quando a participante

demonstrou seu próprio processo de maturação diante do manejo com a mãe, além de ter tido acesso ao projeto SobreViver à violência do qual sua mãe pôde ter apoio e dividir experiências com outras mulheres em situação de violência, conforme pode ser observado abaixo:

No início, para mim e meu irmão, já era normal aquele tipo de situação, mas a gente meio que sabia que ele era grosso, estúpido. Quando entrei no grupo, comecei a ver que não era normal e aí eu já ficava brigando para ela terminar com ele, mas depois percebi que não deveria brigar, que ela precisava enxergar e foi quando ela percebeu que não estava mais funcionando, que estava ruim para ela, ele mais violento que nunca. Eu comentava por alto uma coisa aqui, outra ali, seguia dando um super apoio para ela, dizia: mãe, se a senhora terminar, a gente vai seguir em frente. Tinha negócio, as dívidas, mas dei suporte e que estaria ali se ela precisasse...tinha o grupo e apoio, ela chegou até a ir... E foi algo que percebi, que se não tivesse nesse meio, acho que processo seria mais longo e mais doloroso, até se eu não soubesse lidar com ela. Ele diminuía muito a autoestima dela, foi pro ralo, essas coisas que homem faz. Mas agora mamãe virou outra mulher, tu não reconheces uma foto dela antes e depois.

Essa relação com as mães pode ser observada também no relato de duas outras integrantes, uma que, diante de uma situação de conflito, levava um artigo feminista para sua mãe ler e depois puderam dialogar sobre ele, rompendo um ciclo de violência instalado, mesmo que momentaneamente; e outra que relatou que a mãe levava um artigo para ela, sabendo do seu interesse pelo tema e que puderam conversar depois. Uma delas, narrou sobre o presentear a cunhada grávida, com o livro “Como educar crianças feministas”, lido coletivamente, que, segundo seu relato, não quis que o texto terminasse nela, sendo compartilhado, fato que permitia “desconstruir e reconstruir relações” de acordo com seu crescimento pessoal e do que ia aprendendo no grupo.

O dar-se conta de violências como parte de uma cultura do estupro decorrente e de uma matriz colonial de gênero apareceu também na fala de uma das participantes,

Eu lembro de, da época dos 15 anos, assim, que tinha muitos 15 anos e tal. E como eu mudei de colégio, então eu fui pra muitos 15 anos. E eu lembro de um que a galera já bebia, e eu não, só aprendi a beber depois dos 18. E... a gente tava dançando funk na época que eram uns funks assim muito, muito insinuantes mesmo assim, de questão sexual mesmo, moleque entre 14 e 16 anos, mas era enlouquecido, sabe? Os caras atrás, as meninas na frente. E tinha que ser daquela forma. Eu lembro que teve um menino... que ficou gravando com o celular embaixo, sabe? E aí quando eu me toquei, ao mesmo tempo que me pareceu errado, mas... eu não avisei ninguém e até eu continuei dançando, sabe? E aí eu fiquei assim meu deus, que errado... que errado tanto pra mim de ter continuado, de ter sido uma violência de alguma forma, mas... do que esse menino tá reproduzindo, também.

É importante ressaltar que não nos cabe juízos de valores em relação ao conteúdo de letras do estilo musical funk, uma vez que seria preciso ouvir dentro de

cada contexto suas afetações e concepções sociais, já que se saber existir práticas racistas que marginalizam, por exemplo, a arte, dança e culturas populares de locais periféricos, onde os bailes também acontecem. O destaque que elenco na frase acima refere-se ao fato de a integrante dar-se conta de que percebeu um rapaz filmando ou fotografando partes íntimas de outra adolescente que dançava a música e o movimento reflexivo que fez sobre o gesto de ter continuado dançando, ignorando tal feito.

Verifica-se uma mudança na percepção desta, posto que há uma compreensão da performatividade masculina de violação ao corpo feminino, fazendo indagar sua postura de omissão, além de reconhecendo performatividade masculina, cujo ato é criminoso, embora naturalizado em uma cultura do estupro. Ato semelhante também aparece na narrativa de outra integrante

Hoje sou eu a problematizar as coisas, de estar numa mesa e uma notícia e aí ouvir “tá vendo, ela saiu com essa roupa e foi estuprada”. Que que tu tá falando? Que comentário é esse, sabe? (...) Tipo, vazou um vídeo de uma menina na época do convênio, na minha época isso era muito comum, de vazar vídeos de adolescentes, enfim, em atividades sexuais, às vezes, inclusive com professores, que a gente vê o peso problemático que tem, mas não via nada de errado, na verdade, ela tava ali sendo vítima de uma coisa que nem era para tá acontecendo e como a gente não tinha noção disso? Meu Deus, vazaram um vídeo de uma pessoa e se fosse eu? E se fosse minha amiga? A menina teve que pintar cabelo, mudar de cidade, muitas até se matam, então, como assim a gente não percebia? Não tínhamos preocupação com o outro, não só no sentido de sermos mulheres, mas no sentido de ver que tem uma coisa muito errada acontecendo. Além disso não deveria ser problema a menina transar com ‘todo mundo’, isso deveria ser uma questão? pra ela ficar mal falada? Por que com menino está tudo bem?

A participante acima, por exemplo, revela, por muito tempo, em seu círculo social, ter convivido com práticas de violência e que naturalizava atos hoje percebidos por ela como crime. Ao perceber os impactos psicológicos distintos para mulheres e homens, ela não apenas desenvolve sentimento empático, proposto por Collins (1998), como fundamental no processo de conscientização coletiva de sujeitos políticos, mas como se percebe enquanto mulher em uma sociedade cuja matriz normativa produz violências estruturais relacionadas a sexualidade feminina.

Assim, criando perguntas performativas, percebe que o ato de um professor se envolver sexualmente com uma aluna sequer é questionado, ao passo que a aluna cai sob julgamento moral, sofrimento crimes de violação de imagem, com fim de menosprezá-la, comum a violência sexual de gênero. Tal como na época da invasão dos portugueses, as mulheres são tidas como provocativas, verdadeiras culpadas das

violências cometidas a elas, sendo a roupa ainda um elemento evocado para justificar violências sexuais.

Essa constatação, segundo Collins (2018), do diálogo horizontal entre sujeitos, que desativa a conversa entre sujeito e objeto, possibilita que a humanização resista às dominações, possibilitando novas formas de conhecimento, só sendo possível entre pares, já que são desenvolvidas por meio do diálogo de pessoas pertencentes a mesma comunidade. Além disto, parece haver um intercruzamento entre o conhecimento acadêmico provocado pelos textos, com algo tão caro e valorizado pela pesquisadora como também uma ferramenta de aproximação as resistências das mulheres negras: o compartilhamento de suas experiências e histórias como produção de conhecimento, luta e de enxergar-se enquanto corpo político. Tal como constata outra integrante: “a gente vai lendo e se identificando, vai conversando e se identificando, vai se reconhecendo...e mudando atitudes...de como a gente leva as coisas...as violências, sabe?” O sentimento de empatia, narrado por mais de uma participante, assim como a abertura ao diálogo, citado por outra integrante, aparecem como marcas produzidas pelos encontros, demonstrando como o contato com mulheres e suas vivências é transformador.

Eu também tenho amigos gays que consigo conversar com eles sobre seus machismos. Tinha um menino lá na sala que era super gentil comigo, mas forçou beijo na minha amiga, assédio mesmo. E ele dizia que ela foi em cima dele, e ele começou a fazer com outras. Eu não aceito mais isso, conversei com ele e acabei me afastando, por ele repetir violências. Não quero mais me manter em lugar que fique em cima do muro entre um violentador e uma vítima. Hoje consigo me posicionar com meus pais e eles entendem melhor algumas questões, como fato de eu sair sozinha. Por que antes a pergunta era: tem menino no rolê? Aí comecei a falar que a confiança era em mim, não é porque sou mulher que não posso sair. Ah mas e os homens? E eu dizia: você tocou o assunto de forma certa, está preocupado com “os homens” e isso não faz parte de mim, se seus amigos fazem isso, é algo para você pensar sobre como homens fazem. Hoje meus pais só reclamam, antes eles me boicotavam, quando eu me posicionava, nem me ouviam e atacam com punição, tiravam internet, celular, me proibiam, hoje podem não concordar, mas aceitaram eu me posicionar”.

A integrante acima demonstra como passara a assumir postura diferenciada diante de violências, não apenas com amigadas próximas, mas também com seus genitores, a partir de perguntas decoloniais performáticas, passara a tensionar imposições sociais assimétricas que culpabilizam mulheres, ao mesmo tempo que legitimam homens agressores, posicionando-se politicamente.

Esta mudança relacional, também apareceu em relação a outras mulheres, em que desativar aspectos da colonialidade de gênero nas relações amorosas oportunizou uma mudança de posição subjetividade nas relações entre si,

Eu percebi que não conseguia manter relações duradouras e verdadeiramente sinceras com mulheres porque sempre tinha algum problema, sempre aparecia um julgamento ou algo do tipo, é como é foda a questão da rivalidade feminina, né?

As pessoas que me relacionei e tiveram ex namoradas e ex ficantes, eu sempre tinha muita raiva. Uma coisa que me ajudou foi entender que a ex do meu namorado, que me odiava, mesmo sem eu ter culpa alguma de qualquer coisa. Depois, viramos amigas, e outras mulheres perguntavam como, sendo que ele já havia falando tanto mal de mim, e eu respondi que eu entendi ela e isso veio muito do grupo. Nós conseguimos conversar e falarmos de nossas histórias (...) a gente alimenta muito a rivalidade feminina, a gente prefere falar mal da outra mulher do que sentar e conversar e nisso, eu mudei muito.

Eu consegui falar pra uma amiga minha que ficou com meu ex abusivo, e não foi por ciúme ou algo do tipo, o quanto ele me fez mal. Depois ela veio conversar comigo e disse que ficou alerta e logo terminou, parece até que ele deu um soco na parede tentando intimidar ela. Se fosse antes, eu não falaria para ela, com medo que ela achasse que era ciúme meu, mas eu precisava avisar outra mulher.

Depois disso e ter compartilhado com o grupo, ter tentando perceber as relações que eu tinha com outras mulheres, me ajudou a ser mais compreensiva, conseguia ouvir verdadeiramente, sabe? Conseguia ouvir pra além de um possível julgamento, pra além de um possível polarizado, eu sou somente vítima, o outro somente o agressor que me fez mal, essas coisas.

É um processo puta doloroso, exigente e que nem sempre a gente vai conseguir ter, conseguir fazer sozinho. Não necessariamente precisa tá em psicoterapia, mas tu vais precisar de uma rede de apoio. É uma das coisas que eu mais gosto no grupo, que eu prezo muito, é rede de apoio, sabe? Conseguir perceber mulheres para além de rivais. E isso é muito doido o quanto a gente, o quanto eu fazia isso desde pequena, sabe? Ter que disputar o menino, e eu me coloquei em situação dessa no início da graduação eu consigo perceber de ter que, de ter me colocado nisso, sabe? Em, sei lá, se incentivar ou incitar questão de rivalidade. Minha mesmo, sabe? De com outras meninas por causa de cara e...a troco de que?

De acordo com a Zanello (2019), a rivalidade feminina é produto do dispositivo amoroso, que fragiliza a relação entre mulheres, sob falácias de fracos vínculos e eterna disputa, posto que as coloca em uma dinâmica de competição acerca da valoração masculina. Estratégia pertinente ao patriarcado, posto que as mantém desunidas para percepções e enfrentamentos de violências estruturais e de ações para mudanças. Lugones (2020), nessa direção, pontua algo importante: é preciso dissolver os vínculos

solidários que há entre vítimas da dominação e exploração que constituem a colonialidade.

Não apenas as integrantes passaram a refletir sobre tais fatos, como apresentar novas maneiras de conduzir as relações femininas, diante de situações que acionavam tais rivalidades, compreendendo como um fenômeno produzido pela colonialidade de gênero, de forma crítica, inclusive rompendo com a ideia do feminismo da primeira onda da mulher vítima x homem algoz, não de maneira esvaziada do empoderamento liberal, mas circunscrevendo relações de gênero e suas performances dentro de uma matriz de poder sócio-histórica.

4.2.4. Descolonizando sexualidade e identificação com a heteronorma colonial

Lugones (2020) considera que o sistema de gênero é heterossexualista, sendo a heterossexualidade fio condutor do controle patriarcal e racalista de produção (do capital, do conhecimento, do ser) e da autoridade coletiva. Sendo, compulsória e perversa, esta heterossexualidade provocaria violações significativas dos poderes e direitos das mulheres e serviria como um mecanismo complexo de controle, em que suas personalidades e e poderes seriam reduzidos e circunscritos a obrigatoriedade e limitação do acesso sexual obrigatório e normativo.

A heterossexualidade compulsória, passada desde antes do nascimento propriamente dito, limita acessos a outras formas de organização societal e parental, mantendo o sistema binário como estruturante subjetivo, excluindo, desse modo, outras formas de vivências como de comunidades nativas matriarcais, as que legitimam homoafetividades e até terceiro gênero, como pessoas intersexos (LUGONES, 2020).

Lugones (2020) destaca, a partir de uma reflexão sobre os postulados de Paula Gunn Allen, o fato de que em outras sociedades há a importância para o espiritual da força feminina, fato que produz intersubjetividades diferenciadas da forma de ser-saber-poder, bem como salienta Moraes (2021). Em outras culturas, é possível encontrar mulheres que ocupavam papel de liderança, chefia, organizadoras, fora do padrão igrejista do patriarcado binário, em que o Deus é homem e quem propala a religião é o padre ou o pastor ou o papa, são eles que ditam valores morais e hierarquias

Tal predominância de valores coloniais na forma de identificação e de se posicionar frente a si e objetos relacionais fora flexionada por algumas participantes que passaram a descentralizar a busca por um par romântico, encarnado na figura de um

homem, do foco de sua energia libidinal, deslocando do centro de sua subjetividade a figura masculina e o amor romântico. Neste sentido, uma das participantes demonstra como fora desativando aspectos relacionados ao dispositivo amoroso, quando desloca do centro de suas escolhas o ato de “precisar ficar com alguém” ao sair, isto é, de ter sido escolhida por um homem e, logo, valorizada na prateleira do amor.

Lembro das vezes me sentir mal porque eu não fiquei com ninguém, e não porque eu não fiquei com o cara que eu estava a fim, mas porque não fiquei com ninguém, sabe? Eu me metia assim em relações pra tentar me sentir aceita de alguma forma (...) eu comecei a tentar procurar outros objetivos e passei não só sair pra ficar com alguém, mas poder me divertir com os meus amigos e tudo e depois que isso parou de ser uma questão, começou a acontecer muito tranquilo, muito tranquilo mesmo. (...) O objetivo que eu tinha que ficar com alguém, tanto que eu cheguei...eu acho que um dos piores beijos que eu tive foi com um menino que eu não queria, mas eu não consegui dizer não, sabe? E foi horrível, que eu tive que beber depois, foi horrível, horrível, sabe? Foi horrível. E aí eu fiquei assim, “égua gente, não tem necessidade, não tem necessidade mesmo”. Eu acho que não precisa ter necessidades de que: “ah, a noite foi boa porque eu fiquei com alguém”, foi uma noite boa porque eu me diverti e tudo.

Tal reconhecimento a faz compreender seu corpo político e o dispositivo amoroso para mulheres, como também, ao mudar de postura, a possibilitar uma nova relação com amizades, com prazeres e até com questão espacial e geográfica deste corpo, agora mais habilitado a expansão de experiências prazerosas e de locomoção singulares, quebrando o automatismo performático exigido de mulheres para o jogo relacional heteronormativo, no qual é preciso ocupar lugar de sedução a fim de ser validada pelos olhares masculinos de mulher desejada.

A sociedade é assim, me exige que o relacionamento, o ficar com alguém, seja da forma que for, é o que me valida, é o que fala assim: ah, agora tu foste bem-sucedida. E aí depois que eu percebi que não precisava, que eu não precisava ficar com alguém pra dizer que eu tinha me divertido, que a festa tinha sido bacana, parou de ser uma questão, eu percebi que... primeiro que eu tinha perdido muita oportunidade de me divertir pra caramba. Às vezes eu lembro que até dançar, eu tinha que dançar de um jeito pra poder chamar atenção das pessoas e não porque eu estava confortável. Ou então porque eu estava gostando de dançar daquela forma. Mas não, era sempre o outro.

Um giro na forma de relacionar-se é proposto por Geni Nuñez, sejam em questões relacionadas a heterossexualidade, seja ao questionar as hierarquias relacionais, inclusive das relações que envolvem sexo a outras: por que o amor romântico seria maior que amizade? Por que amar uma pessoa significa não amar outras? Por que eu preciso amar dessa maneira? Por que meu corpo precisa ser moldado desta forma para ser um corpo atrativo?

Nuñez (2021) traz o grito político das mulheres indígenas no Brasil pelo fim do sistema de monocultura. Embora utilizada para falar na agricultura de soja, as indígenas têm pensado na monocultura de maneira mais ampla: monocultura da sexualidade, da heterossexualidade compulsória, da fé, do monoteísmo cristão, do pensamento e afins, fatores interligados que produzem sofrimento para as mulheres em sua forma de amar e relacionar. Para ela, como forma de enfrentamento a este sistema, estaria a necessidade de reflorestamento de afetos, em um processo de artesanaria que seria feito no um a um, sem fórmulas previamente estabelecidas, mas a partir de uma relação profunda e honesta consigo e com outro que romperia com a lógica do controle e, para isso, seria necessário semear o cultivo de floresta, cuja diversidade representaria ambiente saudável, compreensão que se estenderia a sexualidade. Por isso, a defesa da não-monogamia, não pela interpretação ocidental que valoriza profundamente o ato sexual e o controle, pensando em quantitativo, mas no sentido de permitir relações amorosas de respeito, liberdade, incentivo à felicidade, onde a afirmação de uma relação não se daria pela negatividade do outro polo (se eu te amo, não posso amar o outro, tal como monoteísmo da igreja católica). Não se trata, portanto, sequer de ter mais de um parceiro, mas de entrar em um mergulho profundo sobre suas formas de vinculação com o mundo, de contemplação da vida, de respeito a natureza e seus ciclos, entendendo-se como participe e retirando de si a ideia de centro do mundo.

Dentre tais mudanças, a bissexualidade também fora um fator que aparecera recorrentemente na fala das integrantes, demonstrando certas fissuras na heteronorma colonial que pauta relacionamentos amorosos,

Eu me reapropriei da minha bissexualidade. A gente até brinca que eu era muito sapatão porque a gente trocava cartinha com amiga e era umas declarações. Mas sempre fiquei com menino, sempre. E aí, uma vez, eu tinha até esquecido isso, eu vim lembrar esses tempos agora que eu era louca, apaixonada pela Ariel quando eu era criança, eu fazia meio que um ritual de que o Aladdin tinha um livrão da Disney e aí eu abria o livro na parte da Ariel, colocava no sol porque ela podia sair do livro, a gente ia ficar junta. Aí eu lembro que uma vez, a minha vó me repreendeu em relação a isso aí eu comecei a me dar conta de que isso era errado, falei então vou parar. Mas aí com o decorrer do tempo, me interessava por homem né, que era o esperado, o ideal e aí com o grupo...e aí eu lembro também de falarmos sobre sexualidade, e eu pensei que não precisa ser uma coisa ou outra, da gente ter que entrar em outra caixa, aí foi que eu fui...faz sentido, faz muito sentido. Aí foi quando eu fui deixando levar assim natural, sabe?

Verifica-se que a integrante resgata memórias afetivas sobre seu desejo, tolhida pela matriz compulsória heterossexual em uma espécie de pedagogia colonial dos

afetos, que dita como mulheres se portar, sentir, agir, se relacionar. O contato com as leituras e reflexões fizeram acessar tais questões e desativar padrões e regras que se impunham a ela sem passar por decisões e autonomia de si. Além disso, passa a questionar: por que preciso definir o meu desejo? Indicando um posicionamento de iniciar uma arteficialidade de afetos sua, a qual seria mais honesta, espontânea e fluida.

Contudo, as amarras da matriz colonial de gênero não são fáceis de serem enfrentadas, conforme relata outra integrante, que conta um processo doloroso de desconstrução e identificação das amarras da matriz cisheteronormativa doutrinárias pela instituição familiar:

Teve uma dinâmica que fizemos, era para resumir três marcos da nossa sexualidade e dizer o que era sexualidade para gente, algo do tipo, (...) eu nunca tinha parado para pensar na minha sexualidade, eu sempre tive muitas questões relacionadas a minha sexualidade e no dia que a gente fez a dinâmica, eu fiquei pensando: por que isso tá vindo agora? Tipo, de onde foi de dentro de mim que surgiu isso, sabe? Foi um dos dias que fiquei mais pensativa e até meio mal, sabe? De entrar em contato com coisas que eu não parava para pensar. Eu nunca havia pensando que minha família era escrota e eu reproduzia coisas da minha família. Eles nem sabem quem é a pessoa, da sexualidade dela, mas já falam mal pelo que acham. Então, em que momento eu ia me sentir confortável para falar da minha sexualidade? Olha mãe, sou bi! Fora que na minha família tem um tio que ele era gay e tinha HIV, sabe quando uma coisa atrela a outra? Aquilo de reproduzir e ficar e lembro de momentos, que foi o que veio à tona nesse dia dessa dinâmica, mamãe falando para eu não tocar nesse, saca? Que ele era sujo, que não era para encostar nele. Então, isso é muito escroto porque tu não entende que tá fazendo isso comigo também? Momentos assim me tocaram muito.

A fala da integrante demonstra que algo interessante, a ausência de reflexão, questionamento e um olhar mais atento, afetivo, para própria sexualidade, como se fosse algo posto, universal, sequer questionado. Ao constatar-se bissexual, “antes eu achava que ficar com meninas era brincadeira, não contava como traição ou como uma relação de fato”, algo da desvalia da relação sexual entre mulheres como menor que a relação heterossexual, servindo a brincadeira, quando não, tratada pela cultura como não-amor e alvo fetichista ao prazer masculino. Mas, para além, a integrante passa a rever práticas discriminatórias em sua família, ao resgatar o tio que vivera com HIV, percebera seu sofrimento diante dos estigmas associados a grupo de risco da primeira época da epidemia, cujo homossexuais, gays e prostitutas sofreram com rótulos de transgressores, tratados como responsáveis pela “peste gay”, era algo que a inibia de assumir suas relações e sua posição amorosa para familiares, posto o medo de também sofrer

represálias. Desta forma, o ataque ao seu tio também era sentido como um ataque a ela própria.

Em um caminho inverso, outra integrante relata o movimento de sua mãe diante de uma situação familiar, cuja bissexualidade dela fora levantada por dois homens da família como alvo de crítica.

Soube da mamãe que quando surgiu meu nome numa conversa com marido dela, meu padrinho, ela não me contou os detalhes porque acha que vou brigar, mas me falou do movimento dela, que era mais fácil dizer que eu era lésbica do que bi. Para piorar a cabeça dela, eu entrei num relacionamento aberto e eu já sou uma pessoa que fica com várias pessoas. Mas dentro do movimento dela, ela conseguiu reconhecer a violência do relacionamento que ela tem. Ele é um puto violento, não só de violência física, mas financeira, psicológica, sexual. Ela tinha discurso “eu sou de família, sou da maternidade”. Aí ela conseguiu responder para eles que não tinham nada a ver com minha sexualidade, que deveriam me respeitar, porque eu não fazia a merda que eles faziam, não agredia ninguém, não traía ninguém, que eram as merdas que eles sim faziam. Nessa hora, nem tive reação. E ela disse: eles calaram, lógico, estavam errados. É muito isso, a gente é espelho. Me ajudou muito, de mim comigo, de mim com os outros. O mais sensacional para mim é a teia que vai se formando, como reverbera, uma pedrinha na água, paradinha, que vai reverberando, acho até que a física explica. Sem dúvida, tem mudança.

Sua mãe, na época em uma relação de violência doméstica que perdurava há anos, identificava-se com local tradicional evocado às mulheres, dona de casa e mãe. O posicionamento da filha, bissexual e em relacionamento aberto, parecia fissurar a égide normativa vivenciada na família, causando estranhamento e certos confrontos internos para a mãe.

Percebe-se tal fato diante do questionamento que cobrava da filha uma definição, afinal ser lésbica a manteria em um polo e não sob transição entre duas posições de desejo, algo mais difícil de assimilação. Contudo, diante das críticas de seu ex-marido e o padrinho, em atitude inédita, que compartilha com certo sentimento de satisfação com sua filha, ela os confronta apontando como as atitudes cometidas por eles dignas de represálias e não a direção do desejo da filha, que estava em pauta. Um possível indicativo, neste momento, que sua constatação pode interromper violências verbais que ali estavam acontecendo, quem sabe indicando diretrizes de possibilidades de enfrentamentos. Nesse sentido, a integrante afirmou: há uma teia que reverbera e causa mudanças.

É sobre isso, uma teia que reverbera e causa mudanças nos sentimentos, nas percepções de si, nas relações, como a pedrinha que bate na água e provoca ondas,

como dito por uma delas: descolonizar afetos, descolonizar raízes patriarcais, reflorestar sentimentos e sentidos, procurar novas artesanias de si.

4.3. Descortinando a violência sexual

Muitas integrantes, ao longo dos anos do grupo, relataram vivências de violência sexual. Dentre as que participaram da pesquisa, quatro trouxeram durante nosso encontro algo relacionado a tais experiências. Após muito refletir, optei por não narrar aqui os atos cometidos, uma vez que foram disparadores em imobilizar esta escrita por meses consecutivos, sendo disparador ansiogênico pessoal, também e sobretudo, diante de meu desejo em preservá-las.

Este item, inclusive, ficara em suspensão, devido ao rigor teórico que refletir sobre algumas temáticas que gostaria, como trauma e testemunho, impõem. Por isso, trarei considerações que acredito pertinentes para o trabalho, sem delongar na profundidade que desdobrariam em outra tese. Trouxe, portanto, pontuações que acredito pertinentes ao intuito político desta pesquisa, uma vez que fora uma questão que apareceu nos resultados e por considerar que o grupo adquiriu função testemunhal³⁶.

O testemunho, enquanto categoria, tem sido utilizado como um relevante dispositivo, pois ao mesmo tempo que passou a possibilitar um novo espaço de escrita e leitura, também ofereceu um novo campo de escuta de vozes silenciadas, que tinham seus direitos retirados e acabavam marginalizadas, podendo, ou não, ter efeitos terapêuticos, a depender do deslize de sentidos e reconhecimento do traumático em nível simbólico.

Na via terapêutica, há a criação do dispositivo clínico, intitulado “clínica do testemunho”³⁷, que embora não seja objetivo desta tese grandes aprofundamentos,

³⁶ O debate sobre testemunho inicia em meados da década de 1970, em narrativas consideradas por Seligmann-Silva (2019) não como um gênero literário, mas como uma face da literatura que nascera de catástrofes, impondo aos acervos e escritos históricos uma revisão quanto ao compromisso ético da experiência profunda e, muitas vezes, inenarrável do real, no sentido psicanalítico do termo – aquilo que falta representação. Desta maneira, o próprio conceito borraria a fronteira entre literário, fictício e descritivo, ancorando em si uma ética na escrita, na qual o sujeito que narra deve e pode falar a partir de seu lugar e vivência, apresentando seu ponto de vista, sem ser subtraído, ao mesmo tempo em que sua narrativa também não reduz outras experiências a partir de um caráter universal. De acordo com este Seligmann-Silva (2009), o início do testemunho surgiu como cena de um tribunal, com compromisso de garantir papel documental e de justiça histórica, sendo a principal razão para os registros no imediato pós-guerra. Contudo, após o objetivo inicial, passou a tomar outro destino, considerando o sujeito e transformando a escrita em possibilidade, mesmo que por vezes infrutíferas, de recordar e elaborar, no sentido freudiano do termo.

³⁷ No Brasil, a Clínica do Testemunho inicia a partir de 2012, por meio de chamada pública, que permitiu a celebração de quatro convênios: Instituto Projetos Terapêuticos (RJ), Instituto Sedes Sapientiae (SP), Instituto Projetos terapêuticos (SP) e Sigmund Freud Associação Psicanalítica (RS). Como iniciativa

considero importantes alguns desdobramentos para pensar na escuta, diante do que se propõe: “recuperar voz emudecida de sentido” e “sustar as amarras da repetição, ao viabilizar a construção de projetos alicerçados em ideais tanto pessoais como compartilhados” (PERRONE, MORAIS, 2014, p.39).

A prática do testemunho permite ao sujeito a não imposição de responder a partir da interrogação do interlocutor, mas um espaço de confiança que possa narrar sua vivência, sem julgamentos ou considerações, e que seja reconhecido por aquele/a(s) que escuta(m). Mais ainda, afirma Conte (2014), pode se configurar em um campo de interafetações, no qual, com a quebra do silêncio do não dito, quem escuta também pode ser afetado, pelo reconhecimento e/ou identificação, e este feito ter repercussões no campo coletivo, com a recuperação de histórias em sua dimensão social, fato importante ao pensarmos nas violências contra as mulheres, em especial, as violências sexuais.

Trata-se, portanto, de ao ofertar escuta em caráter testemunhal, permitir que quem sofreu alguma violência catastrófica encontre um espaço de confiança que legitime sua dor e vivência, que não cobre coerência temporal e de fatos em ordem cronológica, tampouco faça juízo de valores, mas que permita que a própria pessoa possa organizar as suas afetações mnemônicas e afetivas em ambiente acolhedor.

Em “Os afogados e os sobreviventes: Os delitos. Os castigos. As penas. As impunidades”, Levy (1986, p.) chama atenção, por exemplo, o quanto o horror ocasionado pelos massacres ocorridos nos campos de concentração eram de tantas absurdidades que os próprios algozes se valiam da compreensão de que ninguém acreditaria nos relatos das vítimas, caso fossem narrados, posto que quem ditava a história eram eles próprios (os alemães), negando-lhes a possibilidade de testemunho: àqueles e aquelas que poderiam ser propor a falar, os “portadores de segredo”, seriam exterminados antes.

Era comum, então, em sonhos recorrentes de sobreviventes aparecer esta angústia: não ser acreditado/a, escutado/a, mesmo por pessoas próximas e queridas, demonstrando que violentador e violentado/a tinham “consciência do absurdo” e da possibilidade de não credibilidade de sua narrativa; como também da percepção marcada de que quem dita a história é quem detém o poder, sendo manipulada de acordo com conveniência do privilegiado, não importando em nada aqueles por quem

pioneira, surgiu agregado ao programa de reparações da Comissão da Anistia: a reparação psicológica, sendo um primeiro esforço do Estado Brasileiro a reparar os efeitos das marcas psíquicas deixadas pelas graves violações de direitos humanos do período da ditadura civil-militar (1964-1985), conforme portal Justiça e Segurança Pública do Governo Federal.

essa distorção são afetados. Assim, o não reconhecimento da violência produziria dois efeitos: um de controle social e político, enquanto um projeto estrutural, como também um desorganizador subjetivo, produtor de trauma psíquico (LEVI, 1986, p.8).

Nesse cenário, o autor mostra como grande parte das violências era de conhecimento de todos, mas permaneciam silenciadas, ou por uma ignorância escolhida e voluntária, e/ou por se tornar instituída juridicamente e/ou pela vileza de hábito, na qual tais violências também garantiam trabalho escravo e produção de riquezas, ou seja, contribuíam com capitalismo, mantendo alguns grupos privilegiados em detrimento de outrem.

Em alguma esfera, a violência parece ter um ponto de conexão com a estrutura decorrente da matriz da colonialidade de gênero que objetifica e violenta os corpos femininos: o poderio masculino dita a verdade, domina o sistema judiciário e midiático, desconstrói e desqualifica a credibilidade da narrativa feminina, jogando ao abismo as representações do vivido e suas possibilidades de sentido.

Ao mesmo tempo, a violência permite que um sistema econômico e de poder se mantenha firme, privilegiando os servidos e impondo aos demais a servidão, tratando-os como objetos, na qual a vida pode não importar e ser ceifada de acordo com o jogo de interesses nos quais os homens brancos jogam os dados e as regras, fazendo com que facilmente uma violência narrada seja desacreditada como absurdo e deixando suas vítimas em total estado de desamparo ou de estado atônito diante da incredibilidade forçosamente paralisante, quando não, associando-as ao polo da desrazão, logo, da loucura.

A premissa de que mulheres “são loucas” utilizadas historicamente e, também reconhecidas nas relações interpessoais, quando homens produzem um cenário de desqualificação das realidades vivenciadas por mulheres – fazendo-as questionar se estão certas, apesar de fatos concretos estarem às vistas –, produz sofrimento psíquico que pode culminar em inúmeros efeitos, dentre eles, saídas psíquicas consideradas, em nossa sociedade, como a própria loucura, além do recurso de enfrentamento pela via do alcoolismo, da depressão, entre outras formas de manifestações (ZANELLO, 2018).

Trata-se, portanto, de reconhecer um ponto em comum nas violências: seus apagamentos, que faz com que mulheres passem por situações que se tornam feridas na memória ou, em alguma medida, reprimidas pelo contorno social. Embora de impactos distintos, ambas situações teriam efeitos psicológicos em suas vivências, em maior ou menor proporção e, ousou novamente em afirmar, a falta de estudos sobre tais efeitos nos

faz permanecer sem grandes possibilidades de afirmações e até de considerações sobre a dimensão destas vivências, seus mecanismos de defesa e saídas psíquicas para elas.

A realidade no Brasil, no entanto, demonstra como mulheres convivem com esta violência. De acordo com Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2020), em 2018 estimava-se a ocorrência de um estupro a cada onze minutos; contabilizando o registro anual de mais de 180 mil casos, no qual São Paulo apresentou o maior número de registros, 12.836, e o Pará, 3.655 casos. Estima-se que, no geral, apenas 10 % dos casos sejam notificados, isso significa que 90% não aparecem em estatísticas, o que demonstra a atual ineficiência de ações políticas para mudar tal quadro. Segundo o site da Gazeta do Povo, em 2019, a ocorrência foi de um estupro a cada oito minutos.

A taxa de abuso sexual no Brasil em 2018 foi de 31,7 casos por cem mil habitantes, aumentando para 53,4 para vítimas do sexo feminino. Um ponto importante é que estupros seguidos de morte não são contabilizados como violência sexual, mas como feminicídio, logo contribuindo para subregistro do real índice de violência sexual em solos brasileiros (ARAUJO, 2020).

No Pará, por exemplo, nas regiões das ilhas há cidades que sobrevivem da exploração sexual infantil e de mulheres. Em sua pesquisa, Araújo (2020) afirma que no Marajó a grande força motriz dos abusos está relacionada a extrema pobreza e impunidade, o que torna urgente os estudos dos determinantes sociais na compreensão dos crimes, cujo entrelace político, econômico e cultural é primordial.

Melgaço, por exemplo, a cerca de 300 km de Belém, conta com uma população de 25 mil habitantes e tem o pior índice de desenvolvimento humano municipal (IDHM) do país, sendo um dos locais de maior exploração sexual, sem ações efetivas de enfrentamento, apesar do conhecimento midiático e das autoridades políticas (ARAUJO, 2020).

Outro ponto que influencia as subnotificações dos crimes de violência sexual está atrelado ao não reconhecimento do crime de estupro. A depender da forma como é realizado, com quem e onde, muitas mulheres sequer têm a compreensão da violência vivida, uma vez que há a naturalização da violência sexual, seguida da culpabilização feminina vingada por uma moral sexual. Nesse contexto, Araújo (2020) afirma que o estupro é um dos poucos crimes que a vítima se sente culpada e envergonhada e/ou é responsabilizada pelo entorno social.

Estupros em casamentos, em namoros, em paqueras, com mulheres alcoolizadas e sem condições de consentir a prática sexual são recorrentes. Nas relações sexuais em

uniões estáveis há uma lógica histórica cultural colonial de que é obrigação feminina realizar sexo com o marido ou companheiro. Este fato é apontado por Del Priori (2011), que demonstra, no período colonial, que poucos motivos permitiam que mulheres não realizassem sexo no matrimônio, pois o sexo era considerado um dever – dor de cabeça e dor de dente, por exemplo, não seriam considerados motivos justificáveis.

Assim, junto ao matrimônio estava o débito conjugal, defendido pela Igreja, em que o amor era secundário, mas havia uma união pelo dever e este estava relacionado a obrigação de procriar. Tal crença ainda faz parte do imaginário popular em que se acredita que sexo é um direito do companheiro e dever feminino, tornando invisível a percepção de violência e edificando a ideia do sexo para prazer masculino, no qual o desejo e vontade femininos sequer são levados em consideração (DEL PRIORI, 2011).

No caso relacionado ao álcool, muitas mulheres sentem-se culpadas por não estarem correspondendo aos padrões sociais esperados da mulher direita, logo, facilmente são julgadas por uma lógica que responsabiliza por uma exposição de si ao perigo. Comumente mulheres sentem “ressaca moral”, isto é, acreditam que se tivessem bebido menos teriam evitado a situação e que foi a condição de excesso que possibilitou o ocorrido. Quando não, apesar de reconhecerem a violência, o enfrentamento da situação se torna ainda mais difícil, posto que premissas que responsabilizam mulheres pelo desvio acabam se sobressaindo e se sobrepondo a violência, como fatores atenuantes, muitas vezes utilizados pela própria defesa do algoz e acolhida pelo sistema judiciário que é moldado em premissas machistas, patriarcais e racistas.

Outro fator grave que impulsiona a subnotificação está na deficitária atuação do Estado e de políticas públicas de prevenção, educação, de serviços e de acolhimento para mulheres, uma vez que muitos serviços tendem a revitimizar as vítimas, seja solicitando que narrem por diversas vezes o ocorrido, seja por perguntas que reiteram o controle e julgam comportamento feminino, seja pela condução de exame de corpo de delito que são invasivos, principalmente para quem acabou de passar por uma situação de violência (ARAUJO, 2020).

Infelizmente, os casos de crime de estupro são pouco punidos, o registro de estupro são 3,5 maiores que o total de presos. Além disso, Lara e colaboradoras (2016) tencionam a problemática ao afirmar que a depender do status social de quem o comete, o crime será ou não condenado. Mesmos em casos com evidências, homens ricos e brancos tendem a não ser penalizados, fato contrário com homens pobres e negros. Uma das estratégias para absolvição está em utilizar dados que envolvem a vida pregressa da

vítima, em condenações moralizantes quanto sua sexualidade, a fim de negar as evidências dos fatos.

Embora termos como “Mulher honrada” e “Mulher honesta” tenham sido retirados da legislação brasileira, a realidade é que julgamentos e classificações continuam a ocorrer, nos quais a história de vida sexual da mulher é utilizada para desclassificá-la como vítima e absolver o acusado, fazendo com que a arena judicial, cujo objetivo estaria em provar ou não o ato criminoso do acusado, desloque e também invista em provar que a vítima não é honrada (LARA et al, 2016). Neste sentido, Vera Regina Pereira Andrade (2005, p.18) também afirma:

Trata-se de uma arena onde se julgam simultaneamente, confrontados em uma fortíssima correlação de forças, a pessoa do autor e da vítima: o seu comportamento, a sua vida pregressa. E onde está em jogo, para a mulher, a inteira “reputação sexual”, que é, ao lado do status familiar, uma variável tão decisiva para o reconhecimento da vitimização sexual feminina, quanto a variável status social o é para criminalização masculina.

Assim, muitos casos seguem utilizando-se da “honra” explícita ou implicitamente nos julgamentos, embora recentemente (março de 2021) o Supremo Tribunal Federal (STF) tenha decidido inconstitucional a tese da legítima defesa da honra, em casos de feminicídio, frequentemente ocasionados pela dificuldade masculina em aceitar términos das relações amorosas ou por traições ocorridas ou fantasiadas, nas quais mulheres são vistas como propriedades masculinas.

Em nossos encontros, muitas integrantes trouxeram situações de violências sexuais, geralmente por familiares, vizinhos, namorados, amigos. Algumas referiram sem muito detalhes, outras desaguaram em lágrimas e memórias, sendo fatos ditos pela primeira vez. As duas experiências abordadas aqui foram aquelas que vieram nas entrevistas, ambas com aspectos importantes que mobilizaram pensar no caráter testemunhal que o grupo adquirira ao longo de seu processo.

A dinâmica, chamada por elas de “dinâmica da massinha” fora uma prática apresentada a mim em uma formação ofertada pelo Conselho Regional de Psicologia sobre testemunho por profissionais que visavam ampliar a prática de atendimento às vítimas da ditadura militar, pela Comissão da Verdade, à casos de Violência doméstica.

Tratava-se de uma vivência de imersão, que o facilitador pediria que imaginassem entrar em um porão e lembra-se de uma cena de violência que os afetou,

posteriormente eles iriam retratar a cena em argilas e/ou massa de modelar, podendo usar objetos, para tentar dar forma a sua vivência.

No momento seguinte, iriam comparar suas produções e identificar aquelas que se assemelhavam enquanto forma e se juntarem em pequenos grupos para falar da experiência e da violência, caso se sentissem à vontade, sendo ouvidas pelos demais que deveriam apenas testemunhar o relato, sem intervenções, juízos de valor, validando pela escuta a narrativa. Posteriormente, abria-se ao grupo maior para dialogar como se sentiram com a experiência e era feito da argila o que quisessem, dando-lhe o fim que achassem oportuno.

Dentre nossas integrantes que relataram o acesso a cenas de violência sexual, duas referiram que apesar de ter memória da cena, em alguma medida, esta ficava na ordem do incompreendido ou descolado de sentido e de afeto, como uma imagem solta e sem significações. Uma delas também referiu que há uma parte do ocorrido que não lembra nada, por estar dopada, sabendo apenas dos efeitos à posteriori, apresentado pela memória do corpo que passará a ter sintomas e o sentimento de angústia, choros compulsivos e afins, em situações que aproximavam da cena. Sobre este momento, elas verbalizaram,

Eu participei da dinâmica, pensei em algumas cenas de violência. Lembrei de imediato de um namorado que me bateu. Pensei: é essa minha experiência mais forte, mas aí algo começou a vir e se impor. Lembrei, então, de uma cena que eu já recordava, mas como algo muito afastado de sentido, como uma imagem, que eu não atribuía significado, como se ela estivesse ali igual uma imagem, e aí aquilo veio e tomou a cena, se impôs em mim, mas como se fosse um estalo e pensei: fui estuprada!

Ainda não “tava” simbolizado pra mim. A gente foi lembrando das coisas e eu “ah, não passei por nada, sabe?”. Tipo assim, não tem o que lembrar... e fui na dinâmica tranquilamente, aí do nada, veio na minha cabeça, sabe? E tipo, não era algo que eu tinha, por exemplo, sei lá, recalcado totalmente, que tivesse realmente esquecido tudo, era algo que tinha acontecido e que tipo eu sabia que tinha acontecido, que tava na minha cabeça, mas que eu não via como violência, sabe? Eu só sentia muita vergonha e culpa. E aí, quando foi nesse dia, na dinâmica da massinha, eu me dei conta que foi uma violência.

Paul Ricouer (1995, 2005), filósofo e hermeneuta francês, irá trabalhar com a concepção da memória diante de situações catastróficas, violentas e a esfera do trauma. Para ele, a memória é fator construtor da identidade, embora esteja relacionada com a vida de outras pessoas, incluindo a própria ancestralidade, com suas marcas, feitos e feridas. Para este pensador, um dos grandes obstáculos do trabalho da memória estaria no esquecimento ativo, realizado por ações do entorno que obstruem a possibilidade de

rememorar, seja provocada de forma intencional ou não, por isto há uma dimensão política a ser considerada, além de ser preciso reconhecer a existência de feridas da memória, que revelariam as dimensões inter cruzadas entre a esfera pessoal e coletiva.

No caso de situações de violências sexuais, por exemplo, é possível observar não apenas um entorno social que obstrui a possibilidade de elaboração, como também a produção de feridas da memória, tal como se observou nos relatos acima, em que ambos demonstram que as participantes tinham acesso ao conteúdo de memória (uma delas refere não ter memória de parte da experiência, lembrando de apenas uma cena de abuso) e, embora, trouxesse afetos, como no segundo caso que a integrante afirmava sentir culpa, não havia sido simbolizado como uma violência sexual. Ambas as cenas vieram como grandes açoitamentos e puderam, no momento, e a partir do espaço coletivo, ter um bordejo linguístico, cuja vivência pôde aproximar-se de uma nomeação, antes sequer possível. Sobre tal, elas relatam como era sua percepção da cena,

Sei explicar, é como se eu tivesse numa espécie de suspensão. Entrei no primeiro ônibus e fiquei rodando a cidade, sem pensar ou ouvir nada. Quando aconteceu de me dar conta na vivência foi quando mundo pareceu cair nas minhas costas, porque era tudo confuso, eu achava que minha tristeza e tudo que sentia tinha a ver com outras violências próximas, mas aí quando me dei conta que fui estuprada, além de um sentimento de muita tristeza e angústia, de espécie de grito, veio lugar coisas, entender por que algumas coisas aconteciam comigo e eu não entendia, como meu pavor nos exames ginecológicos. Aí quando fui contar no grupo, que falei, fui ansiogênico, mas também muito reparador, um alívio, eu finalmente entendi que fui violentada e pude me lembrar em parte do que aconteceu. Engraçado que estava sempre ali, perto, mas não estava, eu não dava sentido nenhum a isso.

Considera-se o caráter testemunhal do grupo, uma vez que não há testemunho possível se não houver quem escute, oferecendo de antemão confiabilidade, assim como uma escuta no sentido de se fazer presença e que oportunize o reconhecimento da vivência narrada, por um outro externo a si, parte do coletivo, que pode oportunizar uma espécie de reparação simbólica. Sendo, portanto, um encontro que, segundo Perrone e Moraes (2014, p.39), “possibilita construção de tramas de sentido por meio da recomposição nos labirintos da memória”

Verifica-se que até a possibilidade de compartilhamento coletivo, em local seguro, cuja suas narrativas não seriam questionadas ou repelidas, mas legitimada pela escuta e onde podiam se sentir amparadas por mulheres que reconheciam suas dores e se identificavam com elas, permitiu com as participantes pudessem ter acesso as memórias e dar sentidos para representações mnemônicas até então afastadas de qualquer forma de

compreensão, talvez pela falta de recursos simbólicos ou pela própria falta de amparo externo, cuja estado impõe o esquecimento ativo para mulheres, a fim de domesticá-las ao regime violência de colonial, não deixando a elas outras alternativas de sobrevivência.

Em seu relato, assim como da outra vivente, é possível observar que ao compreender o que havia ocorrido com elas foi bastante exigente emocionalmente, quando “desabaram” por, enfim, reconhecerem o que haviam vivido.

Eu fiquei assim ‘não, isso já passou... eu tinha 6 anos de idade, eu tô com 23 e tipo isso tem que ser ok, tranquilo. Aí, quando foi na hora, eu desabei. Eu fiquei gente, eu não sabia que isso me tocava tanto ainda. Aí depois que eu fui perceber que, na verdade, que foi naquele momento que eu tinha dado conta que aquilo era um abuso. Então, é como se eu estivesse vivendo naquele momento realmente.

Assim Ricouer (2005) discorre que, embora encontre barreiras, o trabalho da memória inicia quando se enfrentam esquecimentos ocasionados pelo mau uso de suas feridas ou omissão dos fatos e atividades danosas que pedem por justiça. Dessa forma, o espaço acolhedor e o acesso às leituras que clamavam por justiça social parecem ter sido propícios para ter oportunizado tais aproximações.

Segundo o autor, o trabalho da memória ocorreria em duas esferas, a pessoal e a coletiva. A pessoal apareceria como um registro na carne, seja por vivência própria, ou de pessoas próximas; e a coletiva adviria da violência histórica (como os crimes de Estado), aqui pensando na colonialidade de gênero, de forma ampla e que se impõe (RICOUER, 1995; 2005).

Os relatos das participantes, por exemplo, oportunizaram que outras pudessem acessar situações de violências vivenciadas, posteriormente compartilhadas seja verbalmente, seja por meio de cartas escritas a si ou da arte, em uma metáfora produzida por elas ao final da dinâmica, logo mais narrada aqui.

Dentre nossas integrantes, ambas relataram pontos em comum, embora não associassem diretamente ao ato vivenciado por elas: 1) permaneceram reiteradamente em relações abusivas, após a violência cometida na infância e na adolescência, respectivamente; 2) sentimento de culpa que as acompanhava em vários âmbitos da vida e de forma intensa, muitas vezes, em situações sem motivo aparente, sendo comum o hábito de pedir “desculpas” e de se sentirem responsáveis por violências cometidas contra elas; 3) sentimento de inferioridade e baixa autoestima, relacionados à imagem

e/ou ao seu valor identitário, muitas vezes, considerando-se feias, fracassadas, não merecedoras e/ou incapazes.

Uma delas verbalizara a lacuna em sua memória, atribuindo significados a uma cena que constituiria como um verdadeiro breu, uma lacuna incontornável, mas a qual acredita estar associada a sensações e medos que carrega em seu corpo quando alguém irá tocá-lo. Conforme Seligmann-Silva (2003), embora a linguagem tente borderar a memória interdita, a falta de elaboração pode permanecer não simbolizada, devido a ferida da memória que a violência impôs, retornando, muitas vezes, por repetições comportamentais descoladas de sentidos conscientes ou sensações invasoras, como angústia. Ambas também trouxeram alguns aspectos das marcas em suas vidas,

Depois disso, eu não entendia direito. Nenhum homem podia encostar nos meus seios. Eu também fiquei com trauma de ginecologista, coisa que me acompanha até hoje. A primeira médica que minha mãe me levou, após o ocorrido, disse: ‘cavalo que quebra perna, fica sempre manco’, alegando que havia “pedido” algo, de uma forma bem ruim, como se eu fosse “perdida” e não tivesse mais jeito. A primeira vez que consegui fazer exame, eu chorava compulsivamente, ninguém entendia como era ruim para mim. Nem eu mesma. Não sabia o porquê disso tudo. Eu tremia, fechava as pernas, ficava tensa, suava, lagrimava, empurrava a médica. Até hoje eu tremo na cadeira de ginecologista e protelo muito para fazer exame. Mas só depois de dar sentido pro que aconteceu, eu consegui entender alguma coisa, porque eu não associava aos atos do médico comigo.

Acho que quando eu sentia prazer, eu me sentia meio assim... “Ai meu deus, tô sentindo prazer, meu deus, tem alguma coisa errada aqui”. Depois eu comecei um namoro muito abusivo e eu não percebia como era abusivo, só no grupo que fui reconhecer.

No relato da primeira integrante, a memória do corpo presente sinalizava as marcas da violência sexual vivenciada por ela e que somente ao falar em grupo, tendo sua vivência testemunhada por outras integrantes e legitimada, pudera associar ao evento inicial. Além disso, ela percebe como sofrera novamente violência sexual por outro profissional de medicina, dessa vez, uma médica que acaba por reproduzir gestos e falas violentas e que reiteraram colonialidade de gênero ao culpá-la pelo início da vida sexual, comparando a um cavalo, animal que deve servir aos humanos e que perde sua validade quando manco. Logo, com menos valor e condenada a um destino afastado do que se propõem às mulheres cuja virgindade assegura sua valoração, teve no entorno social – mãe, médica – a continuidade da violência sexual.

Uma delas afirmou a importância do reconhecimento de tal vivência em sua vida, na qual ter sido legitimada da violência sofrida a permitiu um processo de

ressignificação de culpa, que se desdobrou em vários aspectos de sua vida, desdobrando-se em outros ambientes, como profissional.

Esse processo de primeiro identificar que era uma violência, que tinha sido uma violência e que não era minha culpa, porque eu acho que isso vinha muito na minha cabeça e eu achava assim normal porque eu achava que eu era culpada, de alguma forma. Depois de um tempo que eu fui ver que não, que foi uma violência e que eu não tinha culpa, eu tinha 6 anos, 7 anos, então não tinha por que, impossível. Mesmo se eu tivesse 30, 40 anos, eu não ia ter culpa.

20 anos, me culpando de uma coisa que não cara, não é minha culpa. Então meio que eu dei um tchau pra culpa, não é minha culpa e abrir mão dela, sabe? Acho que o falar, dividir com as pessoas e as pessoas falarem assim também, reconhecer, foi que olha foi uma violência o que tu passou e tudo mais e tipo, não, tu não tava errada, era ele que tava errado e enfim, isso que fez eu ficar mais tranquila e leve em falar porque aí eu percebi e as pessoas reforçaram que não era minha culpa.

Já outra integrante buscou recorrer à justiça legal, visando reparação dos danos vivenciados por ela numa espécie de reconhecimento simbólica e reparação estatal de seu sofrimento psíquico.

Depois disso, senti ódio. Muita raiva. Procurei uma advogada feminista, mas ela me explicou dos limites do caso, devido os anos que passaram e também a dificuldade de achar outras mulheres, além do como isso poderia me expor. Mas foi no grupo com mulheres que além de rememorar a cena e atribuir sentido, pude falar e vi experiências como a minha, muito parecidas. Fiquei pensando na potência que é esse espaço. Veja, eu fazia terapia há 6 anos e embora tivesse algo da imagem na minha cabeça, nunca tinha a recordado e dado sentido a ela, foi numa vivência sugestiva que evocou isso à tona e foi falando com mulheres que me aproximei de algo e hoje consigo falar dessa vivência, inclusive, do meu lugar, vítima de um crime sexual comum de acontecer contra as mulheres”.

De acordo com Ricouer (2005) é preciso reconhecer e combater políticas de esquecimento, aquelas que buscam promover o esquecimento ativo por meio de estratégias que causam apagamento pela via do silenciamento forçado ou de um tabu que pese sobre a sociedade, seja voluntário ou não, e/ou da substituição do que ocorre pela repetição massiva dos veículos midiáticos a explorar um tema saturando-o, ao invés de mantê-lo vivo.

Ainda nesta direção, Valente (2020), em sua leitura do holocausto, afirma que o sentido de justiça inicia no acesso ao conhecimento das engrenagens do que aconteceu às vítimas e termina no reconhecimento público, com compromisso de reparação, dos protagonistas, governos, instituições, populações, grupos ou pessoas.

Neste sentido, Todorov (2001), filósofo e linguista búlgaro, nega que reparação seja relacionada meramente a punição de culpados ou compensações, embora não subestime as tentativas de repensar o paradigma punitivo quando se trata de violências

praticadas pelo Estado contra grupos populacionais, mas nas possibilidades de comunidades em reconciliarem-se consigo, propondo instrumentos de política ou cultura que ofertem compensações simbólicas às vítimas. Sobre tal, Valente (2020, p. 192) comenta:

Na realidade, é da reparação simbólica que a vítima mais precisa: seja no sentido espiritual, psicológico ou socialmente, elas precisam ser reintegradas à vida na sociedade e à imagem coletiva decorrente de uma narrativa comum, menos exata do que historiadores, e mais aberta como nossos antepassados. Por isso, compensações materiais também precisam encarnar, entre outras razões, um valor simbólico devidamente reconhecido socialmente daquilo que elas trazem.

Considerando o trabalho da memória uma fazer justiça às vítimas, Valente (2020) defende a necessidade em diminuir a repetição do mal infligido na história pessoal e coletiva, posto que sua perpetuação pode ocorrer por tempo indeterminado, a partir da reiteração constante dos mecanismos socioculturais, veículos midiáticos e sistema político, dando continuidade aos efeitos devastadores que transformam o mal vivenciado em marca identitária. Pode-se pensar, então, que há uma necessidade de reparação que extrapola o nível individual, embora sem desconsiderar sua importância.

É nesta linha de pensamento que Ricoeur (1995) enfatiza algo de extrema relevância: reparar injustiças do passado jamais acontece de movimentos isolados das vítimas em relação a elas mesmas, tampouco exclusivamente dos protagonistas da violência, é preciso o reconhecimento de erros e crimes de forma pública, é preciso reconhecimento da sociedade e, quiçá, do mundo. Além disto, reparar danos também implica em ações práticas, que possam oportunizar reconstrução das identidades narrativas, e o testemunho pode ser uma ferramenta a possibilitar retirar as vivências do registro do medo e da humilhação, a fim de devolver à história sua dimensão coletiva e temporal.

Seligmann-Silva (2007), considerando o aspecto traumático de tais vivências, compreende que as narrativas produzidas, a partir de então, devem levar em consideração os recursos psíquicos dos viventes, como por exemplo a criação de metáforas, fato que de nada diminuem seu caráter testemunhal, ressaltando que a busca de metrificção de vivências factuais concretas e comprováveis perdem sua relevância, sendo um erro qualificar as experiências. A criação de metáforas, diante do indizível, fora narrada por uma das integrantes

Eu lembro da massinha. Muitas de nós nem conseguiu falar sobre sua experiência, mas olhávamos para o formato e o que representava [referindo-se a massinha produzida por elas] ... foi muito forte.... e

enriquecedor para todo mundo. Lembro que ficamos baqueadas, mas no final a gente resolveu destruir as massinhas e fizemos uma grande boceta³⁸.

Eu escrevi uma carta pra mim sobre o estupro que sofri, foi a primeira vez que falei daquela forma e pude reconhecer que fui estuprada, eu guardo até hoje a carta comigo.

Concluo aqui, portanto, que o espaço de grupo pôde se configurar como propulsor do testemunho, proporcionando um ambiente acolhedor de caráter testemunhal onde mulheres puderam se aproximar de violências sexuais até então sequer lembradas ou simbolizados por elas. Além de haver um ambiente fora de julgamentos, que puderam falar livremente de suas vivências, sem inquéritos ou juízos de valor, tornou-se um lugar de reconhecimento de suas vivências reprimidas, que puderam ser legitimadas. Além de ser um espaço acolhedor, longe de julgamentos, permitiu nomeação de violências, busca de estratégias de enfrentamento, como militância feminista, pesquisas, como também permitiu interafetações, fazendo com que outras mulheres pudessem entrar em contato com suas vivências.

O espaço de fala tronou-se, nessa via, fundamental para que saíssem do limbo da irrepresentabilidade, da loucura, que aproximassem de suas angústias e pudessem também ressignificar culpa. Neste ponto, concordamos com Paul Recour da importância da reparação histórica. Embora o grupo esteja longe disso, é um passo primeiro para reconhecimento social do que é imposto socialmente como que deve ficar escondido, debaixo do tapete das memórias, causando verdadeiras feridas que não cessam de sangrar. Com o grupo, puderam ao menos escolher seus curativos.

³⁸ Utilizo termo devido sua expressão política utilizada nesta frase.

5. PENSANDO A DESCOLONIZAÇÃO DA PSICOLOGIA E INSURGÊNCIAS PARA UMA PSICOLOGIA FEMINISTA CONTRACOLONIAL

De certo, como já afirmado, a Psicologia Social Crítica e os pressupostos feministas, incluindo a Psicologia Feminista, se aproximam como área de conhecimento e prática. Neste escopo, pode-se considerar que as tessituras contracoloniais, em especial os estudos decoloniais, assemelham-se em aspectos críticos, fato que possibilita pensar a insurgência de uma Psicologia Feminista Contracolonial.

Sabendo que a Psicologia se consolida como ciência e profissão com a emergência do cenário moderno ocidental, em pormenores, com a criação da noção de indivíduo, da noção de self, Eu, relacionada ao capitalismo com sua mercantilização, industrialização e colonialidade travestida de globalização, pensar na fissura desta enquanto produção de saber-ser, assim como situá-la na esfera de poder, faz-se urgente e importante.

Heloísa Buarque (2020), em seu texto “Agora somos todas decoloniais?”, afirma a emergência deste movimento político em torno da decolonialidade. Segundo a autora, há um panorama político que clama por profundas mudanças, cuja crise do capitalismo aparece pela falta de políticas efetivas que contemplem populações que acabam relegadas a marginalidade e a condições precárias de sobrevivência, além da devastação ambiental sem precedentes, que desagua na feroz ameaça a existências. Somado a isso, derrocadas e fragilidades nos sistemas democráticos com a ascensão da direita ultraconservadora trazem à tona grandes retrocessos em relação a direitos políticos, convidando movimentos populares, sociais, intelectuais, entre outros, a pensar em possíveis saídas políticas em nome da vida.

Essa denúncia também é realizada por Ailton Krenak (2019), jornalista, líder indígena e escritor brasileiro, que irá tensionar a própria noção de “humanidade”, considerada por ele como uma criação do povo europeu para aniquilar a alteridade e pluralidade de formas de existências. Resgatando sua ancestralidade quanto à relação com ecossistema e espiritualidade, o autor demonstra como a soberania exercida pelo homem branco de uma pequena elite privilegiada extorque outras formas de vida, aos custos da morte planetária. Este modelo antropoceno que tudo transforma em mercadoria – do tempo ao ecossistema – produz uma forma de relação universal catastrófica (de consumo, servidão, morte) cujos pactos de suposta preservação escamoteiam a assunção de seus danos, sendo insuficientes ao que se propõem.

Não caindo no risco de romantizar ou reiterar hierarquizações de valor em relação aos povos tradicionais, tais pensamentos também trazem a importância de olhar para aquelas tradições e saberes que são frequentemente esmagadas ou asfixiadas pelo ditame ocidental hegemônico, não apenas no sentido de reconhecer suas lutas, saídas, produções diante da imposição violadora que se faz presente, mas ter novas possibilidades e conexões com maneiras outras de se relacionar com o outro e consigo. Aposta-se que cosmovisões outras podem acionar tensionamentos que produzam novas teorias, saídas e enfrentamentos.

É diante deste cenário de completa devastação que a quarta onda do feminismo surge criticando neoliberalismo, individualismo, resgatando existências plurais e politizando a subalternidade a fim de saídas possíveis políticas que promovam bem-viver (HOLLANDA, 2020).

A noção de bem-viver emerge da expressão quéchua *Suma Kawsay*, oriunda da filosofia de povos andinos, e torna-se mais difundida enquanto escopo político e com maior visibilidade internacional a partir do constitucionalismo latinoamericano, mais precisamente no Equador em 2008 e Bolívia em 2009, locais que passaram a abordar esta ideia como um direito e princípio ético (COSTA, 2017).

Esta compreensão busca abandonar a lógica mercadológica e escravocrata capitalista que vende a noção de “viver melhor”, onde a liberdade é associada diretamente ao consumismo e a falsa noção de meritocracia e, com isso, há naturalização da desigualdade social, diante da extinção de pensamento crítico das relações de poder históricas; bem viver, indo na contramão, estaria atrelada a noção de garantia de dignidade, direitos, subsistência e meio ambiente saudável, sem discriminações gendradas e racializadas. Incorporando a noção de cosmovisão de povos ameríndios, romperia com a noção dicotômica e hierárquica de natureza e cultura, propondo uma outra forma de se relacionar consigo e com ecossistema (COSTA, 2017).

Ainda se referindo ao cenário atual político, Cintia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser criam um manifesto colocando-se contra a noção de feminismo liberal e afirmam: o feminismo precisa se posicionar como antirracista, antiLGBTQIA+fóbico, ambientalista, trabalhista e estar em defesa dos/as imigrantes, logo, lutas por justiça ambiental, educacional, habitacional, na saúde, que não ignore as desigualdades interseccionais de classe, gênero e raça são imprescindíveis, sendo necessária uma revisão das políticas feministas centradas no Norte Global.

Conforme argumenta Talíria Petrone (2019), na sensível e belíssima contribuição política do prefácio à edição brasileira do livro “Feminismo para os 99%: um manifesto”, compreender o sofrimento e até as mortes de mulheres precisa passar por uma análise complexa que envolvem uma leitura política da rede capilarizada de poder que incidem sobre os corpos.

A autora afirma que muitas causas de morte de mulheres – negras, pobres, indígenas, em luta pela reforma agrária, dentre outras – são classificadas levianamente por psicopatologias que se pretendem neutras, mas que, justamente o que fazem é tornar invisível a complexidade de violências e vulnerabilidades, dentre elas econômicas e ambientais, que produziram e produzem sofrimento psíquico e físico a estes corpos políticos.

Tais diagnósticos são gendrados, classistas e racializados, como a própria terminologia “depressão” que, quando descolada do contexto sócio histórico destas mulheres, não assume e oculta as realidades as quais são açoitadas – realidades de exclusão e violações, em que racismo, machismo, abandono e violência estatal se imbricam, rejeitando qualquer priorização. Logo, o primeiro marcador desta seção para pensar uma Psicologia Feminista Contracolonial é: trata-se de um lugar compromissado, crítico, que se pretende histórico e de assunção política.

Para tal, reitera-se a importância política de não apenas alicerçar embasamentos teóricos e filosóficos, mas também de sustentar a própria definição de nomear-se feminista enquanto posicionamento e demarcação política do saber, da compreensão do ser no mundo, e do fazer psicológico.

Ressalta-se aqui que o conceito de gênero é um campo fértil dentro dos estudos contracoloniais, que o politizam, indagam, e reconhecem marcas coloniais, não devendo ser negligenciado. Por isso, ao demarcar que os estudos feministas decoloniais não marginalizam tais discussões, assim como se posicionam diante do sistema estrutural político, mantem-se a posição da nomenclatura “feminismo” ao invés de “gênero”, sabendo que esta assume o compromisso ao considerar a colonialidade de gênero.

Desta maneira, defende-se que uma Psicologia Feminista contracolonial assume sua posição de saberes, estes que se propõem um contínuo descolonizar e que reconhece a colonialidade de gênero (e as variáveis poder, saber e ser) nas subjetivações, relações e formas de estabelecer discursividades e poder.

É importante frisar que não estou propondo algo inédito, mas a compilação de saberes que andam em direção próxima, articulando as proposições de mulheres

feministas em especial de autoras negras, terceiro-mundistas, dos feminismos do sul, e as decoloniais, para pensar na psicologia enquanto saber-fazer e no ser, rompendo com a lógica tradicional enquanto “ciência e profissão”, tão bem cristalizada, cujo paradigma ainda se sustenta sob a égide da dicotomia saúde-doença e do poderio científico euroestaduniense, cuja medicina encarna grande soberania.

Além disto, não é objetivo propor um arcabouço teórico fechado, linear, determinista, sob o risco de reiterar a lógica dominante vigente, mas propor indicativos, a partir das leituras feitas até aqui, que possibilitem pensar em uma psicologia que cause ruptura à lógica tradicional pelas lentes contracoloniais do sistema gênero moderno/colonial.

Desta forma, sendo esta a última seção de análise, busco apresentar algumas pistas-retalhos que considero importante para produção de nossa tessitura cuja costuras, cores buscam pensar, enfim, na insurgência de uma Psicologia Feminista Contracolonial.

5.1. Pista-retalho 1: Reconhecendo a resistência e os limites da psicologia tradicional

Como os debates da descolonização na psicologia já acontecem, cabe resgatar brevemente um autor que trouxe grandes contribuições à área em relação ao cenário da América Latina, Ignacio Martín-Baró. Nascido em El Salvador, professor, psicólogo e padre, propunha uma Psicologia da Libertação, a qual deveria romper com os paradigmas importados dos modelos dominantes, que a tornavam uma ferramenta de manipulação neoliberal.

Considerando existir uma dependência servil na América Latina aos modelos hegemônicos dos Estados Unidos e Europa, que afetava diretamente a subjetividade da população colonizada, Martín-Baró reconhecia a violência do processo de colonização sobre os povos, além de denunciar como o fazer psicológico tornou-se comprometido ideologicamente e de pouca serventia comunitária, esquecendo-se de alcançar suas populações.

Desta forma, ao denunciar o caráter ideológico no berço da Psicologia hegemônica, eleger três problemáticas a serem enfrentadas: o mimetismo cientificista, a ausência de uma epistemologia adequada que compreendesse a realidade latino-americana (sua pobreza e iniquidades sociais), bem como a superação de falsos dilemas característicos do dogmatismo provinciano – como os debates entre a melhor

validade entre abordagens, que disputam qual tem melhor eficácia ou melhor status científico.

A primeira crítica referia-se, portanto, a problematização dos cânones científicos importados e incorporados pela psicologia numa espécie de propagação esvaziada, acrítica e, por vezes, desnecessária. Como que pedindo autorização ao colonizador, a psicologia buscava, em vão, ser reconhecida pelos parâmetros estrangeiros, apesar do custo que é se afastar das demandas de suas próprias populações, muitas vezes desconhecendo-as, ignorando-as e, de certo, negligenciando-as (REFERÊNCIA).

Logo, o que estaria em jogo não seriam as análises sociohistóricas diante da colonização e colonialidade, com as mazelas populacionais e as crises de seus povos, mas as presilhas em se adequar aos ditames científicos hegemônicos das proposições de saúde e doença, tão bem difundidos dentro da formação e que se torna ponto central, ainda hoje, na atuação de psicólogos/as, como a fixação em diagnósticos e testes psicométricos e uma atuação elitista, cujos parâmetros se referem a uma parcela específica da população e cuja acessibilidade restringe-se a poucos/as. Estas, portanto, seriam as bases fundantes que produzem saber, afetam a compreensão do ser e se institucionalizam como práticas de poder na Psicologia.

Diante disto, é possível afirmar que descolonizar a psicologia não é tarefa fácil ou simples, tendo em vista sua criação e desenvolvimento, com pilastras neoliberais tão bem consolidadas na América Latina. Inserir nesta descolonização pressupostos feministas, menos ainda. Não apenas os dogmatismos provincianos, mas afetações da colonização na subjetivação e nos cânones científicos fazem com que se busque sempre a aproximação com a validação do modelo hegemônico, o espelho validador que internalizamos precisar refletir. Esta dificuldade que produz necessidade de enfrentamentos fora pauta que aparecera nas vivências narradas pelas integrantes.

Sabendo que se trata de um campo de disputa de poder, o antifeminismo, já apontado em seção anterior, emergiu como forma de combater reflexões críticas e na manutenção do *status quo* de um saber tradicional que acaba por pactuar com práticas violentas e reprodutoras da colonialidade. As integrantes trouxeram em suas falas o que ouviram em relação ao seu posicionamento profissional e compreensão de ser:

Ah, lá vem a psicologia barata...

Nossa, cuidado que a feminista tá aqui e agora ela é psicóloga e psicólogo também é chato, não pactua com piadas.

Eu lembrei de uma menina, de outra atividade do curso, que falou “ah já ta ficando chato falar disso” e eu respondi que não, que era necessário falar, ficar repetindo, ter que falar, falar, falar, para conseguir dar outro sentido.

“Psicologia barata”. A própria expressão pelo uso da linguagem parece nos remeter a significados bastantes diretivos. Embora “barata” seja uma palavra polissêmica, neste caso, é relacionada a noção de valor financeiro, associada a um produto de baixa qualidade, cuja produção é conduzida de maneira inferior a outros supostamente numa prateleira de compra e venda.

Essa associação já nos aproxima de certo reconhecimento, mesmo que não consciente por quem emitiu, da psicologia como um produto do capitalismo, seja tratada como mercadoria, seja como aliada deste, “a serviço de”, onde a psicologia “cara” seria aquela valorizada e possível para quem pode pagar, um grupo minoritário de pessoas privilegiadas.

Expressão que também pode ser remetida a uma prática de charlatanismo: uma “psicologia barata” seria aquela sem qualidade científica, de menor valia. O contraponto de outra vertente, aquela que do lado da verdade, merecedora de reconhecimento, próxima dos ditames normativos tidos como científicos, logo, o melhor produto.

Quando uma estudante considera o tema repetitivo, chato ou sem importância, ela não apenas ignora dados estatísticos que pontuam a reiteração de afetações pela via da dor e sofrimento relacionado a este tema, como demonstra sua inabilidade em se dispor a refletir sobre realidades locais, de forma a eleger temas específicos como os que merecem atenção, tal como assuntos tradicionais na psicologia, como os transtornos mentais, abordados pela classificação médica, como patologias, em detrimento de demais aspectos e compreensões críticas.

A ideia de que psicólogas que propõem leituras políticas críticas e desnaturalizam violências cotidianas como pessoas que não se divertem, chatas ou limitadas não apenas aproxima a associação entre “psicologia” e “feminismo” pela via do antifeminismo, como produz novamente um modelo binário de relações entre profissionais, os reacionários x revolucionários, não permitindo grandes avanços, quando o debate se esgota nas posturas de ataques infrutíferos e pouco reflexivos.

Portanto, seguindo com a compreensão de Martín-Baró (1986) para possíveis fissuras e enfrentamentos, quando este autor propõe uma redefinição da bagagem teórica e prática da psicologia, posto que estes dilemas fragmentários e dualistas (como

reacionária x revolucionária) fazem perder o objetivo que é alcançar a realidade dos povos latino-americanos, romper com a continuidade da colonização e buscar transformações das situações de opressão, permitindo que as pessoas possam adquirir, minimamente, controle sobre sua existência.

É neste sentido que o autor afirma a importância do abandono da posição positivista universal, a partir de um freio na necessidade de se amparar em procedimentos metodológicos controladores e reconhecidos como científicos e dedicar-se a compreensão dos problemas locais reais. Criticando a precariedade do fazer ciência em psicologia, ele apontou como as pesquisas pecavam em seu caráter simplório, reiterando e naturalizando ideologias preconceituosas, que se tornava parâmetro teórico e de avaliação para profissionais, como pode ser observado em suas palavras:

Sin duda, um análisis positivista del campesino salvadoreño puede llevar a la conclusión de que se trata de una persona machista y fatalista, de manera semejante a como el estudio de la inteligencia de negro norteamericano lleva a la conclusión de que su cociente intelectual se encuentra en promedio una desviación típica por del cociente intelectual del blanco. Considerar que la realidad no es más que lo dado, que el campesino salvadoreño es sin más fatalista o el negro menos inteligente, constituye una ideologización de la realidad que termina consagrando como natural el orden existente. Obviamente, desde una perspectiva así, magro es el horizonte que se nos dibuja a los latino-americanos, y pobre el futuro que la Psicología nos puede ofrecer (MARTÍN, BARÓ, 1986, P.220).

Em suma, para Martín-Baró, caberia à psicologia se dedicar à compreensão dos problemas locais reais que afetam sua população e submeter seus conceitos e os sistemas teóricos a um pensamento crítico, analisando, desse modo, a realidade pelas quais seriam destinados. Tal entendimento aparece nas falas de nossas integrantes, quanto a postura de colegas de turma quanto sua atuação diante da temática:

Pessoas chegam aqui com uma ideia de estudar saúde mental, nua e crua, como tá nos livros e não é assim. É muito preocupante isso: eles querem patologizar tudo, tudo é uma doença.

Verifica-se a compreensão dos limites teóricos do arcabouço em saúde mental cuja dicotomia se restringe à saúde e à doença, abordados por livros tidos como clássicos da Psicologia Tradicional, submetendo a compreensão dos fenômenos e o fazer psicológico a uma aplicação destes manuais, descolando, assim, estes corpos de suas realidades.

Em sua pesquisa, Zanello (2018) denuncia como as compreensões sobre diagnóstico, sintomas, abordagens e tratamentos/técnicas terapêuticas psicológicas ignoram a matriz heteronormativa, fruto da colonização e da colonialidade, como produtoras de subjetividade e determinantes para sofrimento e afetações no bem-viver. Ou seja, ignora-se a colonialidade de gênero, refletida por Lugones (2008).

Dessa forma, a autora critica o modelo vigente e destaca três fatores importantes a serem tensionados: 1) os manuais psiquiátricos americano (DSM) e europeu (CID) definem transtornos sem nenhuma leitura crítica que considerem os estudos de gênero, hiperdiagnosticando transtornos de certos grupos, invisibilizando outros, fato que faria com que os resultados epidemiológicos naturalizassem diferenças construídas culturalmente; 2) quem avalia a saúde mental é um profissional inserido na cultura, podendo dar um enfoque psicopatológico de acordo com julgamentos morais e reiterando valores hegemônicos; 3) o que é considerado “saúde”, “doença” ou “sintoma” psicológico reflete a égide dominante das colonialidade de poder/saber/ser/gênero, pois é comum encontrar como queixa o conflito entre a existência do ser e seu sofrimento diante de scripts sociais e ideais calcados nos valores sociais hegemônicos binários.

Por isso, afirma-se: um dos fatores no processo de descolonizar a psicologia se dá no reconhecimento da dominação epistemológica que, de acordo com Santos e Menezes (2010), acaba por impor um pensamento/racionalidade/lógica eurocêntrica às sociedades coloniais-modernas, suprimindo os conhecimentos locais, em um processo de desqualificação até mesmo jocosa que, por sua vez, pode realizar compreensões e intervenções que reproduzem a colonialidade de gênero, acomodando os corpos as violências ou reproduzindo sobre eles violências. Esses tensionamentos continuam a aparecer nas falas das integrantes:

“Eu percebi a importância de estudar feminismo. Estudar psicologia por psicologia...só abordagem não é o suficiente! Ouvia coisa assim, essa menina deve ter delírio persecutório porque ela anda sempre preocupada se pode ter homem seguindo, e eu falava, gente vocês já investigaram se ela passou por uma situação dessa? Mulheres passam por isso. E quando falava de gênero, eles falavam que nem precisavam estudar isso não”.

Não tem como a gente não ter passado por essas violências que não tenham sido, de alguma forma, cultural ou enfim...eu acho que isso mudou muito a minha forma de ver as coisas e eu consigo, por exemplo, sei lá, tem gente que fala...que até o pessoal fala de psicanálise, ah dedo podre e não sei o que, aí fala sobre a tal da repetição, né? Aí, se for só por essa via, bora elaborar essa repetição, o que que tá acontecendo aí tu volta atrás tu vê que tem um problema lá

das suas relações, mas percebe caramba e ao redor, o que da cultura te fala sobre tu se relacionar com uma pessoa violenta? O que que a cultura te diz sobre tu se relacionar com um cara que é extremamente abusivo? É permissível, é ok, a responsabilidade é só tua, só do teu psicológico?

Eu acho que isso é, de alguma forma, me ajudou a perceber que tem um nosso né, o que é nosso mas também tem o que é da cultura, o que é estrutural e enfim.

“Eu fui pra outro ambiente profissional e, querendo ou não, surgem demandas e os alunos tratam de forma machista, patologizando a mulher como algo que é um transtorno e não é sabe? É uma violência”.

Eu acho que nunca senti a presença tanto no grupo na minha vida quando como atendi uma moça que teve um surto e se viu como dentro de uma violência sexual e ninguém quis pensar sobre isso, queriam só ver se era verdade. Talvez, se eu não tivesse participado no grupo de feminismo, eu não teria esse olhar, de entender que mulheres passam sim por violências.

“Eu fico espantada na clínica como as pessoas não conseguem ouvir questões de gênero e ainda fazem discriminações. Eu costumo dizer que devia ter disciplina obrigatória sobre violência de gênero. Porque todo mundo só patologiza, patologiza, patologiza e nem consegue ouvir. Tipo, eu atendi uma moça que aparentava estar em delírio psicótico, mas ela contou de um abuso sexual que sofreu mais nova. Todo mundo questionou se era verdade. Ou outra moça que falava do medo de estar sendo seguida por homens na rua, do assédio, as pessoas classificaram com pensamento delirante paranoico. Ou outra que contou que teve três namorados, virou piada. Diziam: por que ela tá sofrendo com três namorados? Só conseguiram ouvir isso, o fato dela ter três namorados. Eu fico muito preocupada com a formação dos meus colegas e sempre sou eu quem atento as questões de gênero, vejo que não as abordagens não dão conta. Todo mundo tinha que estudar gênero porque isso é psicologia. Nesse sentido, vejo que grupo ajudou direto na minha formação”.

Nos relatos acima é possível evidenciar a invalidação do sofrimento feminino, seja por duvidar da narrativa e/ou experiência atual ou anterior das mulheres em sofrimento, seja por associar que estas possuem transtornos mentais, seja por transformar suas demandas em motivo de deboches, reiterando valores coloniais heteronormativos sob o feminino. As integrantes parecem perceber os limites das abordagens ainda defasadas por ignorarem colonialidade de gênero e como aqueles/as que exercem profissão acabam sendo mantedores da égide hegemônica de poder, que reforça a lógica patriarcal.

Ignorar um sistema estrutural de violência contra as mulheres, invalidar uma experiência de abuso sexual, preocupar-se mais com atestar veracidade dos fatos do que com as mazelas psíquicas apresentadas reitera a cultura do estupro presente na psicologia que se propõe acrítica, ahistórica, despolitizada, e que contribui para

associação das mulheres a loucura, desrazão, selvagens, tratando-as, muitas vezes, como não-humanas³⁹. Além disto, parecem deslegitimar que mulheres acometidas por alguma disfunção orgânica e/ou psiquiátrica possam sofrer, ou manifestar medos e reações frente a possibilidade de sofrer, violência sexual.

Quanto as abordagens, não se trata de propor radical abandono de suas teorias e técnicas, mas de convocar urgentemente a implicação sociais necessárias, posto que continuam a exercer saber-fazer pautados nos clássicos europeus, pensado e criado por homens, em que a noção de indivíduo é descolada das condições sociais, regionais, raciais, classistas e gendradas.

Este descolamento da temática “gênero”, “raça”, “classe” e demais marcadores não são abordados de forma transversal à psicologia (seja nas áreas de atuação, seja nas abordagens), fato que traz uma compreensão prejudicial, fragmentada, em que discentes pouco tem acesso a tais análises ou quando tem ocorre de maneira pontual, dificultando pensar na integração de tais reflexões e suas escolhas profissionais, parecendo distantes e, por vezes, contraditórias. “Professora, como posso fazer uma psicologia feminista se escolhi psicanálise?⁴⁰”, pergunta que inquietava constantemente alunas.

Neste sentido, resgato minha própria formação. A aproximação com estudos feministas e de gênero vieram apenas no mestrado, por escolha própria de uma disciplina não obrigatória. Além disto, em minha formação enquanto psicanalista, apesar do fato da metade da população brasileira ser negra, não houve uma autora ou autor que refletissem sobre a constituição do sujeito negro diante do racismo, por exemplo. Este fato coaduna com as reflexões de Nogueira (2019) sobre a existência de um “silêncio racista” nas psicologias brasileiras, em que há uma produção escassa de estudos sobre relações étnico-raciais não hegemônicas (as populações indígenas e afro-brasileira), além da pouca abordagem sobre o tema.

Sobre isto, Zanello (2018, p.29) é enfática ao afirmar que em sociedades infiltradas pela lógica colonial binária de gênero/raça, cuja sua compreensão e uso se fazem imperialistas nos processos de identidade e subjetividade (tornar-se pessoa é tornar-se homem ou mulher, sendo anatomia destino biológico e de imposições sociais) se faz fundamental circunscrever o uso de gênero e encará-lo como um poderoso determinante social, que afeta diretamente a vida das pessoas e seus processos de

³⁹ Prática comum em solos brasileiros por equipes de saúde. No livro “Holocausto brasileiro”, Daniele

⁴⁰ Aqui, a psicanálise entra em destaque por ser disciplina também ministro aula na Universidade em questão.

adoecimento. Logo, argumenta a autora, é preciso também considerar que os transtornos mentais são criações culturais com efeitos performativos, tendo a compreensão que as condições estruturais (raça, classe, gênero) e seus efeitos desempoderadores produzem o que comumente se chama de transtorno, como ansiedade e depressão.

Concordando com Na'im Akbar (2004), psicólogo afro-americano, Nogueira (2019) considera que o paradigma científico tradicional retrata de forma equivocada a realidade das vítimas de opressão, pois a psicologia tradicional de origem europeia e estadunidense não dá conta dos processos psicológicos da referida população, muitas vezes, sendo um instrumento de colonização, opressão e dominação de outros povos, acomodando-os dentro do sistema da sociedade hegemônica. Ou seja, há a construção de um movimento ideológico produzido sócio-historicamente que objetiva acomodar populações nas rédeas do sistema-mundo.

É neste sentido que Martín-Baró considera que o positivismo, o individualismo, o hedonismo, a visão homeostática e o ahistoricismo contribuem para ausência de uma epistemologia adequada. A dependência do reducionismo e do controle, percebeu o teórico, levou a um idealismo metodológico que tornou opaca as contradições fundamentais que reproduzem a dominação social, como o próprio individualismo defendido nas teorias psicológicas que ao essencializar questões de ordem estrutural como problemáticas pessoais, retirou a possibilidade de percepção do sujeito enquanto ser social e de perceber os efeitos da colonização em suas subjetividades, submetendo-se e identificando-se com seu dominador.

A marca hedonista fez das abordagens psicológicas um fundar-se na concepção lucrativa do capital, favorecendo elites, ao transpor para esfera da natureza humana questões relacionadas ao sistema de apropriação capitalista, com toda sua acumulação predatória pela via da exploração e dominação de povos. Condenando como desequilíbrios ou patologias qualquer manifestação que abale a lógica existente, a psicologia propôs-se supostamente neutra, ahistórica, colaborando para negação das diferenças em favor de universalismo abstrato, pautado no modelo ideal, europeu.

Além disto, ainda se aborda questões relacionadas ao feminismo de forma caricata, folclórica ou como algo afastado dos estudos sobre o feminino, sendo tal temática importante apenas a quem se debruça na especialidade do tema, mas não um assunto importante a se maneira geral. Práticas de psicólogos/as, diante de tais limitações, recaem em fórmulas pré-formadas pelo discurso da heteronorma colonial racista que é responsabilizar mulheres por estarem em relacionamentos violentos ou

considerarem algo individual e singular a autoestima de uma pessoa negra, desconsiderando o racismo estrutural ao seu redor e seus efeitos.

Uma discussão importante que ocorreu no grupo surgiu de uma vinheta clínica. Uma mulher afirmou o desejo de aborto, sendo a gravidez algo impensável a ela. A moça tinha uma relação muito difícil com a mãe e o movimento primeiro fora perguntar se fazia sentido que seu não-desejo estivesse relacionado a relação familiar nuclear, isto é, a má relação com a própria mãe. Embora possa estar relacionado, a pergunta em si já carrega com ela uma compreensão de que para uma mulher recusar a maternidade há algo errado em sua história, e mais, há algo errado com a figura da mãe, de alguma forma responsabilizada pela possível escolha de aborto de sua filha. Não nos cabe aqui discutir e pormenorizar o caso em questão, tampouco aprofundar na temática sobre o aborto (tão problemática e urgente em nossa sociedade), mas tensionar como a escuta e intervenções psicológicas facilmente podem reiterar valores hegemônicos quando não atentas a descolonização do modelo normativo. Ainda como adendo, destaca-se que a pergunta já é sugestiva em si, não sendo algo que veio da pessoa que narra, mas de uma manta associativa da pessoa que está como profissional, exercendo função da psicologia.

Outro ponto comum é alegação de que mulheres precisam se responsabilizar pela escolha dos companheiros violentos e que a manutenção nestas relações depende de sua capacidade de emancipação, ignorando não apenas valores intergeracionais, culturais, mas também aspectos fatídicos como dependência econômica, ameaças, falta de rede de apoio social e estatal, com políticas públicas de amparo e proteção eficazes.

Abordar sentimentos como a raiva como algo negativo, considerar que autoestima está dissociada dos ditames sociais da prateleira do amor e de uma sociedade fundada no racismo é reiterar práticas coloniais de controle dentro dos consultórios clínicos ou dentro de salas de aula do curso de Psicologia.

Ressalta-se que tais questões refletem um cenário estrutural e que a ausência de compreensões, leituras, análises, práticas, supervisões, debates sobre tais aspectos apontam para um cenário da Psicologia enquanto ciência e profissão, sendo as reações de alunas e alunos aqui narrados quanto ao desconhecimento ou atitudes questionáveis e/ou negligentes, um efeito social.

A partir da pesquisa de Santiago Castro-Gómez, na Colômbia, Carvalho (2020) considera que a descolonização do conhecimento só se torna possível a partir da descolonização das próprias instituições que produzem e administram conhecimento,

afirmando não apenas a dificuldade em fissurar hegemonia da episteme ocidental, com diálogos de saberes, com a possibilidade de diferentes formas culturais de conhecimento pudessem conviver no mesmo espaço, mas também da própria tomada de consciência dos docentes para trituração de imposições de colonialidade.

Em sua tese, seria necessário reconhecer o cenário hegemônico, a história acadêmica específica da construção universitária que se apresenta, as tradições de países da América Latina e Caribe com a presença e ausência de horizontes de conhecimentos de seus povos; a identificação com os saberes ocidentais e a influência destes; o diálogo com saberes africanos e por sim, aproximação com saberes indígenas do país, das tradições afro-brasileiras, das culturas populares, quilombolas, a fim de avaliar a intensidade da colonização e subordinação que, neste caso, a Psicologia está inserida, pensando em proposições objetivas e subjetivas para trilhar destrilhamentos. Para ele, descolonizar seria

Desvincular-se do mandato introjetado de repetir o padrão epistêmico ocidental como única referência de conhecimento (científico, artístico, tecnológico). Ou seja, desobrigar-se de reproduzir o eurocentrismo compulsório. (...) O segundo movimento seria não de restaurar um momento acadêmico anterior, não colonizado, mas de refundar nossa academia. Refundar a universidade é construir um novo pacto entre todos os grupos e comunidades da nação (...) brancos, negros, indígenas, com todos seus saberes, escritos e orais. (CARVALHO, 2020, p. 90).

Fissurar o modelo tradicional universitário de formação dos profissionais cuja matriz acadêmica mantém-se em concordância com saber-poder hegemônico, afetando a atuação de profissionais que acabam à serviço de valores neoliberais patriarcais heteronormativos racistas. Portanto, a primeira proposição é a de realizar um giro na compreensão de subjetividade das ciências psicológicas, a partir da compreensão da colonialidade de poder, saber, ser e gênero, entendendo raça como constituinte de todas elas. Com isso, romper a ideia de neutralidade e realizar um giro na compreensão de sintomas, psicopatologias, tratamentos abordados pelas vertentes da psicologia tradicional, na qual leituras de mulheres subalternas se faz essencial.

Para este giro acontecer, é necessário romper com o imperialismo teórico hegemônico e o epistemicídio teórico vigente, priorizando e aprofundando leituras, pesquisas e estudos de mulheres latino-americanas, de povos tradicionais, indígenas, de matrizes africanas, a fim de buscar outras formas de compreensão e saídas para processos relacionais, seja de si, seja com outras formas de vida.

É possível abordar o SUS, a psicologia escolar, hospitalar, organizacional tendo em vista a compreensão da colonialidade de gênero e a importância da descolonização? Esse giro parece ser primordial em toda base curricular que o curso se propõe e não à toa, Carvalho (2020) afirma o papel dos docentes nesta transformação.

5.2. Pista-retalho 2: a experiência coletiva como meio de descolonização

Paulo Freire (1979) ao refletir sobre a educação libertária e transformadora já nos atenta para importância em *construir com*, de reconhecer as potencialidades e saberes trazidos com cada sujeito, partir de suas realidades e romper com a lógica vertical e bancária em que há um mestre, detentor de toda verdade e que formula o caminho correto a ser percorrido, limitando criatividade, raciocínios outros, propondo uma prática padrão, afastada das realidades dos educandos, que são vistos como recipientes de depósito de informações, em um processo apassivador.

Ainda para ele, não há educação se esta for descolada do caráter político emancipatório que oportunize com que pessoas possam se dar conta de seu lugar social, do sistema capital, da colonização, isto é, do lugar de seu corpo político dentro do cenário de opressão. Logo, pensar em uma educação emancipadora que produza autonomia, protagonismo é pensar em uma educação que perpasse pela afetação dos sujeitos, não se resumindo a introjeção acrítica de conteúdos teóricos, mas que possa produzir algo novo pelo contato, a partir do coletivo.

Nesse sentido, afirma que não há como dicotomizar objetividade e subjetividade, ambas além de indissociáveis, não podem ser compartimentadas, sendo esta tentativa já fruto do modelo empirista tradicional. Por isso, reconhece a importância em não confundir subjetividade com psicologismo, este último de caráter limitado, ao ignorar aspectos históricos como relevantes na transformação do sujeito.

Se considerarmos a premissa proposta por Lugones (2014) sobre o reconhecimento e resistência não ocorrer de forma individual e solitária, é importante pensar que não apenas a formação profissional como o próprio fazer da psicologia precisaria de um resgate de práticas que abordem a coletividade, em uma aposta de seu caráter emancipador, onde metodologias ativas possibilitariam conexão pela fala e escuta.

Embora o grupo tenha iniciado em formato de círculo, com o objetivo de discutir textos e trocar experiências vivenciais, foram as dinâmicas vivenciais aquelas que as

estudantes trouxeram como mais marcantes, além disto houve uma mudança de condução a partir da integração das práticas circulares, como método e direcionamento dos encontros, fato que suscitou uma nova possibilidade de fala entre as integrantes.

De acordo com Kay Pranis (2010), importante autora e difusora das práticas de círculos de paz, as práticas circulares consiste no ato de reunir-se em roda para dialogar processos comunitários, hábito comum entre povos indígenas de várias regiões do mundo. Por isto, conforme reflete Célia Passos (2010), produzem uma combinação entre antigo e novo, uma vez que são alicerçadas nos diálogos e rituais de tradições antigas dos povos aborígenes, índios norte-americanos, com seu bastão de fala, ao passo que também mescla conceitos contemporâneos de inclusão e democracia.

Por exemplo, segundo Luz (2019), fundador do Instituto de Práticas restaurativas do Mato Grosso, o povo Ingarikó, que habita região setentrional no Brasil, localizado no norte da Terra Indígena Raposa/serra do Sol, ao Pé do Monte Roraima, não possuem um código de regras ou contratos escritos, pois suas normas são transmitidas entre gerações pela via da oralidade, contudo diante de rompimento de regras e de tensões conflituosas, acionam um sistema próprio de resolução de conflitos, que se faz circular e comunitário. Este seria apenas um dos casos, dentre outros povos indígenas brasileiros que evidenciam processos circulares como práticas restaurativas dialogadas e comunitárias.⁴¹

A compreensão de mundo de alguns destes povos, em relação a sua filosofia de vida e de relação com ambiente, foram as bases de grande influência para as práticas restaurativas, em especial, no sistema judiciário⁴². Contudo, as práticas circulares não se

⁴¹É importante apontar também, a partir das "epistemologias do sul", a filosofia africana ubuntu, que propõe valores a partir do compartilhar, pela sabedoria dos mais velhos e pelo respeito mútuo, pela organicidade da vida, que deve ser baseada no convívio harmônico com a natureza. Na filosofia africana autêntica, o termo Ubutu, derivado dos povos bantu, significa *Ubu* um Ser generalizado, a humanidade como um todo, que se faz na continuidade no *ntu*, o ser específico, político, religioso e moral. Assim, o termo significaria um contínuo e frequente inter-relacionamento entre Ser e Ser humano, lógica dependente entre si, em que a humanidade só se torna possível a partir do encontro com as humanidades do outros e de valores éticos. Tal filosofia possui cinco princípios éticos: 1) Responsabilidade individual pela interioridade, 2) Responsabilidade coletiva em cuidar da mãe terra; 3) Inter-relação, inter-conexão e inter-dependência entre pessoas e criaturas vivas e não vivas, 4) identidades individuais e familiares não estão separadas do contexto sociocultural e espiritual. 5) Criaturas vivas e não vivas são fundamento da realidade espiritual (SANT'ANA, 2015). Segundo Pranis, 'ubuntu' surge, portanto, para expressar a ideia de que cada um de nós é, fundamentalmente, uma parte do todo, significando: "eu sou porque você é".

⁴² De acordo com Souza (2011), na Modernidade, surgiu no final dos anos 1970, associada a prática de Justiça na Nova Zelândia, sob influência dos povos Maoris, e no Canadá, para iniciar no Brasil em 2005, na cidade de São Caetano do Sul, Porto Alegre e Distrito Federal. Neste formato, voltado ao sistema judiciário, as práticas circulares iniciaram com propósito de romper com um sistema carcerário punitivo, higienista, racista, gendrado e violador de direitos humanos. Embora tenha um caráter prático diante da realidade do sistema carcerário brasileiro, na aceleração de processos e maior resolutividade, há algo mais profundo desta prática, que é a mudança diante do olhar do ato infracional e da justiça.

restringem ao processo da Justiça Restaurativa, estando presente, como afirma Passos (2010, p.10-11), em escolas, bairros, ambientes profissionais, de assistência social e afins, sendo comumente chamada de Círculos de Construção de Paz. Seu objetivo está em “estabelecer uma conexão profunda entre as pessoas, explorar as diferenças ao invés de exterminá-las e ofertar a todos igual e voluntária oportunidade de participar, falar e ser ouvido pelos demais sem interrupção”.

Para muitos povos indígenas, o círculo é uma metáfora, um símbolo, que revela uma visão de mundo e seu funcionamento, na qual há uma interconexão entre as existências, transcendendo a compreensão binária entre humano e natureza, comum ao poder-saber hegemônico eurocêntrico. Desta interconexão, há partes distintas que precisam ser respeitadas e que estejam em equilíbrio, uma vez que cada parte do universo contribui para noção de todo e é igualmente valiosa⁴³, sendo importante valorizar a relação para harmonia deste todo, como afirma Pranis (2010, p.25): “Quando os nativos dizem ‘nós estamos relacionados’ eles querem dizer que os seres humanos estão relacionados a todas as criaturas vivas, a todo mundo natural (...) o que fizermos ao outro, fazemos a nós mesmos, embora possamos não nos dar conta que isto esteja acontecendo”.

Partindo da compreensão de que o poder pode ser utilizado para hierarquias e opressões sobre os outros, a prática circular propõe o “poder com”, ao garantir com que

Assim, dentre as mediações possíveis da Justiça restaurativa, encontra-se as construções de círculos, que se propõem responsabilizar os autores/as de práticas consideradas criminosas e/ou infrações em um processo de reparação de danos que será dialogado a partir das experiências de todos/as que foram envolvidos/as e afetados/as, até mesmo a comunidade ampliada, familiares, podendo ter representantes da escola, vizinhos e quem se achar necessário, e que busca estabelecer uma lógica relacional horizontal, de escuta de vivências, nas quais fatores subjetivos e sociais de vítima e autor ficam ocultados em processo judicial tradicional, e do consenso em uma alternativa de reparação, com pactuação entre participantes e monitoramento.

⁴³ Sobre esse excerto, trago uma passagem da memória de Daniel Munduruku (2018), de uma conversa com seu pai, sobre essa relação a conexão e respeito ao universo, fora da lógica Moderna de racionalidade: ‘Meu pai era um homem muito sabedor das coisas da mata. Andava sempre com seu arco e flecha nas mãos e percorria grande distância atrás de caça que desejava. Chegava a passar vários dias perambulando pela floresta. Ele dizia que andava para ouvir as vozes da tradição. Isso despertava muita curiosidade em mim e me deixava curioso para também fazer esse caminho. Ele também nos dizia do perigo que sempre corria: ‘Gente como gente não pode ficar desprotegida. A atenção é tudo quando se caminha por lugares desconhecidos. Toda vez que ando pela floresta fico muito atento porque sempre acho que estou andando por ali pela primeira vez’, me dizia ele com um tom de sabedoria. (...) Meu pai foi até a proa da canoa e armou seu arco e sua flecha. Fez um silêncio sepulcral. Fitou com olhos de falcão o movimento de peixes sob a canoa. Seu corpo estava inerte e sua atenção toda voltada para sua ação. Pouco tempo depois, assentou-se novamente na proa, olhou-se e disse: “Hoje não é um bom dia para morrer, meu filho. E eu tenho que obedecer. Hoje não comeremos peixe”. Fiquei abismado com a afirmação dele que apenas deu de ombros e disse: “Essa é a nossa tradição, nosso jeito de viver. É assim que tem que ser”. Depois disso continuou o caminho e, quando viu uma bela plantação de banana, abacaxi, cacau, parou o barco e ofereceu-me uma deliciosa refeição composta de frutas. Naquele dia eu gostei mais de meu pai.”

a narrativa e a voz de cada pessoa sejam valorizadas, mantendo equilíbrio da importância de todas as participantes do círculo. Assim, há um poder pessoal, de autodeterminação, de escolher se quer falar e quando, além de poder falar livremente, sem julgamentos, tendo seu espaço de fala respeitado; como também o poder coletivo, quando as tomadas de decisões por consenso não privilegiam nenhuma posição particular ou ponto de vista (PRANYS, 2010).

Este fato fora muito importante no grupo do estudo, tendo certo estranhamento pelas participantes ao se depararem com rompimento da figura do mestre, fato que para elas teve um grande impacto, significativo para condução das relações que se prosseguiram:

Um momento forte foi um dia que Bárbara chorou e eu pensei: ela não é a mulher mais forte daqui? Não tem vida perfeita? Como assim ela já passou por violência também? Foi um momento que eu estava ressignificando violências também, do meu antigo relacionamento. Foi um 'startizão' para eu me identificar como mulher, ressignificar a ideia que violência acontecia com todas nós.

Nesse dia que a Bárbara contou, eu pensei: como assim? Ela sofre também? Para mim ela parecia uma mulher inatingível, tinha sido minha professora. Eu fiquei extremamente chocada. Aí eu pensei, ela é mulher igual a gente.

Desconstruir a idealização da figura do mestre como alguém bem-sucedido, intocável e inatingível possibilitou a compreensão de que violências são estruturais e afetam mulheres independente do local que estejam, embora de formas distintas. Possibilita que pontos de conexão possam emergir, em que a experiência narrada de uma ecoa nas experiências vividas de outras, oportunizando identificar violências, observar saídas criativas, refletir sobre desnaturalização de opressões, criar juntas novas estratégias de enfrentamento, criar um lugar de acolhimento e estabelecer um *lócus* de rede de apoio.

A prática circular consta com participantes sentados em um círculo; uma peça de centro que cria foco central para os participantes; uma cerimônia de abertura que marca o início de um espaço especial do círculo; um objeto chamado de objeto da palavra, que regula o fluxo do diálogo, ao ser passado entre as pessoas, garantindo quem fala e quando e a cerimônia de fechamento, marcando a finalização do espaço circular (PRANYS, 2010)⁴⁴

⁴⁴ Considera-se que existem elementos importantes para criar um espaço acolhedor e que permita com que participantes possam falar de forma honesta e horizontal, sendo importante respeitar os passos em sua organização, começando pela cerimônia de abertura, apresentação da peça de centro, discussão de valores (pessoais) e diretrizes (normas) que serão utilizados nos encontros, objeto da palavra, perguntas

Parte determinante do processo e que mantém o diferencial frente a outras práticas grupais é o objeto da palavra, um equalizador que permite a democratização da fala, tanto por oportunizar aos mais inibidos a se expressarem, como por diminuir a ansiedade entre os membros no momento da fala do outro: é certo que chegará sua vez e você poderá escolher se quer se expressar ou não. Sobre esta vivência, fora possível perceber a importância das trocas de experiências entre as integrantes:

Quando eu ouvia as histórias, eu sentia por todo mundo. Tipo, “tu também?”, toda vez que escutava vocês, eu pensava...seja quando a (nome da colega) dividiu os transtornos alimentares, seja quando a (nome de outra colega) trouxe a questão do estupro, lembro do dia que a (nome de outra colega) disse que não ia porque estava se sentindo feia e eu tava achando ela absolutamente linda naquele dia e eu pensei: meu Deus, como as coisas são! Tudo isso foi me marcando.

Na formação com vítimas de violência doméstica este processo circular demonstrou sua importância, por isto, trago uma vinheta experiencial a fim de ilustrar as afetações e o poder das palavras no compartilhamento de vivências entre mulheres, quando a experiência da outra, toca a minha, me proporcionando reflexões e, em alguma medida, transformações que possam direcionar a atitudes.

Lembro de um encontro com três mulheres distintas, uma negra e pobre, carregando um bebê de colo, uma negra e classe média baixa recém-formada e outra branca, classe média alta, com alto poder aquisitivo. Embora corpos tão diferentes, estavam ali unidas pela marca da violência doméstica. A moça pobre e negra permaneceu calada um tempo do encontro, ouvindo as demais. A moça de classe média baixa narrara sua experiência, ela estava com seu agressor desde início da adolescência e no processo de conseguir romper com ciclo de violência teve um relacionamento amoroso com uma mulher que, embora hoje não estivessem mais juntas e se reconhecesse como heterossexual, foi fundamental para sua autoestima e decisão de enfrentamento, com ressignificações de sua forma de existir. Seu relato teve grande

norteadoras e cerimônia de encerramento. Por se tratar de um momento diferencial, marcar o início e o fim do círculo com cerimônias permite não apenas uma conexão com encontro, ao centramento e interconexão, mas também a demarcação de um momento que será de vivências íntimas e trocas. A peça de centro, por sua vez, cria um ponto de foco, tendo formato circular e, muitas vezes, podendo ser compostas por objetos pessoais dos/das participantes, criando sentimento de pertencimento, ou seja, enfatizam a inclusão ao incorporarem símbolos de membros individuais, como também da cultura. Os valores escolhidos são aqueles importantes individualmente e que querem trazer para o diálogo, assim criam alicerces da condução do encontro, já as diretrizes são as normas de funcionamento que acreditam serem essenciais para manutenção dos encontros, sendo primordiais, uma vez que podem ser resgatados ao longo do processo, caso necessário, uma vez que são pactuados em concordância com grupo. Apesar de não serem restrições rígidas, dão apoio as expectativas comportamentais que serão compartilhadas pelos/as participantes, já que são adotadas em consenso pelo grupo.

impacto sobre a moça que até então não falara, ela contou sua história de sofrimentos, vítima de abuso sexual infantil pelo genitor, casou-se para fugir do cenário de terror e encontrou um marido, que logo pactuou com seu pai uma relação de amizade, tão violento quanto.

Após um cenário de violências físicas, com bebê no colo, conseguiu recorrer a justiça, porém sua religião (evangélica) havia feito expulsar a filha de casa, por se reconhecer lésbica e isto ser associado a influências espirituais de forças malignas. Até ouvir a outra mulher, ela ainda não tinha tido o *insight* de que suas experiências com homens eram negativas, sendo este o referencial que sua filha conhecia e que o amor entre mulheres podia ser saudável, além disso, sua filha havia procurado o avô, abusador, a fim de abrigo. Foi ouvindo uma pessoa em condições semelhantes à sua, de violência doméstica e sexual, que pode ressignificar uma atitude de perpetuação de violência, desta vez, com sua filha, pois outro paradigma da relação homossexual fora apresentada para ela, longe de ditames moralistas e condenatórios.

Esta vinheta experiencial demonstra como práticas circulares permitem diálogo entre mulheres. No caso acima, três mulheres em posições sociais, econômicas e raciais distintas, ao se ouvirem puderam iniciar reflexões até então, impensadas. Neste dia, todas agradeceram ao encontro, criaram possibilidades plausíveis de conduções para enfrentamentos diante da situação que estavam passando, embora marcador socioeconômico permitisse resoluções distintas e temática como branquidade não chegara a ser abordada. O que quer se ressaltar aqui é a importância do círculo entre mulheres que permitam a troca de vivências de si e seu caráter emancipador, diante da proposição política que se propõe, entendendo político como indissociável de bem-viver.

Tais vivências também ocorreram no grupo de estudo, quando o objeto da palavra permitia que o espaço de fala fosse respeitado, configurando um tempo único e dedicado a ouvir aquela que iria enunciá-lo, sem juízo de valores das colegas, que se predispuham apenas a testemunhar tais vivências. Até sua adoção, as falas permaneciam centrada nas pessoas com mais desenvoltura, com a mudança metodológica, todas participantes passaram a verbalizar suas experiências e compreensões dos textos, fato que permitiu maior horizontalidade do processo.

Por vezes, de acordo com a situação do momento, o objeto da palavra podia ser suspenso a fim de priorizar debate do texto de forma menos formal e mais dinâmica, contudo sempre com aval coletivo e analisando o momento em questão.

O formato de roda de conversas e de escuta mútua, coletiva, fora de grande importância para as participantes que demonstraram perceber os limites universitários e como o grupo, enquanto ferramenta de atuação, emergiu rompendo o tradicional, disse uma das integrantes: “Apesar de ser curso de Psicologia, poderia ser uma coisa só acadêmica, de ir estudar e tal, ir atender, fazer uma coisa fora da universidade”.

Considerando a importância do momento de escuta entre si, enquanto acadêmicos, uma das integrantes verbalizou o como percebia a limitação universitária e a importância de momentos de construções coletivas, desta vez, verbalizou outra integrante:

São poucos momentos que a Universidade nos oferta, que nos é dado a oportunidade de escutar uns aos outros e constar nossas histórias no sentido coletivo.

Este fato também é ressaltado em outra fala, ao ressaltar que a produção não deveria apenas ter o mérito burocrático, tendo um propósito além, a partir do compartilhamento em grupo e coletivo, considerado fundamental para desenvolvimento pessoal e profissional, demonstrando quanto a experiência de horizontalidade, que quebra com prática tradicional de produção de saber, promove transformações em nível pessoal e, também na própria ferramenta profissional da psicologia que é a escuta:

A academia é para a gente, nós deveríamos tá produzindo e estamos fazendo isso aqui. Mas pensar também que não precisa ser só esse propósito, né? A gente pode trocar, compartilhar nossas trocas, se ouvir também. Quando a gente para pra ouvir o que a pessoa tá dizendo nas relações do dia a dia? Verdadeiramente escutar, sabe?

No fragmento acima, portanto, percebe-se que além da proposição teórica, a integrante se questiona sobre a aprendizagem de escuta, percebendo como no cotidiano tal habilidade é quase que aniquilada e percebe que tal encontro ultrapassa os fins acadêmicos formais para oportunizar experiência de si pela coletividade. Estas experiências se tornavam possíveis diante da fala em que as integrantes podiam ouvir umas as outras, falar das vivências de si, assim como pensarem sobre suas vivências a partir dos debates que emergiam diante do texto, em que as perguntas norteadoras consistiam em: 1- Qual a tese do texto ou ponto que mais chamou minha atenção? 2- Como me senti lendo o texto? 3- Como posso pensar em minha vida a partir desta leitura?

Reflexões feministas, como já fora demonstrado ao abordar feminismos que se propõem descoloniais e a psicologia feminista, também trazem importantes alicerces

que podem ser utilizados como proposições para a descolonização da Psicologia a partir da importância do coletivo de mulheres e da experiência vivida.

Patrícia Hill Collins (1998), ao abordar sobre epistemologia para o feminismo negro, verifica que para emergência de uma consciência feminista negra há duas fontes próximas, porém distintas, que produzem enfrentamentos: a acadêmica e a das mulheres de comunidade, com suas músicas, literatura, conversas que também produzem resistência e conscientização.

Para aprofundar nestas questões, a autora afirma que um dos pontos importantes para emergência de uma consciência feminista negra está em reconhecer interação entre colonialismo, classismo, racismo e heterossexualidade, ou seja, é preciso que mulheres negras reconheçam a existência de uma matriz de dominação e seus efeitos nas relações sociais e identitárias. Logo, uma conscientização feminista está atrelada ao reconhecimento de que os elementos estruturais da sociedade, seus aspectos disciplinares, hegemônicos (ideais, ideologias), interrelacionais e discriminatórios afetam as suas experiências cotidianas e sua maneira de ser e estar no mundo, sendo esta compreensão condição para o fortalecimento de uma consciência negra feminista.

Outro ponto importante abordado por ela está na necessidade do abandono do modelo tradicional, e destacou que mais importante que analisar falas e discurso dominante, é preciso o desenvolvimento de certa inventividade, afinal trata-se de aproximar-se da experiência vivida das mulheres. Logo, a experiência vivida é considerada por Collins (2020) como uma profunda fonte de informações-vivas que enriquecem a compreensão de como os grupos subordinados criam o conhecimento que fomenta seu empoderamento e ideia de justiça social, mesmo que sem alcance de espaços letrados.

Aquelas que vivem, ao narrarem suas histórias, dores, compreensões, valores culturais, costumes, hábitos, tradições, saídas psíquicas, estratégias de enfrentamento fornecem maiores critérios de credibilidade do que pessoas que se contentam a ler sobre elas, portanto desafiam a ideia de que a educação formal é o caminho único para produção de conhecimento.

É neste sentido, que apesar de saber usar epistemologias dominantes, mulheres negras também mobilizam suas experiências vividas e de outras mulheres para selecionar temas e metodologias, fazendo da experiência de si, um critério de significação, somando-a a imagens práticas de suas vivências para utilizá-las como

veículos simbólicos, sendo este um princípio epistemológico fundamental dos sistemas de pensamento afro-americano.

Além disto, a autora recorre as tradições orais da África, destacando o diálogo como um ponto fundamental para emergência de uma consciência política. O diálogo, por sua vez, ocorreria entre sujeitos, não entre autoridade e objeto. Esta prática não consistiria apenas no ato de falar, mas traria em si a ética da responsabilidade pessoal (em que a pesquisadora deveria assumir) e a ética do cuidado, que valorizaria a diferença individual de cada integrante, com sua história de vida singular, acreditando que cada história enriquece a colcha de retalhos e possui uma expressividade própria que precisa ser assegurada, bem como o reconhecimento das emoções advindas no diálogo e a capacidade de empatia entre seus membros.

Sobre a experiência vivida de si, Ochy Curiel (2020) destaca que as pessoas que vivem estas experiências produzem seu próprio saber, sendo elas que deveriam falar destas experiências e não um outro autorizado a falar por elas.

Tomando a experiência dos encontros narrados e a partir das reflexões das autoras, tem-se pistas importantes para pensar em uma Psicologia Feminista Contracolonial: a valorização de práticas coletivas, inventivas, em que mulheres possam entrar em contato com as vivências de si, baseadas no diálogo, cujos princípios sejam assegurados pela responsabilidade pessoal, no caso com o coletivo em questão, assim como com a ética do cuidado.

Uma consciência política adviria, portanto, da soma de leitura de intelectuais feministas, como das vivências abordadas e compartilhadas pelo coletivo de mulheres, que proporcionaria – pelas mais diversas metodologias, dentre elas, a arte – a identificação de si enquanto corpo político e do cenário estrutural colonial, como também a desnaturalização de suas opressões a partir do encontro de suas vivências, possibilitando possíveis descolonizações. Esta compreensão apareceu na fala de uma integrante que ao ler o livro da nigeriana Chimamanda Adiche (ano), também refletiu sobre sua realidade local, resgatando sua realidade regional e percebendo não apenas aspectos que assolam suas subjetividades, mas as possibilidades de intervenções: “A gente começa a ver que não é só na Nigéria, mas aqui em Belém do Pará, Brasil, no meio da Amazônia, a gente consegue se perceber, fazer intervenções”. Esta sensação adquirida por meio da fala é abordada por Freire (1979) ao referir-se sobre o poder das palavras. Freire (1979) considera ao poder das palavras nas transformações políticas de si e do mundo. Para ele, a palavra em si já se constitui como uma ação e jamais pode ser

lida como algo dita aleatoriamente, como uma categoria inerte, separada da existência. Ao contrário, carregada de discursividade, é rica e fluida em historicidade, e pode a partir de si ter um caráter de transformação.

Considerando-a viva e produtora de criar autenticidade nos diálogos, ao mesmo tempo que é um meio de expressão, de comunicação, permite reconhecimento do outro e de si no outro, e, com isso, a construção conjunta de um mundo mais humanizado, de se assumir conscientemente em seu lugar social e como sujeito de sua história, inclusive enquanto o que ele chama de “povo” e eu utilizarei “corpo político”. A palavra, a partir da intersubjetividade abre para o mundo comum das consciências, sendo um lugar de reencontro e reconhecimento, mas também uma potência criativa, resgatando submissões, como se observa nas duas falas de participantes distintas:

E eu acho que o processo no grupo de feminismo foi justamente isso, tu te escuta e tu sente as tuas dores pra depois poder sentir a dor do outro, assim. Então, me ajudou muito.

Muito legal mesmo porque o grupo me ajudou muito nessa escuta também, sabe? ...se tu não souber te escutar, tu não tem como escutar outras pessoas (...) E eu acho que o processo no grupo de feminismo foi justamente isso, tu te escuta e tu sente as tuas dores pra depois poder sentir a dor do outro, assim. Então, me ajudou muito.

Portanto, a fala e escuta aparecem como um importante catalisador, não apenas para apreensão de um conteúdo de maneira autêntica e de profundidade, mas como mobilizador para habilidade em ouvir enquanto profissional, fazendo-as reconhecer a importância do cuidado de si como ponto inaugural para se dispor ao cuidar do outro.

Curiel (2020) considera que além do reconhecimento da matriz de dominação, é preciso assumir intersseccionalidade como reconhecimento da diferença colonial, identificando a matriz discursiva colonial sobre os corpos, a fim de não reiterar violências interpretativas. A autora, pensando-se como pesquisadora, lança uma série de perguntas sobre procedimentos metodológicos, que aqui faço as devidas alterações para pensarmos nas intervenções de profissionais de psicologia: por que reproduzimos a colonialidade de poder, saber e ser em nossas intervenções? O que implica aplicar conceitos, teorias e categoriais importadas do colonizador para as nossas demandas locais?

Parece-nos um convite para um verdadeiro giro na forma de pensarmos, agirmos, compreendermos os fenômenos e processos psíquicos, para formas outras de um fazer, sem fórmulas, questionários e regras definidas, mas não menos possível, eficaz e transformadoras. Para isso, a fala e escuta, a valorização das experiências

parecem ser elementos-chaves, assim como a conscientização do processo histórico e da colonialidade sobre seus desejos, afetos, imagem, identidade, ideais e afins.

Penso que não se trata de pedagogizar a psicologia, ensinar um saber, reiterando a lógica tradicional hegemônica, mas da possibilidade de pela relação de diálogo, de cuidado e de emoções, oportunizada pelo encontro e pela fala/escuta, dual ou coletiva, permitir que haja ressignificações de pensar seu lugar de si consigo, no e com o mundo.

Além disto, romper com a lógica clínica tradicional também se faz necessário e para tal, novamente é preciso recorrer a inventividade, como afirma Collins (2020), bem como a arte, escrita (a palavra), poesia, como propõe hooks, para possibilitar emergência de recursos internos criativos, onde na coletividade possa ser possível enxergar a colonialidade a partir do encontro de narrativas e vivências, posto que desconstrução surge do compartilhamento e do reconhecimento, capazes de função terapêutica, seja de si, seja na elaboração de traumas, como já apresentado.

A proposta clínica estaria em possibilitar desconstruções, reconhecimento de mazelas subalternas causadas pelo impacto da colonização e seus binarismos, branquidade/racismo; homem/mulher, abjeções e, se possível, desestabilizar eixos imperativos para fluidez de novas artesanias relacionais e compreensões de si.

Propondo relação horizontal, a terapêutica psicológica precisa trazer o sujeito da margem ao centro, como propõe hooks, permitindo o protagonismo de sua história validada na relação sujeito-sujeito, da qual é preciso desativar a ideia de hierarquia e de saber sobre o outro, em que o reconhecimento de lugar de fala é imprescindível para o desenvolvimento da habilidade de escuta, que deve estar balizada pela compreensão da colonialidade de gênero.

A assunção de uma postura que se propõe em descolonizar-se continuamente, aceitando o caráter processual, desde que assumindo seu compromisso político, parece ser o caminho para não reiterar normas hegemônicas do saber, comprometendo-se com uma psicologia que se compreende não-neutra, mas crítica, histórica, política, que busca autonomia e protagonismo social, desestabilizando opressões de classe-gênero-raça.

Ter participado do grupo, no entanto, trouxe a compreensão dos limites da psicologia tradicional, como também a possibilidade de atuar de maneira outra que não a reproduzir normas gendradas e racistas:

minha cliente tá com...questões de gênero atravessam ela em questão de relacionamento, de como ela conseguiu hoje perceber de que todos os relacionamentos dela estavam marcado por questão de violência e que ela acha que os futuros também vão estar marcados, de como isso não fala só dela enquanto indivíduo ou só da experiência que ela teve

individualmente, mas de um dispositivo amoroso, de como é mais pesado pra ela enquanto mulher, enquanto uma mulher negra, ter que ter um namoro enquanto status enquanto questão de segurança, enquanto questão de que ela vale (...)

No relato acima de uma integrante, percebe-se que a partir da experiência no grupo há um reconhecimento da colonialidade de gênero na clínica, na qual é possível ouvir as opressões estruturais e suas marcas no sofrimento psíquico. Somente com a compreensão do processo histórico de colonização no Brasil e a colonialidade de gênero na constituição subjetiva das relações de gênero se torna possível adentrar nesta experiência para uma travessia de possível descolonização de afetos seja de si, seja na relação com terapeuta e com social.

Neste sentido, Djamila Ribeiro (2018) nos traz a importante reflexão sobre lugar de fala, demonstrando que lugares sociais produzem vulnerabilidades distintas, fazendo que algumas vozes sejam escutadas, em detrimento de outras, já que grupos são convidados ao silenciamento. Marginalizados, sem sequer chegarem ao espaço com a Psicologia, suas demandas acabam ocultadas e escuta-se estes sujeitos a partir da égide discursiva universal, do grupo hegemônico, reiterando a colonialidade de gênero e poder, pela branquidade e reiteração da matriz heterossexual compulsória.

Tal como propõe Lugones (2008), faz-se primordial compreender a subjetividade a partir da interseccionalidade raça/gênero/colonialidade, portanto não só profissional de psicologia, mas também faz parte do processo terapêutico o reconhecimento do Sistema de gênero moderno/colonial.

A pessoa na função de terapeuta precisa inicialmente desativar noção de neutralidade, verticalidade, para a partir do diálogo horizontal permitir a travessia de perguntas performativas-decoloniais, que permitam sujeito indagar-se sobre a colonialidade entranhada em si, com seus efeitos aprisionadores, limitantes e controladores que ditam processos identificatórios limitantes, desejos, ideais, projetos de vida. Em outras palavras, a psicologia precisa estar atenta para não se tornar uma tecnologia de gênero, como aborda Zanello (2018) ou um vetor de colonialidade de gênero e de violência colonial.

Em uma vinheta clínica, a autora narra a experiência clínica de uma mulher que chega ao seu consultório com a queixa de cansaço. No decorrer do processo terapêutico, a moça passou a reconhecer que estava estafada pelo trabalho doméstico e pelo trabalho da maternidade, além da vida profissional. Quando discorre seu dia que iniciava as 5:30 da manhã e incluía a prática de exercícios físicos para manter o corpo saudável e

atraente, percebeu uma grande diferença na rotina do seu companheiro, que iniciava sua vida horas depois. Após algumas intervenções na relação com a terapeuta, a moça passou a dividir tarefas com companheiro, melhorando seu cansaço, mas logo uma angústia surgiu e a psicóloga, com sua leitura histórica sobre relações de gênero, interveio perguntando se ela precisava se sentir precisada, fazendo-a conectar com sua fragilidade diante do medo de abandono e a necessidade de sacrificar-se para ser reconhecida e garantir seu lugar de status social, a de mulher casada.

A sobrecarga física e psicológica passava por uma lógica de dominação que se instituiu desde a colonização do Brasil, na qual o casamento monogâmico e heterossexual se impôs de maneira imperialista, fazendo com que assumisse o lugar de reconhecimento social para as mulheres, garantindo a estratificação social de privilégios para os homens. A possibilidade de não ser necessária ao romper com a função capitalista que o casamento relega as mulheres, a do trabalho não remunerado e de servidão, poderia lhe colocar numa posição de abandono, fator de sofrimento psíquico para as mulheres, que não foram ensinadas a autonomia e cujo amor e o casamento se tornam fatores identitários para elas, o centro de suas vidas.

A consciência de opressões, como pontuou Collins (2020), por meio da experiência de si, tanto da paciente como da própria terapeuta, torna possível que tais imagens narrativas se tornem veículos simbólicos para desconstruções, mesmo para as abordagens que partem da perspectiva do inconsciente, como a psicanálise e a teoria analítica⁴⁵.

Sendo assim, incorporar como práxis perguntas performativas-decoloniais, sejam em pesquisas, sejam em terapêuticas individuais e/ou de grupos torna-se eixo central para própria psicologia clínica, em que é preciso desenvolver dispositivos terapêuticos que possibilitem que sujeitos percorram suas descolonizações internas e construam juntos (psicoterapeuta e cliente/paciente; facilitador/a e participantes; professor/a e alunos/as) suas próprias artesanias de afetos.

5.3. Pista-retalhos 3: a descolonização acontece no encontro com outros: reverberando além dos muros universitários

⁴⁵ Autoras psicanalistas negras como Lélia Gonzales, Grada Kilomba, Neusa Santos teorizam sobre a constituição do sujeito e o racismo. Suely Ronilk também discorre sobre a descolonização do inconsciente.

Romper com a utilização das academias brasileiras como *locus* protegido, separado é apontado por Carvalho (2021) como condição para pensar na descolonização. Para ele, as universidades com suas burocracias acadêmicas e suposta liberdade de expressão tendem a se colocar como propositora de mudanças para sociedade, já instituindo um lugar separado, de dentro, que irá analisar o lado de fora, um território livre a ser conquistado pelos investigadores. Colocando-se como outro erudito, detentor de saber, práticas com a comunidade acabam ocorrendo a partir da encarnação do papel de mestre que levará a “cura”, a “verdade”, o “saber”, “soluções”, instituindo um protocolo padrão a partir do que consideram correto ou que a comunidade precisa receber, muitas vezes, encarnando o papel de salvadores, tal como os colonizadores o fizeram aos ditos selvagens.

Desta forma, para descolonizar centros universitários é preciso intervir na constituição do próprio espaço, desde o corpo discente, docente, formato institucional, matrizes curriculares, modo de convívio, conformação epistêmica geral (cursos, ementas, teorias, pedagogias etc.) em uma espécie de luta descolonizadora (CARVALHO, 2020).

Nesta direção, pesquisar realidades e saberes locais precisa ser adotado pelas instituições e estudantes, uma vez que a proposição das pesquisas é o retorno a própria comunidade e que a importação de modelos eurocêtricos reitera violência contra as populações locais, distanciando-se destas, como também impondo um processo disciplinar sobre suas realidades.

Reconhecer a hibridez e potência de corpos mestiços, onde a fronteira geográfica produz também corpos fronteiriços, que carregam em si marcas da colonialidade em confluência com as marcas transgeracionais locais, possibilita, como afirmara Anzaldúa, a possibilidade de pensar na emergência do novo e de resistências.

Contudo, não se trata de um simples processo, uma vez que a marca da colonialidade tornou-se estruturante em nós, povos colonizados e em contínua colonização. Portanto, reconhecer as colonialidades enquanto pesquisadoras/es nas problematizações, coletas de dados, análises, romper com ideia de objeto de pesquisa para pensar em sujeitos, apostando na criatividade e práticas inventivas não tradicionais, por compreender os limites positivistas faz-se necessário. Para isto, aulas, supervisões podem ser pensadas na e com a comunidade, em formatos circulares, com metodologias criativas, inserindo leituras dos povos locais e de assuntos que atravessem a realidade local.

Metodologias de ensino/aprendizagem podem ser pensadas na e com a comunidade, em formatos circulares, com metodologias criativas, partindo das experiências das/dos discentes, produzindo suas narrativas, inserindo leituras dos povos locais e de assuntos que atravessem a realidade local, levando a sério a premissa de que o pessoal é político e a importância da descolonização de edificações estruturais coloniais. Reiterando que uma Psicologia Contracolonial Feminista precisa estar em constante contato interdisciplinar, para emergência de práxis/saberes transversais de articulações decoloniais e feministas.

Nessa pesquisa constata-se que a experiência no grupo possibilitou que suas integrantes expandissem as reflexões para outros campos profissionais, sejam em estágio curriculares ou extracurriculares, sejam como contratadas enquanto psicólogas. Além disto, este processo permitiu com que tivessem acesso a ações (palestras, oficinas, cujas participantes elaboravam divulgação, conteúdo, jogos, dinâmicas) até então não praticadas por elas, desenvolvendo não apenas habilidades importantes, como seguranças para falar em público, domínio do tema estudado, ou criação de dinâmicas adaptadas ao público como jogos, como também fez despertar interesse em investir em novos projetos de atendimento e submeterem-se a seleções de estágio, pós-graduação e afins, tal como pode ser percebido na fala da integrante abaixo:

Com o grupo de estudos eu vi que não dava pra ficar só ali, não dava pra só ler e debater e escutar vivências. Tinha também que... que ir atrás (...) Comecei as palestras, eu sempre fazia ações, depois passei no [Projeto de atendimento às vítimas de violências de gênero sobreviver pra mim foi o ápice: o ápice de tudo, da minha autoconfiança, da minha autoestima, da minha competência, de tudo, acho que eu me realizei muito, assim, sabe? Me senti uma nova mulher, uma nova pessoa. Só que aí eu não conseguia atender mulheres porque pra mim ainda é muito difícil atender mulheres. Quando eu escuto na supervisão um caso assim de uma das pessoas que tão em atendimento, eu fico assim... dá um negócio aqui, sabe? Já quero chorar e... quando eu fazia genograma eu chorei todos os genogramas, não dava... Eu atendendo mulheres ainda assim é meu ponto fraco, então fui para onde eu consigo sustentar melhor, que é o LGBT, grupo que eu facilito. Então... é... nossa eu cresci muito.

Em seu relato é possível se aproximar do impacto da participação do grupo em sua vida pessoal, quando, a partir das experiências passara a ter contato com ações com a comunidade, estendendo o trabalho iniciado na experiência do coletivo. Este impacto refletiu diretamente em sua confiança, fazendo-a iniciar uma trilha profissional até então impensada, devido a insegurança que sentia.

Sua citação sobre genograma se refere a um momento tido com todas participantes que, além do grupo, ingressaram no projeto “Sobreviver às violências”,

posto em ambos estavam interligados, sendo a participação no primeiro condição para participar da seleção no segundo. Esses encontros aconteciam mais vezes por semana e, além da supervisão, havia um dia voltado ao cuidado, onde em cada encontro uma participante apresentava o genograma de sua história de vida, no qual mergulhavam na busca de suas origens, da história da escolha de seu nome, mapeando padrões comportamentais transgeracionais que se repetiam na dinâmica familiar, assim como escolhendo momentos marcantes de suas vidas, música e filmes que lhe representassem.

Amparadas pela psicóloga da equipe e pelas demais participantes, tratava-se de um momento terapêutico de grupo, que objetivo estava em cuidar do cuidador e permitia maior vínculo entre as integrantes, amparando demandas que podiam ser acionadas durante a prática com a condução dos grupos que tomavam frente.

Outro fator interessante que emergiu foi quanto a situação de duas integrantes que ao tentarem o estágio em Psicologia Social, foram deslocadas para outras áreas (jurídica e escolar), pois não fora aberto campo para tal devido a falta de procura de discentes – fato que demonstra como a área social e comunitária são opções pouco consideradas por estudantes da Universidade, demonstrando a priorização a outras áreas de saber, cuja soberania ainda se concentra na clínica tradicional. Diante desta situação, a experiência no grupo de estudo também fora importante, posto que possibilitou desdobramentos na trajetórias destas, como pode ser observado em suas falas:

Quando eu fui pra área jurídica foi uma experiência que se não fosse o grupo eu não teria ido pro GDUCCA, não teria ido pro sobreviver... Enfim. Não teria feito nenhuma palestra sequer, então tudo que eu fiz foi graças ao grupo.

Ah, eu acho que o grupo me ajudou muito a entender o que eu gosto, né? Agora que eu tô no Sobreviver [Projeto de atendimento às vítimas de violência de gênero], assim, faz todo o sentido do mundo tá lá, porque eu não tinha conseguido ir pra social e eu achava que eu nunca ia conseguir encontrar o que eu gostasse. A gente vai estudando e vai conversando e vê que são assuntos que eles atravessam tudo. (...) eu tô caminhando pros últimos dois semestres de curso, assim, e eu fico pensando se eu não tivesse entrado no grupo de estudo, pra depois conhecer o sobreviver, pra participar disso tudo, eu ia tá super perdida, assim, sem saber o que eu queria fazer e aí agora eu toda semana eu vou pra escola e eu entendo o meu papel ali, assim, e eu entendo que vem muito desse crescimento assim, do grupo, assim, né? (...) quando eu to zero perspectiva de vida, eu falo: eu vou pro círculo, eu vou pro projeto, eu vou pra supervisão do projeto porque é onde eu encontro sentido, assim, nas coisas que eu faço.

A primeira aluna do relato acima adentrou no atendimento de outra instituição para atender população LGBTQIA+ em situação de cárcere, sendo assunto familiar devido as leituras e prática de atendimento já realizada pelo projeto Sobreviver, além de

ter iniciado uma oficina em escola pública para crianças de 6 a 8 anos sobre equidade em gênero e raça, e a segunda passou a atuar em escola pública tendo orientação pelo projeto, fazendo com isto oficinas de gênero e feminismo para adolescentes entre 12 e 15 anos de idade. Desta forma, ambas experiências de estágio tinham como frente temáticas que envolviam reflexões críticas sobre colonialidade de gênero. Além disso, alunas que foram convidadas a fazer ações específicas em escolas perceberam como sua compreensão e condução das atividades sofreram influências de seus estudos feministas e de gênero, sendo primordiais para suas conduções, como pode ser observado na fala que se segue:

As ações que a gente fez no grupo, as palestras, ações no CRAS, nas praças. Até mesmo pras coisas que me convidaram, por exemplo, uma amiga minha que é professora do colégio X me fez uma proposta que queria uma ação da Psicologia aqui pra conversar com os alunos, fazer uma palestra, alguma coisa assim e tal. Chamei a (nome da colega do grupo) e elaboramos e desenvolvimos ações juntos. Fomos falar sobre bullying e percebemos que era bem específico, as meninas não sofriam do bullying que os meninos sofriam, né? O quanto que, é... ajudou a gente a... a levantar essa discussão, sabe? Eu fico pensando que se eu não tivesse me aproximado desse estudos, se eu não tivesse participado do grupo, será que eu daria conta, sabe? De... de ouvir essas coisas, de levantar essas discussões, de participar e tal. Eu sinceramente eu acho que não.

A narrativa acima também demonstra como houve os movimentos individuais das próprias integrantes para ações extrainstitucionais. No caso narrado, a integrante observa como passara a questionar o conceito de bullying e problematizar no coletivo, junto aos alunos e alunas, por perceber, diante de seus relatos, que se tratavam de violências advindas da lógica heteronormativa racial e patriarcal. Logo, como a própria expressão em língua inglesa ocultava debates necessários sobre colonialidade de gênero e, com isso, impedia ações efetivas diante de violências estruturais, por mantê-las invisibilizadas.

Situação semelhante, em relação a atividades em seus campos de atuação também foram narradas por outras participantes, como pode ser observado no relato abaixo:

Quando eu comecei a fazer o estágio na escola, eu levei o projeto pra lá, eu falei: mano, vamos falar de sexualidade aqui nesse colégio, eu chamei a [nome de uma participante do grupo] e a gente fez uma oficina com as meninas e saiu tanta coisa, tanta coisa: dois casos de abusos e elas falando e veio tanta coisa e assim, chegar e poder proporcionar pra alguém aquilo que tu não tiveste, sabe? Tipo, chega com uma menina de 13 anos do colégio e falar: então, sabe esse negócio aí? Vamos conversar sobre esse negócio de sexo, querer transar, camisinha, masturbação; vamos falar sobre isso? E elas ficavam tipo “É hoje o dia? É hoje o dia?” E a gente, sim. E aí a gente

entrava numa sala e fazia dinâmica e aí, tipo, uma a gente fazia antes do intervalo e a outra depois. Então, havia troca durante o intervalo, entende? Havia o “Égua, elas falaram isso, elas fizeram aquilo”. E aí depois quando a gente subia depois do intervalo pra fazer com as outras duas turmas, as meninas já estavam todas prontas na sala, esperando a gente.

Até mesmo dentro do hospital, eu achei durante muito tempo que saúde mental era uma coisa que não tinha nada disso e é onde mais tem porque o adoecimento psíquico, ele libera tudo que tá lá dentro. Então, as coisas vão surgindo, os pacientes vão falando e essas questões aparecem em todos os lugares (...) talvez a coisa mais importante que o grupo tenha trazido pra mim nesse sentido, é ter me mostrado que esse assunto, ele está em todos os lugares e ele pode ser discutido em todos os lugares e ele deve ser discutido em todos os lugares. Não tem um lugar específico pra se falar disso, sabe?

O primeiro relato demonstra como ações de oficinas em escolas sobre temáticas que envolvam descolonização da sexualidade são importantes e podem se tornar um mecanismo de enfrentamento para problemáticas estruturais sérias, como a cultura e o crime do estupro. Sabendo que por ser abordado como tabu, muitas crianças e adolescentes não apenas desconhecem seus corpos, como também pouco sabem sobre consentimento, prazer sexual e formas de cuidado. A prática acima narrada não apenas demonstra o interesse das adolescentes na oportunidade de dialogar de forma horizontal e circular sobre este tema, como o impacto de ações que propõe fissurar um modelo biomédico e tradicional cuja sexualidade feminina ainda é associada a moralidade e adoecimentos ou gravidez indesejada.

No segundo, como a própria integrante se surpreendeu ao perceber que mesmo na área hospitalar, era necessário e preciso abordar temáticas, sendo elas trazidas pelas pessoas em situação de internação. Portanto, um dos resultados que pode ser apontado na prática do grupo é deste como disparador para ações em outros espaços institucionais, seja Centros de Referência em Assistência Social, Escola públicas e privadas, seja na área hospitalar, incluindo centros de referência em saúde mental. As integrantes passaram a perceber que colonialidade de gênero estava presente nas relações e que podiam ser abordadas por elas em ações distintas, sejam de atendimento clínico individual ou de grupo, seja em oficinas, cuja parceria, muitas vezes, em movimento próprio realizado entre elas, que se dispunham voluntariamente a auxiliar nas ações e montagem de projetos. Além disso, oportunidades também foram abertas a partir da participação:

A partir do grupo surgiu o sobreviver e a partir do sobreviver a gente conseguiu fazer uma formação pelo Tribunal de Justiça na área de violência doméstica e isso que mais foi bacana. Eu acho que eu compartilho muito em relação a conseguir...a ter estudado sobre

feminismo e sobre as várias temáticas que apareciam, não só ter me ajudado a conseguir, ouvir e entender os processos com as mulheres mas também com os homens.

A formação no Tribunal de Justiça do Pará ocorreu diante do desdobramento do grupo para o Projeto Sobreviver as violências, quando a equipe recebera a formação para facilitação de práticas de círculos de paz em Justiça restaurativa, com intuito de qualificação para atendimento de pessoas em situação de violência doméstica. Estes desdobramentos também ocorreram na propagação de outros espaços grupais, desta vez, um novo coletivo que se formara e que assumira caráter totalmente independente e autônomo do grupo em questão, houve a criação do grupo de feminismo negro, intitulado “A voz que querem calar”, conforme pode melhor ser compreendido na fala que se segue:

Eu acho que não é segredo pra ninguém, né? Foi a partir do grupo que eu...tive o convite junto ao coordenador do curso e a gente criou “A Voz que Querem Calar”, né? Que já tem quase dois anos. E com ele a gente faz palestras em diversos espaços, né? Em novembro agora, a gente priorizou escolas públicas. Então, a gente fez várias ações dentro de escolas públicas, né? De CRAS também. Na época que eu trabalhava no CRAS, eu sempre, quando eu identificava alguns atendimentos de violências contra a mulher, eu sempre indicava o Sobreviver. Eu cheguei a encaminhar, inclusive, algumas pessoas pra fazer o acompanhamento, né, no grupo e tal. E vez ou outra também sempre me pedem indicações sobre o grupo. Logo que a gente entrou em 2017, a gente criou um grupo interno, né, de mulheres. E aí era bem legal, também era um grupo de escuta e elas conseguiram identificar algumas violências que elas sofreram. Foi bem interessante. Eu acho que é isso que eu consigo lembrar. Mas me mobilizou em muitas coisas, né? Primeiro, pra coordenar o grupo de estudo, “A Voz que Querem Calar” e aí, a partir disso, a gente não parou mais. A gente foi pra São Paulo, né? Defender um trabalho na USP, fomos pro Maranhão também e tudo isso foi com o grupo e só tenho a agradecer mesmo.

As ações puderam trazer transformações nas formas das integrantes se enxergarem e na trajetória de suas vidas, não apenas mobilizando a possibilidade de pensarem em novos espaços, como investir em área acadêmica, como também em se perceberem capazes. No relato abaixo, a estudante conta que ganhou um prêmio no congresso nacional da Universidade em questão ao apresentar o trabalho de atendimento com mulheres vítimas de violência:

Me motivou a fazer um trabalho voltado também pro grupo, a pensar também num mestrado que também não era um...nunca foi vontade minha, da continuação assim e tudo. Poder também me colocar a disposição de palestras ou algo do tipo, ficava: Ai meu Deus, eu to no grupo, mas não sei falar de feminismo e aí e sim, sei. Também ter apresentado também um trabalho lá no congresso. Eu tava muito

plena, eu vi as fotos, mas eu tava muito nervosa, muito nervosa mesmo. Falei Ah Jesus Cristo. Égua, foi muito do movimento teu (nome da professora), apesar de ter um desejo muito grande da gente de sempre querer, mas tu ter...sempre cobrar da gente, gente bora produzire eu pelo menos, percebo a importância de produzir hoje, muito. Não só da gente conseguir e aí, é algo que sempre aparece nos trabalhos que a gente faz, no quanto falta e o quanto a gente produz, égua...não é a toa que a gente tava fazendo também por pesquisa de campo e tudo, compartilhar e poder ouvir histórias, do quanto isso é rico.

Verifica-se que um sentimento comum entre as participantes era a compreensão de que eram incapazes ou pouco poderiam fazer diante da vida profissional, sendo a participação coletiva entre mulheres fundamental para desenvolverem um novo olhar sobre si e novas aberturas do corpo para o novo. Segundo Maldonato-Torres (2020), colonialidade do ser envolveria a subjetividade, a colonialidade de ver, do sentir, do experienciar, os sentidos e visão que os sujeitos têm do senso de si e do seu mundo.

A partir de sua leitura de Fanon, o autor irá considerar a descolonização como um processo que ele intitula de abertura do corpo, isto porque a mente do colonizado é dominada por histórias e ideias que o fazem confirmar as colonialidades, já o corpo poderia ser um lócus para porta da consciência, uma zona de contato, como ponte, que permitiria que as questões críticas fundamentadas na experiência vivida, fizesse emergir outro discurso e outra forma de pensar. Em suas palavras:

Viver de uma maneira que afirme a abertura do corpo faz parte da atitude decolonial que não somente permite a possibilidade de questionamento crítico, mas também a emergência de visões do eu, dos outros e do mundo que desafiam conceitos de modernidade/colonialidade. O corpo aberto é um corpo questionador, bem como criativo (MALDONATO-TORRES, 2020, P.48).

O autor reconhece que os colonizados (aqui, podemos pensar nas minorias) tem dificuldade em assumir posição daqueles que detem e produzem conhecimento, posto que o discurso hegemônico afeta sua autopercepção fazendo-os acreditar que não são detentores da objetividade, do discurso científico, em um processo de descrédito de si e sua potencia intelectual. Com sentimento de rejeição por si próprios, quando mantidos em situações de exploração tendem a aspirar ascender na estrutura de poder pelos modos de assimilação, nunca inteiramente exitosos. Portanto, colonialidade tem o objetivo de manter pessoas oprimidas (os condenados, segundo Fanon) em seus lugares fixos. É neste sentido que se enxerga o espaço do grupo, local de experiências

vivenciais, permitiu aberturas que interferiram nestas formas de ver a si, como incapazes.

A participação do grupo fez com que várias participantes deslocassem para o lugar daquelas que produzem saberes e podem ocupar espaços acadêmicos com suas narrativas e vozes. Paulatinamente novas posições e ideais de ascensão profissional foram se inscrevendo como possíveis: fazer mestrado, se inscrever em concurso, ser uma pesquisadora, fato que possibilitou suas atuações em outros espaços.

Dessa forma, considerando que a descolonialidade requer não somente a emergência de uma mente crítica, mas também de sentidos reavivados que objetivem afirmar conexão em um mundo definido por separação, a arte e criatividade seriam possibilidades para afetar este corpo rumo a aberturas, tais como se percebeu na própria fala destas quando priorizaram as dinâmicas vivenciais como os momentos mais significativos e marcantes da trajetória no grupo. Além disso, esta inventividade passara a fazer parte de suas ações em relação as metodologias utilizadas em contato com as comunidades ou espaços acadêmicos, como pode ser observado na fala abaixo:

A gente foi criando disciplinas, por exemplo, sexualidade e SUS...os jogos, gente, os jogos eu acho o máximo... Essas experiências dos jogos, né, de brincar com as pessoas e ver que as pessoas não pararam pra pensar, não sabem sobre alguns assuntos, e querem debater.

Dentre os debates, perguntas passaram a ser motivadoras das rodas de conversas que, então, passaram a se multiplicar, não mais ficando restritas ao grupo, como nos narra aluna abaixo, referindo-se a uma ação em escola particular cuja temática envolvia sexualidade, corpo e combate a violência sexual:

Surgiram várias perguntas: Então, tu conheces o teu corpo antes? Tu percebes que nosso corpo é uma coisa muito preciosa pra gente sair compartilhando, só porque a outra pessoa quer e a gente nem quer? E aí elas ficavam meio, tipo, é...mas como assim esse negócio de conhecer?

Criar perguntas performativas decoloniais demonstra que as integrantes passaram a assumir caráter questionador, afastando-se do modelo colonial hegemônico normativo ao questioná-lo como verdade e convidar estes corpos a pensarem sobre seus usos, domesticações, acessibilidade. O próprio recurso de olhar o corpo como um templo seu e não mercadoria a ser disponibilizado ao dominador parece ir em consonância com o que Maldonado-torres (2020) teoria ao pensar na importância do giro estético, que muda relação com ecossistema resgatando uma forma outra de espiritualidade (e aqui não se aproxima de religião ou religiosidade) da relação de si e integração com sistema. Além disto, observa-se a encarnação de uma postura ativista,

enquanto agentes de mudanças social, fato que também aparecerá no relato com que finalizo esta análise, onde uma das integrantes aborda a transformação de si enquanto mulher e como profissional de psicologia e verbaliza a insurgência de uma psicologia feminista:

acho que a partir do grupo me impulsionou muito pra um leque enorme de atuação e pensar hoje (...) unir, pensar ainda mais sobre uma Psicologia feminista hoje faz muito sentido, muito sentido mesmo. Acho que o que faltava era isso, que hoje é uma prática feminista, é uma prática social, então isso tudo...do que o grupo possibilitou e até agora pensando eu fiquei: Ah, o grupo tem dois compromissos e agora pensando não, do quanto ele reverbera pra além de dois compromissos, não só um teórico ou não só um espaço de...de transformação, mas é muito, muito além.

Portanto, o trabalho em grupo com mulheres em espaços universitários, como veículo de transmissão de saber e de cuidado, permite uma gama de possibilidades que não se esgotam, de aberturas a novos saberes e afetações, com caráter de compromisso e responsabilidade social. Assumindo postura de militância, ativismo político, rompendo com a lógica bancária e tradicional de ensino, bem como pactuando com as necessidades de seus povos, resgatando saberes ancestrais e conectando-se com as realidades locais, a psicologia feminista contracolonial demarca uma ruptura necessária com a psicologia acrítica e que reitera valores neoliberais, perpetuando colonialidade de gênero. Demonstra-se como uma ferramenta propícia a giros para descolonização da psicologia como ciência e profissão, mas também para fissurar estruturas coloniais e a descolonizações do ser, sendo sempre um “muito, muito além” do que as palavras nesta tese se propõem e as teorias tentam circunscrever: trata-se do alcance em vidas, com poder de fissurar estruturas, em ressignificar trajetórias, ideais, trata-se de estética, de ética, do cuidado de si, transforma-dor, transforma-ções.

Finalizando Nós: sobre reciclar tessituras para novas roupagens

Do estilhaço de minhas vértebras
 Rompi grades pro voo dos pássaros
 Eu, passarinho
 Dizia o poeta –
 Eles passarão,
 Eu aprendi.
 Precisei marcar a frase
 (com sangue e tinta)
 no corpo
 Pra nunca mais esquecer
 E
 Inscrever em mim:
 Sou mulher-pássaro!
 E não importam as prisões-patriarcais
 Vou dar meu jeito de voar
 As metáforas de pássaros e grades e arames são marcas
 Do meu corpo
 Acho que tá na hora de passarinhos
 Livres
 Sou mães com cria no ninho
 Preparando para que lancem voo
 Defendo o pouso nas mãos abertas
 Dos galhos de árvores diversas
 E não em gaiolas
 Eles,
 Como eu
 Pássaros-Borboletas
 Pássaros de muitas cores
 Muitos cantos
 Bebericam no rio
 Voam em V
 De vento na testa
 Pássaros de floresta

Num reflorestar de sonhos
Relançando voos
No ressignificar
Liberdade

Com quantos livros se fazem uma tese? Com quantos artigos? Quantos choros? Quantos engasgos? Quantas procrastinações? Quantos medos? Quantas inquietações? Quantas alegrias? Quantas culpas? Há dias essas perguntas não me saem da cabeça. Uma pilha de livros na estante, que agora parecem decorativos, me suscitam inquietações e a certeza da complexidade de tecer, cujas linhas escritas ocultam tantos processos, palavras não eleitas, parágrafos (ou inteiros capítulos) cortados, pensamentos, sentimentos, amadurecimentos que o trabalho acadêmico parece pouco para reportar. Uma tese é sempre mais do que ela apresenta, hoje eu sei.

Durante esta tese, escrevi um livro, pari um filho. Não acredito que isso tenha ocorrido a despeito da tese, ao contrário, fora parte dela, embora apareça pouco aqui. O livro nasceu diante do reboição interno de tudo que não cabia nesse espaço, das experiências e constatações, angústias e convocações causadas no processo, inclusive de autorização de escrita e foram transportadas em crônicas.

Já quanto ao bebê, meu filho, toda a análise de resultados fora realizada nos intervalos concedidos por ele, e pela minha filha mais velha, em um período de poucos meses. Obviamente, só fora possível porque anteriormente, tal como na gestação, amadureci leituras e processos dentro de mim, gestando internamente, para depois parir – um filho, estas palavras. Frutífera, cheia de vida, pude estar comigo, em minha casa, com minhas palavras, sem ser atropelada pelas exigências do mundo externo, embora não tenha sido simples tendo todo puerpério para viver. Mas o fato é que algo fez deslizar e o desejo de finalizar etapas e pulsar a vida, acontecer.

Assim, este tecido carrega um tanto. Enxergo-o como um mosaico do qual também fui instrumento para dar voz as vivências de mulheres que estiveram comigo nesses últimos anos, com suas experiências e histórias. Embora reconheça que faria muita coisa diferente, com outros destinos e até métodos, ainda sim, acredito que estas costuras teóricas e vivenciais produzem o que propunha discorrer: este também é um mosaico de interseccionalidades que se atravessam de forma contínua e almagamada e que desdobram na proposta de assunção de descolonizar a psicologia e de lutar por uma psicologia feminista contracolonial.

Além da conjunção entre experiência de si e coletividade, esta tese apresentou novas vestes para formas de saber, que romperam vestimentas tradicionais para oportunizar um saber outro, cujo conteúdo teórico e prático deixavam de ser distantes das vivências, para tornarem-se meio, convidar a novas leituras dos fenômenos psicológicos e sociais, além de impulsionar a uma nova práxis.

Com isso, não se criou apenas um ambiente facilitador, de acolhimento, de caráter testemunhal, crítico, de enfoque político e assunção feminista, mas oportunizou-se que teias se desdobrassem aos entornos relacionais e práticas profissionais na própria psicologia, em que fora possível questionar conceitos, compreensões teóricas, fazeres psicológicos, técnica, noção de tratamento.

O grupo de estudos feministas, que passara a ser chamado de coletivo por suas integrantes, assumira seu caráter político e criou outros ramos que se desdobraram em novas formas de se relacionar, de se enxergar, como também de assumir o fazer psicologia, seja com outros grupos ou implementando ações feministas decoloniais nas escolas, hospitais, dentre outros locais.

Assim, as vivências narradas demonstram que as integrantes do grupo de estudos feministas puderam ressignificar experiências de vida, individuais e coletivas, no uso dos seus corpos e de suas próprias identidades e desejos. Com isso, não apenas passaram a nomear experiências, reconhecerem-se enquanto corpos políticos e como viventes de relações de poder e de violências de caráter estrutural colonial histórico, mas como agentes de suas vidas enquanto psicólogas feministas, levando práticas e compreensões para outros espaços institucionais e sociais.

Logo, a partir da apresentação dos efeitos particulares e singulares da vida das integrantes, como também da reverberação em suas práticas profissionais, em que ações transcenderam espaços de sala de aula, acredita-se que a proposição de espaços como este, em universidades, são dispositivos de alcances importantes para fissurar psicologia tradicional, assumindo sua responsabilidade social, crítica e compromisso com emancipação e diminuição de acorrentamentos coloniais.

Torna-se, portanto, um meio de assunção de compromisso com a realidade dos povos locais, reconhecendo suas realidades e produzindo novos sabe-fazer, comprometido com a sociedade, assim como oportunizando novas artesanias rumo a práticas de bem-viver. Defende-se, portanto, a psicologia feminista contracolonial como estratégia de enfrentamento político ao cenário político atual, mas também como

promoção em saúde, ao propôr novas artesanias do ser-saber e com isso da forma de se instituir enquanto lócus de poder.

Assim, implementar práticas a favor de uma psicologia feminista contracolonial é pensar na condução relacional de perguntas-performativas inesgotáveis sobre o próprio fazer da psicologia e interlocutores/as teóricos/as, em métodos que podem e devem ser diversos, incluindo os que envolvem criatividade e afetações como a arte e escritas, mas também em seu rigor ético que a edifica: compreender a realidade local, a história de luta de nossos povos e mulheres e desnaturalizar performances coloniais, comprometendo-se com bem-viver e relações menos assimétricas de poder que geram desigualdades.

A metodologia ativa, em formato de círculo de construção de paz, assim como o diálogo que prioriza as vivências de mulheres a partir de um referencial teórico feminista e decolonial fora um dos marcadores desta pesquisa-ação, onde tantas histórias se inter cruzaram e foram compartilhadas. Esta resignificação na forma de vivenciar reflexões críticas apareceu como um resultado desta tese, quando as integrantes relatam serem os momentos de vivências os mais significativos em suas memórias, causando maiores impactos.

Descolonizar o espelho hegemônico branco, descolonizar a matriz colonial de gênero como produtora de performances, pensamentos e afetos e descortinar as violências sexuais precisa ser uma urgência política social para promoção de saúde, uma bandeira da psicologia enquanto ciência e profissão. Contudo, o giro no saber-ser-poder só se torna possível se passarmos nós mesmos, enquanto sujeitos e agentes – aqueles/as em formação e profissionais – por um giro interno e coletivo de descolonização.

Não negando os entraves, sugere-se (e inquieto-me) com esta tese, que possíveis reflexões e novas roupagens sobre grades curriculares, ementas e transmissão de saberes possam florescer com intuito de que tais ações não permaneçam isoladas ou pontuais, ampliando-se em espaços universitários, públicos e particulares, assim como haja maior integração de fazeres interinstitucionais, com incentivo a produções acadêmicas locais e interlocução com as realidades, dos povos, valorizando tradições, histórias, lutas, ancestralidades e produzindo práticas que retornem às populações, rompendo com importações desnecessárias que contribuem com estruturas coloniais gendradas.

Desnaturalizar matriz colonial de gênero se torna pilar necessário na psicologia enquanto ciência e profissão, que é convidada a repensar sua transmissão de saber,

abordagem metodológica e considerar discentes como viventes em um processo que precisa assumir a união indelével e indissociável, entre ser e saber. Além disso, tensionar sobre a psicologia enquanto ferramenta de poder, suas matrizes acadêmicas e assumir posicionamento político feminista contracolonial parece ser um giro (e um grito) urgente intransponível no momento caótico que vivemos, de quebra ética, cujas vidas estão sendo ceifadas e esperar-se faz um gesto político necessário, emergindo como um grito bem alto com o verbo no imperativo: es-pe-ran-çar. Para isso, é preciso reciclar, fazer do velho um novo, costurar novas vestes, vertimos outras roupas.

A colonialidade é a velha nova roupa que importamos e tomamos como nossa, mesmo pagando caro, ao acreditar que nos torna algo melhor. Resgatar novas costuras por nossas artesanias próprias é um caminho outro, necessário para retirar-nos de tanta subjugação. Quando Belquior cantarola que o passado é uma roupa que não nos cabe mais, em outros versos, nos convida a rejuvenescer, nos lembrando que o amor é uma arma quente. Criemos nossas roupagens, questionando sempre a quem serve, como serve, quem e como produz e quem fica de fora. Façamos nossa tessitura diária, com várias mãos e aberta a novos formatos, cuja artesanania não se resume a mera produção mecânica e mercantil. Aliás, quem disse que só há uma forma de se vestir? Ousemos.

Por uma Psicologia Feminista Contracolonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2018.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2018.

AMÂNCIO, Lígia. O gênero na psicologia: uma história de desencontros e rupturas. **Psicologia**. Lisboa, vol XV, n. 1, 2001, p.9-25

ANDRADRE, Vera Regina Pereira de. A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher. **Revista Seqüência**, nº 50, p. 71-102, jul. 2005.

ANDRADE, Mailô de Menezes. **“Ela não mereceu ser estuprada”**: a cultura do estupro em casos penais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

ABDULALI, Sohaila. **Do que estamos falando quando falamos do estupro**. São Paulo: Vestígio, 2019.

ANZALDUA, Glória. La consciência de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência. **Estudos feministas**, Florianópolis, 13 (3): 320, setembro/dezembro, 2015.

BARROS, Maria Elizabeth Barros de, DA SILVA, Fábio Hebert; Pista da atividade. In: PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virgínia, TEDESCO, Silvia. (Org) **Pistas do método da cartografia**: a experiência da pesquisa e o plano comum- volume 2. Porto Alegre: Sulina, 2014.

BARROS, Regina. PASSOS, Eduardo. Diário de bordo de uma viagem-intervenção. In: PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virginia; ESCOSSIA, Liliana. (Org). **Pistas do método cartográfico**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília , n. 11, p. 89-117, 2013.

BALLESTRIN, Luciana. Feminismos Sulbateros. **Estudos feministas**, Florianópolis, 25 (3): 530, setembro-dezembro, 2017.

BENTO, Berenice. A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** (Coleção Feminismos Plurais/coordenação RIBEIRO, Djamila). Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BITTENCOURT, Liliane de Jesus. **Padrões de beleza e transtorno alimentar em mulheres negras de Salvador Bahia.** Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia. UFB: Salvador, 2013.

BOCK, Ana Mercês Bahia. Psicologia sociohistórica: uma perspectiva crítica em Psicologia. In: BOCK, Ana Mercês Bahia; GONÇALVES, Maria de Graça; FURTADO, Odair. (Org). **Psicologia sociohistórica: uma perspectiva crítica em Psicologia.** São Paulo: Cortez, 2015.

BOCK, Ana Mercês Maria. **Psicologia e sua ideologia: 40 anos de compromissos com as elites.** In: BOCK, Ana Maria Mercês. Psicologia e o compromisso social. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

BORGES, Juliana. **O que é encarceramento em massa?** (Coleção Feminismos Plurais/coordenação RIBEIRO, Djamila). Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

BORGES, Rosa Maria Zaia.SANTANA, Jacqueline Caixeta. **Imposição colonial e estupro conjugal: uma leitura dinâmica do poder no contexto familiar.** Ver. Direito e Práxis. Rio de Janeiro, vol XX, n.X, 2020.

BRAGA, Amanda. **História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas.** São Carlos: EduFCar, 2020.

BRASIL, Câmara dos Deputados. Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Redação Final. **Projeto de Lei nº 8.083-B de 2010.** Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. Brasília, DF. Recuperado em 20 de outubro de 2017.

BRASIL, **Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres,** 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação ética, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: COSTA-BERNARDINO, Joaze. MALDONATO-TORRES, Nelson. GORSFOGUEL, Ramón. (org). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.

CASTANEDA, Patrícia. Investigación Feminista: caracterización y prospectiva. In: MONTIEL, Edgar. (ed.) **Pensar um mundo durable para todos.** Lima: UNESCO, 2014, p.151-164.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Descolonizar la universidad: La hybrus del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRI-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón. **El**

giro decolonial: reflexões para uma diversidade epistêmica mas além do capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CHIMAMANDA, Ngozi Adichie. **Para educar crianças feministas: um manifesto.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CURÍEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CUZICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo Ch'ixi es possible: ensayos de un presente em crisis.** Tinta Limoes ediciones, 2018.

CONRADO, Mônica. CAMPELO, Marilu. RIBEIRO, Alan. **Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense.** Afro-Ásia, 51, 2015, 213-246.

COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia feminista negra. In: In: COSTA-BERNARDINO, Joaze. MALDONATO-TORRES, Nelson. GORSFOGUEL, Ramón. (org). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia.** Geledés Instituto da Mulher Negra. Recuperado em 09 de setembro, 2021. Disponível em: www.geledés.com.br/as-mulheres-negras-na-construção-de-uma-nova-utopia-angela-davis/ acesso em 15/02/2020.

DE DEUS, Zélia Amador. **Ananse Tecendo teias na diáspora.** Uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e herdeiros de ananse. Belém: Secult/PA, 2019.

DEL PRIORI, Mary. **A história do amor no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2011.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo.** (Feminismos Plurais/ Coordenação RIBEIRO, Djamila). São Paulo: Jandaíra, 2021.

DESCOLONIZANDO OS AFETOS. Locução de Diana Costa e Marisa da Silva, entrevistada Gení Núñez. Local: **Ela faz assim**, #16, 1º de Outubro de 2021, PodCast. Disponível em: Plataforma Spotify, Acessado em: 05 de março de 2022.

DIAS, Maria Sara de Lima. O legado de Martín-Baró: a questão da consciência latino-americana. **Psicol. Am.Lat.** n33, México, jul.2020.

DIAS, Maria Clara. Feminismo e decolonialidade: contribuições de María Lugones para a promoção da justiça em sociedades periféricas. In: Dias, Maria Clara; GOLÇALVES, Letícia; GONZAGA, Paula; SOARES, Suane (Org). **Feminismos decoloniais: Homenagem a Maria Lugones.** Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

DÍAS-BENÍTEZ, María Elvira. Muros e pontos no horizonte da prática feminista: uma reflexão. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DUSSEL, Enric. **Introducción a la filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1995.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, v.29, n.184, p.7-12.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, Kamila Gadelha; CASTRO, Maria da Silva. Psicologia feminista: uma abordagem comprometida com a mudança social. XII Conages. **II Colóquio Nacional de gênero e sexualidades**. Campina Grande, 2006.

FAUR, Mirella. **Círculos sagrados para mulheres contemporâneas**. Rio de Janeiro: Editora, Pensamento, 2011.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa. **Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2019.

FISCHER, Stela. Mulheres, performance e ativismo feministas decoloniais. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11& 13, Women's Worlds Congress (Anais eletrônicos)**. Florianópolis, 2017.

FIGUEIREDO, Luiz Claudio Mendonça; SANTI, Luiz Ribeiro de. **Psicologia: uma (nova) introdução**. São Paulo: EDUC, 2006.

FRANÇA, Thais. PADILHA, Beatriz. Epistemologias feministas e mobilidade científica: construções para o debate. **Configurações: Revista de Sociologia**. 2013.

FREIRE, Paulo. Conscientização. **Teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

FOUCAULT, Michael. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

GARCIA, Carla. **Breve histórico do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2015.

GÁLVEZ-GARCÍA, C.I. **Reseña del libro pensadores y forjadores de la universidad latino-americana**, editado por Carmen García Guadilla. Revista Iberoamericana de Educación Superior (ries), México, issue-unam/Universia, vol. II, n.3, pp 173-178.

GARGALLO, F. Ideas Feministas latino-americanas. **Historia das ideas**, Ciudad de Mexico.

GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. Dossiê: Gênero e sexualidade. Civitas, **Rev. Ciênc. Soc.** 18 (1), Jan-Apr, 2018.

GOMES, Castro. GROSGUÉL, Ramon. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico. In: El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2020.

GONZALLES, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano, 1988. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

GROSGUÉL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução: Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março 2008: 115-147.

HENANDÉZ, Jimena de Garay. **O adolescente dobrado: cartografia feminista de uma unidade masculina do Sistema Socioeducativo do Rio de Janeiro**. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. UERJ: Rio de Janeiro, 2018.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rosa dos Tempos, 2018.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no método do cartógrafo. In: In: PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virginia; ESCOSSIA, Liliana. (Org). **Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Rio de Janeiro: Cogobó, 2019.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

FRAISSE, Geneviève.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (coord) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LARA, Bruna de. RANGEL, Bruna. MALAQUIAS, Thaysa, Moura, Gabriela, Barioni, Paola. **#Meu amigo secreto: feminismo além das redes**. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2016.

LHULLIER, L. A. (org.). **Quem é a Psicóloga Brasileira? Mulher, Psicologia e Trabalho**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.

LIMA, Luiz Correa. **Estudos de gênero versus ideologia: desafios da teologia**. Mandrágora, 21(2), 89-112.

LIMA, Maria Lúcia; UZIEL, Anna Paula. **Gênero e sexualidade na formação e prática profissional em psicologia**. In: LHULLIER, Louise (Org). **Psicologia: uma profissão de muitas e diferentes mulheres**. Brasília: CFP, 2013.ttt

LOPES, Reinaldo José. **1499: O Brasil antes de Cabral**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

LORDES, Audre. **Não existe hierarquia de opressão**. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar de Tempo, 2019.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. **Gênero, história e educação: construção e desconstrução**, 2003.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. **Tabula Rasa**. Bogotá. Nº 9: 73-101, jul-dez, 2008.

_____, Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis. SetDez.2014.

MACHADO, Ana Maria. **O Tao da teia: sobre textos e têxteis**. **Estud. av.**, São Paulo , v. 17, n. 49, p. 173-196, Dec. 2003

MANSARENA, Adriano Rodrigues; SILVA, Lúcia Cecília. **As influências das ideias higienistas no desenvolvimento da psicologia no Brasil**. **Psicologia em Estudos**, 5, 115-117, 2000.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Hacia una psicología de la Liberación**. **Boletín de Psicología**, n.22, 219-231, 1986.

MORAES, Wallace de. **Colonialidade de gênero, patriarcado branco e algumas reflexões sobre a obra de Maria Lugones**. In: Dias, Maria Clara; GOLÇALVES, Letícia; GONZAGA, Paula; SOARES, Suane (Org). **Feminismos decoloniais: Homenagem a Maria Lugones**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

MARTINHO, Luiza Trindade. **Reflexões sobre o machismo**: olhar dos(as) discentes de psicologia em uma Universidade em Belém do Pará. (Monografia de Conclusão de Curso). Belém: Universidade da Amazônia, 2015.

MALDONATO-TORRES, NELSON; Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ & GROSFUGUEL. R. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epétmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia, & Prazeres, Lilia. dos. (2015). **A produção da Subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial): algumas leituras**. Temáticas, Campinas, 23, (45/46): 25-52, 2015.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes sulbateros e pensamento liminar**. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103

_____. La Idea de América Latina. In: MIGNOLO, Walter D. **La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Tradução do original em inglês: Silvia Jawerbaum e Julieta Barba. 241p., 2007.

MIÑOSO, Yuderkis. Etnocentrismo y colonialidad em los feminismos latino-americanos: complicidades y consolidación de las hegemonias feministas. IN: MINOSO, Yuderkis et al. (orgs) **Tejiendo de outro modo: Feminismo, epistemologia y apuestas descoloniales em Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MORAGA, Cherrie, CASTILLO, Ana. **Esta puente, mi espalda**. San Francisco: Ism Press, Inc. editorial “ismo”, 1988.

MOREIRA, Camila. **Branquitude é branquidade? Uma revisão teórica da aplicação dos termos no cenário brasileiro**. Revista da ABPN. v. 6, n. 13 • mar. – jun. 2014 • p. 73-87

MORAES, Wallace. Colonialidade de gênero, patriarcado branco e algumas reflexões sobre a obra de Maria Lugones. In: DIAS, Maria Clara, GONÇALVES, Letícia. GONZAGA, Paula. SOARES, Suane (Org). **Feminismos decoloniais. Homenagem a Maria Lugones**. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

NASCIMENTO, Andréa. Correndo gira: uma reflexão sobre a colonialidade de gênero de María Lugones e o posicionamento da mulher negra nas encruzilhadas das opressões. In: Dias, Maria Clara; GOLÇALVES, Letícia; GONZAGA, Paula; SOARES, Suane (Org). **Feminismos decoloniais: Homenagem a Maria Lugones**. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

NARVAZ, Matha Giudice, KOLLER, Sílvia Helena. A marginalização dos estudos feministas e de gênero na psicologia contemporânea. **Psico**. V.38, n.3, pp.216-223, set/dez, 2007.

NARVAZ, Matha Giudice, KOLLER, Sílvia Helena. Feminismo e Terapia: a terapia feminista da família, por uma psicologia compromissada. **Psicologia clínica**, v.19, n.2, pp.117-131, 2007.

NEVES, Sofia. Um contributo para psicologia feminista crítica em Portugal. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(2), pp. 691-713, maio/agosto, 2008.

NEVES, Sofia; NOGUEIRA, Conceição. A psicologia feminista e a violência contra as mulheres na intimidade: a (re)construção dos espaços terapêuticos. **Psicologia e Sociedade**, Vol.15, N. 2, pp. 43-64, 2003.

Nogueira, C. Feminismo e discurso do gênero na psicologia social. **Psicologia e Sociedade**, 13(1), 107-128, 2001.

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

NOGUEIRA, Simone Gilbran. **Libertação, descolonização e africanização da psicologia**: Breve introdução à psicologia africana. São Carlos: EduFSCar, 2019.

NUERBERG, Adriano Henrique. **Gênero no contexto da produção científica brasileira**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. UFSC, 2003.

OCHY, Curiel. Descolonizando el feminismo: uma perspectiva desde America Latina y el Caribe. **Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y pensamiento feminista**. Buenos Aires, 2009.

OCHY, Curiel. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virginia; ESCOSSIA, Liliana. (Org). **Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PEDRO, Joana. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na análise de história. **História**. São paulo, v.24, N.1, P.77-98, 2005.

PEZZODIPANE, Rosane Viera . Pós-colonial: a ruptura com a história única. **Simbiótica. Revista Eletrônica**, 1(3), 2013.

PISCELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: **Diferenças, igualdades**. Org. Heloisa Buarque de Almeida. São Paulo, 2009.

PISCITELLI, Adriana. "Sexo tropical: comentários sobre gênero e raça em alguns textos da mídia brasileira". **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 6-7, p. 9-34, 1996.

PORCHAT, Patrícia. **Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler**. Curitiba: Juruá, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e America latina**. A Colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências sociais. Buenos Aires. CLACSO, 2005.

_____. Colonialidad y clasificación social. In: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, joana, MIRIAM (Orgs). **MASCULINO, FEMININO, PLURAL**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

_____. A aventura de contar-se. **Feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? **Coleção Feminismos Plurais**. Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2018.

ROSE, Nikolas. Psicologia como uma ciência social. *Psicologia & Sociedade* , 20 (2); 155-164, 2008.

RONILK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1989.

SAAVEDRA, Luísa, NOGUEIRA, Conceição. Memórias sobre o feminismo na Psicologia: para a construção de memórias futuras. **Memorandum**, 11, pp.113-127, 2006.

SANTOS, Vivian Matias do. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicologia e sociedade**, 30, 2018.

SALDANHA, Marília. Pontos de interseção: psicologia, feminismos e violências. **Diálogo Canoas**, n.24, pp.35-44, 2013.

SCALA, Jorge. SCALA, J. **Ideologia de gênero: o neototalitarismo e a morte da família**. São Paulo: Katechesis, 2011.

SCARPARO, Helena Beatriz Kochenborger; TORRES, Samantha e ECKER, Daniel Dall'Igna. Psicologia e ditadura civil-militar: reflexões sobre práticas psicológicas frente às violências de estado. **Rev. Epos [online]**. 2014, vol.5, n.1, pp. 57-78 . Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2014000100004&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 2178-700X. Acesso em : 15.06.2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

SCHUMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas. Um estudo sobre a branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade**. 26 (1), 83-94. 2014.

SCOTT, J. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. **ER: Educação e realidade**. 20 (2): 71-99, jul/dez, 1995.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em buscas de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial. **e-caderno CES**,18, 106-131, 2012.

SEGATO, Rita. O sexo e a norma: frente estatal-empresarial-midiática-cristã. In: SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SONILT, Rebecca. **A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre os novos feminismos**. Companhia das letras, 2017.

SPINK, Peter. Análise de documentos de domínio público. In: SPINK, Mary Jane. **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999.

TIM, Flávia; PEREIRA, Ondina; GONJITO, Daniela. Psicologia, violência contra mulheres e feminismo: em defesa de uma clínica política. **Psicologia Política**. vol. 11. nº 22. pp. 247-259. jul. – dez, 2011.

TORRES, Nelson Maldonado. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA-BERNARDINO, Joaze. MALDONATO-TORRES, Nelson. GORSFOGUEL, Ramón. (org). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.

TORRES, Nelson Maldonado. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. 2007.

WALSH, Catherine. "Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver". In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

WOLF, Naomi. O mito da beleza. **Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

XAVIER, Giovana. **História Social da beleza negra**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2021.

YANOMOTO, Maria Emília. Por que somos como somos? A psicologia evolucionista e a natureza humana. **ComCiencia**, 107, 2009.

ZANELLO, Valeska. **Gênero, dispositivos e subjetividade: cultura e processo de subjetivação**. Curitiba: Appris, 2018.

ANEXO

Planejamento pedagógico

2017.1
<ol style="list-style-type: none"> 1. A emergência do gênero (Guacira Louro) 2. Gênero, Sexualidade e poder (Guacira Louro) 3. A construção escolar das diferenças (Guacira Louro) 4. Uma epistemologia feminista (Guacira Louro) 5. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica (Joana Pedro) 6. Marcas do corpo, marcas do poder (Guacira Louro) 7. Filme/Debate: “Pauline”⁴⁶, produção cinematográfica argentina. <p>Texto de referência para debate: Cultura do estupro (#Meu amigo secreto: feminismo além das redes)</p> <ol style="list-style-type: none"> 8. Empoderamento: projeto do capital ou resistência? (Antônia Andrade) 9. Filme/Debate: “O aborto dos outros”⁴⁷, produção brasileira de Carla Gallo <p>Texto de referência para debate: Aborto (#Meu amigo secreto: feminismo além das redes)</p> <ol style="list-style-type: none"> 10. Filme/Debate “O renascimento do Parto”⁴⁸. <p>Texto de referência: Violência obstétrica: um desafio para psicologia (Agnes Souza e Márcio Valente).</p>
2017.2
<ol style="list-style-type: none"> 1. Para educar crianças feministas (Chimamanda Adichie) 2. Sejamos todos feministas (Chimamada Adichie); 3. O capítulo Sobre preconceito racial no livro “O poder do macho” de Hellen Saffiotti, 4- “Gênero, História e Educação: construção e desconstrução”, Guacira Louro; 4. “Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana”, de Lia Vainer;

⁴⁶ Dirigido por Santiago Mitre e coprodução do brasileiro Walter Salles, recebeu prêmio de Melhor Filme da semana crítica de Cannes em 2015 e de excelência estética pela Friepesci (Federação Internacional de Imprensa Cinematográfica). De acordo com site Omelete, site de referência em crítica cinematográfica, foi considerado um dos mais consistentes ensaios da América Latina sobre o machismo.

⁴⁷ Dirigido por Carla Gallo, em 2008, trata-se de um documentário filmado por três anos e cinco meses, em hospitais públicos de abortos autorizados por Lei. Exibido no 13º Festival É Tudo Verdade, recebeu o prêmio de Menção Honrosa.

⁴⁸ Documentário sobre violência obstétrica dirigido por Eduardo Chauvet, em 2013.

<ol style="list-style-type: none"> 5. “Mulheres negras: o sujeito desconhecido”, de Malaquias et al (#MeuAmigoSecreto: Feminismo além das redes). 6. Filme/Debate: “O mínimo pra se viver”, Texto referência: “Gordofobia”, de Malaquias et al (#MeuAmigoSecreto: Feminismo além das redes); 7. Filme/Debate: filme “Anjos do Sol” Texto referência: “Concepção para tráfico de mulheres para fins de exploração sexual, um estudo com representantes institucionais no Brasil e em Portugal” de Jose Zuquete, Edinilza Souza e Suely Delandes; 8. “Homoerotismo feminino e Santo ofício” de Vainfas 9. “Ato performativo e desconstrução: o gênero em Judith Butler”, de Patricia Porchat.
2018.01
<ol style="list-style-type: none"> 1. O que é lugar de fala (Djamila Ribeiro). 2. O que é feminismo (Branca Alves e Jacqueline Pitanguy) 3. Os feminismos através da história (Ana de Miguel) 4. Práticas educativas feministas: proposições e limites (Guaraci-Louro) 5. Os estudos de gênero: o universal, o relacional e o plural (Berenice Bento) 6. Corpo e História (Berenice Bento) 7. Filme/Debate: 160 batimentos por minutos⁴⁹ 8. Filme/Debate: Mulher Fantástica⁵⁰ 9. Desobediências de gênero (João Manoel de Oliveira) 10. Transexuais, corpos e próteses (Berenice Bento)
2018.2
<ol style="list-style-type: none"> 1. “O que é empoderamento?” (Coleção Feminismos plurais, Joice Berth), 2. “O corpo” (Minha história das mulheres, Michelle Perrot), 3. “Mulher e Revista” (Tânia de Luca) 4. “Sempre Bela” (Denize Sant’Anna), 5. “Nova História das mulheres no Brasil” (Mary Del Priori), 6. “Encarceramento em massa” (Coleção feminismos plurais, Juliana Borges), 7. “A construção do masculino: dominação de mulheres e homofobia” (Daniel Welzer-Lang), 8. “Transexualidade e História” (Berenice Bento); 9. “Desdiagnosticando gênero” (Judith Butler)
2019.1
<ol style="list-style-type: none"> 1. Pedagogias da sexualidade (Guacira Louro) 2. Corpo e sexualidade (Jeffrey Weeks) 3. Interseccionalidade e Psicologia Feminista (Conceição Nogueira)

⁴⁹ Premiado em Cannes, lançado em 2018 por cineasta ativista francês Robin Campillo.

⁵⁰ Filme chileno, dirigido por Sebastián Lelio, 2017, vencedor do Oscar de melhor filme estrangeiro em 2018.

<ol style="list-style-type: none"> 4. Psicologia Feminista e Violência contra as mulheres 5. Da Legitimação a condenação social (Lana Lage, Maria Beatriz) 6. Psicologia feminista: uma abordagem comprometida com campo social. 7. América latina e giro decolonial.
2019.2
<ol style="list-style-type: none"> 1. “Feminismo para 99%”, de Cinzia Arruza, (Tithi Battacharya e Nancy Frazer) 2. “A era dos modelos rígidos e dos modelos flexíveis”, (Carla Pinsk), 3. “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (Lélia Gonzales) 4. “A origem do mundo” (Liv Stromquist), 5. “Orgasmo e diferença sexual” (Thomas Laqueur), 6. “Sexualidade feminina: compreendendo seu significado”, “Sexualidade Feminina: questões do cotidiano das mulheres” (Wania Trindade e Márcia Assunção); 7. “Estupro, racismo e mito do estuprador negro” (Angela Davis), 8. “Impossível estuprar essa mulher cheia de vícios” (Virginie Despentes).
2020.1
<ol style="list-style-type: none"> 1. Gênero, saúde mental e dispositivos (Valeska Zanello)
2020.2
<ol style="list-style-type: none"> 1- O Calibã e as bruxas (Silvia Frederick)