



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 20, v. 2
abr-jun.2024
p. 78-100

Experiências juvenis periferizadas sobre gênero e raça: problematizações a partir das contribuições teóricas de Lélia Gonzalez

(Experiencias juveniles periféricas de género y raza: problematizaciones a partir de las aportaciones teóricas de Lélia Gonzalez)

(Peripheralized youth experiences on gender and race: problematizations based on the theoretical contributions of Lélia Gonzalez)

Aldemar Ferreira da Costa¹

João Paulo Pereira Barros²

Laisa Forte Cavalcante³

Lívia Lima Gurgel⁴

RESUMO: Este artigo visa discutir, a partir das contribuições de Lélia Gonzalez ao campo da psicologia social, as intersecções entre gênero e raça na experiência de jovens negros e negras em contextos periféricos de Fortaleza. Parte-se de uma abordagem qualitativa, explorando estratégias micropolíticas para compreender os impactos da colonialidade de gênero e raça em jovens negros em áreas periferizadas de Fortaleza. As narrativas destacam as assimetrias de gênero e as condições desiguais enfrentadas pelos jovens negros em contextos racializados. O artigo ressalta a importância de debater as desigualdades raciais e de gênero, desnaturalizando instrumentos de dominação presentes na estrutura social brasileira. A pesquisa propõe a produção de narrativas desafiadoras aos modos coloniais de dominação, enfatizando a necessidade de epistemologias críticas à colonialidade na psicologia para fortalecer as lutas antirracistas e antissexistas.

PALAVRAS-CHAVE: juventudes; gênero; raça; Lélia Gonzalez.

Abstract: This article aims to discuss, based on the contributions of Lélia Gonzalez to the field of social psychology, the intersections between gender and race in the experience of young black individuals in peripheral contexts in Fortaleza. It starts from a qualitative approach, exploring micropolitical strategies to understand the impacts of gender and racial coloniality on young blacks in peripheral areas of Fortaleza. The narratives highlight gender asymmetries and unequal conditions faced by young blacks in racialized contexts. The article emphasizes the importance of debating racial and gender inequalities, denaturalizing instruments of domination present in the Brazilian social structure. The research proposes the production of narratives challenging colonial modes of domination, emphasizing the need for critical epistemologies of coloniality in psychology to strengthen anti-racist and anti-sexist struggles.

Keywords: youth; gender; race; Lélia Gonzalez.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir, basándose en las contribuciones de Lélia Gonzalez al campo de la psicología social, las intersecciones entre género y raza en la experiencia de jóvenes negros y negras en contextos periféricos de Fortaleza. Se parte de un enfoque cualitativo, explorando estrategias micropolíticas para comprender los impactos de la colonialidad de género y raza en jóvenes negros en áreas periféricas de Fortaleza. Las narrativas destacan las asimetrías de género y las condiciones desiguales enfrentadas por los jóvenes negros en contextos racializados. El artículo subraya la importancia de debatir las desigualdades raciales y de género, desnaturalizando instrumentos de dominación presentes en la estructura social brasileña. La investigación propone la producción de narrativas desafiantes a los modos coloniales de dominación, enfatizando la necesidad de epistemologías críticas de la colonialidad en psicología para fortalecer las luchas antirracistas y antissexistas.

Palabras clave: juventudes; género; raza; Lélia Gonzalez.

1 Universidade Federal do Ceará. E-mail: demarfcost92@gmail.com.

2 Universidade Federal do Ceará. E-mail: joaopaulobarros@ufc.br.

3 Universidade Federal do Ceará. E-mail: laisacavalcante9393@gmail.com.

4 Universidade Federal do Ceará. E-mail: livialgurgel@gmail.com.



1 Considerações iniciais

O presente artigo é desdobramento de uma dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC), que teve como intuito analisar práticas de reexistências ao racismo que atravessam trajetórias de vida de jovens negros(as) inseridos em coletivos atuantes em regiões periféricas de Fortaleza. Nessa oportunidade, essa produção é fruto de articulações com discussões desenvolvidas no Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (Vieses-UFC). O presente artigo apresenta como objetivo discutir, a partir das contribuições de Lélia Gonzalez ao campo da psicologia social, as intersecções entre gênero e raça na experiência de jovens negros e negras em contextos periféricos de Fortaleza.

Lélia González, brasileira, nascida em Belo Horizonte (Minas Gerais), em 1935, é uma das autoras sobre a qual nos debruçamos em nossas discussões e estudos, pela relevância de suas contribuições aos debates raciais e de gênero para a psicologia brasileira, pelos tensionamentos produzidos por sua obra e pela urgência de que articulemos tais discussões a partir de autoras e autores que produzem conhecimento a partir de epistemologias do sul. Sua obra se dá a partir de suas vivências, estudos e aprofundamentos teóricos enquanto mulher negra e militante, reivindicando condições de vida menos opressoras e exterminantes, fruto de uma herança colonial que ainda nos persegue, assim como ocorreu com outras grandes autoras do feminismo negro (Hooks, 1995; Kilomba, 2019). Lélia formou-se em História e Geografia e, em 1962, tornou-se bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual da Guanabara – atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Foi ativista e intelectual negra – uma das fundadoras do atual Movimento Negro Unificado (MNU) – e através de textos publicados e de seu ativismo, denunciou o racismo e o sexismo como formas de violência que subalternizam e silenciam as mulheres negras (Lélia [...], 2022; Ratts; Rios, 2014).

É importante situar que a psicologia social brasileira se estabeleceu a partir da importação e transposição de modelos científicos eurocêntricos e estadunidenses distanciadas de nossa realidade político-social até meados das décadas de 1960/70, após a chamada “crise de referência”, quando autores latino-americanos passaram a problematizar e tecer severas críticas a esses modelos tidos como hegemônicos, com base positivista e que tinham como postulado fundamental a neutralidade científica, defendendo, por sua vez, um compromisso ético-político com a transformação social (Cordeiro; Spink, 2018). Nesse sentido, ao longo dos anos, encorpando e repensando as análises teóricas e empíricas da psicologia social, pensadores(as) críticos(as) à colonialidade passaram a colocar no centro questões sociopolíticas do sul global, a exemplo do histórico de colonização e os



efeitos que esta tem na contemporaneidade, sobretudo com o racismo estrutural. Nessa perspectiva, o percurso de Lélia traz contribuições consistentes ao campo da psicologia social no Brasil crítica à colonialidade nas especificidades da história política e social de nosso país, visto seu envolvimento direto com a militância e os movimentos populares e sua integração em diversos atos culturais e políticos em sua experiência, tensionando os lugares de opressão e privilégios frutos dos efeitos da colonização e envolvida no enfrentamento às desigualdades estruturais (Ratts; Rios, 2014).

Tal contexto se reflete diretamente nas produções de conhecimento no Brasil, como trazido anteriormente. Assim, pode-se considerar que, durante e após o surgimento das diferentes ondas feministas, a interlocução entre os campos de estudos sobre gênero e raça sofreu modificações, ampliações e inseriu novas perspectivas, o que trouxe impactos também para os estudos desenvolvidos pelas psicologias. Em artigo publicado, Carvalho, Sousa e Macedo (2020) realizaram uma análise sobre como os currículos dos cursos de psicologia no Brasil têm abordado temáticas relacionadas a gênero, raça e etnia. Os autores indicam a existência de múltiplas concepções teórico-metodológicas, porém, apontam que discussões que apresentam perspectivas interseccionais, por exemplo, permanecem presentes majoritariamente em disciplinas optativas, enquanto abordagens de gênero que reproduzem hierarquias baseadas, por exemplo, em modelos biologizantes-normalizadores, ainda estão inseridas em disciplinas obrigatórias, mesmo reconhecendo um movimento de superação desses modelos.

O que nos leva a reflexões sobre como o campo da psicologia permanece atravessado por embates e pela coexistência de diferentes perspectivas, algumas delas se propondo a pensar criticamente sobre conceitos como gênero e raça e outras reafirmando normatividades que marginalizam certos sujeitos, vulnerabilizam e precarizam suas existências. Portanto, apesar de perspectivas múltiplas estarem sendo paulatinamente incluídas em disciplinas dos cursos de psicologia, tanto na graduação como na pós-graduação, como o feminismo decolonial (Lugones, 2014), feminismo negro (Davis, 2016; Hooks, 1995, 2018; Kilomba, 2019) e feminismos interseccionais (Akotirene, 2019; Crenshaw, 2012), permanece ainda uma insistente herança colonial que marca a predominância de autores(as) brancos(as) e europeus(ias), assim como as insuficientes discussões sobre raça e gênero em nossas grades curriculares, em nossas pesquisas, em nossas análises, intervenções e produções de conhecimentos.

Dessa forma, nos debruçar sobre as contribuições de uma pensadora brasileira com propriedade teórica acerca de nossas feridas coloniais que colocam existências negras, em especial mulheres, em condições marginalizadas, desumanizadas e até mesmo abjetificadas é tensionar o saber psicológico hegemônico ainda vigente em nosso país, além de contribuir para decolonizarmos



nossos saberes e fazeres contemporâneos.

Lélia González (2020a, p. 47), em seu texto intitulado “A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica”, aponta para o racismo como “uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial. Enquanto discurso de exclusão que é, ele tem sido perpetuado e reinterpretado de acordo com os interesses dos que dele se beneficiam”. Entendemos o racismo estrutural, presente nas trajetórias de jovens negros e negras de periferias, enquanto herança colonial que compreende processos sociais, culturais, políticos e históricos que excluem pessoas negras de espaços de participação de tomada de decisão e poder, sobrepondo a perpetuação de privilégios de pessoas brancas, subalternizando e precarizando vidas negras enquanto descartáveis e menos importantes, as relegando, assim, à condição de desumanidade e, conseqüentemente, à privação de acesso a determinados direitos constitucionais (Almeida, 2018; Gonzalez, 2020a; Kilomba, 2019; Mbembe, 2017). Nas trajetórias desses sujeitos não é incomum relatos de práticas excludentes, discriminatórias e violentas engendradas pelo racismo em suas vidas, que acabam compulsoriamente as destinando a posições de inferioridade e subalternidade. Assim, mostra-se como relevante a produção de estudos que visibilizem narrativas de experiências juvenis sobre gênero e raça em contextos periféricos, considerando a recorrente marginalização a que esses sujeitos estão submetidos cotidianamente e a frequente violação de direitos aos quais são expostos, mas também as diversas possibilidades de produzir resistências e enfrentamentos a um cenário colonial, racista e misógino.

2 Caminhos metodológicos

A dissertação da qual este trabalho é fruto apresenta uma perspectiva de pesquisa qualitativa. A pesquisa foi realizada durante os anos de 2019 e 2020 e buscou contribuir com a produção de estratégias micropolíticas voltadas à análise coletiva dos efeitos da colonialidade da raça e de gênero no contexto de jovens negros(as) em territorialidades periferizadas. Buscou-se escutar experiências desses indivíduos sobre resistências ao racismo em suas trajetórias de vida, tendo como campo de investigação territórios periferizados da cidade de Fortaleza, e considerando as intersecções entre gênero e raça.

As regiões periféricas da cidade de Fortaleza são reconhecidas por seus elevados índices de violência letal e pela produção cotidiana de práticas racistas e classistas, além do frequente emprego da violência policial e da ausência/desassistência estatal no desenvolvimento de políticas públicas voltadas para a produção de uma melhor qualidade de vida para aqueles que estão inseridos nessas regiões. Destacamos o baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) das periferias de



Fortaleza (Costa; Barros, 2019) e a alta concentração de violência letal e intencional. Segundo o relatório Cada vida importa, do Comitê Cearense pela Prevenção de Homicídios na Adolescência (CCPHA) (Ceará, 2020a), somente em 2019, 355 meninos e meninas entre 10 e 19 anos tiveram suas vidas ceifadas nas dinâmicas da violência urbana no Ceará; destes, 118 somente na capital Fortaleza e concentrados na sua maioria em bairros da periferia da cidade. De acordo com o relatório do Fórum Popular de Segurança Pública (Ceará, 2020b), são negros os que mais morrem em decorrência da violência urbana. Assim, entendemos que se justifica a escolha desses territórios como locus da pesquisa, pois nesses territórios são experimentados com intensidade os efeitos da racialização e da colonialidade, da violência que está intimamente ligada à colonização e o seu legado de dor, exclusão e subordinação (Costa; Barros, 2019; Mbembe, 2017). Porém, essas regiões também têm sido locus de formação de coletivos e intensas mobilizações sociais contra o racismo, a exemplo de fóruns de jovens e coletivos negros, os quais interessam particularmente a este estudo. Pautando também uma perspectiva sobre resistências, nos interessou pensar como, nesses territórios atravessados por uma realidade dura de violações e violências, se produzem resistências e condições criativas de vida, subvertendo a noção violenta, estereotipada e estigmatizante que se tem no imaginário social sobre esses territórios e seus(as) moradores(as). Consideramos que, por meio das resistências, torna-se possível visibilizar processos micropolíticos e moleculares de transformação, tensionando formas enrijecidas e naturalizadas de olhar para as periferias, para o povo preto e para a juventude que habita e se reinventa nesses territórios.

Metodologicamente, esta pesquisa se delinea a partir de uma abordagem qualitativa, se caracteriza como um tipo de “pesquisa-inter(in)venção”, a partir da qual pode-se investigar e acompanhar a processualidade de produção de subjetividades, além do plano coletivo de forças que os tensionam (Passos; Kastrup; Escóssia, 2009). Ao pensarmos uma metodologia implicada com a descolonização dos processos de pesquisar, julgamos necessário pensar uma metodologia interessada na composição de vozes subalternas, na denúncia e no anúncio de histórias marcadas pelos efeitos do racismo, somando força às lutas ancestrais pela reivindicação de liberdade de ser e existir como se é.

A partir disso, nos orientamos no diálogo com a escritora brasileira Conceição Evaristo, enquanto mulher negra, para escrever uma narrativa implicada com a própria vida e, assim também, com os processos que a constituem. Conceição Evaristo (2007) chama de “escrivência” a escrita que evoca o corpo e as memórias, experiências sublinhadas pelo racismo, mas que se levantam em defesa da vida, em oposição aos efeitos do colonialismo, e na construção de experiências que façam romper modos hegemônicos de se pensar a escrita acadêmica.



A escolha dos(as) participantes foi feita entre jovens negros e negras, de ambos os sexos, por autodeclaração de pardo(a), preto(a) ou negro(a), que morem nesses territórios e que participam ou participaram de algum coletivo social atuante nessa região. O primeiro participante dessa pesquisa chama-se Jardel, que escolheu ser chamado pelo seu nome real, por considerar importante demarcar sua existência ao narrar sua trajetória e por olhar para sua vida como um “livro aberto”, não considerando estar em risco ao narrar suas experiências e ter seu nome exposto. Jardel é preto, bissexual, morador do Titanzinho e atualmente estudante do bacharelado em humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Faz parte da Associação de moradores do Titanzinho, organização que pauta a garantia dos direitos sociais naquele território e fez/faz parte de alguns coletivos que pautam especificamente a temática racial. Jardel foi convidado a participar da pesquisa pelo primeiro autor do presente artigo, por já conhecer um pouco da sua trajetória nos coletivos e na associação de seu bairro, haja vista já ter sido nosso parceiro na territorialização no Serviluz quando de uma outra pesquisa realizada por membros do Vieses-UFC em seu território.

A segunda participante foi indicada a participar e colaborar com o estudo por Jardel, nosso primeiro entrevistado. Ao ser perguntada como gostaria de ser chamada nos escritos da pesquisa, preferiu ser chamada por outro nome, resguardando alguns aspectos da sua identidade, sendo nomeada por Ayoluwa, nome de origem africana e que significa “alegria do nosso povo”. A trajetória de vida de Ayoluwa, que é residente de uma periferia no litoral da capital cearense, também é marcada pela participação em coletivos sociais. A participante se declara como uma mulher negra, periférica, é assistente social e educadora social, considerando que a construção de suas práticas de enfrentamento ao racismo se dá por meio da sua participação em coletivos e da resistência produzida na comunidade em que reside. Ayoluwa atua em grupos com crianças, adolescentes, juventudes e mulheres, associações de moradores, entre outros espaços de resistência e luta.

O procedimento de investigação da pesquisa se deu através de entrevistas narrativas inspiradas na metodologia do encontro (Gonzaga, 2019), sobre suas trajetórias de vida e suas práticas de re-existências frente os fenômenos do racismo e do sexismo e em Grada Kilomba (2019), em seu livro *Memórias da plantaço*, a partir do modo pelo qual conduz as entrevistas, dando espaço para acompanhar a processualidade da narrativa, bem como considerar a experiência centrada no sujeito e nas suas vivências interseccionais, seja nas formas de opressão, bem como também a partir das práticas de resistências. Ainda nos inspiramos, também, na perspectiva decolonial das pesquisas narrativas (Castro; Mayorga, 2019), cuja possibilidade de intervenção



se dá na potencialização dos procedimentos coletivos, disruptivos e insurgentes, a partir da valorização do saber do outro sobre si e sobre o mundo, de modo a compreender a narrativa como o próprio fenômeno psicossocial. As entrevistas individuais foram realizadas em outubro de 2020 de forma remota, via *Google Meet*, em dois momentos distintos com cada participante, ainda, em março de 2021, houve um momento coletivo também realizado remotamente através da mesma plataforma, onde foi possível debater o andamento da pesquisa e coletivizar experiências. Os registros se deram por chamadas de vídeo, gravadas com autorização expressa de todos(as) participantes e transcritas em sua totalidade. Em um contexto de pandemia e isolamento social e a impossibilidade de contato físico, inclusive enquanto uma posição ética frente ao cenário em que vivemos e em resguardo à segurança de quem participa da pesquisa, optamos por realizar as entrevistas de modo remoto. Nessa forma de entrevista, alguns imprevistos são vivenciados, como interrupções e ruídos que, provavelmente, não ocorriam em uma entrevista presencial. Tais especificidades demandam um manejo muito mais atento e implicado na construção de um espaço que fosse confortável, seguro, empático e criativo, oportunizando um canal que favorecesse a confiança, a troca mútua e a construção coletiva de um dispositivo que permitiu, dentro de todas as limitações, a experiência de dizer e narrar sobre si de maneira sensível e atenta.

No que diz respeito às questões éticas, ressaltamos que a pesquisa cumpriu todas as exigências, como em relação ao sigilo, aos termos de assentimento e consentimento, na participação deste estudo, e em acordo com a Resolução 466/12 e disposição 510/16 do Conselho Nacional de Saúde (CNS). O projeto foi submetido ao Comitê de Ética Permanente da UFC e obteve aprovação por meio do parecer de número 4.037.614. Porém, enfatizamos que nossa reflexão ética é transversal a todo o trabalho, seja nas incursões em campo, o modo como o habitamos e nos colocamos abertos aos desafios que porventura nos deparamos, seja nos produtos gerados dessa incursão, como esses escritos/escrevivências e seus desdobramentos. Nosso compromisso ético (r)existe, também, na perspectiva de um trabalho coletivo, colaborativo e tecido por muitas vozes e mãos (Bicalho, 2019). Buscamos respeitar as vozes que escutamos, produzir rupturas nos silenciamentos impostos pela colonialidade, reconhecer e honrar as trajetórias dos(as) que aqui nos confiam seu legado, contribuir com as fissuras que podem ser produzidas contra a precarização e a vulnerabilização dessas vidas. Apostamos, também, no papel político da pesquisa de descristalizar, desnaturalizar e anunciar dispositivos a partir dos quais jovens negres visibilizam não só as opressões que vivem, mas suas estratégias para produzir e fortalecer formas criativas de vida e potências insurgentes.



3 Resultados e discussões

3.1 “Ser mulher e negra é uma carga muito pesada”: experiências juvenis periféricas, genderizadas e racializadas

Gênero e raça se conectam de forma a produzir diferentes experiências que atravessam corpos de homens e mulheres negros(as). As opressões vivenciadas por juventudes negras trazem o registro desses marcadores e de como diversos dispositivos são colocados em movimento para a produção e atualização de mecanismos coloniais de dominação. Falando sobre sua experiência de ser uma mulher, jovem e negra, Ayoluwa conta das inúmeras dificuldades que se interpõem no seu cotidiano a partir do agenciamento do racismo e do cis-heteropatriarcado que sustentam no Brasil uma estrutura social marcadamente desigual, alocando mulheres negras e pobres, articulando também uma perspectiva de classe, em posições ainda mais subalternas e vulnerabilizadas.

Mulher negra que tem uma carga muito pesada, assim. Hoje em dia eu consigo entender melhor todos os tipos de violência que eu já sofri, como eu fui lida, como eu sou lida e como eu já fui, né? Os próprios relacionamentos, né. Assim, é muito cruel isso, sabe? Tipo, essa coisa que a gente tenta de se curar, se amar, que é muito urgente, muito necessário e muito difícil, né? Porque a gente tá tentando, né, assim, mas todo tempo a sociedade coloca pra gente esse lugar de ‘não ser’ (Ayoluwa, 2020).

A partir de sua narrativa, escutamos sobre práticas objetificantes que tomam corpos de mulheres negras como despossuídos de um estatuto político, de um lugar social, e sobre os quais recaem injúrias de toda sorte e que o determinam como um corpo-objeto, extremamente suscetível a diversas violações, haja vista a estrutura racista, machista e classista na qual estamos inseridos. É nesse lugar de opressão e sujeição às inúmeras violências que surge, sobretudo coletivamente e nas experiências de aquilombamento, o imperativo das práticas de cuidado, cura e do amor próprio como formas de resistir às violações e aos silenciamentos aos quais mulheres negras são submetidas.

Beatriz Nascimento, importante pensadora negra brasileira, cuja vida, marcada pelas dificuldades e opressões advindas do racismo, foi ceifada pelo machismo – vítima de feminicídio –, foi uma das primeiras autoras do Brasil a pensar academicamente os aquilombamentos como expressão das resistências. Os quilombos foram no Brasil os primeiros espaços que negros(as) sequestrados(as) de África puderam experimentar a liberdade e as possibilidades de uma vida em que os valores da comunidade possibilitava o cuidado de todas as pessoas pertencentes a ela. O quilombo torna-se o lugar do acolhimento, da proteção e da emancipação; passa a receber os excluídos, tidos como perigosos, violentos e anormais, e lhes oferece um lar, uma comunidade, possibilidade de viver.



Beatriz Nascimento (2018), ao pensar possibilidades nos dias da destruição, acredita na existência dos quilombos como uma condição preeminente de manutenção da vida de pessoas subalternizadas. Os quilombos, como essa expressão das resistências, perduram até os dias atuais, possibilitando que a cultura, os princípios e a ética negra sobrevivam. Nessa perspectiva, os aquilombamentos, ao resgatarem os saberes tradicionais, o cuidado ancestral e a descolonização de um modelo de vida, atuam politicamente na luta constante contra o racismo e as práticas coloniais-capitalistas. Os aquilombamentos são compreendidos, portanto, como a criação de espaços de cuidado, tendo como uma de suas ferramentas a escuta sensível e implicada e o compartilhamento de vivências semelhantes, numa perspectiva dos modos criativos e insurgentes de re-existir.

Nessa perspectiva, a partir do relato de nossa participante, podemos refletir com Lélia Gonzalez (2020) e, com autoras do feminismo negro, como se interseccionalizam as estruturais formas de opressão a partir dos marcadores de raça e gênero. Apontamos para a necessidade de pensar o problema da raça de maneira interseccional, tendo em vista a produção de desigualdades a partir desses múltiplos marcadores (Bento, 2002; Carneiro, 2005; Crenshaw, 2012; Collins, 2016; Davis, 2016). Em seu texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Lélia Gonzalez (2020c, p. 67) afirma que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose brasileira [...] sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em especial”. A autora destaca, então, a articulação de diferentes estruturas de poder na produção de violências sobre essas mulheres: “Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (Gonzalez, 2020c, p. 50).

Assim, dentro de uma estrutura racista, a mulher negra estará sempre sujeita a violações de diversas outras ordens, possibilitadas fortemente pelo racismo estrutural que organiza relações sociais, e à inferioridade produzida pelo lugar de mulher nas relações de gênero. Ao referir-se ao lugar de “não ser”, Ayoluwa nos indica que percebe um movimento da sociedade em marginalizar corpos como o seu, que são atravessados pela intersecção de sua raça e de seu gênero, destinado a esses sujeitos um não lugar na sociedade, o que reflete a mais alta opressão à qual se refere Gonzalez.

A realidade experienciada e relatada por Ayoluwa não é recente em nosso país e está ancorada em uma longa história de violações e discriminações. Para discutirmos a intrínseca relação entre raça e gênero na produção de desigualdades e opressões que recaem sobre mulheres negras, Gonzalez (2020a) retorna ao processo de escravidão no Brasil, considerando-o como essencial para o dissecamento de mitos, tais como o da democracia racial, e para o entendimento



da situação da população negra em geral, e da mulher negra especificamente, no Brasil. A autora afirma que a mulher negra, escravizada, sofria violências sexuais por parte dos seus senhores, da minoria branca dominante, e os “casamentos inter-raciais” foram utilizados para embasar o mito de que não haveria discriminação racial no Brasil, a inexistência do racismo em um país que violentou, abusou, explorou e matou milhares de negros e negras.

A autora refere alguns estereótipos sobre pessoas negras que se disseminaram no país, como: a passividade, a infantilidade, a aceitação da escravidão sem resistências e assim por diante. Porém, assevera que sempre houve resistência diante da opressão: por meio dos quilombos, da participação em movimentos urbanos armados, do candomblé, entre outras formas. A mulher negra, especificamente, apresentava duas funções: a de trabalhadora do eito e a de mucama; em ambos os casos havia resistência. Destacamos, em especial, a ideia de “mãe preta”, que era utilizada para reafirmar a ideologia de harmonia racial, pois essa mulher, que exercia a função de mãe preta, seria acomodada, teria aceitado a escravidão. Seria a mucama que, durante a primeira infância, educava e cuidava dos filhos dos senhores, inclusive contando-lhes histórias. Gonzalez (2020a) afirma, entretanto, que havia aí também a resistência, chamada por ela de resistência passiva. Assim, diante de um histórico de violações, a autora destaca um ponto que precisa ser asseverado: a resistência faz parte da história, não somente a escravidão, e se produz resistência de inúmeras formas. Quando Ayoluwa compartilha sobre a percepção da carga que se coloca sobre mulheres negras e sobre suas tentativas de se curar e se amar em meio a violências racistas e sexistas cotidianas está nos falando também sobre resistir em meio às estruturas de opressão.

Importante ressaltar que a reafirmação de mitos como o da democracia racial permite a continuidade de sistemas de opressão e produção de desigualdades raciais, justamente através da denegação do que o mantém em funcionamento. Assim, afirma, permanece em funcionamento, também, a tríplice exclusão que atinge mulheres negras: de classe, raça e gênero. Sobre a relação que se estabelece entre gênero e raça, Ayoluwa (2021) destaca:

Realmente eu penso que não tem como a gente separar essas duas coisas, né? Pra mim, no meu entendimento que sim, que a raça ela vem primeiro, mas tipo assim, a gente não tem como deixar de discutir as duas juntas. Tem que estar junto, né?

Gonzalez (2020a), ao falar sobre a tríplice opressão vivenciada por mulheres negras – de raça, classe e sexo –, coloca em destaque a articulação de diferentes marcadores que produzem sobre corpos de mulheres negras violências e opressões de forma interseccional, ressaltando a importância de compreender, dentro da luta antirracista, a necessidade de também tecermos posições contrárias aos modos pelos quais gênero tem sido, historicamente, tomado. Não há,



nessa perspectiva da interseccionalidade, portanto, como pensar a descolonização dos processos pelos quais somos constituídos enquanto sujeitos e como grupo, se mulheres negras, por exemplo, continuam a ser objetificadas, subalternizadas e violentadas. Em censos realizados nas décadas anteriores aos anos 2000, os índices de escolaridade de mulheres negras eram baixíssimos, assim como as atividades formais de trabalho não apareciam como sendo ocupadas por elas. Em décadas posteriores, mulheres negras que atingiram maiores níveis de escolaridade permanecem sendo alvo da seleção racial (Gonzalez, 2020a). Em diálogo à tríplice exclusão referida por Gonzalez, trazemos o que Akotirene (2019, p. 14) entende por interseccionalidade: “A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado”. Tal perspectiva se articula aos feminismos negros, que tensionam a ideia de mulher universal, que não possibilita a inclusão do marcador racial nas discussões sobre gênero, uma vez que “a mulher” seria branca, de classe média, cisgênero e heterossexual. Quando Gonzalez pautava o lugar ocupado por mulheres negras como um lugar atravessado por racismos, sexismos e pela classe social, coloca em discussão a intersecção de tais marcadores, a produção de violências e privilégios.

Assim, é nessa perspectiva, pensando a partir de como se dão interseccionalmente as relações entre raça e gênero na produção de desigualdades e opressões no cotidiano e na realidade de nosso(a) interlocutor(a), que vamos tomar o debate e discutir os agenciamentos que gênero e raça têm produzido na vida de juventudes negras com realidades semelhantes a que debatemos neste trabalho, sobretudo ao levarmos em consideração a classe e os territórios periféricos também como centrais na produção dessas subjetividades. As narrativas de Jardel e Ayolwua nos colocam também diante da inferiorização de corpos de homens e mulheres negros(as), independente dos acessos sociais e econômicos que por ventura consigam ter. Em seu relato, Jardel deixa nítido a correlação racista, classista e sexista que historicamente se estruturou na sociedade brasileira, relacionando homens pretos à condição de marginalidade, periculosidade e violência, enquanto a mulher preta é tomada como objeto, hipersexualizada, vulnerabilizada e violentada.

O homem preto é sempre marginalizado, independente dele ter um curso superior, independente dele estar fazendo um curso superior: Pode ser até um curso que só a ‘nata’ gosta de fazer, ou que tem acesso. Cursos difíceis, como medicina, direito, engenharia, né? Então, mesmo um homem negro formado nesses cursos, né, digamos, cursos de ‘elite’, mesmo assim ele não consegue acessar os mesmos privilégios que uma pessoa branca na condição dele teria, né? Ele sempre vai ser marginalizado. E a mulher também, né, vai ser sempre objetificada, marginalizada. Isso é, digamos, um ‘calcanhar de Aquiles’ da sociedade, né, de sempre transformar os corpos pretos em coisas descartáveis, e essa é uma construção... Ah, a gente precisa, na verdade, construir algo diferente, né? E pra construir esse algo diferente não é simples. Não é algo fácil. Enfim, tem que destruir o capitalismo pra poder conseguir isso (Jardel, 2021).



Jardel compartilha, a partir de sua narrativa, a percepção de como a negritude impressa no corpo de homens negros os torna alvos de discriminações, mesmo quando esses corpos passam a ocupar lugares historicamente negados a pessoas negras, como cursos de medicina ou outros locais “de elite”, como chamados por eles. A marginalização desses corpos permanece e, por vezes, se atualiza, pois sua raça demarca um lugar de exclusão em nosso país, e não é permitido a esse sujeito estar em um lugar de elite. A elite é destinada aos brancos, pois sua raça produz e garante esse privilégio. Em tal discussão, o conceito de branquitude se faz importante, uma vez que diz respeito à identidade racial do branco brasileiro, colocado como modelo universal de humanidade. Como característica dessa branquitude, um dos pontos fundamentais diz respeito ao pacto narcísico, um acordo entre brancos, para não se reconhecerem enquanto parte fundamental para a permanência das desigualdades raciais no Brasil (Bento, 2002). A branquitude se constitui enquanto lugar de privilégios simbólicos e objetivos: “Veamos o branco como sistema político, em que raça, classe e gênero proporcionam uma experiência imbricada de privilégios” (Akotirene, 2019, p. 28). Gonzalez (1982) nos fala sobre os privilégios da branquitude quando, por exemplo, traz considerações sobre o que aponta ser construído socialmente como “lugar do negro” e “lugar do branco”: determinados locais seriam vistos como naturalmente destinados a pessoas brancas e outros a pessoas negras. Uma ideia arraigada no colonialismo e que é vivenciada cotidianamente por pessoas negras, como nos compartilhou Jardel. Assim, a autora nos aponta para o privilégio vivenciado pela branquitude, em detrimento das exclusões e proibições destinadas a pessoas negras. Ao se referir aos cursos de elite e à permanente exclusão vivenciada por pessoas negras, mesmo quando acessam tais locais, Jardel evidencia a segregação atualizada cotidianamente e que demarca o lugar do branco e o lugar do negro. Mesmo quando corpos negros tensionam as barreiras e passam a ocupar esses espaços proibidos, continuam sendo alvo de discriminações, pois são locais permitidos apenas à branquitude.

Sua fala também nos ajuda a refletir sobre as diferentes formas de opressão produzidas pelo cruzamento desses marcadores de raça e gênero, pois, uma vez que o homem negro é marginalizado e excluído socialmente, mesmo quando alcança locais sociais de privilégio, sobre a mulher negra se produz, além da marginalização, a objetificação do corpo, como apontado por Jardel. Tal objetificação se relaciona às estruturas sexistas que também atuam continuamente em nossa sociedade e também aparecem na narrativa de Ayoluwa. A participante, ao nos relatar sua experiência pessoal, chama atenção para como discursos que colocam a mulher negra como objeto sexual têm impacto negativo em sua trajetória de vida, ressaltando ainda que tais discursos produzidos com força de verdade implicam subjetivamente em seu autoquestionamento do seu



direito sobre seu próprio corpo e das inúmeras consequências que isso pode provocar:

E sobre essa questão racial, por exemplo, eu sempre sofri mais a questão dessa hipersexualização do corpo, né? De achar que o meu corpo está à venda, que ele está pra isso, que ele sempre foi visto dessa forma, e eu sinto isso dessa forma, também, muito forte, e as outras questões que perpassam a gente enquanto mulher negra, né? (Ayoluwa, 2021).

Também sobre a forma pela qual foi lida pela sociedade durante boa parte da sua trajetória, fazendo uma íntima ligação entre gênero, raça e classe, Ayoluwa nos relata alguns dos termos pelos quais se utilizavam para referir-se a ela, tais como “moreninha” e “favelada”, os quais evidenciam a amargurante relação de opressão que toma como objeto corpos de mulheres negras e pobres.

Eu era lida assim, como a ‘moreninha’, né? Tipo, muita gente nunca ia dizer que eu era negra, né? Mas como eu era moreninha, todo mundo sabia que eu era pobre, então, assim, vamos dizer que pra sociedade, de uma forma geral... eu sempre alisei meu cabelo, né, antes disso. Pra sociedade de um modo geral, ela me identificava logo como uma favelada pobre, né? Não iam me chamar de negra, porque existe isso, né? (Ayoluwa, 2021).

Destacamos a fala de Ayoluwa sobre os termos utilizados para se referir a ela, pois funcionam como um mecanismo velado de produção de racismos cotidianos. A atuação do racismo, segundo refere Lélia Gonzalez, ocorre por diferentes táticas utilizadas pelos países europeus em suas colônias, visando sempre a exploração e a opressão. Ela se refere ao racismo aberto e ao racismo disfarçado (Gonzalez, 1988); no primeiro, a miscigenação é impensável, a pureza branca é sempre tida como objetivo e a superioridade da branquitude é reafirmada, enquanto no último, presente em países como o Brasil, temos a denegação do racismo, a ideia de harmonia entre as raças, de democracia e de miscigenação. Essa segunda forma de racismo se torna uma estratégia eficaz de alienação e dominação, de internalização da superioridade da branquitude, da naturalização da opressão de negras e negros. Mantém-se a segregação por meio de mecanismos sofisticados, perpetuando-se a ideologia do branqueamento, a valorização de culturas e valores da branquitude, fragmentando-se a identidade racial daqueles que não são brancos: o desejo de embranquecer é estimulado, internalizado, a própria raça passa a ser negada, assim como a própria cultura.

O mito da democracia racial, segundo Gonzalez (1979) traz consigo os mecanismos de branqueamento e de denegação do racismo. A ideia de que o Brasil apresenta tal nível de miscigenação que impediria a existência de racismo, afinal, a igualdade impera em solos brasileiros. Assim, não se nomeia um corpo como negro, mas como moreno, por exemplo. E tais corpos habitam em uma harmonia interracial, sendo todos considerados como iguais “perante a lei”, o que justifica que a branquitude siga ignorando os mecanismos racistas produzidos cotidianamente. A não nomeação do corpo negro e a substituição pelo termo “moreninha” funciona como a



própria negação da racialidade desses corpos, visto que se não existem corpos negros, não existe racismo no Brasil. Gonzalez (2020a), nesse sentido, refere-se, também, a um novo significado para ser “mulata”, enquanto qualificação profissional no Brasil: mulheres negras, que expõem seus corpos em desfiles de escolas de samba como meio de buscar ascensão financeira e social, como um efeito produzido por processos de alienação, imposto pelos sistemas cisheteropatriacal e colonial que operam em nossa sociedade, sendo vistas como objetos sexuais e, mais uma vez, como exemplo da suposta democracia racial (Gonzalez, 2020a). Assim, a articulação de racismo e sexismo aparece produzindo efeitos ainda mais nefastos sobre mulheres negras. No movimento contrário do endeusamento produzido nos desfiles de escola de samba, no cotidiano, essas mesmas mulheres são vistas como “domésticas”, submetidas a triplas jornadas de trabalho, a explorações e invisibilizações diversas.

O sabor amargo do racismo genderizado explode como fel, corta como faca, faz doer. Homens e mulheres negras compartilham das experiências de opressão em função da raça, mas, de modo interseccional, ser mulher, preta e pobre é uma experiência que exacerba os efeitos da colonialidade. O que cabe a psicologia diante desse cenário que violenta Ayoluwa assim como tantas outras mulheres que ocupam esse lugar? Uma de nossas apostas é fazer com que pesquisas e intervenções desse campo produzam encontros, escutas e diálogos capazes de contribuir na luta antirracista e sexista. Apostamos também em uma psicologia implicada, que atua a partir de um compromisso ético e político com a transformação de estruturas de poder que marginalizam e violentam certos corpos. O diálogo, portanto, aparece como instrumento potente na descolonização do pensamento e dos afetos, no sentido de que é na diferença que encontramos caminhos para seguir resistindo. Ao ouvir tais experiências e produzir espaços para que as narrativas se amplifiquem, torna-se possível enfrentar a denegação dos mecanismos racistas atuantes em nossa sociedade, a ideia errônea de uma democracia racial no Brasil, e tornar ainda mais evidentes as articulações entre diferentes estruturas de opressão que, muitas vezes, acabam sendo naturalizadas ou invisibilizadas pelos discursos dominantes.

3.2 “Eu participo de outros coletivos de mulheres negras, é onde eu me fortaleço”: coletivos como espaços de disputa e de aquilombamento

As desigualdades produzidas pela interlocução entre raça e gênero também aparecem quando nossos interlocutores relatam sobre suas participações em coletivos juvenis que pautam a temática racial. Uma das questões relacionadas a essa condição desigual atribuída em decorrência do gênero presente nos coletivos diz respeito ao direito à fala. Para Jardel, parece haver uma



dificuldade maior para que mulheres se expressem e sejam ouvidas em detrimento da “facilidade” dos homens nos coletivos sociais que fazem parte:

Não vou dizer nem privilégio, mas vou dizer... se existe ou não facilidade de algumas pessoas terem acesso? Existe. Por exemplo, independente do homem ser negro ou não, no coletivo ele sempre vai ser 'o homem negro', né, 'o homem'. Sempre ele vai ter uma facilidade maior; sei lá, de desenvoltura do que uma mulher. A mulher sempre vai ser 'será que eu falo? Será que eu não falo? Será que eu dou a minha opinião?'. A mulher normalmente vai se achar incapaz quando ela tá perante a alguns homens. Então, eu acho que basicamente existe isso dentro dos coletivos (Jardel, 2021).

É importante pontuar que este período da narrativa não representa a opinião do nosso participante, nem tampouco dos coletivos dos quais faz parte, sendo uma leitura social do que geralmente acontece nesses espaços. Optamos por trazê-la aqui por ilustrar, na concepção de Jardel, como ele percebe e sente, na maioria das vezes, o comportamento de homens e mulheres em relação às suas falas nas interlocuções dos coletivos. Ou seja, para ele não é que mulheres sejam mais incapazes que os homens, mas ao narrar sua experiência deixa nítido haver, a partir das próprias condições sociais que vivemos, elementos que favorecem socialmente a representação do homem como aquele com maior possibilidade de fala, o que se relaciona aos atravessamentos do gênero nesses espaços. Se retomamos o que nos traz Gonzalez (1988) sobre as formas pelas quais mulheres negras são subalternizadas, pelas vias da exploração econômica, do racismo e do sexismo, compreendemos que esses mecanismos operam também dentro dos coletivos, onde se fazem presentes as mesmas vias de opressão que atuam socialmente, regulando as relações, produzindo silenciamentos e opressões. Ao homem, portanto, estaria mais naturalizada a possibilidade de fala, ainda que seja um homem negro; à mulher negra, por outro lado, tal possibilidade é dificultada ou negada.

Também sobre a assimetria de poder nas relações de pessoas negras com pessoas brancas, que coloca mulheres e homens negros muito mais vulneráveis que mulheres brancas, por exemplo, Ayoluwa o cansaço diante da necessidade de explicar, para a maioria das pessoas, porque estão sendo violentas, porque não deveriam agir de determinado modo racista, misógino e sexista. Pontua ainda que percebe maior organização por parte de mulheres negras, que vêm avançado na luta, enquanto homens negros parecem ainda não terem despertado totalmente para a importância de também trazer pra luta antirracista o debate interseccional das questões relativas ao gênero:

Só que a gente tá num determinado momento também que não... que existe um cansaço, sabe? Que a gente não está mais querendo estar convidando, ter que pegar na mão. 'Ei, senta aqui, vamo conversar sobre isso e tudo mais', e aí eu penso que a gente, nós, mulheres, a gente tá até muito mais acordada e na frente dessa luta do que eles, porque eu observo que os homens, eles estão muito nesses lugares de sofrer determinadas violências, e aí eu não falo da violência policial, eu falo da violência dentro das relações, né? Com mulheres ou com homens brancos, enfim, uma violência mesmo, que é fruto disso, é porque eles não querem fazer essa discussão, entendeu? (Ayoluwa, 2021).



Pensando sobre os atravessamentos de gênero nas relações sociais, compreendemos que, historicamente, mulheres passaram a se organizar coletivamente com vistas a combater desigualdades de gênero. Os atravessamentos de gênero com outros marcadores sociais, como raça e classe, foram ignorados por certos grupos, enquanto outros pautavam essa interseccionalidade. Assim, consideramos que o cansaço referido por Ayoluwa pode estar relacionado às lutas travadas há décadas contra o racismo, o sexismo, a misoginia, enquanto homens negros, ainda que atravessados pelo marcador racial, podem usufruir de certos privilégios relacionados às masculinidades em nossa sociedade.

Em outro momento de sua fala, Jardel reflete sobre a intersecção entre raça, gênero e sexualidade, ao pautar a negação de si mesmo por ser um corpo marcado por aquilo que é considerado como diferente em nossa sociedade. Além da negritude, perceber-se fora da heteronormatividade produz sobre esses sujeitos a ideia de não pertencimento social:

E todo mundo passa por essa crise, não que a gente não quisesse ser negro, né? Mas a gente passa por essa crise de achar que o nosso corpo, por ser negro, ele é diferente, e é um diferente não legal, que por a gente ser gay, homossexual, bissexual, seja lá o que for da sigla, a gente também acha que a gente é uma pessoa diferente, que é uma pessoa também diferente não legal, e por não ser legal é algo que não é desejado (Jardel, 2020).

Sobre o reconhecimento e a auto-afirmação da negritude atrelada a uma perspectiva de gênero, refletimos sobre os efeitos, sobretudo das dores, que vivenciamos por estarmos em posições contra-hegemônicas simplesmente por viver sendo quem se é. Em uma sociedade marcada por processos racistas, como a escravidão, e machistas, tal qual o patriarcado, se afirmar enquanto negro e *gay* já é por si um ato revolucionário e que precisa ser reiterado nas nossas produções, operando também no sentido de garantir, nos âmbitos que se fizerem necessário, o direito de ser e viver como se quer. Nessa incursão, em diálogo com a coletividade, são o afeto e o amparo social que possibilitam olhar pro próprio corpo, antes marginalizado, negligenciado, violentado; com amor e carinho, canalizando por via do afeto forças transformadoras, marginais e insurgentes.

Além de passar por essa crise, a gente também passa depois, dependendo do nosso convívio social, a gente também passa pelo período de aceitação. A gente se aceita como negro, começa a se gostar, se amar, começa a se gostar por ser diferente, por ser gay, por ser bissexual, ser qualquer uma das letrinhas da sigla, a gente também passa por esse período de aceitação, e o nosso convívio, as pessoas que estão ao nosso redor, é que vão nos ajudando, nos fortalecendo e deixando bem claro pra gente que nós somos queridos, entendeu? Nós podemos, também, ter afetos, mesmo sendo quem nós somos, né? Essas pessoas que nós somos (Jardel, 2020).

Apesar da vivência relatada por Jardel, sua narrativa também nos indica uma via de fortalecimento diante dos racismos e sexismos vivenciados no cotidiano: as pessoas ao redor, as redes de confiança e suporte que se constituem como possibilidade para a construção de outra forma



de ver a si mesmo e de se perceber enquanto sujeito possível de receber afeto. Ademais, sobre essa dimensão das alianças, trazemos um outro acontecimento como analisador dessa investigação e que diz respeito ao processo de transição capilar e à participação em coletivos de mulheres negras. A narrativa a seguir nos traz sobre como o engajamento em um coletivo, disparado pela questão do cabelo, produziu mudanças nos trajetos pessoais e do próprio coletivo. Sua pauta original passa a ser ampliada e começa a trazer outros problemas vivenciados pelas participantes, e, como coloca Ayoluwa, ocorre uma consequente politização sobre as ações desenvolvidas pelo coletivo e sobre o cotidiano experienciado, possibilitando o entendimento e o exercício de uma postura mais combativa e reinventiva sobre os processos de racismos experimentados em suas trajetórias:

E aí quando eu me aproximei desse coletivo, e bem depois a gente criou outro, né, que o objetivo do projeto na época era trabalhar a questão da estética negra, e aí era encontro das cacheadas e crespas, né. A gente começou a ver que esse encontro, ele tava tomando outra dimensão, política, né? A gente começava a falar sobre a questão da textura do cabelo. Quando a gente observou, a galera tava falando do racismo no cotidiano, assim, que também é essa questão, né, da ditadura do cabelo liso, é uma expressão racista (Ayoluwa, 2020).

O relato de Ayoluwa refere que, a partir de encontros que tinham como tema a estética negra, as participantes passaram a pautar o racismo cotidiano pelo qual eram atravessadas, incluindo aí a ditadura do cabelo liso. Segundo Gonzalez (2020c), os discursos sobre a estética negra trazem tons pejorativos, como se referir à beijos e não a lábios, a cabelo “ruim” quando se trata de um cabelo cacheado ou crespo, e assim por diante.

Em seu texto “Odara Dudu: beleza negra”, Lélia reflete sobre o modelo estético ocidental imposto e naturalizado, que é um modelo de branquitude, colocado como superior e como ideal a ser buscado e atingido; assim, características físicas que se distinguem de tal modelo são reforçadas de forma pejorativa, como a ideia do cabelo ruim (Gonzalez, 2020b). Refere a autora: “E a ideologia do branqueamento estético destilou o seu veneno mortal não apenas no interior da comunidade negra, mas no falseamento da nossa própria história” (Gonzalez, 2020b, p. 224). Diante desses mecanismos de opressão, os coletivos sociais aparecem como importantes nesse processo de fortalecimento pessoal, a partir do reconhecimento da própria história e do compartilhamento de vivências e processos. São nesses coletivos sociais que se constroem espaços outros capazes de criar condições efetivas de mudanças sensíveis sobre esse processo de autorreconhecimento. Como destaca na fala a seguir:

Hoje em dia, como é que eu fico buscando, né, uma forma de me fortalecer, de respirar nisso? Eu participo de outros coletivos de mulheres negras, né, que é onde eu me fortaleço, onde eu me conheço mais e conheço mais essa história, e é daí onde eu tiro forças pra estar me fortalecendo e pensando como a gente pode, de uma forma coletiva, estar se fortalecendo nisso, né? (Ayoluwa, 2021).



Ao pensarmos sobre a cena em que Ayoluwa narra a emoção de, a partir do reconhecimento do cabelo, vivenciar um encontro com ela mesma, colocamos em evidência a força que reside no encontro com aquilo que remete ao povo negro pelas marcas do próprio corpo. Assumir um corpo negro reivindica a libertação de algumas das diversas amarras que a branquitude impõe a esses corpos, bem como os torna mais expostos às violências provocadas pelo racismo. Entender esses processos e vivenciá-los amando seus corpos torna a trajetória, embora dolorosa, implicada na luta que foi herdada e que constitui a cada sujeito negro.

Parece simples isso, mas quando você se vê ali, como eu nunca tinha me visto antes e como eu nem lembrava, da textura do meu cabelo e tudo, e como depois que eu assumi esse cabelo aí sim, eu já tinha certeza de que eu era negra, mas quando eu assumi esse cabelo, aí pronto, parece que a sociedade entendeu, né? E aí veio muita coisa massa, mas também veio muita coisa pesada, né? E é isso (Ayoluwa, 2021).

O cabelo original, princípio de sua origem, resgata a ancestralidade que faz movimentar o axé, poder de realização ancestral, na busca de reconhecimento e mudança social. “Isso é muito forte, e aí essa questão da ancestralidade também, né, é algo que entrou na minha vida, né, a questão da religião, e começou a fazer sentido um monte de outras coisas” (Ayoluwa, 2021).

Por fim, ressaltamos as dificuldades e implicações em operar a partir da desnaturalização de conceitos e práticas machistas, racistas, cisheteronormativas que engessam e limitam possibilidades outras de ser e estar no mundo. Jardel destaca esse processo como doloroso e que implica em perdas, inclusive de vínculos afetivos importantes, mas entendendo que tais condições são importantes para a desconstrução das inúmeras opressões que se multiplicam a partir dessa relação gênero-raça.

Doloroso porque você vai quebrar alguns laços familiares, né, sobretudo com pessoas específicas que talvez sejam mais importantes pra você, como um pai, mãe, né? E depois que você quebra, tem o trabalho de você reconstruir a partir desse seu novo eu, e é difícil isso, né? Não é tão simples, porque por mais que você não faça com a intenção de magoar seus pais, eles vão se sentir magoados pela decisão que você tomou, de ‘escolher viver de tal forma’, seja lá qual seja a forma, né? Precisa ter muito respeito de ambas as partes pra poder conseguir lidar e construir novamente esses laços afetivos, então por isso que eu digo que é doloroso (Jardel, 2021).

Pensamos, portanto, que a luta deve ser coletiva. A descolonização da vida passa pelas lutas antirracistas, antimachistas e anticapitalistas. Não sairemos vitoriosos enquanto um dos nossos viver as opressões da colonialidade. Desmontar esses processos no cotidiano, nas famílias, nos grupos e coletivos se faz tarefa fundamental. Gonzalez (1988) destaca a importância da organização de mulheres negras para a possibilidade de transformação social. A autora considera a história de mulheres negras como uma história de resistências e lutas, na qual o protagonismo é das próprias mulheres, por uma memória cultural ancestral. Assim, destaca a responsabilidade diante dos modos de organização, trazendo o caráter ético e político desses encontros. Afirma a



autora: organização já! Entendemos, portanto, que a luta pela via coletiva, a organização para o enfrentamento ao racismo e ao sexismo é vista pela autora como via possível para desorganizar os pilares do colonialismo que continuam sustentando e organizando a sociedade. Não é mais, nem nunca deveria ter sido, possível admitir que corpos negros sejam tomados, explorados, violados, sexualizados. Não aceitamos mais o racismo e o sexismo que entristece a vida. Não toleramos mais que certos corpos sejam animalizados e exibidos como troféus, ou que fiquem somente nas lavouras, nos quartinhos de empregada, guardando vagas para senhores e senhoras, despidos de dignidade. Esses corpos precisam ocupar esses lugares: da pós-graduação, da universidade, da produção do conhecimento, dos cargos de gestão, dos coletivos, das lutas. Na luta protagonizada por elas, também nos movimentamos, vamos ao topo.

4 Considerações finais

Este artigo buscou discutir, a partir de experiências juvenis, intersecções entre gênero e raça sob o enfoque das contribuições ao campo da psicologia social de Lélia Gonzalez. Nesse sentido, operamos com narrativas de jovens em contextos periferizados de Fortaleza sobre os efeitos da colonialidade de gênero e de raça em suas trajetórias. Tais narrativas evidenciam as assimetrias de gênero que cristalizam em posições subalternas mulheres negras tomando seus corpos violentamente de modo hipersexualizado e sem estatuto político. Da mesma maneira, em relação à raça destaca-se os modos desiguais e precarizantes instituídos em realidades racializadas pelo fenômeno da branquitude.

A racialização de gênero criou condições, a partir da experiência colonial, de tomarmos abjetas as vidas de pessoas negras roubadas de África. Dentre outras condições, a objetificação dos seus corpos possibilitou a autorização das inúmeras violências que até hoje se mantêm presentes na realidade cotidiana do povo preto. Tomar mulheres negras enquanto reprodutoras sexuais, hipersexualizar seus corpos e sensualizar seus movimentos, criam condições de permissividade para violar um corpo que é tomado como público. Do mesmo modo, a animalização do homem negro criou condições de percebê-lo pelo viés da periculosidade e da violência. Desconstruir, portanto, as relações de gênero significam decolonizar nossas experiências que dividem e hierarquizam homens e mulheres e põe em posições de poder pessoas brancas em detrimento da vulnerabilização de pessoas negras.

É nosso interesse, portanto, debater a partir desses referenciais epistemológicos, a produção das desigualdades raciais e de gênero, de modo a desnaturalizar tais instrumentos de dominação já



cristalizados na estrutura social brasileira. Racializar o gênero e generificar a raça se coloca como uma tarefa importante na luta que travamos nos processos decoloniais. Não há, nesse sentido, numa perspectiva decolonial, como ser antirracista sem também estar alinhado às lutas por emancipação e libertação de gênero e classe, por exemplo.

O racismo, visto do ponto de vista interseccional, produz condições históricas de gerenciamento das experiências de gênero. É somente a partir da consciência objetiva sobre as formas pelas quais opera o racismo e sobre suas práticas cruéis que se pode produzir formas de enfrentamento e resgatar a humanidade de um grupo étnico inferiorizado (Gonzalez, 1988) pelas artimanhas da colonialidade.

As preocupações levantadas quanto aos padrões de desigualdade que se estabelecem em razão desses marcadores sociais, bem como a elevada exposição de pessoas negras a experiências de racismo e de mulheres aos efeitos do machismo, denunciam a urgente necessidade de se produzir outras narrativas, como a que experimentamos nesta pesquisa, que se proponham a desnaturalizar modos coloniais de dominação de corpos negros e femininos a partir da experiência coletiva de práticas de resistências cotidianas forjadas em coletividade e regões subalternizadas.

Diante disso, torna-se pertinente à seara da psicologia o adensamento de discussões de autoras e autores que partem de epistemologias críticas a colonialidade e que trabalham a partir de contextos situados, encarnados pelas urgências sociais, econômicas e políticas do contexto latinoamericano, em específico das periferias brasileiras. Nesse sentido, esta produção, ancorada em Lélia Gonzalez, pode contribuir para pluralizar experiências e debates teóricos e o compromisso ético-político do saber psicológico com a ampliação das lutas antirracistas e antissexistas.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-58.

BICALHO, Pedro Paulo Gastalho de. A ética em jogo no campo surpreendente da pesquisa. *Revista Polis e Psique*, v. 9, p. 20-35, 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2238-152X2019000400003. Acesso em: 15 set. 2023.



CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. *Tese (Doutorado em Educação)* – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP), São Paulo, 2005.

CARVALHO, Andressa; SOUZA, Carlivane; MACEDO, João Paulo. Relações de gênero e étnico-raciais nos currículos de psicologia: aproximações e desafios. *Psicologia: ciência e profissão*, Brasília, DF, v. 40, e201972, p. 1-14, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/DnyMSGZXkjT5yKNBdFdSFGx/?lang=pt>. Acesso em: 20 set. 2023.

CASTRO, Ricardo; MAYORGA, Cláudia. Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*. v. 14. n. 3, p. 1-18, São João delRei, 2019. Disponível em: http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/revista_ppp/article/view/e3178. Acesso em: 18 jan. 2024.

CEARÁ. Assembleia Legislativa. *Cada vida importa*: relatório do segundo semestre de 2019 do Comitê Cearense pela Prevenção de Homicídios na Adolescência. Fortaleza: Qualygraf, 2020. Disponível em: <https://cadavidaimporta.com.br/publicacoes/relatorio-cada-vida-importa-2019-2/#:~:text=O%20Comit%C3%AA%20de%20Preven%C3%A7%C3%A3o%20e,sobre%20o%20n%C3%A3o%20esclarecimento%20de>. Acesso em: 13 out. 2023.

CEARÁ. Fórum Popular de Segurança Pública. *Nota Pública*: escalada de homicídios no Ceará durante pandemia exige mudança urgente da política de segurança pública. Fortaleza, [2020]. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1j6CCKR6kaV1j1upjHwDxG6nps7Z4OpDl/view?fbclid=IwA R3RfCCSsj9yok2Ovq0wHVeKz7lSB-78GdloH-XIAAKR_wfaL7n0YHNKRQ. Acesso em: 11 set. 2020.

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

CORDEIRO, Mariana Prioli; SPINK, Mary Jane Paris. Apontamentos sobre a história da psicologia social no Brasil. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, p. 1068-1086, 2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1808-42812018000400003>. Acesso em: 01 nov. 2023.

COSTA, Aldemar; BARROS, João Paulo Pereira. “Célula de Proteção Comunitária”: efeitos no cotidiano de jovens negros em Fortaleza. *Psicologia em Pesquisa*, Juiz de Fora, v. 13, n. 3, p. 173-192, 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1982-12472019000300009>. Acesso em: 10 set. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé Williams.. Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. In: PLATERO, L. (coord.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra, 2012. p. 87-122.

DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição.. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A.



(org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza, 2007. p. 16-21.

EVENTO bolsonarista sobre inexistência do racismo é criticado e suspenso. *UOL*, [s. l.], 15 jul. 2022. Seção Cotidiano. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2022/07/15/evento-bolsonarista-sobre-inexistencia-do-racismo-e-criticado-e-suspenso.htm>. Acesso em: 30 ago. 2023.

GONZAGA, Paula. “A GENTE É MUITO MAIOR, A GENTE É UM CORPO COLETIVO”: Produções de si e de mundo a partir da ancestralidade, afetividade e intelectualidade de mulheres negras lésbicas e bissexuais. 2019. 347f. *Tese (Doutorado em Psicologia)* – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988. Disponível em: <https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=RevTempBras&pagfis=10039>. Acesso em: 30 out. 2023.

GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. *Raça e Classe*, Brasília, DF, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez. 1988.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 43-57.

GONZALEZ, Lélia. Odara Dudu: Beleza Negra. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. p. 43-57.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c. p. 67-84.

GONZALEZ, Lélia. *Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*. In: ENCONTRO NACIONAL DA LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, 8., 1979, Pittsburgh. *Anais [...]*. [S. l.: s. n.], 1979. Disponível em: https://coletivomariasbaderna.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/cultura_etnicidade_e_trabalho.pdf. Acesso em: 25 ago. 2023.

GONZALEZ, Lélia. O golpe de 64, o novo modelo econômico e a população negra. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 11-17.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 10 ago. 2023.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.



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

LÉLIA Gonzalez. *Letras UFMG*, Belo Horizonte, 2022. Seção Literafro / Ensaistas. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1204-lesia-gonzalez>. Acesso em: 20 out. 2023.

LUGONES, María. *Colonialidad y género*. Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, p. 57-74, 2014.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. *Historiografia do Quilombo. 1977*. In: NASCIMENTO, B. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Filhos da África, 2018. p. 125-149.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo negro, 2014. (Coleção Retratos do Brasil Negro).

