



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

INGRID LORENA DA SILVA LEITE

**VIDAS COSTURADAS POR FIOS DE FERRO: TRAJETÓRIAS DAS MÃES DO
CEARÁ**

FORTALEZA

2024

INGRID LORENA DA SILVA LEITE

VIDAS COSTURADAS POR FIOS DE FERRO: TRAJETÓRIAS DAS MÃES DO
CEARÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Sociologia, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: sociologia

Orientadora: Glória Maria dos Santos Diógenes

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

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

L552 Leite, Ingrid Lorena da Silva.

Vidas costuradas por fios de ferro : trajetórias das mães do Ceará / Ingrid Lorena da Silva Leite. – 2024.

178 f. : il. color.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2024.

Orientação: Profa. Dra. Glória Maria dos Santos Diogenes .

1. maternidades negras. 2. racismo . 3. interseccionalidade. 4. matripotências. I. Título.

CDD 301|

INGRID LORENA DA SILVA LEITE

VIDAS COSTURADAS POR FIOS DE FERRO: TRAJETÓRIAS DAS MÃES DO
CEARÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Sociologia, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Sociologia. Área de concentração: sociologia

Orientadora: Glória Maria dos Santos Diógenes

Aprovada: 16/08/ 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Glória Maria dos Santos Diógenes (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr Luiz Fábio Silva Paiva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr.^a Geisa Mattos de Araújo Lima
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr.^a Camila Holanda Marinho
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof.^a Dr.^a Jéssica Silva Rodrigues
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Esta tese simboliza um dos momentos mais marcantes da minha vida, mostra os passos, as falhas, as tentativas e a coragem em tentar construir uma pesquisa permeada de significados. Por isso, agradeço à espiritualidade, que, de forma tão sábia, foi me orientando.

Agradeço imensamente à minha mãe, Rosymeire, minha referência de vida, minha parceira e amiga. Eu te amo. Muito obrigada por acreditar em mim. Obrigada por me ensinar a ser corajosa e a enfrentar a vida de cabeça erguida.

Obrigada aos meus irmãos, Ana e João. Vocês me ajudam a fincar os pés no chão dando gargalhadas e enxugando as lágrimas. Amo vocês.

Muito obrigada à minha avó Mazé por todo seu amor e carinho, principalmente por me ajudar a acordar bem cedo todas as manhãs para construir esta tese.

Agradeço ao terreiro de Umbanda Mãe Tutu, que me acolheu tão bem. Eu tenho um enorme respeito e amor pela Umbanda e por tudo o que tenho aprendido, sobretudo a olhar o mundo de forma mais consciente e responsável.

Obrigada à minha mãe de santo, Telma Lima, mulher forte e amorosa, que me ajuda e orienta em diversos momentos da minha vida. Gratidão pela força.

Muito obrigada aos meus irmãos e às minhas irmãs de santo. Vocês são incríveis. Quero agradecer especialmente à Eleonora, carinhosamente conhecida como Léo. Muito obrigada, minha irmã; você segurou minha mão e não soltou.

Quero agradecer com todo amor às minhas amigas e irmãs de vida, Jéssica Menezes e Aline Martins, por me amarem de forma tão sincera e sensível. Vocês fazem parte dessa história. Eu não tenho palavras para agradecer.

À Camila Holanda por estar e fazer parte desse caminho, meus primeiros passos acadêmicos tiveram sua orientação e seu carinho. Gratidão por tudo.

Obrigada às minhas amigas Carla Moura e Lane Abreu pela parceira do dia a dia. Gratidão.

Ao Centro de Defesa da Criança e do Adolescente (CEDECA Ceará) por me proporcionar experiências tão profundadas. Muito obrigada a todos que fazem parte dessa importante e fundamental organização.

Muito obrigada aos membros da banca por aceitarem fazer parte desse momento ímpar da minha trajetória acadêmica e profissional. Obrigada por dedicarem tempo e empenho.

Obrigada especialmente à minha orientadora, Glória Diógenes, por toda a dedicação, a paciência e o compromisso nesse processo.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo compreender as maternidades negras a partir das trajetórias de mães que tiveram seus filhos assassinados brutalmente na cidade de Fortaleza. Para tanto, trabalhamos a pesquisa de forma qualitativa, com realização de entrevistas, pesquisa de campo e diário de campo. Buscamos aprofundar as questões em torno das maternidades negras, principalmente suas implicações com as manifestações de múltiplas violências reproduzidas cotidianamente. A partir das concepções da reprodução social e sexual, articulamos os conceitos de biopolítica e biopoder, trabalhando com abordagem interseccional, entrelaçando com as vivências e histórias narradas pelas interlocutoras. Problematizamos o conceito de biopolítica da maternidade, em que trazemos os significados das “mães não convencionais” abordando a normalização do que é ser “mãe negra”, atravessando diversos dispositivos e tecnologias de poder. Apontamos que as mães negras parecem estar duplamente implicadas na biopolítica, pois produzem formas de fazer viver e tentam não deixar morrer, assim lançando tensionamentos sobre outros sentidos e entendimentos sobre as vidas negras. Com isso, analisamos a importância de tecer conceitos que possibilitassem compreender essas maternidades por um campo teórico e metodológico descentralizado, uma vez que, a maternidade negra parece ser um signo político marcado pela história colonial brasileira que repousa uma violência sobre o corpo reprodutivo das mulheres negras, negando-lhes o direito de serem mães, ao passo, que elas tensionam e produzem historicamente outras formas coletivas e ancestrais de maternar.

Palavras-chave: maternidades negras; matripotências; racismo; interseccionalidade.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis es comprender la maternidad negra a través de los relatos de madres cuyos hijos fueron brutalmente asesinados en la ciudad de Fortaleza. Para ello, realizamos una investigación cualitativa, con entrevistas, investigación de campo y diarios de campo. Buscamos profundizar en las cuestiones que rodean a las maternidades negras, especialmente sus implicaciones en las manifestaciones de múltiples formas de violencia que se reproducen a diario. A partir de las concepciones de reproducción social y sexual, articulamos los conceptos de biopolítica y biopoder, trabajando con un enfoque interseccional, entrelazándolos con las experiencias e historias narradas por las interlocutoras. Problematicamos el concepto de biopolítica de la maternidad, donde traemos a colación los significados de "madres no convencionales", abordando la normalización de lo que es ser "madre negra", a través de diversos dispositivos y tecnologías de poder. Señalamos que las madres negras parecen estar doblemente implicadas en la biopolítica, ya que producen formas de hacer vivir e intentan no dejar morir, presionando así sobre otros significados y comprensiones de las vidas negras. Con esto en mente, analizamos la importancia de tejer conceptos que posibiliten la comprensión de estas maternidades a través de un campo teórico y metodológico descentralizado, ya que la maternidad negra parece ser un signo político marcado por la historia colonial de Brasil, que ejerce violencia sobre los cuerpos reproductivos de las mujeres negras, negándoles el derecho a ser madres, al mismo tiempo que históricamente enfatizan y producen otras formas colectivas y ancestrales de maternidad.

Palabras clave: maternidad negra; matripotencia; racismo; interseccionalidad.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 EMARANHADOS QUE TECEM O CAMPO: em busca da cicatrização? ..	15
1.1 Rio que deságua no mar: a construção do objeto de pesquisa	26
1.2 O campo de pesquisa e a metodologia	32
1.3 Importância das experiências das mulheres, mães e negras: escolha teórico-metodológica	46
2 TECENDO NARRATIVAS COM FIOS, PALAVRAS E SENTIDOS: conhecendo as interlocutoras	51
2.1 Encontro com Nilma	53
2.2 Conhecendo Eulália	59
2.3 Zélia e nossas conversas	66
2.4 Maria, abriu meus caminhos	72
2.5 As mães enredadas em teias de lutas, proteção e emoções	78
3 MATERNIDADES NEGRAS NO BRASIL: “não consegui proteger meu filho” 88	
3.1 Dororidade e racismo	108
3.2 Cuidado, a memória e o luto	113
3.3 Mães negras além-mar: partindo de outro lugar	124
4 “SOMOS MÃES NÃO CONVENCIONAIS”: maternagens negras, Estado e resistências	135
4.1 Biopolítica da maternidade	143
4.2 MATRIPOTÊNCIAS DIASPÓRICAS: Colonialidade e necropolítica ..	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
“Enquanto houver mães negras chorando a morte do filho, o ventre nunca terá sido de fato livre no Brasil	166
REFERÊNCIAS	170

INTRODUÇÃO

Assim, me inspiro nas lições passadas por aqueles que foram aprisionados nas margens da história para aqui firmar como verso de encanto a defesa de que a condição do Ser é primordial à manifestação do Saber. Os conhecimentos vagueiam mundo para baixar nos corpos e avivar seres
Luiz Rufino

Este trabalho é enlaçado por memórias, experiências, trajetórias de mães negras que tiveram seus filhos assassinados na cidade de Fortaleza. E fui tecendo o objetivo desta pesquisa na proporção em que lapidava o texto, pois fui recuperando alguns ensinamentos antigos de uma mãe negra que conheço desde que me entendo por gente, minha avó materna, Mazé, que dizia: “quando se sentir perdida, lembre-se de onde partiu”. Esse conselho balizou toda a escrita labiríntica diante das dores, palavras e histórias dessas mulheres.

Antes de apresentar minha pesquisa, é importante dizer que o texto está escrito em primeira pessoa, do singular e do plural. Esse processo foi coletivo, em parceira com minha orientadora, com as interlocutoras, mães negras, e as autoras e os autores que possibilitaram as reflexões e provocações teóricas e empíricas, porém, durante esse processo, houve algumas particularidades e escolhas que foram singulares.

Experenciei, na escrita desta tese, o desvelamento da própria tese, pois, quando achei que a tinha finalizado, percebi que ainda precisava iniciá-la. Foi um movimento árduo e bonito, simbolizando um ciclo na minha vida, em que voltei aos primeiros anos de trabalho de campo, que começaram em meados de 2016 e seguiram até meados de 2022. Mesmo entrando no doutorando apenas em 2019, meu percurso no campo já tinha iniciado devido ao mestrado. Vou contar essa história nas próximas linhas.

Rememorei diversas experiências vividas com as interlocutoras, mães negras que tiveram seus filhos assassinados, momentos importantes que me fizeram repensar a pesquisa e a relação que construímos com as pessoas, principalmente aquelas que são nossas interlocutoras. Neste percurso elaborei, como objetivo desse trabalho, compreender as trajetórias das mães negras que tiveram seus filhos assassinados, visando entender como forjam suas maternagens cotidianamente atravessadas pela perda. Cabe destacar, a maternidade é comumente permeada pela

relação consanguínea entre a pessoa que engravida e filho. A maternagem pode ser estabelecida no vínculo afetivo do cuidado e acolhimento ao filho por uma pessoa, nesse caso, a mãe. O modo como se dará esse cuidado, segundo a antropóloga Kitzinger (1978), dependerá dos valores socialmente relacionados ao que é ser essa pessoa que engravida e ao significado de um filho em um determinado contexto cultural. Dessa forma, espera-se que a valoração e a vivência da maternidade e da maternagem variem historicamente e de acordo com a inserção das mulheres e/ou das pessoas que engravidam em culturas específicas. Esta pesquisa de doutorado tratará das mães negras, e o foco será nas mulheres cisgênera.

Nesse caminho, a autora Glória Andalzua (2000) ensina sobre o poder da escrita, principalmente para “mulheres do terceiro mundo”, como a autora nomeia, e nos alerta para as capturas dos enquadramentos teóricos que ainda postulam um modo de fazer ciência. A autora fala: “encontrem a musa dentro de vocês. Desenterrem a voz que está soterrada em vocês. Não a falsifiquem, não tentem vendê-la por alguns aplausos ou para terem seus nomes impressos” (Andalzua, 2000, p. 235).

Acredito que a autora nos diz para continuarmos tecendo implicações, apresentando pontos de vistas diferentes, construindo campos de diálogos e desconversações, sem necessariamente termos validações e/ou autorizações científicas, pois estas não atravessam todos os campos de produções de saberes. Nesse caminho de construção da tese, percebi que as obviedades para muitos não eram óbvias para mim, e, assim, precisava anunciá-las, sobretudo ao problematizar o medo de escrever relatos da minha experiência de vida como parte constituinte da elaboração do meu tema de estudo, e isto ser considerado um material que não fosse suficientemente científico ou validado como tal.

Os movimentos da escrita e reflexão envolvem curvas, ondas sinuosas e perigosas, em que é preciso estar atenta de onde partimos, por onde caminhamos e aonde chegamos, por isso o ensinamento da minha avó se fez tão necessário.

Assim aconteceu. Comecei questionando as experiências das mães negras, suas trajetórias, achando que a maternidade seria meramente dual: ou uma fonte de “fortalezas” e “potencialidades”, ou algo que, em uma sociedade “sexista”, “patriarcal” e “capitalista”, funcionaria como uma forma de opressão das mulheres. Fui desnudando a escrita, percebendo as múltiplas complexidades que permeiam as maternidades. Eu não sou mãe; meu lugar de partida se deu ao reconhecer que, no

caminho da vida, fui abundantemente cercada por muitas mães: minhas avós, minhas tias, minha mãe biológica, minha mãe de santo, algumas amigas, principalmente as interlocutoras desta pesquisa. Ao olhar para essas mulheres, percebi um desaguar por onde as maternagens negras se (re)elaboram.

Por esse prisma, Andalzua (2000) aponta que escrever é perigoso, pois, às vezes, temos medo do que a escrita revela, não apenas para as leitoras, mas, sobretudo, para as escritoras, para nós. Dessa forma, tentei, profundamente, seguir o conselho precioso dessa autora: esvazie-se. Esvaziei-me.

Para tanto, fui percebendo que, ao realizar este estudo, era preciso tecer conceitos que possibilitassem compreender essas maternidades por um campo teórico e metodológico descentralizado. Adentrei, inicialmente, a literatura brasileira para entender como as mães negras foram historicamente tratadas, Conceição Evaristo (2020; 2016; 2005; 2003; 2009) concedeu um direcionamento inquietante nessa construção. A partir disso, fui com Lélia Gonzalez (2020), Vânia Bomfim (2009), Carla Akotirene (2019), Berenice Bento (2021), Grada Kilomba (2019), Patrícia Hill Collins (2019) entre outras tecendo esse caminho.

Dito isso, o caminho que percorremos inicia-se no primeiro capítulo, intitulado *Emaranhados que tecem o campo: em busca da cicatrização?* Nesse capítulo, costuramos o despertar que Conceição Evaristo causou, por meio da sua obra *Olhos d'agua* (2016), ao trazer histórias de mulheres negras e os desafios de maternarem seus filhos, além de fazer uma crítica à constante presença das imagens das maternidades negras no campo literário brasileiro que reforçam os estereótipos de objetificação dos corpos negros, a subalternização, servidão “naturalizada” e a violência como aspecto constitutivo dessas maternagens.

Também tracei experiências vividas por mim, que permearam a pesquisa e a vida cotidiana no âmbito familiar, sobretudo, das mulheres da minha família. Em 2017, meu primo, Deyvison, um jovem negro, foi assassinado, e daí decorreram diversas mudanças na minha dinâmica familiar, que despontaram para uma reflexividade (PAIS, 2007) que me trouxe até aqui.

A questão nevrálgica que se colocou a partir dessa vivência foi perceber que o campo de estudo também atravessava intimamente meu cotidiano, sobretudo em análises sobre violências e criminalidade. Eu ainda não tinha entrado em contato com produções em que as experiências das interlocutoras estivessem situadas em campos de experiências tão similares das pesquisadoras. Meu primo era lido

socialmente como “bandido perigoso”, “filho que não deu certo”, formas análogas aos filhos das minhas interlocutoras. Assim, foi árduo o exercício de afastamento, como também de escrita.

No segundo capítulo, *Tecendo narrativas com fios, palavras e sentidos*, apresentamos as quatro interlocutoras deste trabalho, que narraram suas experiências e a forma como a maternidade emerge sendo um ponto condensador das suas vidas. Vamos contando as trajetórias de cada interlocutora, a saber, Eulália, Nilma, Zélia e Maria. Elas narraram suas infâncias, a pobreza, a figura da mãe em suas trajetórias, bem como o luto e a memória que passaram a compor suas maternagens após a perda dos filhos. Ainda nesse capítulo, começamos a problematizar, no tópico *As mães enredadas em teias de lutas, proteção e emoções*, os conceitos acerca das maternidades e maternagens negras e não negras, adentrando a discussão sobre o trabalho emocional e político que essas mães elaboram cotidianamente.

Já no terceiro capítulo, *Maternidades Negras no Brasil*, adentro a formação sócio-histórica das maternidades negras, os efeitos do racismo nos corpos negros e os conceitos que contribuem para a compreensão dessas maternidades e maternagens para além das violências e suas múltiplas formas, a saber, dororidade, racismo, memória e luto.

Outro conceito que costuramos nesta tese é o de ancestralidade, termo muito difundido entre povos de terreiro e povos originários, de modo a abrir caminhos para pensar a matripotência, conceito apresentado por Oyèronké Oyèwúmi (2016), autora nigeriana, que, a partir do contexto iorubá, nos possibilita abarcar maternagens negras como expressões da matripotência no Ocidente.

Continuamos essas análises no quarto capítulo, *Somos mães não convencionais*, título inspirado na frase de uma mulher negra, mãe e militante de direitos humanos, que contribuiu muito para este estudo e para minha trajetória acadêmica. Nesse momento, busco aprofundar as questões em torno das maternidades negras, principalmente suas implicações com as manifestações de múltiplas violências. Dialogamos a partir das concepções da reprodução social e sexual, articulando os conceitos de Michel Foucault (2008; 2010), biopolítica e biopoder. Trabalhamos também com necropolítica e necropoder, entrelaçando com as vivências e histórias narradas pelas interlocutoras. Problematizamos o conceito de biopolítica da maternidade, por meio do qual trazemos os significados das “mães não

convencionais”, abordando a normalização do que é ser “mãe negra”, atravessando diversos dispositivos e variadas tecnologias de poder.

Apontamos que as mães negras parecem estar duplamente implicadas na biopolítica, pois produzem formas de fazer viver e tentam não deixar morrer, assim lançando tensionamentos sobre outros sentidos e entendimentos sobre as vidas negras.

Nas considerações finais, intituladas *Enquanto houver mães negras chorando a morte do filho, o ventre nunca terá sido de fato livre no Brasil*, a frase é inspirada na obra de Berenice Bento (2021), que constrói o conceito de necrobiopoder a partir do contexto brasileiro e a atuação do Estado perante a população negra. A partir dessa produção, destacamos a maternidade negra como um signo político marcado pela história colonial brasileira que repousa uma violência sobre o corpo reprodutivo das mulheres negras, negando-lhes o direito de serem mães.

Desaguamos ao resgatar o conceito de matripotência na compreensão das matripotências diaspóricas, como possibilidade de interpretar experiências das maternagens negras a partir de outra perspectiva, em que as forças ancestrais designam toda uma descendência “não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como todos aqueles que chegaram à América muito antes de Colombo” (Gonzalez, 2020, p. 135).

Espero que esta tese possa germinar em terra fértil onde questões, ações e outras perspectivas se transmudem em fortalecimentos para as mulheres negras, principalmente onde suas histórias sejam fortalezas para viverem suas maternidades e maternagens sem medos e ameaças.

1 EMARANHADOS QUE TECEM O CAMPO: em busca da cicatrização?

Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel. Não estamos reconciliadas com o opressor que afia seu grito em nosso pesar. Não estamos reconciliadas. Encontrem a musa dentro de vocês. Desenterrem a voz que está soterrada em vocês. Não a falsifiquem, não tentem vendê-la por alguns aplausos ou para terem seus nomes impressos.
Com amor,
Gloria Anzaldúa

Há uma frase de Glória Anzaldúa (2000) que rasga profundos questionamentos: “por que sou levada a escrever?” (2000, p. 232), questão cara que acompanha a construção desta tese. Em sua carta para as mulheres do terceiro mundo, Anzaldúa trouxe uma resposta em formato de alívio: “escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever”. A autora parece compor uma sinfonia em frases que destrincham os desafios cotidianos para mulheres de cor, sobretudo, quando postas ao ato de escrever.

O que importa são as relações significativas, seja com nós mesmas ou com os outros. Devemos usar o que achamos importante para chegarmos à escrita. Nenhum assunto é muito trivial. O perigo é ser muito universal e humanitária e invocar o eterno ao custo de sacrificar o particular, o feminino e o momento histórico específico (2000, p. 233)

Acredito que essas palavras traduzem os sentimentos que transbordam neste trabalho. Demorei meses, anos para conseguir encontrar (des)ordem nos meus escritos, uma vez que trago dois desafios significativos que atravessam este estudo: o primeiro desafio é compreender que minha escrita emerge do reconhecimento como mulher negra, processo que despontou na universidade, vivenciando diversas situações em que minha capacidade cognitiva foi indagada, e a insegurança em escrever muitas vezes era um peso insustentável. Outro desafio é ter experiências inscritas no campo das violências e das perdas que as interlocutoras desta pesquisa também possuem: a perda de um jovem negro parte da minha família, meu primo.

Nesse enlinhado de sentimentos, ideias e experiências, tracei o objetivo deste estudo: conhecer as trajetórias das mães negras que tiveram seus filhos

assassinados na cidade de Fortaleza, buscando compreender quais experiências permeiam suas maternagens.

Ao traçar esse objetivo, apreendi que a pesquisa pode ser uma experiência que afeta nossa forma de estar e enxergar a si, as pessoas, os lugares, as relações e os objetos. Desde 2016, acompanhava mães negras e, vendo seus passos, durante a pesquisa de campo, algumas mães foram perderam seus filhos, foram enterrando corpos. E essas mulheres seguiam suas vidas afirmando suas maternidades diante do luto e da vida.

Como disse Roberto Cardoso de Oliveira (1996), ao falar do trabalho antropológico, escrever é o momento mais profundo de reflexão e de criação da pesquisa. Escrever atravessa nossa capacidade de elaboração racional e emocional que se mistura com nossas experiências tecidas com outras pessoas. Ao dizer isso, tomo este trabalho como um exercício íntimo e intelectual que vai alinhando e desalinhando processo de elaboração da escrita.

Ouso afirmar que esta pesquisa simboliza um caminho de cicatrização, uma profunda catarse iniciada em outubro de 2017, mês em que meu primo, aos 18 anos, foi vítima da violência letal na cidade de Fortaleza. Deyvison, jovem negro, morador da periferia, residia com nossos avós paternos, sua mãe e seu irmão. No emaranhado das dinâmicas complexas do mundo do crime (FELTRAN, 2008), meu primo foi morto com dois tiros nas costas à queima-roupa por um policial. A trajetória de vida dele se assemelha com as trajetórias dos filhos das mulheres que conheci em agosto de 2016.

Naquela época, estava no mestrado em sociologia com o projeto de pesquisa que visava compreender os significados da figura materna para jovens internos nos centros socioeducativos em Fortaleza. O referido objeto de pesquisa era resultante da minha trajetória acadêmica com as juventudes e as instituições de privação de liberdade. Todavia não foi possível efetivar essa pesquisa, porque o lócus do campo de estudo eram as unidades de internação para jovens, e, naquele período, o Sistema Socioeducativo Cearense enfrentava uma intensa crise¹ administrativa e política anunciada desde o início dos anos 2000.

1 De acordo com o Relatório de Inspeções das Unidades de Internação do Sistema Socioeducativo do Ceará, no ano de 2015, foram registradas mais de 60 (sessenta) rebeliões, motins e episódios conflituosos envolvendo todas as unidades de atendimento socioeducativo destinadas aos adolescentes do sexo masculino de Fortaleza. A referida crise, além de reiteradas rebeliões, caracteriza-se por denúncias de tortura e maus tratos sofridos pelos adolescentes internos,

Ainda naquele período, participando de uma reunião no Fórum Permanente de ONGs de Defesa de Direitos de Crianças e Adolescentes do Ceará (Fórum DCA²), discutindo e propondo formas de pensar a perspectiva de controle social em relação às políticas públicas para o público infanto-juvenil, soube que existia um grupo de mães que estava se reunindo no Cedeca-Ceará³ e fui ao encontro desse grupo.

Meu primeiro contato foi por meio da Dona Maria⁴, que me fitou com seus olhos negros e voz firme e disse “seja bem-vinda ao grupo”. Ela foi a primeira guia nesses caminhos-encruzilhadas⁵. A partir daí, fui conhecendo o grupo, na época formado por oito mulheres, todas mães que estavam com seus filhos cumprindo medida socioeducativa de internação⁶. Elas se reuniam aos sábados na sede do Cedeca-Ceará, e a minha entrada no grupo aconteceu paulatinamente. À medida que ia aos encontros, de forma gradativa, ao longo de alguns meses, as mulheres faziam perguntas como onde eu trabalhava e por que eu queria conhecer o grupo. A cada reunião, eram perguntas e respostas. Percebi que minha presença enquanto pesquisadora era observada e identificada por meio do sistema de classificações que permeiam o mundo de vida das narradoras, de modo que também me sentia parte do campo.

Aqui cabe mencionar as reflexões tecidas, sobretudo no âmbito da antropologia sobre posições bifurcadas, pontos de interseção entre pesquisadoras e

superlotação que chegou a atingir o percentual de 400% em diversas unidades, falta generalizada de insumos básicos como colchões, toalhas e lençóis, restrição ao acesso à água e ao direito à visita e ausência sistemática de escolarização e profissionalização, atividades culturais, esportivas e de lazer, dentre outras violações de direitos humanos. Como expressão do colapso do Sistema Socioeducativo no Ceará, em 6 de novembro de 2015, deu-se a morte do adolescente Márcio Ferreira do Nascimento, atingido por arma de fogo enquanto cumpria medida socioeducativa de internação no Centro Educacional São Francisco (FÓRUM DCA, 2016).

2 O Fórum DCA é um espaço democrático da sociedade civil dedicado à articulação e à mobilização, que visa garantir a efetivação dos direitos da criança e do adolescente, por meio da proposição, da articulação e do monitoramento das políticas públicas e da mobilização social. O Fórum é composto por 25 organizações da sociedade civil.

3 O Cedeca-Ceará é uma organização da sociedade civil fundada em 1994 a partir dos direitos consagrados na Convenção Internacional dos Direitos da Criança, na Constituição Federal e no Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei Federal nº 8069/90). Possui como missão defender os direitos de crianças e adolescentes, especialmente quando violados pela ação ou omissão do poder público, objetivando o exercício integral e universal dos direitos humanos, e contribuindo para a construção de um modelo de sociedade livre das opressões estruturais. Tem uma sede localizada no centro da cidade de Fortaleza.

4 Dona Maria é uma das quatro interlocutoras da pesquisa de doutorado. E ressalto que todos os nomes apresentados são fictícios para garantir o sigilo das informações e dados sensíveis das interlocutoras.

5 A noção de encruzilhadas emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campos de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo (RUFINO, 2019)

6 Conforme o Estatuto da Criança e do Adolescente, as medidas possuem viés pedagógico e ressocializador para jovens com faixa etária de 12 a 18 anos que cometeram algum ato infracional.

os sujeitos da pesquisa. Debates metodológicos surgiram em diferentes momentos e níveis de aceitação quando certas questões se apresentaram, com relação sujeito-objeto, “experiência próxima *versus* experiência distante” (Geertz, 1997), “observar o familiar” (Velho, 1978), transformar o “exótico em familiar” e o “familiar em exótico” (Da matta, 1978) e, ainda, o “de perto” e “de dentro” (Magnani, 2002) – campo em permanente discussão e análises.

José Machado Pais (2007) delinea, em suas pesquisas e suas discussões sobre o que denomina de *modernidade reflexiva*, condição em que o investigador atua na dúvida metódica; o surgimento de diferentes reflexividades, que concernem em refletir como sabemos o que sabemos sobre uma situação. Para o autor, há necessidade de fugirmos das falsas linearidades, tomando o cotidiano como um terreno aberto à experiência. Machado Pais acredita que o cotidiano é esse campo de reflexividades, porém sinaliza que nós, pesquisadoras, precisamos olhar as experiências de “pernas para o ar”, para não produzirmos efeitos de reflexividades impositivas (vindas de cima). Para tanto, Machado Pais (2007, p. 40) convoca a sensibilidade sociológica atenta às experiências da vida cotidiana, pensando a pesquisa como prática artesanal – uma forma de organizar o trabalho, como uma confecção do “saber como fazer”.

O estranhamento (empatia ou antipatia), a aproximação e o afastamento analítico atravessam todo o processo da pesquisa. Como em qualquer trabalho de campo, estratégias de inserção e de negociação entre pesquisadoras e os sujeitos da pesquisa são, comumente, acionadas. A afetação é mútua, nos termos de Favret-Saada (2005), seja qual for o método envolvido. À medida que eu participava das atividades do grupo, conseguia estar mais próxima das mães, falava com mais espontaneidade da minha trajetória como pesquisadora e defensora dos direitos humanos, como também ficava mais sensível às experiências vivenciadas por aquelas mulheres negras. Essas estratégias foram necessárias para que as mães pudessem me conhecer, me acolher e para que os vínculos de aproximação, pudessem acontecer e construir uma escuta sobre as perdas, dores, sorrisos e sofrimentos.

Percebo que o grupo de mães e familiares era uma espécie de polifonia de significados, práticas e contradições político-afetivas da vida cotidiana. Observava que os encontros, os diálogos e as relações versavam majoritariamente sobre a

necessidade de lutar pelos filhos, que, além de privados de liberdade⁷ também tinham direitos sociais violados, como não acesso à educação, falta de alimentação de qualidade, entre outros. As mães buscavam denunciar as condições insalubres e precárias a que os jovens eram submetidos ao cumprirem medida socioeducativa de internação, realizavam atos em que reuniam vários familiares que se aglomeravam em frente aos centros socioeducativos exigindo que os responsáveis pela instituição tomassem medidas que garantissem os direitos preconizados no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Dona Maria conversava comigo nos corredores do Cedeca e narrava sobre os dias que visitava seu filho na unidade de internação. Ela parecia me mostrar como sua experiência estava entrelaçada com a luta e as relações que tinha com as outras mulheres.

Ele vinha, chegava perto da gente fedendo mesmo. Ele dizia “mãe, nós não estamos escovando os dentes hoje; eles (socioeducadores) maltratam”. Eles (jovens) eram tratados assim como vermes. Eles eram muito maltratados, então, na maioria das vezes, aconteciam rebeliões. Os socioeducadores são agredidos, mas é porque eles tratam muito mal os jovens. Meu menino foi transferido para o Dom Bosco (unidade de internação). Meu menino saiu do Patativa (unidade de internação) transferido todo roxo, todo roxo de peia. Eu tenho lá em casa BO, tenho tudo que eu fui atrás, eu sempre fui atrás das coisas do meu filho, eu tenho tudo lá. Então eu fiquei assim, pra ser maltratado? Tinha adolescente com a cabeça cortada, batiam muito nas costas dele, ele tava todo roxo. (Diário de campo, novembro de 2016)

Assim como Dona Maria, outras mães também narravam situações em que seus filhos eram violentados. Diante disso, elas falavam que passaram a questionar como os jovens eram tratados nas unidades. Além disso, as violências também se manifestam contra as mulheres nos dias de visitas, Maria comentou que diversas vezes ouviu conversas dos socioeducadores das unidades, “culpabilizando-as”, as mães, por seus filhos cometerem atos infracionais. Parece que, ao identificarem e sentirem essas violências, as mulheres passaram a se unir para compartilharem suas dificuldades, construíram um espaço de escuta e acolhimento para elas e entre elas.

⁷ Segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), adolescentes maiores de 12 anos e menores de 18 que cometem ato infracional (contravenção ou crime praticado por adolescente) estão sujeitos à aplicação de medidas socioeducativas, por meio de um processo no qual têm garantida a defesa completa e o que está previsto nos arts. 171 a 190 do ECA. As medidas socioeducativas representam responsabilização pelo ato praticado, mas seu objetivo maior é a ressocialização do adolescente em conflito com a lei, atendendo a suas necessidades pedagógicas. Por esse motivo, as medidas socioeducativas mais rigorosas, ou seja, aquelas em que há privação de liberdade do adolescente devem ser aplicadas somente em casos excepcionais.

Percebo o grupo como um espaço de luta e fortalecimento para as mulheres que possuem em comum essas narrativas e experiências:

Eu gosto, me sinto bem. Eu gosto muito de ir quando tem reunião. Eu faço de tudo para tá lá. A gente é a força que a gente precisa, a gente se sente bem. As coisas que são faladas na reunião são coisas que deixa a gente mais forte. A gente vai mesmo pra cima se tiver na lei mesmo no direito dos nossos filhos a gente ir mesmo e lutar. Então eu incentivo assim as mães. (Diário de campo, novembro 2016)

E também relatavam como eram tratadas nos centros socioeducativos e como se sentiam:

No Patativa mesmo. Eu reclamei porque a mulher tinha chegado muito depois de mim e botaram ela na minha frente. Eu acho que, por eu falar muito e eu realmente falo muito mesmo, eu acho que eles tinha aquela certa cisma por eu falo muito e às vezes eu dizia que era isso. E ele colocou ela, ela tinha chegado depois e botaram ela na minha frente e eu fui reclamar: “por que vocês colocaram ela na minha frente se eu cheguei aqui foi cedo!”. Ele mandou nós ir pra aquele canto (tomar no cu) e disse que não queria conversa porque se nós ficasse falando ele ia era chamar a polícia pra nós e eu disse a ele que ninguém tem medo de polícia, primeiro que aqui nenhuma de nós é vagabunda. Eu e até as outras mães reclamemo pra ele e depois fomo falar com a assistente social, que, do meio para o fim, também não resolveu nada. Mas assim a humilhação mesmo, lá mesmo por nós ser maltrata. (Diário de campo, fevereiro 2017)

A rejeição e é muita, a rejeição é muita, criticada, humilhada e apontada aí fica muito... Para falar bem sincera se tiver uma mãe que tem (filho no centro) e a mãe que não tem, pode ter certeza à pessoa sempre dá atenção para a mãe que não tem. Nós somos muito rejeitada sim! Nós sofre muito. (Diário de campo, março 2018)

As mães falavam das situações de constrangimento, humilhação que viviam nos dias que visitavam seus filhos nos centros socioeducativos. Elas relataram a violência institucional, que pode ser entendida como um conjunto de práticas multifatoriais no âmbito das instituições marcadas por relações interpessoais opressivas, desiguais e assimétricas de desumanização. A partir das denúncias cotidianas vivenciadas, compreendemos que quem sofre com a violência institucional, majoritariamente, é a pessoa historicamente criminalizada, marginalizada ou discriminada por condições estruturais relacionadas à sua identidade (raça, identidade de gênero, orientação sexual, idade, entre outras) e pelo seu pertencimento de classe social marcado na estrutura social brasileira – na medida em que a violência contra determinados corpos/ pessoas é enraizada socialmente como “natural”, ou como “algo que faz parte da rotina”.

A escolha por abordar o grupo de mães e familiares do socioeducativo na dissertação se deu partir da minha aproximação com essas mulheres, de forma que busquei entender as formas de lutas, a organização e os significados que as integrantes do grupo atribuíam às suas experiências e adentrei a dimensão coletiva das ações. Dessa forma, fiz minha dissertação sobre o grupo de mães e familiares do sistema socioeducativo cearense.

Após a conclusão da pesquisa, em 2018, continuei acompanhando o grupo e passei a ser reconhecida como apoiadora pelas mães. Em seguida, em 2019, ingressei no doutorado com o projeto de pesquisa que abordava a Rede de Mães do Ceará⁸. Mal sabia que a história versaria sobre os (des)encontros. Desta vez a pesquisa do referido projeto não parecia ter impedimento, mas, mesmo assim, eu não conseguia “me encontrar”, experimentava um sentimento de não pertencimento em relação ao meu objeto, mesmo sendo elaborado por mim.

Em 2017, com a morte do meu primo, que coincidiu com a finalização da pesquisa de dissertação, tentei silenciar as bifurcações que emergiram nas minhas análises, nas mudanças das dinâmicas familiares, no processo de adoecimento dos meus familiares, sobretudo da minha avó paterna. Mesmo iniciando outro ciclo de pesquisa no doutorado, sentia os entraves e os abismos em costurar o olhar empírico e a elaboração teórica. A estratégia que encontrei para transbordar foi nos escritos de Grada Kilomba (2019), ao deixar emergir as experiências que me constituem como mulher negra em complexidades e reinvenções, sobretudo em reconhecer as diversas formas do racismo e as provações silenciadas.

Patricia Hill Collins (2019a) defende que a experiência vivida tenha critério de credibilidade, pois mulheres negras evocam essas vivências quando avaliam o conhecimento, uma vez que as experiências pessoais também são evidências de como se movimentam e se manifestam as estruturas sociais.

Por isso, tomo a escrita neste trabalho como algo que se transmuta em boca, pois ela simboliza a fala e a enunciação (Kilomba,2019). Essa compreensão assentada a partir da visão de Kilomba (2019) abrange uma discussão estrutural do

8 A Rede de Mães do Ceará (2020) é formada por dois coletivos, a saber: “Vozes de Mães e Familiares do Sistema Socioeducativo e Prisional do Ceará (2013)” e o “Movimento Mães do Curió (2015)”. Vale lembrar que esses coletivos políticos se formam após uma chacina ou execução de um filho/parente próximo, bem como em decorrência de situações de tortura, configurando uma ação coletiva que interliga a indignação com a perda e/ou uma violência praticada por representantes do Estado contra um familiar. Esses coletivos de mães e familiares mostram um determinado formato de lutar que envolve o reconhecimento de diferenças.

racismo e seus diversos efeitos, sobretudo na produção de conhecimentos (Adichie, 2019; Bernardino-Costa, Maldonado-Torres, Grosfoguel, 2019; Akotirene, 2019; Oyewumi, 2021; hooks, 2021).

Enxergar as violências, as narrativas das mães do grupo, da minha avó, uma mulher negra, as mulheres da minha família e apreender as dimensões estruturais da sociedade organizada pelo racismo são fundamentais para minha pesquisa de doutorado, principalmente porque encarnam na minha escrita.

Cabe mencionar que minha avó paterna foi uma forte inspiração para a construção deste objeto de pesquisa. Após a morte do meu primo, sua resistência em manter-se viva era sentida nos cuidados destinados a filhos, filhas, netas e netos. Ela falava recorrentemente que, para seu coração ficar bem, ela precisava saber que sua família estava viva e com saúde. Minha avó continua resistindo, com seus passos arrastados, segue lutando de formas diversas e move estratégias sensíveis para continuar viva.

Meu primo, antes de ser assassinado, foi apreendido pela polícia no início de 2018, foi agredido, cumpriu uma medida socioeducativa em meio aberto e acessou serviços da rede socioassistencial. A vida dele e a de muitos jovens, sobretudo negros, não estão afastadas do Estado ou excluídos do mundo social. Pelo contrário, suas vidas estão sendo diretamente afetadas nos mecanismos de controle e disciplina do Estado, retroalimentado pela lógica racista. Suas vidas não estão afastadas, mas incluídas em diversas políticas, inclusive que reproduzem determinada perspectiva de “fora da proteção estatal”

Compreendemos que essas pessoas em questão não necessitam de Estado paternalista, punitivista e violento. Ao contrário, elas o têm de sobra nas suas trajetórias de vida, já conhecem bastante repressão policial, até por isso possuem pastas repletas de fichas, cadastros, documentos, atestados, perfis, laudos, prontuários e perícias, assim como acessam os equipamentos públicos de saúde, educação e assistência social de suas comunidades. As visitas de agentes estatais e audiências também lhes são conhecidas. Como afirma Gabriel Feltran (2008), a presença estatal, entretanto, não é exatamente promotora ou garantidora de direitos em todos esses documentos, políticas e programas, ao mesmo tempo em que se oferecem oportunidades, produzem-se histórias de vida típicas de tudo o que falta para que um sujeito esteja apto a desfrutar de outros convívios e espaços. O que se

necessita é de uma versão do Estado em que existam medidas de proteção que promovam direitos e condições de vida digna.

Glória Diógenes (2012) nos convoca a pensar para além dessa presença estatal, mostrando que há um movimento incessante de jovens na esfera pública e, muitas vezes, esses movimentos são inscritos fora dos limites institucionais (partidos, sindicatos, escolas, políticas públicas), criando e recriando ações e significados para experiências, algumas vezes transitórias. São esses fatores que parecem ter aguçado a distância entre a esfera das vivências, das demandas juvenis e os tópicos que permeiam a agenda de políticas públicas. Como destaca Diógenes (2012), qualquer ação juvenil que contrarie os ritos normativos da segregação urbana pode ser codificada sob o signo da violência, sem que seja considerado o contexto sócio-político e econômico e seus atravessamentos e desigualdades encarnadas nas vidas dessas pessoas. Esses ritmos normativos muitas vezes não reconhecem as experiências e dinâmicas das práticas juvenis. Dessa forma, muitos jovens são considerados “perigosos, marginais, alienados”, e os acessos a determinadas políticas são afunilados e/ou negados historicamente.

Meses após o homicídio do meu primo, minha família deu entrada no inquérito para investigação das circunstâncias da morte, principalmente porque, no relato do policial, meu primo estaria armado, mesmo que nenhum simulacro tivesse sido encontrado com ele ou próximo ao local onde foi assassinado e que não houvesse qualquer indício de aquisição do referido objeto. Nesse momento adentramos em diversas nuances do campo das violências que as famílias vivenciam quando um jovem negro é morto pela polícia. Todos os dias, pela manhã, um carro da polícia ficava em frente à casa dos meus avós. Não era possível identificar os rostos das pessoas que estavam no veículo, mas era possível ver as armas que eram expostas pela janela do carro. Com medo, minha família retirou o pedido de investigação e, em poucos meses, meus avós, minha tia e meu outro primo se mudaram para outro bairro.

Na época, eu estava acompanhando o grupo de mães chamado Coletivo Vozes de Mães e Familiares do Sistema Socioeducativo e Prisional e participava dos encontros mensais, entrevistava as mulheres e escrevia minha dissertação sobre o grupo e o sistema socioeducativo. O Coletivo Vozes de Mães e Familiares, foi criado em 2013 para reunir mães e familiares de jovens em cumprimento de medida socioeducativa. Este inicialmente recebeu o apoio do Centro de Defesa da Criança e

do Adolescente – Cedeca, diante dos constantes casos de torturas e maus-tratos sofridos pelos jovens, tendo casos de homicídios dentro dos centros educacionais de internação. A inclusão da pauta do Sistema prisional ocorreu em 2018, as mães perceberam que seus filhos, após sair do centro educacional, continuavam a cometer delitos, sendo encaminhados para o Sistema Prisional. Dessa forma, o grupo decidiu incluir a pauta do desencarceramento dos jovens negros, pois afirmavam que não havia políticas públicas que interrompesse a lógica do cárcere de jovens negros, pobres e residentes da periferia.

Após a morte do meu primo, não conseguia estar no campo de pesquisa, os atravessamentos eram constantes naquele momento e estranhava os lugares que modulavam distâncias e avizinhamentos entre interlocutoras e pesquisadora. As narrativas se misturavam, separavam, e os medos emergiam.

Na época, então mestranda, eu tinha as análises necessárias para compreender as tessituras complexas que permeavam a situação de meu primo, os conceitos e perspectivas teórico-metodológicas pareciam nítidas e afiadas em palavras e discursos, porém, como prima, neta, estudante, mulher negra, as questões eram nebulosas e difusas, ambas inseparáveis.

Aqui destaco um precioso ensinamento dado por Orlando Fals Borda (2015), sobre a importância de alinhar mente e o coração. O referido autor colombiano, fala sobre as dicotomias entre razão e emoção, construindo uma crítica ao cartesianismo. Para ele, as(os) pesquisadoras(es) fazem parte do universo observável, experimentam o mundo e são afetadas(os). Assim, Fals Borda propõe que sejam construídas relações, para que elas possam ter identificações com os grupos com os quais pesquisadoras(es) entram em contato, não só para obter informações, mas para contribuir à realização das mudanças desses grupos. Sua proposta seria uma complementariedade de saberes e de experiências, ultrapassando uma ideia de hierarquia atravessada pela objetividade e subjetividade.

Fals Borda propõe uma relação de envolvimento com os grupos e não uma relação de extração de conhecimento, em que o corpo está presente, em que a vida pessoal do (a) pesquisador (a) se junta ao seu trabalho. Para ele, a cabeça e o coração teriam que trabalhar juntos, focando em desafios que tem que se enfrentar, com posições éticas que busquem equilibrar o ideal com o possível. Ele propõe esse equilíbrio entre a razão e o coração criticando conceitos da racionalidade eurocentrados.

O autor propõe o conceito sentipensante (2015, p.336), pelo qual busca refletir e construir uma prática para além do racionalismo, em que o corpo, as emoções, e os sujeitos são valorizados igualmente como a mente, a razão, os humanos e os objetos. Cria-se, uma relação de complementaridade, e não de hierarquia.

Entre questionamentos racionais e emocionais, talvez subjetivos e objetivos, silencie minhas experiências. Em diversas situações, incluindo os encontros com as mães do Coletivo Vozes, minha posição era de pesquisadora, mesmo quando não conseguia desempenhá-la plenamente. Emergiram sentimentos como culpa, vergonha e raiva. A culpa por estar em espaços políticos, me afirmar como militante e achar que não tinha militado pelo meu primo. A vergonha ocorria em ouvir e ver os julgamentos proferidos contra minha família, minha tia e minha avó, a exemplo de “mulheres que não cuidaram direito”, afinal ele estava fazendo “coisa errada” (Fernandes, 2021), recaindo sobre as mulheres toda a responsabilidade acerca das escolhas dos filhos. E a raiva pela morte de um corpo negro parecer ser tão fortemente decretada antes de ser anunciada. Uma morte tão de perto.

É importante elucidar os motivos pelos quais compartilho minha experiência, tecendo reflexões com outras mulheres. Para além do processo de elaboração da escrita, da demarcação do lugar onde lanço meus olhares e minhas tessituras teórico-metodológicas, há também a necessidade do exercício de compreender como os conceitos de “conhecimento, erudição e ciência” estão intrinsecamente ligados ao poder e a autoridade racial, pois o campo acadêmico não é um lugar neutro (Kilomba, 2019).

Grada Kilomba (2019) fala que, como acadêmica, escuta de forma recorrente que seu trabalho sobre o racismo cotidiano é “interessante”, porém pouco científico”, pois há observações que seu trabalho possui “cunho muito pessoal”, como se sua produção fosse desviante ou de “segunda classe”. Para autora essas observações possuem uma dimensão de poder que mantem posições hierárquicas e preservam esse campo acadêmico atravessado por privilégios que não alcançam as pessoas negras, ou melhor analisando, alcançam na concepção de hierarquizar a produção do conhecimento, considerando o que é científico e o que é subjetivo.

Esse era meu medo, que, ao compartilhar e entrelaçar profundamente vivências no mesmo campo com as minhas interlocutoras, emergissem análises que classificam meu trabalho como (des)qualificado. Entretanto, como afirmam Kilomba

(2019) e Gonzalez (2020), o conhecimento é colonizado, e compreender as estruturas de validação do conhecimento, que definem o que é científico ou não, atravessa disputas de poder que são constituídas pelas expressões do racismo ocidental. Kilomba afirma que qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível. Para autora:

A ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar [...] aqui, inevitavelmente tenho de perguntar, como eu mulher negra, posso produzir conhecimento em uma arena que constrói, de modo sistemático, os discursos de intelectuais negros/as como menos validos (Kilomba, 2019, p. 54)

É importante enfatizar que esta tese prioriza autores(as) negros (as), mas sigo tecendo diálogos com outros autores não negros, tendo em vista a necessidade de compreender as malhas complexas de lutas das mães negras que tiveram seus filhos assassinados e as disputas desses entendimentos e conceitos.

Diante disso, a urgência da catarse emergiu no processo de escrita da tese de doutoramento. Não enxergava o começo da pesquisa, as palavras saíam desalinhadas e existia um bloqueio em apresentar as ideias, não sabia o lugar em que eu estava situada. Havia um “engasgo na garganta” que paralisava minha escrita. E percebi que precisava contar um pouco dessa história também nesta pesquisa, não por questões meramente pessoais pertinentes ao luto, à perda familiar, mas em memória ao meu primo, às mulheres da minha família, ao campo político em que este trabalho é construído e às mães negras que todos os dias perdem seus filhos pela violência e pelo racismo.

Acredito que as linhas tecidas nestas folhas também falam do direito à memória, direito esse que tanto se aprende com as mulheres, mães negras, que constroem coletivos e defendem suas bandeiras de lutas (Araújo, 2007; Efrem Filho, 2017; Lacerda, 2014; Vianna, 2014; Vianna, Farias, 2011).

1.1 Rio que deságua no mar: a construção do objeto de pesquisa

Como mencionado, busco compreender as trajetórias de mulheres negras que tiveram seus filhos assassinados, adentrando suas maternagens negras. Para

tanto, aciono determinados conceitos que não estão totalmente situados na cosmovisão⁹ eurocêntrica. Esse acionamento está localizado em perspectivas diaspóricas, em que as maternagens possuem vínculos com as yabás, deusas africanas, que representam mulheres guerreiras, mulheres que são habilitadas para lutar, que lutam com a espada, que lutam no braço, que vão para guerra, são também mulheres que lutam pelos seus direitos, como também mulheres que pulsam vida, sensibilidade e amor. Como afirma Gilmara Mariosa (2016), no Brasil, as yabás surgem com a diáspora africana que ocorreu em decorrência ao processo de escravidão e colonização.

O título desse tópico remete às yabás, Oxum e Yemanjá, dois orixás¹⁰ de força feminina, ambas vinculadas a maternidade, fecundidade, inteligência, poder, cuidado, autoconhecimento, estratégia e empoderamento. Yemanjá está mais associada às águas salgadas, ao oceano, aos grandes mares. Oxum estaria para as cachoeiras, os rios e as águas doces. Esses orixás possuem suas especificidades, mas atuam no mesmo campo de força e de axé (traduz-se como poder, autoridade, comando). Para algumas vertentes das religiões de matriz africana, não se pode agradar Yemanjá e esquecer de Oxum. São orixás que se completam: a menina-mãe, Oxum; a mãe-mulher, Yemanjá, e a plenitude do poder feminino. São as águas que limpam, fortalecem e curam. São as mulheres que resistem, as mães negras que vivem.

Ao ler sobre esses orixás, tendo em vista que sou de religião de matriz africana, entendi que essas forças não são docilizadas, nem romantizadas; são forças complexas, sensíveis, inteligentes que emanam fortalezas e fragilidades. Assim, articulei essas forças às trajetórias das mulheres negras, mães, minhas interlocutoras nesta pesquisa, uma vez que há muitas formas de estar no mundo, de reinventar jeitos de sobreviver e existir, buscando maneiras de “navegar” nas correntezas das desigualdades, das violências e dos racismos. Algo que me fez adentrar outros conceitos foi a necessidade de pensar as maternagens negras para além das

9 Conforme Oyeronke Oyewumi (2021) o termo “cosmovisão” é usado para descrever o sentido cultural ocidental pelo qual o mundo é percebido principalmente pela visão. Esse termo não abrange os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam meramente visuais ou, mesmo, apontando para uma combinação de sentidos.

10 Nas religiões de matriz africana, os orixás são forças puras, deuses e deusas, axé material que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles.

violências, por isso, trabalhei na tese o conceito de matripotência¹¹, como possibilidade de apreender essas experiências maternas sentindo outros olhares. Inicialmente, podemos compreender matripotência como potência de vida, ou força para gestar vida que apresentada Oyeronke Oyewumi (2016; 2021).

Cabe mencionar também Carla Akotirene (2019), quando falamos da sensibilidade que envolve o sentir e o pensar não ocidentais, para adentramos as águas, os oceanos que carregam a diáspora. Akotirene nos chama atenção para importância da nossa ancestralidade, das nossas águas que cicatrizam feridas racistas e coloniais. Além disso, Vânia Bonfim fala que a identidade da mulher negra no Brasil se forja no contexto de origem africana. Assim, há uma dimensão histórica, política e cultural diretamente implicada.

Como já mencionei, Dona Maria foi minha primeira guia nos percursos com o grupo de mães. Eu conhecia sua história de luta pelo filho, mas não sua história de vida. As histórias das mulheres do grupo não apareciam, ou melhor, as narrativas que envolviam seus filhos emergiam com força e pulso, mas suas trajetórias de vida pareciam estar em segundo plano. Recorrentemente, a noção de luta se espalhava quando o filho era preso, violentado ou assassinado, mas passei a questionar que a própria dimensão nativa da “luta” se tecia no cotidiano dessas mães e como suas maternagens se constituíam permeadas pelo racismo.

Foi a partir do meu encontro com Dona Maria que as inquietações sobre as trajetórias e maternagens acerca das mães brotaram¹². Ressalto que ela abriu meus caminhos para que eu pudesse dialogar com as outras mães. Quando conheci Dona Maria, em 2016, seu filho estava vivo. Infelizmente, pouco mais de dois meses após nosso encontro, ele foi assassinado violentamente. Quando acompanhei sua trajetória como mãe que lutou pelos direitos do filho, passei a tentar entender como sua luta após o luto mudou. Era a memória dele, o nome de uma existência interrompida que avivava sentimentos, ações e vínculos. Essa experiência foi fundamental para minha vida e minha pesquisa. No capítulo 2, conto essa vivência com mais detalhes.

11 No capítulo 3, trabalho o conceito de matripotência desenvolvido pela autora Oyeronke Oyewumi (2016).

12 Diálogo com as interlocutoras no capítulo 2.

Considero Conceição Evaristo¹³ (2016) outra “autora-guia” neste trabalho. Em sua obra *Olhos d’água*, há uma coleção de histórias de mulheres negras brasileiras que buscavam subverter formas de ser. Evaristo inventa, por meio de palavras-caminhos, histórias de dor e emoção, em que os(as) personagens-vivos(as) reivindicavam histórias-vivas-presentes. Diante de tanta água, encontrei e naveguei num diálogo costurado com a literatura afro-brasileira, gestada em meio a um constante processo de resistência e negociação, que é ideológico e, por sua vez, busca o reconhecimento, a inserção e a legitimação da importância do negro e de sua cultura dentro do campo literário brasileiro.

Trazer Conceição Evaristo para essas interlocuções potencializou a voz da escrita produzida pela população negra a partir de outro ponto de vista em que o centro de referência seja a sua história, as suas identidades, a sua memória. Por isso, a concepção de Evaristo sobre a literatura foi apontar a dimensão do vazio da história do povo negro nas ciências, e mencionando a literatura como possibilidade de preencher essa lacuna, citando obras como *Um Defeito de Cor*, de Ana Maria Gonçalves.

Conceição Evaristo também lançou luz sobre o movimento da escrita ser semelhante ao movimento que você fez para vencer a dor ou para vencer a morte, movimento também tão pelejado pelas mães. Para a autora, a literatura negra

é o espírito da sobrevivência, é o desejo de se agarrar a vida de alguma forma, pois você registra a vida, você inventa a vida e pode discordar dela. Escrever é uma forma de sangrar. A vida é uma sangria desatada (EVARISTO, 2020)¹⁴

Como aponta Marcos Antônio Alexandre (2018), os textos produzidos dentro da concepção de literatura afro-brasileira são vistos como espaços interdisciplinares em que a temática, autoria negra e os sujeitos afrodescendentes se fazem presentes tanto no plano sociopolítico, ideológico quanto artístico e cultural. A

13 Maria da Conceição Evaristo de Brito é uma escritora brasileira. Ela nasceu em uma família pobre e é a segunda de nove irmãos, sendo a primeira de sua casa a conseguir um diploma universitário. Ajudava sua mãe e sua tia com lavagem de roupas e as entregas, enquanto estudava. Em seu livro *Olhos d’água*, a autora traz quinze contos que versam sobre a realidade de mulheres afro-brasileiras em situação de vulnerabilidade e pobreza.

14 EVARISTO, Conceição. Escrivência. Youtube. 06 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>

obra literária de Conceição Evaristo é direcionada para a ressignificação das identidades e enunciações negras, segundo Alexandre (2018),

Em seus textos, os (as) afrodescendente são o centro de sua letra contestatória, palavras reminiscências de memórias que nos permitem repensar os lugares de representação aos quais os sujeitos negros (as) são e estão relegados em nossas sociedades. Assim, a escritora, por meio da sua obra ensaística e literária, não defende apenas uma escrita negra, mas uma escrita das [sobre as] mulheres negras, aspecto que considero fundamental para leitura de seus romances, poemas e contos (2018, p. 36)

O discurso de Evaristo se funda por meio de experiências vividas e a partir da observação das histórias de mulheres, que, de alguma maneira, cruzaram e cruzam o seu caminho de formas e enunciações distintas e parecidas (ALEXANDRE, 2008). Minha aproximação com os escritos de Conceição Evaristo possuiu muitos encontros, sobretudo ao compreender o seu conceito de *escrevivência*, cuja própria palavra é um neologismo, que, por uma questão morfológica, podemos compreender do que se trata. A ideia consiste em articular escrita e experiência de vida, tecitura que está em diversos textos ligados à literatura contemporânea.

Para Alexandre, o escopo do conceito consiste na criação de uma tradição que tece a dor em um “faz de conta” impactante, joga luz onde só havia relampejos, dá e possibilita voz ou inventa formas de adentrar o silêncio daqueles(as) que não se reconhecem na “tagarelice” da pós-modernidade ainda cartesiana. Nas palavras de Conceição Evaristo, *escrevivência*.

Sendo as mulheres negras inviabilizadas, não só pelas páginas da história oficial brasileira, mas também pela literatura, e quando se tornam objetos da segunda, na maioria das vezes, surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários, para as escritoras negras cabem vários cuidados. Assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação. Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A *escrevivência* das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizar, mulher e negra. Na escrita busca-se afirmar as duas faces da moeda num único movimento, pois o racismo como lucidamente observa Sueli Carneiro, (op.cit. 51) “determina a própria hierarquia de gênero” em sociedades como as latino-americanas, multirraciais, pluriculturais e racistas. Para pensar também racismo vinculado a outros modos de opressão, busco as conclusões de Luiza Bairros (2000), quando a estudiosa afro-brasileira lendo as feministas afro-americanas discorre sobre a teoria *feminist standpoint* (ponto de vista feminino) defendida pelas feministas negras americanas. (Evaristo, 2005, p. 204)

Compreendendo as especificidades das minhas interlocutoras, a escrevivência, perfaz como escolha metodológica imbricada na perspectiva das trajetórias. Procuro, assim, na forma da escrita, registrar experiências por meio de um fluxo narrativo produzindo relações entre teoria e prática. Essa escolha visou potencializar a escrita, inspirada no método construído por Conceição Evaristo (2005, 2008). Construir este texto como se estivesse escrevendo a realidade vivida, é um desafio intelectual, afetivo e epistemológico. Vale ressaltar, o conceito de escrevivência significa a experiência vivida do negro no Brasil, buscando pensar vivências, memórias e emoções. É um processo de situar-se na escrita pensando que as formas de opressões e silenciamentos também atravessam a produção do conhecimento.

Nesse sentido trago contribuições da autora Marine Lila Corde (2013), que dialoga sobre a interlocução da produção antropológica e sociológica com a literatura, acentuando uma forma de expressão científica que vai buscar na literatura os meios possíveis para superar esses limites de uma linguagem científica mais técnica e neutra. A autora sinaliza que é possível revelar-se muito mais interessante e relevante para dar conta do trabalho de campo e projetar novas luzes analíticas envolvendo a literatura nessa produção.

Refletindo sobre a pertinência do recurso à literatura na produção de textos antropológicos ou sociológicos, Roger Bastide oferece argumentos interessantes. Ele apresenta a expressão poética como “forma de exatidão científica” (BASTIDE, 1983 [1946]) que, na sua interpretação, não se refere apenas ao modelo de escrita adotado pelo cientista social, mas também à própria forma de pesquisa deste, na medida em que a tarefa do pesquisador também reside em apreender e dar conta da poesia da vida social cotidiana. (Corde, 2013, p.24)

Dessa forma, a expressão poética pode se revelar um suporte potente e interessante para dar conta dos significativos e importantes pequenos gestos, da sutileza dos vínculos (afetuosos ou tensos) que se tecem ao longo da pesquisa, das emoções e dos sentimentos, dos momentos íntimos nos quais a sensibilidade enquanto pesquisadora pode relevar dados notáveis para a análise do grupo social sobre o qual meu trabalho se debruça.

É importante perceber que a defesa de uma expressão poética, ancorada na literatura é baseada na necessidade de encontrar elementos indispensáveis para

desenvolver uma análise que adensa a dimensão subjetiva para compreensão de processos sociais.

No conto *Olhos d'agua*, mesmo nome da obra, Evaristo (2016) apresenta uma mulher-filha que não conseguia lembrar a cor dos olhos da sua mãe: “uma noite, há anos, acordei bruscamente e uma pergunta explodiu na minha cabeça, ‘de que cor eram os olhos de minha mãe?’ (2016, p.15). Ao ler e reler esse conto, várias questões latejavam na minha cabeça, como quais são as trajetórias das mães negras residentes nas periferias das cidades? Quais são as subversões-cotidianas tecidas por Dona Maria e por tantas outras mulheres negras? Quem são essas mulheres-mães? Quais são suas histórias e o que elas falam da realidade brasileira? Como suas maternagens se efetivam?

A partir disso, procurei, por meio das narrativas de quatro mulheres, mães negras, que tiveram seus filhos assassinados, conhecer suas formas de narrar e dar sentido às suas histórias, compreendendo como suas maternagens negras se constituem. As quatro interlocutoras desta pesquisa escolheram participar dessa construção. Elas queriam contar suas histórias, registrar seus relatos. Na proporção que as relações de confiança foram sendo assentadas, as interlocutoras foram se colocando em campo. Conto esse desenrolar no capítulo 2.

Aliada ao conceito de escrevivência, a observação participante (MAGNANI, 2009; SILVA, 2009), a entrevista em profundidade e o diário de campo foram essenciais para a construção do meu trabalho, tendo em vista que estou atravessada pelo campo de pesquisa desde agosto de 2016 até meados de agosto 2022, entre movimentos de aproximação e distanciamento enredados pelas emoções e razões, inspirada no conceito de sentipensante (Borda,2015) e ancorada no pensamento feminista negro.

Meu objetivo foi de tecer e perceber as malhas de lutas cotidianas em que essas mães estão enredadas, na tentativa de entender outros percursos, maternagens e resistências; juntar esses fios, trazendo pistas e narrativas para compreender essa realidade vivenciada por mães negras, que moram em bairros periféricos de Fortaleza e tiveram seus filhos assassinados.

1.2 O campo de pesquisa e a metodologia

O grupo que eu havia conhecido em 2016 passou por mudanças, e acompanhei de perto (Magnani, 2002) essas movimentações. O “coletivo”¹⁵, como elas chamam, foi ampliado, e mais quinze mães estavam participando do grupo. Além disso, muitas passaram a conviver com o sentimento de luto. Alguns de seus foram assassinados assim que saíram dos centros socioeducativos. Outros jovens que escaparam da morte foram encaminhados para o sistema penitenciário¹⁶ após cometer outros delitos. As mães passaram a enfrentar outras demandas. Lutar por direitos não bastava; era preciso lutar pelo direito a vida de forma incessante.

As mães que estão no grupo são majoritariamente negras. Ao afirmar essa questão, tenho como base o perfil socioeconômico realizado durante a pesquisa de mestrado entre os anos 2016 e 2017. Aproximadamente quinze mulheres se autodeclararam negras, pardas e/ou morenas¹⁷ (Leite, 2018; Oliveira, 2020). Destaco que ser morena e/ou moreno, são categorias sociorraciais, portadoras de sentidos peculiares entre as mulheres, permeadas por lógicas culturais e formas de sociabilidade pelas quais perpassam alguns valores identitários específicos. Há um caráter de razoabilidade – “moreno é razoável” – que torna tais atributos portadores de sentidos variados. Assim, é no(a) “moreno(a)” que o “pardo” ganha força e vários tons de pele. O primeiro fomenta a existência do segundo e ganha o estatuto de cor ao dissolver, assim, seu caráter intermediário, ganhando identidades sociorraciais. O(A) moreno(a) dificulta a visualização e explicitação do racismo à brasileira. (Da Matta, 1987). Ser moreno é, sobretudo, não usar o preto, não usar o negro.

Sobre essas classificações de “ser moreno”, “pardo”, o autor Lourenço Cardoso (2008) apresenta a ideia da espinha dorsal da obra de Guerreiros Ramos, ao destacar a existência de patologia social do ‘branco’ na sociedade brasileira, que consiste na negação de pessoas com qualquer descendência biológica ou cultural negra.

Por outras palavras, o brasileiro no geral considerava vergonhosa qualquer associação à sua descendência negra, seja no âmbito cultural ou biológico. Esse autor, irá sustentar que devido ao passado considerado “positivo” da história da identidade racial branca – a história de uma aristocracia

¹⁵ Termo nativo destacado entre aspas, é usado pelas mulheres que participam do grupo.

¹⁶ Conforme pesquisa lançada pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública em 2023, a população carcerária no Brasil possui 832.295 mil pessoas presas. Essa informação representa um aumento de 257% desde o ano 2000. A maior parte das pessoas presas são negras, 68,2% e possuem faixa etária entre 18 a 29 anos, representando 43,1%.

¹⁷ O primeiro censo demográfico realizado Brasil foi feito em 1872 e tinha quatro grupos de identificação racial: preto, pardo, caboclo ou branco. Após incidência dos movimentos negros no Brasil, os quesitos de raça/cor foram modificados: preta, parda, amarela, indígena ou branca.

econômica e intelectual – faz com que ocorra a tendência que o pardo fosse classificado como branco, e os pretos como pardos, resultando em um branqueamento e empardecimento da sociedade brasileira e, por consequência, no desaparecimento da classificação preto. Em síntese, o negro tende a identificar-se como pardo; o pardo como branco, e o branco recusa qualquer mistura biológica ou cultural com o negro, e argumentava a favor de sua ancestralidade europeia. Enfim, desejava ser branco centro-europeu ou branco norte-americano, influenciado pela hierarquia racial entre os países (Ware, 2004a: 24). (2008, p.192)

A negação do pertencimento à cultura negra ou de qualquer identificação que possa ser estabelecida são expressões violentas do racismo estrutural. Esse contexto de negação e desvalorização da cultura negra tem se modificado no país nas últimas décadas¹⁸. Porém ainda há muitos enfrentamentos e muitas disputas que emanam na sociedade brasileira, que historicamente negou a existência do racismo, e construiu o mito da democracia racial, um país que tem como base da sua formação sócio-histórica quase quatro séculos de escravidão.

Outra mudança significativa no grupo foi sua articulação e formação na Rede de Mães do Ceará¹⁹, formada por dois coletivos, a saber, “Vozes de Mães e Familiares do Sistema Socioeducativo e Prisional do Ceará” e o “Movimento Mães do Curió²⁰”. Recordo que os encontros que propiciaram a construção dessa Rede foram marcados pela preocupação e dor de várias mães que viam seus filhos saírem dos centros educacionais e serem, em seguida, assassinados ou presos. Percebemos como os vínculos mãe-filha-filho atravessam as reflexões sobre as juventudes, sobretudo as políticas públicas direcionadas aos jovens, especificamente os que residem em bairros periféricos.

O Brasil vivencia um extermínio da juventude negra (Gomes, Laborne, 2018; Brito, 2018), com altos índices de homicídios de jovens negros, como mostrou

¹⁸ Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2022, cerca de 92,1 milhões de pessoas (ou 45,3% da população do país) se declararam pardas. Foi a primeira vez, desde 1991, que esse grupo predominou. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda#:~:text=J%C3%A1%20a%20popula%C3%A7%C3%A3o%20preta%20cresceu,parda%2C%2010%2C%25.&text=De%202010%20a%202022%2C%20a.aumento%20da%20propor%C3%A7%C3%A3o%20de%20mulheres>. Acesso em: 28 abr. 2024

¹⁹ Para compreender essa construção ler Leite e Marinho (2020). Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.36.14.a>

²⁰ O Movimento Mães do Curió surgiu no episódio que ficou conhecido como a “Chacina do Curió”. No dia 11 de novembro de 2015, onze pessoas, em sua maioria jovens, foram executados na região do bairro da Grande Messejana, em Fortaleza. Os familiares, principalmente, mães dos jovens receberam apoio de instituições públicas do Estado do Ceará. No início de 2016, as mães passaram a se reunir mensalmente com o objetivo de lutar por justiça e memória dos seus filhos, bem como de outros jovens que são assassinados nos bairros periféricos.

o Atlas da Violência 2021, que realizou um levantamento no período entre 2009 e 2019, onde 333.330 pessoas com idades entre 15 e 29 anos foram assassinadas. O número representa um jovem morto em território brasileiro a cada dezessete minutos.

De acordo com a Pesquisa Homicídios na Infância e Adolescência no Brasil (2009 a 2019)²¹, 76% das vítimas de homicídios de crianças e adolescentes são negras. O levantamento ainda demonstrou que as regiões Norte e Nordeste concentram os estados e municípios mais violentos para jovens viverem. De acordo a pesquisa, os homicídios de crianças e adolescentes vinham crescendo no Brasil desde 2009, ano em que se registraram 11.804 mortes. E o número de jovens negros mortos vem crescendo conforme o tempo, já que, em 2009, era de 71% e, em 2019, esse número aumentou para 81%. Conseqüentemente, o número de jovens brancos mortos vem diminuindo, sendo antes 23% em 2009 e se tornando 17% em 2019. Segundo o levantamento, entre os anos de 2009 e 2019, foram assassinadas no Brasil 107.670 crianças e adolescentes, das quais 76% eram negras, contabilizando 81.512 vítimas, e 93% eram meninos.

Em 2022, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública²², registrou no Brasil cerca de 47.398 mortes violentas intencionais (MVI²³). A taxa de homicídios do país foi de 23,3 por grupo de 100 mil habitantes, uma redução de 2,4% em relação ao ano de 2021. Na análise da distribuição das MVI por região, o Nordeste apresentou a maior taxa de homicídios, com 36,8. Apesar do alto índice, o Nordeste foi a região do país que apresentou a maior redução da taxa, com 4,5% a menos em relação a 2021 (38,5). Em relação ao perfil étnico-racial das vítimas, 76,9% das mortes violentas intencionais eram de pessoas negras, que seguem representando o principal grupo vitimado pela violência no país. Considerando a faixa etária, 50,3% das vítimas de MVI em 2022 eram adolescentes e jovens, com idades entre 12 e 29 anos. No comparativo entre os estados, o Ceará apresentou uma taxa de 35,5 homicídios por 100 mil habitantes, sendo o 8º estado com maior taxa de homicídios em 2022.

As mães que têm filhos negros temem por suas vidas, sobretudo quando os jovens estão em privação de liberdade. Dona Maria uma vez usou a expressão

²¹ Disponível em: <https://visaomundial.org.br/publicacoes/os-homicidios-na-infancia-e-adolescencia-no-brasil-entre-os-anos-de-2009-e-2019>. Acesso em: 8 abr. 2024.

²² Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 29 out. 2023

²³ O MVI é um indicador constituído pelos crimes de homicídio doloso, latrocínio, feminicídio, lesão corporal seguida de morte e outros crimes resultantes em mortes e as mortes por intervenção de agente do Estado. O indicador é importante para dimensionar os casos de letalidade intencional.

“privação ou caixão”, questionando se um jovem negro não poderia sonhar com outras possibilidade de vida ou outros caminhos que fossem ofertados para as juventudes negras.

Nesse contexto de extermínio e encarceramento da juventude negra, a Rede de Mães se configurou como uma micro-arena entrelaçada, por vezes, às práticas cotidianas das “mães de vítimas”, ainda que possa haver tensões entre esses coletivos singulares²⁴. A Rede de Mães passou a ser, de alguma forma, uma estratégia de ação coletiva para dar visibilidades às pautas políticas. A ideia de articulação de ambos os grupos foi uma forma encontrada por elas para intensificar a inserção política e o fortalecimento das suas lutas. Contextualizar essa rede se faz necessário, pois as minhas quatro interlocutoras fizeram parte dessa ampla organização, que foi extinta no ano 2022.

José Machado Pais (2006, p. 158) afirma que a pesquisadora precisa estar sensível e atenta aos modos de olhar o campo, tecendo um duplo olhar: intrometido e comprometido, “olhar metido no que normalmente se desolha, mas também comprometido, isto é, envolvendo um compromisso, uma obrigação de denúncia, de desocultação, de desvendamento”. Foi assim que percebi que as histórias das mulheres não apareciam. Suas narrativas envolviam seus filhos, mas suas vidas ficavam em outro plano. Compreender quem são essas mães, costurando suas “vidas com fios de ferro” é meu objeto de pesquisa. E, analisando o caminho percorrido até aqui, devo dizer que conheci apenas alguns fragmentos das suas histórias. Será que fiz todas as perguntas possíveis? Será que estava atenta aos silêncios e olhares? Questiono-me sobre essa audácia em tentar mapear narrativas de quatro mulheres; talvez eu tenha costurado esses fragmentos, retalhos e construído com elas uma rede de entendimentos e provocações.

Tendo em vista minha relação e atuação com o campo e o objetivo desta pesquisa, investiguei, por meio das trajetórias dessas mulheres, como, a partir das narrativas, a categoria nativa “luta” se expressava como elemento significativo nas histórias de vida das mães negras, moradoras das periferias da cidade e que tiveram

24 Analisando atuações de mães de vítimas de violência, Patrícia Birman e Márcia Leite (2004) remontam uma espécie de cartografia dos espaços de protesto, explicitando como as tensões embutidas nas relações entre as mães de vítimas pertencentes às classes mais abastadas e as mães de vítimas moradoras de favelas acabam sendo reproduzidas através das escolhas dos roteiros das manifestações públicas e do próprio conteúdo discursivo dos materiais apresentados nelas.

seus filhos assassinados. Conforme já destacado, trata-se de mulheres negras e em situação de pobreza²⁵.

Como venho costurando, é importante ressaltar o quanto este trabalho, tal qual já relatado, está imerso nas emoções e experiências (Coelho, 2019). Maria Claudia Coelho (2019) reflete sobre o lugar das emoções na produção do conhecimento e fala da importância da inserção da emoção nas narrativas das interlocutoras. Coelho (2019) afirma as tensões existentes ao pensar a emoção como objeto das ciências sociais, destacando os interstícios:

Em uma direção ou em outra, afetos e razão se encontram a meio caminho. Reside aí a natureza “secreta” da história contada por Lepenies, em que a “fria razão” e a “cultura dos sentimentos” duelam escondidas sob as máscaras da ciência e da literatura nos primórdios da história das ciências sociais. (Coelho, 2019, p. 294)

A autora ressalta que a presença das emoções no encontro entre a biografia da pesquisadora e o modo de vida estudado potencializa “compreender o outro” fazendo referência à noção de “conhecimento posicionado” de Renato Rosaldo (1989). Nesse debate, Maria Claudia Coelho (2019) fala dos riscos e reforça a perspectiva do tempo da pesquisa e o tempo de análise. Afirmo que há repercussões em se fazer uma pesquisa situada no que a autora denomina “nos enredos das dores, emoções e subversões”.

Desde 2016, participando dos encontros presenciais, ligações, troca de mensagens, atos públicos, presenciei relatos de mães sobre sofrimento, dor, humilhação, possibilidades e esperança provocam deslocamentos em andar, ver e sentir (SILVA, 2009). O processo de escrita emerge nessas fronteiras da angústia-libertação, pois muitas vezes me deparei com situações em que faltam palavras, entre vácuos de expressões possíveis a serem transmutadas para a escrita. Além disso, por vezes ainda me enredo na própria dimensão da dor que pulsa nas vidas das mães negras que perderam seus filhos.

25 A pobreza torna-se questão central para os diferentes segmentos da sociedade brasileira a partir da década de 1990, após a estabilização da economia provocada pelo Plano Real de 1994. A importância que o tema assumiu desde tal período revela o entendimento de que a persistência da pobreza reflete e sintetiza a face mais crítica de diversos problemas nacionais, como a informalização no mercado de trabalho, a questão agrária, a política de salário-mínimo, os déficits de oferta de serviços públicos básicos, a desigualdade socioeconômica, bem como as disparidades regionais. Cabe destacar que a pobreza é multidimensional, envolvendo questões históricas, políticas e sociais.

Em 2020, inicialmente, pretendia realizar entrevistas com quatro mães; já havia compartilhado com elas o objetivo desta pesquisa, e estávamos negociando quais seriam os dias e os horários dos nossos encontros. Entretanto, desde o final de dezembro de 2019, o surto de uma nova doença de coronavírus (Covid-19, causada pelo Coronavírus 2 da Síndrome Respiratória Aguda Grave -SARS-CoV-2) foi relatado em Wuhan, China, e posteriormente afetou 26 países em todo o mundo. A Covid-19²⁶ chegou à América Latina em 25 de fevereiro de 2020.

No Brasil, a primeira contaminação pelo novo coronavírus ocorreu no final de fevereiro de 2020, enquanto a Europa já registrava centenas de casos de Covid-19. A declaração de transmissão comunitária em território brasileiro veio em março, mês em que também foi registrada a primeira morte pela doença. Após um ano, um grave contexto pandêmico se desenhou no país: segundo dados do Ministério da Saúde, foram mais de 2 mil mortes por dia, ultrapassando a perda de 500 mil vidas. Com índices altos de contágio e sem controle da transmissão do coronavírus, ainda tivemos uma politização do processo de vacinação da população brasileira. O negacionismo do então representante da presidência da república agravou o contexto pandêmico, gerou lentidão no processo de vacinação da população brasileira e acarretou visível atitude de negligência com a vida da população, sobretudo de pessoas que vivenciam na pele as desigualdades sociais.

O estado do Ceará não divergiu do cenário nacional, principalmente no ápice de contágio dos casos, segundo informações da Secretaria Estadual da Saúde. Diversos protocolos sanitários foram divulgados no estado do Ceará, sendo decretado o primeiro *lockdown* em maio de 2020 na capital, objetivando controlar a transmissão do coronavírus e reduzir a demanda de internações e atendimentos aos equipamentos públicos do Sistema Único de Saúde (SUS).

A pandemia da Covid-19 escancarou as desigualdades sociais, bem como expôs a face cruel do racismo. A primeira pessoa contaminada pelo vírus foi um morador de São Paulo, de 61 anos, que estava em viagem a trabalho na Itália. Porém a primeira pessoa vítima fatal do vírus foi uma mulher negra, trabalhadora doméstica. Cleonice Gonçalves, de 63 anos, que trabalhava desde os 13 anos e era moradora do Rio de Janeiro. Ela enfrentava mais de 120 quilômetros para chegar ao seu local de

26 Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 20 ago. 2021

trabalho, no Leblon, Zona Sul do Rio, onde morava durante a semana, com seus empregadores, que testaram positivo para a Covid-19²⁷.

A principal orientação durante o ápice dos casos de contágio era o distanciamento e o isolamento sociais, mas parcela significativa da população brasileira não teve essa possibilidade, sobretudo nos transportes públicos, nos espaços de trabalho formais e informais. Nesse contexto, as atividades presenciais da Rede de Mães foram suspensas, e as entrevistas também foram desmarcadas, tendo em vista que as minhas quatro interlocutoras são trabalhadoras informais, de forma que todo o seu tempo e sua força de trabalho estavam voltados para a sobrevivência de suas famílias. Meu contato com elas passou a ser quase exclusivamente por meio do aplicativo de mensagens *WhatsApp*.

Esse grupo virtual foi criado em fevereiro de 2016, com o principal objetivo de compartilhar informações sobre os centros socioeducativos e acompanhar o que acontecia nas unidades de internação com seus filhos e, após alguns meses, as mães passaram a se organizar via *WhatsApp*. A cada mês, o número de mães crescia. Em 2022, já contava com mais 50 mães e familiares. Eram cerca de cem mensagens por dia, e muitas enviavam áudios, pois algumas mães não sabiam ler ou escrever. Os conteúdos compartilhados versavam sobre sentimentos de luto pelos filhos assassinados; outras compartilham imagens religiosas, vagas ou cursos para jovens. Tinha também mensagens de apoio e momentos de escuta e acolhimento para as mães que estão com os filhos presos.

O grupo no *WhatsApp* chamado *Vozes* se tornou um espaço de compartilhamento de informações, emoções e troca de experiências, além de favorecer uma rápida atualização sobre diversos assuntos e propiciar um sentimento de pertencimento aos participantes ao grupo virtual. Durante a pandemia, a troca de mensagens ficou ainda mais intensa. Algumas mães foram duramente afetadas pela pandemia, pois, além das questões de saúde, o contexto econômico se agravou. Muitas mulheres relatavam que não tinham o que comer, que o gás de cozinha havia acabado, que suas diárias de trabalho não eram pagas, que estavam com sintomas da Covid e não conseguiam trabalhar. Sem suporte familiar, poucas conseguiram

27 Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/09/17/seis-meses-apos-domestica-ser-a-1a-a-morrer-de-covid-no-rj-outras-profissionais-relatam-desafios-na-pandemia.ghtml>. Acesso em: 25 fev. 2024

acessar o auxílio emergencial²⁸. Aproximadamente 35 mulheres efetivaram seu cadastro on-line para receber o benefício²⁹. Foram vinte que perderam o prazo do cadastro, no grupo elas comentavam que não tinha acesso à internet, não conseguiam falar com atendentes por telefone e não havia atendimento presencial por conta das orientações sanitárias.

A partir das análises apresentadas pela Organização das Nações Unidas das Mulheres (ONU MULHERES)³⁰, destacamos que a crise econômica provocada pela Covid-19 resultou em menos empregos e em rendimentos mais baixos, levando a um aumento da pobreza em sua forma multidimensional. Esses impactos foram ainda mais severos nos indivíduos que já eram afetados diariamente pelas desigualdades de gênero e de raça. Na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), após o início do isolamento social em 2020³¹, o IBGE apresentou um cenário de deterioração nas vagas ocupadas pelas/os mais vulneráveis. Os dados preliminares do período entre fevereiro e abril de 2020 apontaram para uma diminuição de 1.067 milhão de empregos formais e um aumento de 4,9 milhões de desempregadas/os em relação ao final de 2019.

O setor de serviços, em que as mulheres estão mais presentes, foi o mais afetado. Segundo a PNAD contínua, 70% das perdas de emprego nos últimos meses ocorreram neste setor (e as mulheres estão mais sujeitas à informalidade no país do que os homens). Estimou-se que, para cada trabalhador(a) formal demitido(a), dois

28 O Auxílio Emergencial foi um benefício financeiro criado para garantir renda mínima aos brasileiros em situação vulnerável durante a pandemia da Covid-19 (coronavírus). Disponível em <https://www.gov.br/cidadania/pt-br/servicos/auxilio-emergencial>.

29 Segundo a Organização das Nações Unidas de Mulheres (ONU Mulheres), o governo lançou um programa de Auxílio Emergencial para atender às necessidades de um grande conjunto de trabalhadoras/es informais que não estavam cadastradas/os em programas de transferência de renda e que não contavam com proteção social. Esse auxílio é pago a pessoas adultas (maiores de 18 anos) de renda familiar mensal *per capita* (por pessoa) de até meio salário-mínimo (R\$ 522,50) ou renda familiar mensal total de até três salários-mínimos (R\$ 3.135), que não tiveram rendimentos tributáveis, em 2018, acima de R\$ 28.559,70, e que não tivessem emprego formal (carteira de trabalho assinada) 28 O auxílio originalmente englobava três parcelas de R\$ 600, e o valor foi repassado entre abril e agosto. A partir de setembro, uma medida provisória alterou o auxílio emergencial para R\$ 300, que foi pago em quatro parcelas, entre setembro e dezembro.

29 Cada família podia receber até dois benefícios e as famílias monoparentais tinha direito ao dobro do valor (R\$ 1.200), incluindo mães adolescentes, refugiadas e migrantes. Todas(os) as(os) beneficiárias(os) do Bolsa Família receberam o Auxílio Emergencial no lugar do benefício regular. Até agosto de 2020, 43,9% dos domicílios haviam recebido o auxílio.

30 Apesar de o acesso ao programa emergencial ser amplo, lideranças quilombolas, por exemplo, expressaram preocupações sobre a falta de mecanismos e informações relacionados ao Auxílio Emergencial para comunidades em áreas rurais e florestais.

30 Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/covid-19/>. Acesso em: 12 jan. 2024.

31 Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/27946-divulgacao-semanal-pnadcovid1.html>. Acesso em: 10 fev. 2024.

trabalhadores(as) informais também ficaram desempregados(as). A busca por atividades geradoras de renda foi agravada por más condições de moradia, dificultando assim a adesão ao isolamento social. As mulheres formam a maioria do contingente do trabalho doméstico, sendo aproximadamente 6 milhões de pessoas empregadas nesse tipo de trabalho, das quais 5,7 milhões são mulheres, sendo 3,9 milhões são mulheres negras. As trabalhadoras domésticas representaram 14,6% do total da ocupação feminina no país. Entre as trabalhadoras negras, quase 18,6% estão no trabalho doméstico. Cabe ressaltar que 70% dessas profissionais não possuem carteira de trabalho assinada. Minhas interlocutoras estão nesses números, vivenciam essa realidade.

Para além da pesquisa ora apresentada, há outra dimensão das vidas dessas mulheres que se evidenciou bastante durante 2020, o trabalho doméstico. A distribuição desigual dos cuidados e do trabalho doméstico foi acentuada com os impactos econômicos da crise sobre as mulheres brasileiras. Antes da Covid-19, elas já gastavam mais horas por semana com tarefas domésticas e de cuidados familiares que os homens. É importante ressaltar que exercer atividade remunerada não afeta as responsabilidades assumidas pelas mulheres com as atividades domésticas, apesar de reduzir a quantidade de horas dedicadas a elas.

As mulheres ocupadas continuam se responsabilizando pelo trabalho doméstico não remunerado, o que leva à chamada “dupla jornada”. Ainda segundo a ONU Mulheres (2020), esta pode ser mensurada pela jornada total de trabalho, que considera a soma do tempo dedicado ao trabalho remunerado com o tempo dedicado ao trabalho doméstico não remunerado (aos afazeres domésticos), partindo do pressuposto de que ambos produzem bens e/ou serviços necessários para toda a sociedade. A pandemia agravou as disparidades de gênero e raça e impôs um pesado fardo às mulheres negras. Além de seus empregos remunerados, estão acumulando trabalhos domésticos, cuidados com as crianças, com higiene e alimentação. Mais difícil é a situação das 11 milhões de famílias monoparentais chefiadas por mulheres, que podem não ter ninguém para compartilhar esse trabalho.

A partir desse contexto, como estratégia metodológica, fiz do espaço virtual um campo de análise. Compreender o campo de pesquisa também atravessado pelas redes sociais exigiu um olhar mais amplo para as próprias relações com as minhas interlocutoras para observar como são (des)contínuos os trânsitos do virtual e do presencial. Diógenes (2015) sinaliza que esse tipo de interação se desprende de

qualquer pretensão de linearidade, percursos que podem explicitar sinuosidades, descontinuidades, interrupções que cadenciam os processos interativos.

Vale ressaltar que a minha participação no ciberespaço acabou funcionando como estratégia de pesquisa, sobretudo quando fui adicionada no grupo das mães ainda em 2016. Dessa forma, essa iniciativa foi uma demanda que o próprio campo impôs diante do cenário de pandemia, assim compreendê-lo permitiu expandir as reflexões metodológicas deste trabalho. O ciberespaço é um lugar antropológico (Rifiotis; Segata, 2016), em que as relações, as trocas de mensagens e as informações também permeiam as experiências de vida das mulheres. É pensar esse lugar como campo de construção da vida social em que se entrecruzam no tempo plural do cotidiano, os fluxos dos acontecimentos e das conversas. O ciberespaço “como um palco alargado, um recipiente amplo, veloz e múltiplo das experiências que compassam a vida na esfera *offline*” (Diógenes, 2015, p.60).

No grupo do *WhatsApp*, identifiquei que as conversas eram múltiplas, que muitas mulheres começaram a enviar fotos tanto suas como dos seus filhos, enviavam áudios narrando suas histórias de vida, situações do cotidiano como momentos de descanso, como ir ao salão cortar o cabelo, conseguir um novo emprego ou uma diária, sonhos com o filho falecido, datas de aniversários, preces religiosas. Essas trocas cotidianas, como destaca Diógenes (2015) e Segata e Rifiotis (2016) é lugar em que as coisas adquirem velocidade, e as relações podem ter outra concepção de espaço-tempo, principalmente quando as relações presenciais se estendem para as múltiplas conexões com o ciberespaço.

Em 2021, retomei o contato, agora não mais como observadora do grupo no *WhatsApp*, mas iniciei as entrevistas remotamente, por meio da plataforma de videochamadas do *Google*, o *Google Meet*. Entre negociações via ligações e trocas de mensagens, minha primeira entrevistada foi com Eulália, artesã que trabalha em casa e reside com sua mãe e o filho adolescente. Embora ciente dos possíveis contratempos, a saber, instabilidade na conexão da internet e falhas no áudio, Eulália optou por participar da pesquisa nesse modelo on-line, já que não precisaria se deslocar e não se sentiria à vontade para conversar presencial e abertamente em sua casa na presença de sua mãe e de seu filho. Dessa forma, a entrevista se deu em dia e horário em que ambos estavam ausentes, de forma que ela pôde “falar sobre tudo”. Em 2022, passei a fazer as entrevistas de forma presencial. É importante mencionar que tentei realizar entrevistas nesse formato com as demais interlocutoras, mas,

devido a oscilação da internet, não conseguimos manter as entrevistas, de modo que somente com Eulália foi possível. Maria, Zélia e Nilma, após algumas tentativas, pediram que as entrevistas fossem presenciais.

Consegui realizar com cada interlocutora três encontros, a maioria das entrevistas que aconteceram em 2020 foram online, sobretudo antes de iniciar o processo de vacinação contra a covid-19. Após as primeiras vacinas liberadas, dando eu como as interlocutoras que tínhamos recebido a primeira dose, iniciamos as entrevistas de forma presencial. Cabe mencionar que as entrevistas ocorreram entre 2019 a 2022, em modalidade online e presencial.

A pesquisa atravessada pelo ciberespaço indica outras possibilidades quanto à redução dos custos das pesquisas, uma vez que os deslocamentos são reduzidos, e os materiais utilizados se limitam ao celular e ao notebook. Entretanto, nessa modalidade de pesquisa, pode ter vieses em decorrência da instabilidade da internet afetando a compreensão das falas das interlocutoras, as perguntas realizadas podem ser mal compreendidas, o que exige um nível de habilidade e familiaridade com essas tecnologias. Destaco que Eulália demonstrava se sentir mais segura para dialogar comigo sobre quaisquer assuntos que ela acharia importante narrar sobre sua trajetória. A entrevista on-line foi um lugar de encontro da pesquisadora com a interlocutora, e as relações construídas presencialmente pareciam se (des)dobrar entre as telas.

Além disso, realizar uma entrevista em espaços distantes e diferentes, pode fazer com que a escuta se movimente num campo nebuloso. Há barulhos ou ruídos que podem afetar a dinâmica da interlocução. As questões éticas se impõem de forma emergente nessa modalidade de pesquisa, somando-se à necessidade de salvaguarda dos dados das interlocutoras. O requisito da confiança e da empatia no ato da pesquisa torna-se ainda mais primordial. Nesse contexto, o conhecimento e a aproximação com o campo adquiridos antes da pandemia, como os vínculos estabelecidos foram fundamentais para que houvesse confiança de Eulália em aceitar a entrevista virtualmente.

Destaco também o sentimento de insegurança, muito latente na experiência de fazer uma entrevista on-line, pois vivenciei um sentimento de estranhamento no ciberespaço. Um misto de expectativa, de lamento por não ser presencial e de um nervosismo por saber que, de alguma forma, era a internet que mediava aquele momento. Os dois encontros virtuais com Eulália duraram uma hora

e meia aproximadamente, e ambos foram gravados sob autorização da interlocutora. Nossas experiências entremeadas no ciberespaço ocorreram sem muitas interrupções. Dessa forma conseguimos sustentar e alongar nossos diálogos.

A pesquisa de campo – atravessada pelo ciberespaço – é desafiante, principalmente diante das dinâmicas das mulheres que fazem parte da Rede de Mães do Ceará, um movimento social, cujo trabalho duro, doloroso e catalisador de sofrimento, dor, revolta e amor expõe uma intensa arena sobre a qual me situo diante das experiências compartilhadas e vividas das mães. Diversas vezes me senti enredada pelas lágrimas de saudades, pelos abraços e os silêncios que cortavam as palavras. São seis anos alimentando os vínculos tecidos com essas mães. Percebo, assim, que escutar as histórias delas é em alguma medida contar uma parte da minha história como pesquisadora.

A partir dos elementos apresentados, a escolha das mulheres participantes da pesquisa ocorreu mediante aquelas que queriam contar suas histórias, tendo em vista que as interlocutoras falariam sobre os seus filhos assassinados, quatro mulheres aceitaram construir este estudo. Cabe mencionar que esse estudo versa sobre um tema muito doloroso para essas mães, ativa memórias e revira sentimentos. Falar acerca das suas maternagens, luto, morte, resistências, trajetórias, foi um trabalho escolhido por essas mulheres. Compreendendo esses desafios e sensibilidades, as entrevistas com as quatro interlocutoras da pesquisa foram realizadas entre os anos 2019 a 2022, nas modalidades online ou presencial.

Dialogando com Vinicius Santiago (2019), que realizou um estudo com movimentos sociais de mães no Rio de Janeiro, vejo a importância de ter consciência do lugar que ocupo nesse trabalho sem silenciar os possíveis efeitos de poder implicados na minha relação com o campo. Venho buscando respeitar o espaço construído pelas mães no qual as experiências de sofrimento, amor, dor e revolta expostas e compartilhadas, sejam nos encontros da Rede de Mães, seja nos espaços institucionais, sobretudo nas entrevistas realizadas para esta pesquisa. Compreendo que são esses momentos que podem se caracterizar como uma forma de agenciamento do processo de cura das feridas deixadas pelas múltiplas violências na vida dessas mulheres (Santiago, 2019).

Foram muitas andanças para chegar nessa pesquisa, meus primeiros passos datam o ano de 2013, na condição de estagiária no Serviço Social no Centro Socioeducativo Patativa do Assaré, localizado em um bairro periférico da cidade. Foi

uma experiência marcante, experienciei uma das corriqueiras rebeliões realizadas pelos jovens em cumprimento de medidas socioeducativas. E foi a partir desse estágio que meus caminhos foram me levando a investigar inicialmente sobre a realidade desses jovens. Assim, conheci as primeiras mães que viriam a fazer parte do meu universo de pesquisa.

Nos anos seguintes comecei a fazer pesquisas tentando alimentar minhas inquietações, integrei grupos de pesquisas para realizar monitoramento dos centros socioeducativos no Estado do Ceará. Os passos foram abrindo caminhos mais fecundos. Na época, minha monografia dialogou sobre os significados das violências para os jovens privados de liberdade. Nas narrativas dos meninos a palavra “mãe” emergia como ponto de força e proteção para suas vidas. Como fio condutor, o campo provocou meu encontro com as mães, e na dissertação estudei como elas se organizam em grupos para lutar pelos direitos dos seus filhos.

Já no doutorado, a morte se fez latente nas narrativas das mães, e minha tese emerge a partir das trajetórias de mães que tiveram seus filhos assassinados. Tenho a sensação que sempre estive em campo.

A pesquisa de campo foi se espalhando, foi orientando as escolhas profissionais. Lá estava eu, assistente social de formação adentrando a sociologia, trabalhando e com políticas públicas. Nessas andanças meus caminhos se cruzaram com os caminhos das mães. Elas já não estavam mais nas unidades de internação, suas trajetórias foram marcadas pelos assassinados dos seus filhos.

A partir da perspectiva antropológica, compreendo que o campo de pesquisa é, assim, antecedido pela construção simbólica, do que ele deve ser marcado pelas experiências e pela história pessoal da pesquisadora. Podemos dizer que o campo se transforma, renasce, se expande. O campo antecede o campo e o transcende, assim foi meu percurso, esse processo (des)contínuo que envolveu estranhamento, proximidades, reflexão, afeto e que carregou em si as marcas de experiências e ideias.

Para tanto, trançar esses ensinamentos, narrativas e andanças, a construção metodológica também foi sendo tecida entre idas e vindas, sendo inspirada na perspectiva das escrivências, respeitando o silêncio, as palavras, a força e as lágrimas das mães. Cada entrevista foi feita nessas encruzilhadas, e a construção desse estudo foi um trabalho tecido por muitas mulheres nesse movediço campo de pesquisa.

1.3 Importância das experiências das mulheres, mães e negras: escolha teórico-metodológica

Há um contexto específico em que essas mulheres interlocutoras atravessam: suas famílias são negras e empobrecidas, a maioria trabalha como empregadas e/ou diaristas sem vínculo formal de trabalho. Elas cuidam das crianças de famílias de classe média, os seus filhos ficam sob a responsabilidade do cuidado de outras mulheres da comunidade ou até mesmo de irmãs, avós e tias, como Eulália, que trabalha de forma autônoma em casa e conta com ajuda da mãe para criar seu filho. Esses arranjos das dinâmicas familiares, sobretudo entre mulheres mostram a política do cuidado das crianças negras e de comunidades pobres que se revelam como uma estratégia para lidar com e resistir às opressões de classe, raça e gênero que se sobrepõem a essas famílias e a suas trajetórias.

Essas mulheres parecem compartilhar múltiplas experiências que perpassam a perspectiva das interseccionalidades e são intensificadas nessa forma de como essas mulheres agem, pois envolve situações de violência, dor e sofrimento (Akotirente 2019; Das, 1999). Esse conceito foi desenvolvido e cunhado pelos movimentos feministas negros como estratégia de compreender e elaborar práticas diante das múltiplas opressões e desigualdades existentes. As análises sob a ótica das interseccionalidades busca compreender as diferenças e, conseqüentemente, as desigualdades entre as mulheres, as violências que se agravam de acordo com o contexto em que vivem e poderão ser potencializadas em função do entrecruzamento de suas marcas geracionais, raciais e étnicas; de sua posição na estratificação social e de sua sexualidade.

Notemos que mulheres negras, na condição de Outro, propuseram ação, pensamento e sensibilidade interpretativa contra a ordem patriarcal racista, capitalista, sem nenhuma convivência subjetiva com a dominação masculina. As mulheres negras escolheram lutar pelo sufrágio e pela abolição, defenderam os homens negros e as companheiras brancas, reconhecendo que, quer seja descrito, quer seja analítico, isolado de outras categorias de análise, o marcador gênero explica as violências sofridas por mulheres brancas, bem como a categoria raça explica o racismo imposto aos homens negros. A interseccionalidade nos mostra mulheres negras posicionadas em avenidas longe da cisgeneridade branca heteropatriarcal. São mulheres de cor, lésbicas, terceiristas, interceptadas pelos trânsitos das diferenciações, sempre dispostos a excluir identidades e subjetividades complexificadas, desde a colonização até a colonialidade, conforme pensam Maria Lugones e Avtar Brah. Sem dúvida, mulheres negras foram marinheiras das primeiras viagens transatlânticas, trafegando identidades políticas

reclamantes da diversidade, sem distinção entre naufrágio e sufrágio pela liberdade dos negros escravizados e contra opressões globais (Akotirene, 2019, p. 20)

A perspectiva interseccional nos auxilia, por exemplo, a problematizar que, em determinados contextos históricos, os discursos e as práticas que permeiam a categoria “ser mãe” podem reforçar opressões sobre as mulheres, porém, essas opressões ocorrem de formas diferenciadas quando trazemos para o debate os marcadores de classe social, relações étnico-raciais e territórios. Tendo em vista a relevância dos apontamentos feitos, proponho uma abordagem interseccional e situada, tendo em vista as experiências dessas mulheres que estão imbricadas nos eixos estruturantes da sociedade brasileira.

Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) afirmam que essas categorias compõem um sistema de opressão interligado e funciona de maneira unificada. Apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos da vida social. Além disso, as autoras sinalizam que a interseccionalidade é usada constantemente como ferramenta analítica mais no sul global.

As condições socioeconômicas que marcam as famílias das minhas interlocutoras, acabam ressignificando a ideia de maternidade, na medida em que o apoio de outras mulheres e familiares é crucial para o enfrentamento dessas dificuldades empreitadas pelas mães. Diante das condições de vida de muitas famílias negras nas periferias de Fortaleza, a maternidade ganha uma complexidade marcada também por questões de classe e raça, uma vez que, diante do “evento traumático” (DAS, 1999) da perda de um filho assassinado, muitas mães, além de trabalharem, muitas vezes de forma precarizada para sustentar a família, acabam assumindo para si a responsabilidade de lutar pelos filhos presos, mortos ou desaparecidos, como tenho sinalizado no decorrer do texto. Viver é uma constante luta para essas mulheres, uma luta ao que está fora dos limites do próprio corpo e que, no entanto, afeta-lhes em seu mais íntimo, suas emoções, sentimentos e memórias.

Carla Akotirene (2019) é certa ao afirmar que o coração do conceito da interseccionalidade é a mulher negra, pois como aponta a autora,

Enquanto mulheres brancas têm medo de que seus filhos possam crescer e serem cooptados pelo patriarcado, as mulheres negras temem enterrar seus filhos vítimas pelas necropolíticas, que confessional e militarmente matam e

deixam morrer, contrariando o discurso cristã-elitista-branco de valorização da vida e contra o aborto – que é um direito reprodutivo. Não havemos de escapar desta encruzilhada teórica. Nela, como é sabido, muitos se confundiram, seguiram a esmo metodológico o caminho do socorro epistêmico às mulheres negras acidentadas, múltiplas vezes, em avenidas identitárias. (Akotirene, 2019, p.22)

É importante frisar que o feminismo negro dialoga simultaneamente entre/com as encruzilhadas, que Akotirene denomina avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. A autora afirma que a concepção de mundo que interessa ao feminismo negro se utiliza de todos os sentidos, não sendo centralizado em um padrão racional ou meramente objetivo. Para Akotirene a interseccionalidade

Não socorre as vítimas do colonialismo moderno prestando atenção à cor da pele, ao gênero, à sexualidade, genitália ou língua nativa. Considera isto, sim, humanidades. Orixá ilustra bem nossa base ética civilizacional: o corpo se relaciona com alteridade, baseado na memória, informação ancestral do espírito, e não pela marcação morfofisiológica, anatômica, fenotípica (2019, p.25).

É preciso enfatizar que não é um objetivo da minha pesquisa adentrar o contexto da luta política das mães da Rede, porém há elementos que perpassam as narrativas das minhas interlocutoras, especificamente como elas narram suas trajetórias imbricadas na participação e na importância em integrar a Rede de Mães do Ceará. E a própria construção do meu objeto de pesquisa perpassa a Rede, mas não é elemento de análise central da minha tese.

Era dezembro de 2019, acontecia o Seminário Internacional organizado pelo Laboratório de Estudos da Violência (LEV), da Universidade Federal do Ceará (UFC). Eu estava em uma mesa coordenada pelo professor Leonardo Sá. O título era *Mulheres e suas agências*, e, ao meu lado, estava Alessandra, mulher negra, mãe de um jovem que estava em uma penitenciária estadual do Ceará. Ela é representante do Coletivo Vozes de Mães e Familiares do Sistema Socioeducativo e Prisional que compõe a Rede de Mães.

Lembro-me do meu nervosismo em participar dessa palestra que integrava o evento, sobretudo por dividi-la com Alessandra, pois, além de tê-la como referência de luta pela garantia de direitos humanos, ela foi minha interlocutora na pesquisa que

realizei na dissertação em 2018³². Durante sua fala, Alessandra disse: “as mães são quem movem as estruturas do mundo”, parafraseando a reflexão de Angela Davis em sua visita em 2017 à Universidade Federal da Bahia (UFBA)³³: “quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo”.

A frase de Alessandra fez borbulhar meus pensamentos, pois compreendo que a vida das mulheres, mães que são em sua maioria negras, que tiveram seus filhos presos ou assassinados na cidade de Fortaleza estão permeadas de desafios, humilhações, silêncios e reinvenções.

Conheci Alessandra em 2016. Estávamos em uma reunião no Centro de Defesa da Criança e do Adolescente (Cedeca-CE). Uma “mulher preta”, como ela se apresentou, com sorriso fácil e palavras vibrantes. Conceição Evaristo (2009) fala que o sorriso da mulher negra pode ser em um só tempo uma máscara atrás da qual ela se esconde e um escudo para se proteger da dor da sobrevivência. E muito provavelmente incompreensível para alguém que não o vivenciou (Evaristo, 2009).

Alessandra sorria, às vezes parecia menina, um corpo pequeno e magro e olhos espertos. Uma vez me contou que morou quase doze anos no interior do Ceará com sua tia materna e veio a Fortaleza por causa da sua mãe que estava doente. “Eu não tinha muita intimidade com a minha mãe, mal a conhecia”. Foi após o nascimento do seu filho que ambas se aproximaram. “A gente se juntou, sabe! Pra criar meu filho eu precisei da minha mãe”.

Alessandra disse que já viveu muita coisa na vida e tem esperanças de que seu filho sairia da prisão. Ela recordou sua adolescência falando dos “perigos” que passou; morava em áreas de grandes disputas de tráfico de drogas. E deseja uma mudança “pro meu filho”. Moradora de um bairro periférico de Fortaleza, aos dezesseis anos começou a trabalhar como babá, para ajudar a mãe a manter o sustento da casa. Alessandra fala com orgulho dos seus estudos: “eu consegui uma bolsa, fui pra faculdade, sempre trabalhei e estudei. Hoje eu luto pela vida do meu filho e de outros jovens”. Ao falar do filho, seus olhos miravam o chão: “perdi meu

32 “É meu direito de mãe”: Narrativas de mulheres integrantes do grupo de mães do sistema socioeducativo de Fortaleza. 2018. (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2018.

33 Disponível em: <https://lucianagenro.com.br/2017/07/o-discurso-completo-de-angela-davis-na-ufba/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

emprego pra poder lutar pelo meu filho, continuo com esperança, sei que ele vai sair de lá”.

A luta da Alessandra, como a das outras mães que participam do coletivo, tem como objetivo central manter seus filhos vivos. Essas mulheres parecem também lutar por reconhecimento enquanto mães e militantes. E há uma luta anterior – manterem-se vivas –, e é nesse limiar que minha pesquisa se materializa.

Evaristo (2009) afirma que as trajetórias de existências das mulheres negras que são mães surgem marcadas por sofrimentos, resistências e sorrisos. Essas mães retiram do seu cotidiano a subsistência material, como também inventam suportes para se fortalecerem e poderem “lutar por seus filhos”. E essas invenções são táticas, como Alessandra e sua mãe que permaneceram juntas para se fortalecerem e criarem o filho-neto.

Conceição Evaristo (2009), em seus contos, aborda a pobreza e a violência urbana tão vivas na realidade da população negra. É fundamental para este trabalho entender que a pobreza pode ser lida como uma experiência traumática que integra o cotidiano de muitas mulheres, pois a ausência de direitos e de condições básicas afeta a própria compressão do que é ser “uma pessoa”.

As mulheres, sobretudo, mães estão presentes em suas palavras fortes e poéticas, mulheres que com diferenças, parecem compartilhar a mesma “vida de ferro”, em que as vulnerabilidades, a criatividade, o amor, a morte e a vida constituem uma verdadeira “corda bamba do tempo”. Evaristo (2016), em seus escritos “em carne viva”, tece uma realidade em que muitas mães, em situação de desigualdades vivem no Brasil, realidades que parecem distantes, mas que se mostram tão próximas em laços de resistências.

Jurema Werneck (2010) afirma que a mulher negra é expressão de uma articulação de elementos diversos, de resistência e enfrentamento, é a proposição de um conceito que pode ser tornar importante numa proposta epistemológica que queria tomar a questão como fator central. Podemos compreender que a mulher negra iniciou a sua trajetória no colonialismo, construindo-se na contínua diáspora em que as diversidades das experiências conferem complexas opressões e agências. Para tanto, no próximo capítulo, aprofundo as discussões esboçadas, adentro em suas trajetórias de vidas e compreendendo como suas maternagens negras são vivenciadas.

2 TECENDO NARRATIVAS COM FIOS, PALAVRAS E SENTIDOS: conhecendo as interlocutoras

A partir das tessituras teórico-empíricas apresentadas neste texto como exercício de pesquisa e reflexão, tomo como orientação o “desafio durante o processo de investigação de abertura para ver, escutar” (Diogenes, 2008, p.20), sentir e estar atenta aos caminhos que serão e estão em desenho por meio dos fios de ferro com que essas mulheres, minhas interlocutoras, costuram suas vidas.

Machado Pais (2006) diz que os significantes excedem os significados, e o olhar sociológico reivindica um outro modo de ver, talvez uma forma de olhar de frente o que normalmente se olha de lado ou de longe, o que para mim seria compreender as histórias das mulheres, suas narrativas e construir as trajetórias das mães. Entender como as mães movem as estruturas do mundo, como afirmou uma mulher, implica em (re)conhecer as experiências de vida, seus (des)gostos, seus sonhos, seus amores e suas potências. Olhar para essas mulheres de frente. Compreende desvendar os sentidos do dito e do vivido (Pais, 2006).

Para Machado Pais (2013), a sociologia pode produzir conhecimento por meio de pequenos achados do cotidiano, valorizando as experiências vividas que entrelaçam heranças culturais, práticas e discursos. Dessa forma, o autor propõe um modo artesanal de fazer pesquisa, uma conjunção com a execução, um conjunto de conhecimentos e competências – artes de fazer – que, articuladas numa ética de trabalho, podem ser bases para um conhecimento prático, ancorado em observações do cotidiano. Assim podemos compreender que o trabalho da pesquisadora dialoga com sua trajetória de vida, assentada na experiência de vida e de trabalho.

Dito isso, vou apresentar algumas interlocuções que construí com quatro mulheres, mães, negras que tiveram seus filhos assassinados. Porém preciso mencionar a pulsão das memórias que emergiram nas falas das interlocutoras. Ecléa Bosi (1995) lembra que enraizar-se é um direito fundamental do ser humano e que a negação a esse direito tem consequências graves para a cultura e para a vida em sociedade. A autora nos questiona se devemos contar a nossa história, apresentando dois pontos. O primeiro trata da perda que temos ao narrar uma experiência profunda, pois ela se corporifica e se enrijece na narrativa. O segundo ponto versa acerca do mutismo, pois também petrifica a lembrança que se paralisa e se sedimenta no fundo

da garganta. Considero que ambas as sensações mencionadas por Bosi podem ser encontradas ao longo desse texto de doutorado.

A concepção da memória como produto de uma atividade meramente subjetiva foi superada pelo pensamento de Maurice Halbwachs (1990), para quem as lembranças são frutos de uma atividade de reconstrução do vivido. Esse trabalho da memória conta com o suporte de imagens e ideias, valores e afetos vinculados a grupos sociais junto aos quais a pesquisadora experimenta algum sentimento de pertença. Se há ocasiões em que a aprovação social assenta as lembranças sobre a operação de ideologias e estereótipos (Bosi, 2003, p. 113-126), há momentos outros em que os apoios comunitários são articulados de modo original pela memória individual.

O passado lembrado não é linear. A narração avança e recua sobre a linha do tempo, como transbordando a finitude espaço-temporal que é própria dos acontecimentos vividos (Benjamin, 1929, p. 37). As lembranças abrem as portas para o que veio antes e depois, as lembranças traçam linhas descontínuas, embaralhando qualquer pretensão de linearidade e de cronologia ditada pelos calendários.

Elaborando uma reflexão importante em torno das vivências dos povos negros, sobretudo no âmbito cultural, podemos elucidar que a memória e a ancestralidade parecem navegar em águas que possuem correntezas semelhantes, pois, são forças que incidem nas culturas locais, uma vez que, possibilitam apreender sentidos e significados narrados, sobretudo porque as tradições populares se originam e se sustentam na memória e nas reminiscências da ancestralidade. Essa arena de memórias assentadas na perspectiva ancestral nos permite acessar a espinha dorsal da população negra no Brasil sobre o direito à memória, essa demanda que também é narrada pelas mães.

A ancestralidade remonta ao código social detentor da sabedoria coletiva daquelas mais velhas, condicionadas, mais das vezes, ao lugar de oráculos retentores dos maiores conselhos.

Eduardo Oliveira (2009) define ancestralidade como tangência epistêmica produtora de significado e cultura. Por este viés, a ancestralidade reporta o ontem no hoje em movimento dinâmico e imperceptível, de eminente refluxo e repetição. Ela funciona como uma referência do passado para o presente, ainda mais quando se trate de povos cuja formação social não foi completamente destruída pela cultura ocidental.

Para Eduardo Oliveira (2009) a ancestralidade não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações dos povos de santo. Devido a isso compreendemos que a ancestralidade se tornou o principal fundamento do Candomblé. Posteriormente, a ancestralidade torna-se o signo da resistência da população negra, protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sociopolítico fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável da pessoa com o meio ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros.

Por ancestralidade entendemos como saberes, dados imateriais transpostos através do tempo e corporificado no presente nas mulheres mais velhas, verdadeiras raízes da organização comunitária; a memória, mais difusa, seria o conjunto de narrativas, histórias, fatos e tradições guardadas e ciclicamente transmitidas e transmutadas através das gerações. Portanto, parece que memória e ancestralidade compõem dois lados de uma mesma moeda, complementando-se. Daí sua importância em ser dimensionada neste trabalho, tendo em vista que essas mulheres carregaram, em suas vidas, ancestralidade, a urgência das suas memórias.

Nas próximas linhas, contextualizamos as trajetórias das quatro interlocutoras, buscando construir suas narrativas entremeadas com as linhas deste texto. Neste momento realizo uma apresentação de suas experiências.

2.1 Encontro com Nilma

Conheci Nilma a primeira vez em 2019 em uma reunião de articulação para a construção de um evento de que as mães do Ceará participariam. Com seu corpo magro, negro, com baixa estatura e risada contagiante, Nilma fazia falas que me chamavam atenção. “Estou aqui para dar força a vocês, mas não quero me envolver muito, meu filho tá morto e não posso fazer muito”. Em diversos momentos Nilma frisava que não queria “se misturar” profundamente com o movimento. Após uma reunião fui me apresentar e falar da minha pesquisa para ela. Nilma foi muito acolhedora, elogiou meu nome e disse que eu tinha um rosto familiar, trocamos

contatos telefônicos, e ela aceitou me dar uma entrevista. Foram três entrevistas realizadas com Nilma entre os anos de 2019 a 2021, a pandemia afetou profundamente fazer encontros presenciais. Somente com o início do processo de vacinação, eu e Nilma nos encontramos.

Nilma tinha discursos diferentes das outras mães que tiveram seus filhos assassinados. Se para muitas a luta tornava-se indispensável para a vida, Nilma parecia mostrava que sua luta não acontecia no mesmo campo, pois sua participação nos momentos de construção do evento visava ajudar as mulheres a se organizar, mesmo não querendo “estar muito envolvida”. Por isso me aproximei dela, imbuída da vontade de entender sua trajetória de vida e onde sua luta acontecia.

Algumas semanas seguintes, conversamos por telefone e marcamos o primeiro encontro em que se daria a entrevista, Nilma pediu que eu fosse à casa dela. Como moramos no mesmo bairro, precisei pegar apenas um ônibus para chegar ao endereço informado. Lembro que desci em uma rua movimentada e entrei no primeiro beco após a parada de ônibus, seguindo as instruções de Nilma. Ela tinha pedido que eu usasse roupas claras, evitando vermelho, pois a facção do bairro estava em meio a uma disputa territorial, e as cores eram vistas como sinais de envolvimento aos grupos faccionais³⁴; além disso, eu era uma pessoa estranha na comunidade. Usando calça, tênis, blusa branca e uma mochila de tecido, fui andando no beco. Com poucos passos, percebi uma movimentação estranha: alguns jovens apareceram e ficaram me observando; foi então que abaixei a cabeça e segui o caminho. Ao alcançar a esquina, vi Nilma no portão me esperando e pude experimentar o sentimento de um grande alívio.

“Está tudo bem, minha filha?”, disse Nilma olhando para mim. Eu respondi que estava tudo certo, senti um pouco de medo, mas tinha passado. Ela pediu desculpas por não conseguir me pegar na parada de ônibus, pois estava de cuidadora de um velho que residia no bairro e só poderia sair do trabalho após algum responsável chegar em casa. Após essa recepção, Nilma me mostrou sua casa, com três compartimentos; sala, quarto e cozinha e um banheiro – “é pequeno, simples, mas é meu” –, me ofereceu água e retornamos para a sala.

³⁴ Sobre as dinâmicas territoriais e grupos faccionados na cidade de Fortaleza, ler as análises e pesquisa do Luiz Fábio Paiva (2007;2019;2022). Disponível: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/ZdSryHB3Y6Ph48C36pQrfLw/?format=pdf&lang=pt> Acesso 10.04.2023

Conversar com Nilma era difícil para mim; em muitos momentos as lágrimas saltavam aos olhos e eu abraçava-a buscando, de alguma forma, ampará-la diante dos desamparos vividos. No nosso último encontro presencial, Nilma me mostrou onde encontrou o corpo do filho: era na mesma esquina perto do beco onde senti uma movimentação estranha na primeira vez que nos encontramos. Seu filho, aos 16 anos, foi morto a tiros. Estava na calçada da casa de um amigo à noite. “Eu ouvi os tiros que matou meu filho”. Ela olhava para o chão com os olhos marejados. Após alguns minutos, olhou para mim, pegou meu braço e foi me deixar na parada de ônibus. Nilma passa ali todos os dias onde seu filho foi morto.

Durante as entrevistas, todas gravadas, busquei compreender a história de Nilma, nascida e criada em Fortaleza, filha única, com apenas um irmão. Nilma é analfabeta, sabe escrever apenas seu nome, nunca frequentou a escola. “Acho que cheguei a ir algumas vezes, mas fui morar com minha avó e trabalhei desde cedo”.

Eu sou a única filha, tenho um irmão, mas somos distantes. Quando eu era pequena, minha mãe me deu pra minha vó criar; eu era a primeira neta e ajudava minha avó em tudo, até na lavagem de roupa. Eu já não ia muito pra escola e, quando ia, não entendia muita coisa, fui perdendo o gosto, a vontade, acho que nunca gostei muito de estudar (entrevista realizada em 4 de setembro de 2019).

Nilma disse que lembra da sua avó com carinho, “o pouco que sei aprendi com ela”. Parece que a figura materna que a interlocutora possui vem da avó, as recordações do preparo das comidas, as refeições que fazia juntas e nos ensinamentos das atividades domésticas, “quem me ensinou a lavar roupa bem direitinho, foi a minha avó”.

Na adolescência Nilma disse que voltou a morar com a mãe e o pai. “Não era muito boa nossa convivência, mas fui pra lá pra ajudar na casa”. Seu pai era vendedor e era alcoolista, bebia quase todos os dias, às vezes agredia os dois filhos e a companheira. A mãe de Nilma era lavadeira e passava o dia lavando e passando roupa. Ela contou que, aos 18 anos, começou a viver seus amores.

“Eu nunca gostei de tristeza, a minha casa era triste por causa do meu pai, era tudo muito difícil. E sempre que podia ia pra rua, saía, namorava, eu era muito namoradeira, já tive 4 maridos”. Nilma falou dos seus relacionamentos com um leve sorriso no rosto e repetia que não gostava de alimentar tristeza. Na nossa segunda entrevista, falou sobre seus primeiros namoros e decepções:

Eu comecei muito nova, se um homem fosse arrumadinho eu já ficava olhando. Namorar é muito bom, até hoje eu fico com uns (risos). A vida nunca foi fácil, então eu tentei aproveitar. Perdi minha virgindade com uns 17 anos, aí logo engravidei, não foi nada planejado. Aí eu sofri muito, porque meu pai me maltratava muito, eu não aguentei e dei meu filho pro pai, perguntei se ele ia criar o menino direito e aí dei, eu não ia ter condições de criar. (Entrevista realizada em 14 de dezembro de 2020).

Nilma contou que, ainda na adolescência, engravidou duas vezes, com 17 e 18 anos, em ambas as situações ela perguntou se os pais poderiam criar os filhos, pois, por causa do seu pai, não seria possível cuidar das crianças e garantir o sustento dos filhos. “Até hoje dói um pouco porque eu queria meus filhos, mas eles iriam apanhar e passar fome comigo, achei melhor dar pra quem podia criar”. Nilma disse não saber os nomes que os filhos receberam, não possui informações deles, apenas guarda na memória a imagem dos rostos no dia do nascimento dos seus dois meninos. Nilma começou a falar da sua experiência como mãe.

Depois que dei meus dois filhos, não tive mais coragem de dar nenhum, criei meus três outros filhos, sozinha sem pai, mas sempre serei mãe de cinco. Passei muita necessidade, não sei ler nem escrever, mas tenho boca, sei falar e perguntar, nunca dispensei uma lavada de roupa pra sustentar meus filhos”. (Entrevista realizada em 14 de dezembro de 2020).

Enquanto falava dos seus outros três filhos, a expressão facial de Nilma mudou, suas sobrancelhas ficaram frisadas, seu tom de voz ficou mais alto. Às vezes, ela dizia que lembrava da sua avó quando pensava o que era ser mãe. Em alguns momentos, sua voz ficava trêmula, havia uma melancolia na sua narrativa. Segundo Nilma, aos 23 anos, saiu de casa grávida pela terceira vez e foi morar com o companheiro. Seu terceiro bebê foi uma menina. Poucos anos depois, em outro relacionamento, teve sua quarta filha e, do seu último relacionamento, teve seu último filho, “meu caçula”, Pedro. “Olha eu tive cinco filhos, cada qual com um pai diferente, três machos e duas fêmeas”

Acho que nunca tive uma gravidez em paz, todas foram atribuladas e nenhuma planejada. O pai do Pedro foi o que mais me maltratou, batia tanto em mim, não podia beber que queria me bater. Eu aguentei até o Pedro fazer sete anos, depois juntei um dinheiro e vim pra essa casa. (Entrevista realizada em 4 de setembro de 2019).

Nilma mencionou que sua vida começou a melhorar quando passou a receber mensalmente o benefício de transferência de renda, chamado Bolsa Família,

pois completava a renda da sua casa. Suas duas filhas se casaram novas, ambas morando em Fortaleza, sendo que uma reside no mesmo bairro que a mãe. Nilma falou pouco sobre as meninas, sua fala era mais a respeito de Pedro, seu filho que foi assassinado a poucos metros de casa. “Ele era minha companhia, ele me chamava de coroa. Quando mexe na ferida, dói tanto”. Ela falava olhando para o banner que tinha uma foto do seu filho, este estava localizado em frente à porta de entrada da sua casa.

Olha como meu filho era bonito (pausa). Eu lutei tanto com Pedro, queria que ele estudasse. Não era metido com coisa errada, só fumava maconha, mas nunca fez mal a ninguém. Eu tinha mais medo de ir primeiro e deixar ele aqui só. (Entrevista realizada em 10 de março de 2021).

Nilma repetiu diversas vezes, nos nossos encontros, o medo que tinha em morrer primeiro que o filho. Ao ser indagada, ela respondia que seu medo era pela polícia, pois “dentro da favela, a polícia acha que todo mundo é vagabundo, que pode matar uma pessoa que tá na esquina às dez horas da noite. Se eu morresse, quem iria proteger meu filho?”. Nilma disse que Pedro não andava de ônibus pela cidade, ele tinha medo de passar em outros bairros sem conhecer direito e ser confundido com alguém. Pedro era um jovem negro, cursava os anos finais do ensino fundamental, estudante de escola pública, não gostava muito das aulas. Segundo Nilma, nunca foi chamada na escola por reclamação, “ele não procurava confusão, ficava conversando com as meninas, mas sem briga”.

Como mãe, ela disse que tinha medo do seu filho repetisse os erros do pai que foi morto quando Pedro tinha 8 anos de idade.

Meu ex-marido era envolvido com tráfico, não usava, mas vendia, ele morreu por aí, eu já não tava mais com ele na época, mas sei que fizeram uma emboscada por causa de dívida”. (Entrevista realizada em 4 de setembro de 2019).

Nilma dizia que seu medo surgia pelo filho querer objetos que ela não podia comprar.

Eu morria de medo, a gente brigava, Pedro era atrevido, ele queria as coisas e eu não podia dar. Eu pedia a Deus pra livrar meu filho do caminho errado, que ele conseguisse realizar o sonho de ser jogador de futebol, mas não deu tempo. Eu pejava tanto, toda escolinha de futebol eu colocava ele. Uma vez um professor deu um par de chuteira novinha pra ele, mas não deu tempo (Entrevista realizada em 4 de setembro de 2019).

Nilma ia narrando as suas experiências, algumas vezes eu realizava questões para aprofundar situações que ela já tinha relatado. Algumas vezes ela mencionava os gostos musicais do filho, “ele gostava do Mc Pedrinho e dos Racionais”, em seguida dizia “eu não gosto de tristeza, de amargura, gente reclamando”, pareciam forças contrárias escoando em suas palavras. Indaguei Nilma sobre sua experiência no bairro.

Eu moro aqui há mais de 20 anos, Pedro nasceu e se criou aqui, ele dizia que o melhor canto pra viver era na favela. Eu já tinha me acostumado a viver aqui, minha casinha, minhas coisas, mas, depois da morte do meu filho, eu queria ir embora, me sinto só. A vida dele foi tirada, o sangue dele foi derramado sem motivo. Eu acordei com os tiros, eu ainda sonho com os tiros. Eu não sabia o que fazer (pausa). Meu filho foi abordado por estar na esquina (choro). Meu sonho era ter meu filho de volta, mas isso não será realizado. (Entrevista realizada em 14 de dezembro de 2020).

Nilma segue sua narrativa entre soluços, “esses policiais são demônios, só trabalham pra matar, não é justo, eles não podem”. Nesse momento ela começou a explicar que prefere não se envolver nos movimentos de mães. Apoia de longe, vai uma ou outra reunião quando é necessária, mas não quer se envolver muito, porque precisa mexer na dor todo dia, a cada palavra, precisa provar que seu filho é inocente, que não era traficante. “Eu não aguento, dói tanto, não sei como as outras mães aguentam, eu não consigo”. Nilma fala como se sente após a morte do seu filho.

Eu sinto um vazio, minha luta é tentar viver com isso, com esse aperto, viver com a falta dele. No dia da morte dele, horas antes do acontecido, eu pedi que ele não fosse pra longe, ficasse por aqui por perto. Eu fui me deitar cedo, acordei com os tiros, era umas dez horas. Minhas pernas estavam tremendo, quando bateram na porta daqui de casa me chamando. Eu só me apeguei a Deus, sai e fui correndo, eu vi meu filho estirado no chão, eu achei se tivesse corrido mais rápido podia pegar o último suspiro dele. (Entrevista realizada em 10 de março de 2021).

Enquanto narrava as circunstâncias em que seu filho foi assassinado, Nilma olhava para o banner com a foto de Pedro, falava que vivia para não esquecer dele. “Não posso esquecer do meu menino, meu amigo, meu companheiro, preciso ficar pra dizer que sou sua mãe, pra mostrar como era bonito, que era um menino bom”.

Sabe, quando tinha meu filho eu não pensava em solidão, em ficar sozinha. Agora me sinto só no mundo. Eu tenho minhas filhas, mas não é a mesma coisa. Após ver a morte, não consigo mais me apaixonar. Parece que agora tenho mais medo, medo de tudo, fico aqui sozinha, pensando, com as minhas

lembranças, as coisas que já foram. Antes eu não precisava tomar remédio, hoje tomo três todo dia. Tá tudo diferente. (Entrevista realizada em 10 de março de 2021).

Nilma enchia os olhos d'água quando começava a lembrar outros tempos, quando a morte ainda não fazia parte das suas memórias de forma tão profunda.

2.2 Conhecendo Eulália

Conheci Eulália em 2016, ano que seu filho fora assassinado. Naquele período, nos encontramos poucas vezes em reuniões do Coletivo. Tempos depois, nos reencontramos em um almoço coletivo organizando pela Rede Mães do Ceará. Foi ali que conseguimos conversar. Nossas trocas aconteciam nas paradas de ônibus, nos almoços coletivos e nos intervalos de uma reunião ou outra da Rede Mães. Em diversas situações, Eulália deixava pistas de querer me contar, “sempre algo há mais”, algo que não cabia em nossas conversas aligeiradas. Em 2020, Eulália começou a contar sobre seu “problema com insegurança”. Uma vez, no ônibus, após uma reunião de que nós duas tínhamos participado, perguntei a ela qual era a origem desse problema. Eulália rememorou sua infância. “Fiz xixi na cama até onze anos, sempre tive medo de tudo”. Eulália conta sua história lembrando do cheiro de cachaça que sentia quando seu pai chegava em casa. Sua infância foi enredada pela violência doméstica que ela, seus irmãos e a mãe viveram por quase 30 anos.

Durante nossa primeira entrevista, Eulália se reconheceu como mulher negra, mãe de dois filhos homens, um deles assassinado em 2016, aos 16 anos de idade, na cidade de Fortaleza. Artesã, aprendeu a costurar com a mãe, Dona Tereza. Filha do Seu Benedito, homem com pouco estudo que tirava o sustento da família trabalhando como layoutista, fazendo placas e faixas para uma pequena empresa no centro de Fortaleza.

Nascida nos anos 1980, no bairro Jardim Guanabara, foi a segunda filha de Dona Tereza, costureira conhecida na comunidade. Ela, uma menina de olhos espertos que apreciava passar as tardes ouvindo o som da máquina de costura da sua mãe, que trabalha horas a fio. Durante as manhãs ao lado do seu irmão mais velho, Mauricio, Eulália brincava no quintal dos avós paternos que eram seus vizinhos. Quando era noite, ela ficava olhando para a porta da sala quando sentia o cheiro de

cachaça trazido pelo vento. Eulália sabia que aquela noite, como muitas outras, não seria tranquila.

Seu Benedito pouco conversava com os filhos. Eulália disse que conhecia a voz de seu pai por meio dos gritos, recorda ela que os momentos de carinho eram raros, mal se lembrava de algum. Homem forte, negro, começou a trabalhar cedo na vida. A bebida, principalmente a cachaça, era sua companhia diária. Benedito era alcoolista; Eulália narra que ele agredia Dona Tereza, a assustava e gritava com os filhos e isso, conta ela, acontecia quase todas as noites. Eulália lembra que sentia medo, vergonha de si, do pai e das outras pessoas que ouviam os gritos que saíam da sua casa: “todo mundo sabia. Ele quebrava tudo dentro de casa”.

Aos cinco anos de idade, Eulália e sua família se mudaram para outro bairro, passaram a residir em uma casa de conjunto habitacional. Logo após a mudança, Dona Tereza trouxe uma notícia ao Seu Benedito e os dois filhos: um bebê estava a caminho, seria a terceira filha, que se chamaria Ana.

A gestação de Dona Tereza parece que não foi fácil: grávida e morando em um bairro no qual as pessoas mal conheciam seu trabalho como costureira, não trazia mais dinheiro necessário para sustento da família. Seu Benedito passou a ser o principal responsável por manter a casa financeiramente. Além disso, as brigas e noites mal dormidas continuaram. Após o nascimento da terceira filha, Benedito perdeu o emprego de carteira assinada. Eulália recorda que chegou a passar fome nessa época, sua mãe entrou em depressão: “Não sei como foi ver minha mãe daquele jeito, parecia que ela não vivia, apenas se arrastava pelos cantos da casa”.

Segundo Eulália, Dona Tereza era uma mulher de fé, e era o que a mantinha ali para cuidar e proteger os filhos naquele período. Eulália narra que sua mãe tentou se matar envenenada e só não sucumbiu porque Eulália e seu irmão mais velho, Mauricio, conseguiram pedir ajuda aos vizinhos para levá-la ao hospital. Durante meses, Eulália e Mauricio cuidaram da mãe, ficavam “pastorando para nada de ruim acontecer, ou dela fazer alguma coisa, a gente morria de medo de perder a mãe”.

Eulália narra que, quando criança, um dia, numa tarde tranquila, um casal de mórmons bateu na porta de sua casa. Mauricio atendeu e, como de costume, orientado pela mãe tentava “despachar” aquela visita. Foi quando Eulália pediu que o casal fosse falar com sua mãe que estava deitada na cama. Ela conta que eles

passaram algumas horas conversando com sua mãe, mas não lembra dos detalhes desse momento.

Poucos dias depois, Dona Tereza limpou o altar que tinha na sala, saiu da cama, e sua máquina de costura enchia a casa de esperança novamente. Eulália não sabe se os mórmons foram os responsáveis pela melhora da sua mãe ou se sua fé precisava ser reanimada de alguma forma, mas aquela visita foi importante. “Até hoje minha mãe respeita muito os mórmons, acho que eles trouxeram uma palavra de fé pra minha mãe”.

Ainda passando por dificuldades, Tereza e Benedito resolveram voltar para o antigo bairro e morar no terreno cedido pelo avô paterno de Eulália, Mauricio e Ana, a filha mais nova do casal.

Eulália conta que voltava feliz para bairro onde nasceu e tentava deixar para trás os momentos de fome e de medo de perder a mãe, que simboliza sua esperança na vida. Aos onze anos, a vida parecia ter mais cores; ela retomou as visitas que fazia a casa dos avós paternos, voltou a brincar na rua com os irmãos, mas o silêncio que acompanhava o cair da noite não durou muito tempo. Seu Benedito, ainda desempregado, não largava a cachaça. Ela e o irmão não suportavam mais o cheiro forte de bebida dentro de casa. “Acontecia quase todo dia, as brigas também aconteciam em datas comemorativas, muitas vezes tava todo mundo da família. Era horrível”.

Já na adolescência, Eulália disse que queria correr o mundo; aos doze anos, começou a paquerar e fazia de tudo para passar pouco tempo em casa, principalmente durante a noite. “Eu dei muito trabalho para minha mãe. Lembro que me envolvia com ‘pessoas erradas’. Ao relatar como foi sua adolescência, Eulália menciona que sua mãe, mesmo com muitos problemas, sobretudo com seu pai, não deixava os filhos se perderem, “ela ia atrás da gente, brigava, mas não batia. Ela cuidava e não abria mão de estar por perto”.

Nos anos de 1990, Eulália se envolveu afetivamente com Jorge, que traficava drogas no bairro onde ela morava. Eulália passava noites fora de casa, mas não deixava de ir aula, pois não queria decepcionar sua mãe, que priorizava os estudos dos filhos. Mauricio começou a beber quando entrou no ensino médio, e aquela notícia abalou Dona Tereza, que tinha medo de o seu único filho homem seguir os passos do pai. Eulália passou a lutar ao lado da mãe para que seu irmão parasse

com a bebida. “Minha mãe implorava para o Mauricio não beber; aos poucos ele foi parando, mas foi difícil no começo”.

Para Eulália, sua irmã mais nova, Ana, não presenciou “tanta coisa” e por isso parecia levar a vida com mais leveza e cor. “Ana foi a única que não deu trabalho para a mãe, era a mais quieta e fazia faculdade”.

Aos dezesseis anos, na 7ª série do ensino fundamental, Eulália ficou grávida.

Ah! Eu lembro quando fiquei grávida... Nossa! Passei 4 meses escondendo a barriga. Como eu sempre fui gorda, era mais fácil, mas minha mãe descobriu. Ela ficou ao meu lado, deu muito sermão na época, mas disse que me ajudaria. Meu pai não queria, acho que nunca aceitou, vivia me ameaçando, dizendo que ia me expulsar de casa”. (Entrevista realizada em 3 de maio de 2021)

A gravidez marcou sua vida. Ela narra que saiu apenas uma vez com um rapaz mais velho e que a camisinha estourou durante a relação sexual. “Foi tão difícil pra mim! Quando fui contar que estava grávida, ele pediu que eu abortasse”. Eulália contou com a mãe e os dois irmãos e resolveu ter seu filho. Aos 18 anos, começou a trabalhar como costureira numa fábrica de confecções de roupas. “Segui os passos da minha mãe”. Seu pai, Seu Bendito que já estava trabalhando na época garantia o básico, “leite e as roupas”. Para Eulália, a mulher, quando tem filhos, possui duas escolhas: a primeira é trabalhar, estudar e esquecer que tem filho, e a segunda escolha é trabalhar, cuidar do filho e esquecer os estudos. Ela escolheu a segunda alternativa, pois ela disse que não tinha ninguém com quem pudesse contar para manter seu filho financeiramente.

Após alguns anos, Mauricio, seu irmão mais velho casou-se e saiu de casa. Eulália ficou morando com seus pais, a irmã caçula e Pedro, seu filho. Seu Benedito constantemente brigava com a filha por ela ser “mãe solteira” e, em muitas ocasiões, Pedro presenciava a cena. Por insistência do Seu Bendito, Eulália colocou o pai do Pedro na justiça solicitando a pensão, bem como o reconhecimento do registro do filho com o nome do pai. A criança foi registrada, mas Luciano, pai do Pedro nunca pagou a pensão, mesmo sendo preso temporariamente por este motivo. “Na verdade, ele nunca quis saber do filho”.

Aos onze anos, Pedro começou a faltar às aulas. Eulália disse que tomou ciência quando a escola ligou para empresa onde trabalhava informando a situação. Ela saía do trabalho e procurava o filho nas casas dos colegas da escola onde

estudava. Eulália falou que seu filho fez amizades com pessoas maiores de idade e que moravam em outros bairros periféricos de Fortaleza. Ela acreditava que esses jovens eram “envolvidos” com o tráfico de drogas.

Algum tempo depois, Pedro, aos doze anos, foi apreendido pela primeira vez por roubar uma bicicleta com outros jovens, Eulália recorda que “aí tudo piorou”. Seu Benedito “não aceitava ver neto cometendo crime, pois não precisava ser marginal”. As brigas tornaram-se diárias e intensas em casa. Dona Tereza sofria e culpava o marido pela situação, sobretudo por ser violento e alcoolista. Eulália não entendia como o filho se envolvera, pois, para ela, seu filho era um jovem calmo, fazia esportes e estudava em uma escola particular no mesmo bairro onde moravam.

Quando Pedro cometeu o primeiro ato infracional, foi levado para a Delegacia da Criança e do Adolescente (DCA) e pegou uma medida socioeducativa em meio aberto, pois era primário. Após isso, Pedro cometeu outros atos e acabou sendo encaminhado para um centro socioeducativo, onde cumpriu uma medida de privação de liberdade. Nesse momento, Eulália comentou que pediu demissão do emprego, e passou a trabalhar com a mãe em casa, ambas costureiras. Ana, sua irmã mais nova, foi a única a concluir uma graduação e começou a trabalhar como professora.

Foi nesse contexto que Eulália descobriu que estava grávida do seu segundo filho. Ela estava em um “relacionamento difícil”, cheio de idas e vindas e não sabia quem era o pai do seu bebê, pois havia se relacionado com dois homens que ela disse amar.

Eu era apaixonada pelo Jorge, mas como ele era traficante, fazia uns corre perigoso, eu tinha medo. A gente brigava muito, terminava e voltada muitas vezes. Uma vez que terminamos conheci Márcio, ficamos e eu gostei muito dele, mas aí o Jorge já existia na minha vida e ficou complicado pra mim. (Entrevista realizada em 25 de outubro de 2021)

Eulália narrou que sentia medo quando pensava em como resolver essa questão sobre a paternidade do filho, pois há anos ela tinha um envolvimento, também, com Jorge, um jovem traficante do bairro, e havia pouco tempo que ela conhecia Márcio, um comerciante estrangeiro. Nas encruzilhadas da vida, Eulália tensionava sua proximidade e distanciamento “do caminho errado”. Ao mesmo passo que questionava o envolvimento do filho com atos infracionais, via-se envolvida amorosamente com um “traficante”. São nesses contornos que sua maternagem é forjada, nas encruzadas, nos riscos e nos “envolvimentos”.

Jorge, usava crack e, embora estivesse tentando se restabelecer, segundo Eulália, vez ou outra tinha recaída. Foi nesse contexto que soube da gravidez. Ele chegou a reiniciar o tratamento clínico, mas Eulália falou que não tinha certeza se Jorge era o pai do seu filho. Além disso, temia pelo envolvimento dele com as drogas.

Após o nascimento de Lucas, seu segundo filho, Eulália pediu o exame de DNA para confirmar sua suspeita de que o pai era realmente o Márcio. Meses depois do nascimento de Lucas, Jorge, que voltara a fazer roubos e a usar crack, foi preso. “Com a prisão dele, eu consegui pensar melhor, pois eu tinha medo de como ele iria reagir ao saber que não era pai do meu filho”. Márcio assumiu a paternidade do seu filho Lucas e se faz presente na vida dele. Eulália avalia:

Eu acho que assumir um filho é questão de caráter. O Márcio nunca deixou faltar nada pro Lucas. A gente só tem afetividade quando tem convivência. O pai do Pedro nunca deu uma chance para amar o filho.

Com o Pedro em privação de liberdade, Eulália disse que perdeu o benefício do Bolsa Família e relembra: “eu fui cortada devido às faltas dele na escola. Depois não tive como ser incluída novamente”. Eulália afirma que o dinheiro fazia muita falta para sua família. Sua mãe e sua irmã eram as únicas pessoas da família que ajudavam Eulália a cuidar dos filhos.

Em 2013, Eulália conheceu o Coletivo Vozes durante uma das suas visitas ao filho Pedro, que estava no centro socioeducativo. E afirma “O Coletivo fez diferença na minha vida, já não me sentia tão só”. Encontrar outras mães que tinham os filhos em privação de liberdade fazia Eulália se sentir fortalecida; ao participar dos encontros do Coletivo Vozes percebeu que tinha outras formas de proteger seu filho. Por meio de manifestações coletivas, denúncias de maus-tratos dentro dos centros socioeducativos, as mães, de forma coletiva, conseguiram dar visibilidade ao que acontecia nas instituições de privação de liberdade para jovens autores de atos infracionais.

Em fevereiro 2016, Pedro, aos dezesseis anos, fugiu da unidade de internação com outros jovens. Após oito dias, ele foi assassinado a poucos metros de casa. “Eu ouvi os tiros que matou meu filho”, Eulália falou que recorda entre lágrimas e silêncios o dia da morte do seu filho. “Eu lembro que corri pra ver se ainda podia fazer alguma coisa, mas quando cheguei lá ele já estava sem vida”. Eulália disse que ainda se culpa pela morte do seu filho.

Parece que foi descuido meu. A sensação que ele foi escapando pelos meus dedos. Queria ter feito mais. Eu não participei, teve alguns momentos em que eu não participei, eu acho que, quando ele mais precisou, eu não participei da vida dele, assim eu era nova eu queria tá em farra, eu queria tá em festa, né? Eu passava a semana inteira trabalhando, trabalhava demais e só tinha um dia de folga. Às vezes eu deixava ele com minha mãe pra ir nas festas, tentava viver, curtir, tá entendendo? Eu deixei de tá com ele pra trabalhar, eu deixo de tá com ele, cuidar dele...”. (Entrevista realizada em 10 de fevereiro de 2020)

Eulália afirma que nunca esquecerá do seu filho Pedro e disse que não deseja para outras mães a dor da perda e do luto. Um período de silêncio sucede essas perdas. Esse é um aspecto que faz parte do grupo de mães, seja na sua dinâmica, nos encontros, nas manifestações, nas relações de amizades entre as mulheres, seja nas suas ações e nos seus discursos. A morte, o risco da perda iminente de seus entes queridos, especialmente os filhos, parecem estar presentes nas experiências cotidianas das mães. Esse sentimento de luto, tão constante para essas mulheres, nas constantes partilhas, tem expressado a multiplicidade de vivências de dor, traumas, perdas e emoções. Essa pluralidade de sentimentos compõe um conjunto de experiências sociais que atravessam e modulam o dia a dia de muitas mães das periferias urbanas.

Eulália falou que permanece no Coletivo Vozes, pois acredita que pode ajudar outras mães, dar força para mulheres que possuem experiências como a sua. Além disso, Eulália não conseguiu se relacionar amorosamente com homens, no que tange a experiências amorosas com outros parceiros. Após a morte do filho, “às vezes não sinto interesse, não sei explicar, apenas quero ficar só”.

Segundo as narrativas da interlocutora, após o assassinato de Pedro, Dona Tereza passou a culpar o marido pelo que ocorreu. “Minha mãe acha que meu pai mandou matar meu filho, eu não acredito nisso”. A relação ficou insustentável em casa, sobretudo quando Seu Benedito perdeu novamente o emprego e continuou bebendo. Eulália e sua irmã Ana, que trabalha como professora, foram conversar com o pai para que ele parasse de beber, pois elas estariam dispostas a ajudá-lo e pediram para ele escolher entre “a família e a cachaça”, pois não havia mais condições de continuar vivendo daquele jeito. Seu Benedito escolheu a cachaça e saiu de casa para morar com sua mãe.

A partir do relato de Eulália, Lucas com dez anos, seu filho mais novo, mora com ela, com a tia e a avó materna. Elas buscam protegê-lo e acreditam que, quanto mais tempo ele ficar em casa, mais seguro ele estará. Eulália disse que vive com

medo de perder seu único filho vivo, e seu medo se intensifica por se tratar de uma criança negra. Ela afirma que “basta ser negro pra ser alvo”. Esse talvez seja o risco primordial, mas não é o único. Ela disse que pensa, em algum momento, deixar seu filho morar com o pai em outro país, mas disse também que não quer ficar distante de Lucas. E afirma que seu principal objetivo é se manter disposta para garantir a vida de seu filho.

2.3 Zélia e nossas conversas

A primeira vez que conversei com Zélia foi na Marcha da Periferia³⁵, em 2017, que ocorreu na Praia de Iracema na cidade de Fortaleza. Usando uma blusa do coletivo de Mães, cabelos grisalhos, crespos, amarrados em um coque, Zelia tinha um sorriso tímido no rosto. Naquele dia, na Marcha, ela pediu que eu a ajudasse com uma faixa do grupo de mães que tinha a seguinte frase:

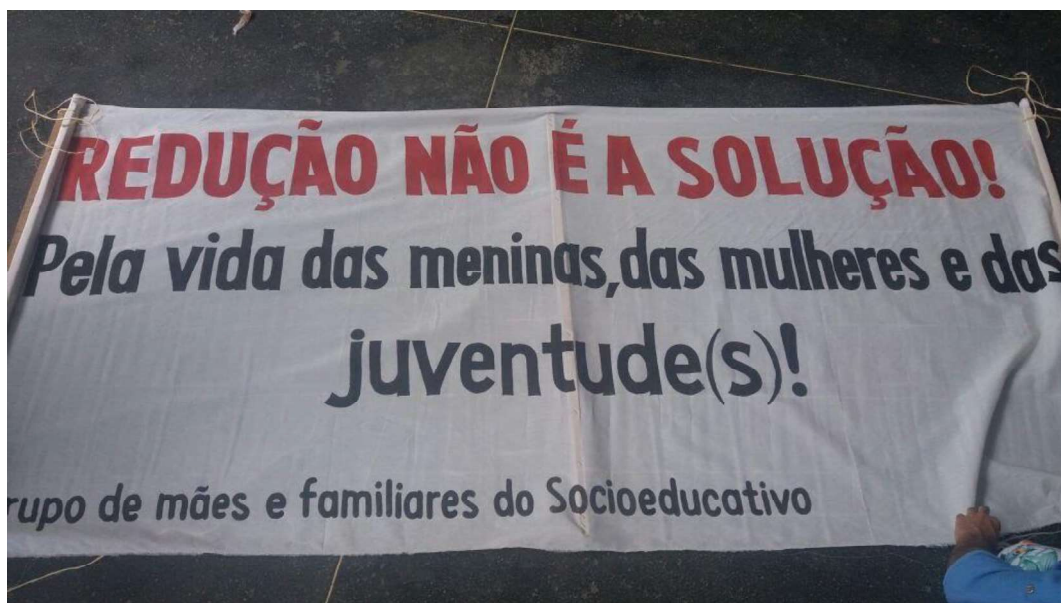


Figura 1 - foto realizada pela autora em 2017

³⁵ A Marcha da Periferia acontece em diversas cidades do Brasil desde início dos anos 2000. É um movimento da sociedade civil e de diversas organizações e coletivos sociais que pautam a atuação da polícia nas periferias da cidade e o modelo violento da política de segurança pública. Na cidade de Fortaleza, é composta por diversas organizações e grupos políticos, entre elas, Afronte, Alium Resistência, Bando Somos Todas Marias, Brigadas Populares, CALSS, CDVHS, Cedeca Ceará, Coletivo Mattos Produções, Coletivo Vozes, Cria Delas, Fórum de Negres da Geografia Uece, Fórum Popular de Segurança Pública Ceará, Instituto Perifa, Invenções de nova canudos, JAP, Juventude Travessia, Kizomba, Mandata Coletiva Nossa Cara, Mandato Gabriel Aguiar, Mandato Luizianne Lins, Meraki do Gueto, Movimento Negro Unificado, Negrar, Núcleo Popular, Organização Popular Terra Liberta (filiada à FOB-CE), Panorama de Mc's, Raízes do Bom Jardim, Rede de Mulheres Negras do Ceará, Rede Estudantil Classista e Combativa do Ceará (filiada à FOB-CE), Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas, Revide, RUA e Vivo Cidadania.

A partir daquela noite, começamos a nos aproximar. Zélia, tímida e com poucas palavras, falava do seu emprego de trabalhadora doméstica em um apartamento no bairro Aldeota, do longo caminho que percorria para chegar à sua casa no bairro periférico da cidade. “Eu demoro quase 2 horas pra ir e voltar todos os dias e ainda trabalho no sábado, mas, graças a Deus, saio meio-dia”. Com cinquenta anos, mãe de três filhos, Zélia contou que seu olhar era voltado para o filho caçula, Henrique, que, na época com 16 anos, estava cumprindo medida de internação no centro socioeducativo. Nós duas já tínhamos nos encontrado outras vezes aos sábados, dias dos encontros do grupo de mães, mas nesse dia conseguimos ter uma conversa olho no olho.

A partir daquele momento, passei a me aproximar de Zélia, conhecendo sua história. Uma mulher negra, nascida e criada no município de Maranguape, veio para Fortaleza com seu pai, sua mãe e mais sete irmãos. Sua narrativa sobre infância traz a violência doméstica como um dos momentos mais difíceis da sua vida. Seu pai, Lindomar, ao chegar em casa batia nela, nos irmãos e na sua mãe. “Meu pai era muito grosseiro, violento”.

No mesmo ano em que nos aproximamos, o filho de Zélia, José, foi assassinado aos 18 anos de idade. Soube da notícia via grupo de *WhatsApp* das mães do coletivo, o que foi uma dor sentida por muitas mulheres. Fazia apenas alguns meses que José tinha saído de um centro socioeducativo. Lembro que, após uma semana da perda do filho, Zélia apareceu no encontro de mães em um sábado à tarde. Ali ela narrou tudo o que aconteceu. Eu estava presente nesse dia e registrei no diário de campo.

Foi em um dia de semana quando Zélia percebeu a ausência do filho. Ambos se falavam todos os dias. José, na época, estava trabalhando em uma oficina de carros, residia com a companheira e seu primeiro filho, que tinha poucos meses de vida. Zélia aguardava a ligação do filho todos os dias pela manhã, mas um dia não teve nenhuma chamada em seu celular. “Eu fui sentindo um aperto no peito, mas escolhi ter calma”. As horas se passavam e nada de notícias; Zélia disse que ligou para a companheira do seu filho, Luiza, e ambas compartilharam angústia sem ter notícias dele.

Segundo Zélia, José tinha catorze anos quando cometeu seu primeiro ato infracional, que foi um homicídio. Ele matou um rapaz de outro território, que era envolvido com o tráfico de drogas. Após esse ato, outros atos foram cometidos, e José

passou diversas vezes por centros socioeducativos. “Ele era envolvido com drogas, andava armado com os amigos, sabia que a vida dele corria risco”, afirma a mãe de José. Aos dezessete anos, José soube que seria pai. Segundo Zélia, foi nesse momento que ele resolveu se afastar do mundo do crime; “ele queria criar o filho”, mas a vida de José estava ameaçada por grupos rivais de outros territórios. Zélia falou que o filho “entrou numa igreja evangélica, começou a trabalhar, tava tentando mudar de vida”.

Zélia narrou que, no dia em que o filho foi morto, ela olhava para o telefone aflita. Já era noite quando colocou no grupo do *WhatsApp* das mães a primeira vez sobre o sumiço do filho e pedia oração as outras mulheres. Logo em seguida, foi à delegacia fazer um boletim de ocorrência. Na manhã seguinte, Zélia recebeu uma ligação: “teu filho tá morto”. “Eu fiquei sem acreditar, não sabia o que fazer”. Poucos minutos, Luiza ligou pra ela e disse que quem matou José tinha postado um vídeo nas redes sociais, em que o jovem era torturado.

Olha (choro), eu recebi no meu celular a foto do meu filho amordaçado, sem vida, em uma poça de sangue. Recebi o vídeo também, mas até hoje não tive coragem de ver nem quero ver. Não desejo essa dor para ninguém. É muito cruel, sei que ele errou, mas não merecia isso.

Após esse dia em que ela relatou a perda do seu filho, Zélia se afastou do grupo por quase dois anos. Seu retorno foi acontecendo de forma gradativa, seu silêncio era sua principal forma de comunicação com as outras mães. Em 2019, dois anos depois, reencontrei Zélia na sede do Cedeca Ceará, localizado no centro da cidade. Nós nos abraçamos, conversamos um pouco sobre tempo, trabalho e as atividades do coletivo de mães. Foi então que ela perguntou quando continuaríamos nossas entrevistas, pois, em 2017, eu tinha falado do meu processo de pesquisa na época para o mestrado. A partir de 2020, eu e Zélia fomos costurando nossa interlocução.

Zélia dizia que, quando pensava nos seus cuidados com seus três filhos, a imagem de sua mãe aparecia com força em sua narrativa, e ela começou nossa entrevista falando da sua mãe, Dona Benedita, que engravidou catorze vezes, teve oito filhos com três companheiros diferentes.

Minha mãe engravidou muitas vezes, acho que foram catorze vezes. Eu lembro porque fui a primeira filha. Ela perdia meus irmãos por causa da fome e das pancadas do meu pai. Lembro de uma época que fomos para o Maranhão, lá tudo piorou. Quando voltamos minha mãe se separou do meu pai e foi morar com a minha avó. Logo no começo da separação deles, a gente ficou com meu pai, mas aí, no final de semana, quando íamos para minha mãe, a gente não voltava, e foi assim que eu e meus irmãos ficamos com a mãe. (Entrevista realizada em 5 de fevereiro de 2020)

Dona Benedita era bordadeira tirava o sustento da família com seus bordados, e Zélia aprendeu cedo a arte de bordar, mexia nas linhas, nas agulhas e nos tecidos para estar mais próxima da sua mãe.

Minha mãe tinha muitos filhos, então desde nova ajudava em casa enquanto ela passava o dia bordando. Eu achava lindo o que ela fazia com a agulha. Quando ela ia dormir, eu ia lá mexer nas coisas dela; foi assim que aprendi a bordar sozinha. (Entrevista realizada em 5 de fevereiro de 2020)

Zélia contou que não lembra quando começou a estudar, mas fez até a 6^a série do ensino fundamental, chegou a se matricular para a 7^a série, mas não conseguiu seguir com os estudos por causa das demandas de casa e do trabalho. Aos catorze anos, em um clube chamado “Dona Simone”, em Maranguape, conheceu Francisco, com quem se casou três anos depois. “Eu acho que casei achando que as coisas iriam melhorar, sabe? Pensei que seria mais fácil ou menos difícil se fosse casada”. Zélia disse que nunca foi apaixonada pelo marido e tentou não engravidar logo após casada, porém sua primeira filha, Rosa, nasceu quando completava um ano de casamento.

Eu não falo muito disso, mas eu não queria engravidar. Na verdade eu tinha medo, não sei explicar muito bem. Quando engravidei fiquei feliz e assustada, não sabia se poderia contar com meu marido, só tinha minha mãe pra me ajudar. Era muito só nós duas. Lembro que, quando morávamos todos juntos, eu, minha mãe e meus irmãos, somente a cozinha era de tijolo e o resto da casa era de taipa. Como comecei a trabalhar cedo com bordado, eu juntava dinheiro e ajudei minha mãe a fazer toda nossa casa de tijolo. E aí anos depois foi ela que me ajudou a comprar minha casa, fui morar perto dela, era assim, uma ajudando a outra. (Entrevista realizada em 21 de janeiro de 2021)

Dona Benedita faleceu aos 38 anos de idade, morreu de eclâmpsia durante o parto da sua filha Carmem. “A morte de minha mãe foi o primeiro grande vazio que senti na vida”. Segundo Zélia, foi ela quem cuidou por onze meses da irmã recém-nascida e também da sua filha Rosa, que, na época, já tinha dois anos de idade.

Tem quase 30 anos que minha mãe morreu e até hoje sinto falta dela, não teve um único momento na minha vida que não contei com minha mãe. Eu

acho que relação mãe e filho ou filha tem algo sagrado, algo que a gente não entende. Quando perdi meu filho, eu senti uma dor tão grande, faltou chão nos meus pés, e até hoje eu sinto essa dor, mas essa dor faz parte de mim. (Entrevista realizada em 21 de janeiro de 2021)

Com apoio das outras irmãs, Carmem, a filha caçula e irmã de Zélia, foi cuidada e criada de forma coletiva. Cada irmã ajudava nos cuidados com a criança. O pai, Seu Lindomar, teve dificuldades em lidar com a morte de Dona Benedita.

Meu pai sempre foi casca dura, muito difícil, lembro que nem pro meu casamento ele foi, eu entrei na igreja com meu padrinho de batismo. Quando minha mãe morreu, meu pai se isolou; foi com muita luta que consegui fazer com que ele se mudasse para um bairro mais perto do meu. Acho que meu pai, mesmo separado da minha mãe, do jeito dele amava ela. (Entrevista realizada em 21 de janeiro de 2021)

Zélia falou que Seu Lindomar morreu “do coração”, ficou meses internado no Hospital do Coração no bairro Messejana e, após alta, faleceu em poucas semanas. “Eu passava os dias com ele e à noite voltava pra casa pra cuidar dos meus filhos”. Aos oitenta anos, Lindomar morreu sozinho em casa.

Zélia parou de bordar após o falecimento da sua mãe, ela disse que era uma forma de manter os ensinamentos da sua mãe vivos. Com a perda do seu pai, ela disse que achou melhor arrumar trabalho em outra área. Ela contou que começou a trabalhar “em casa de família” para tentar aumentar a renda familiar. Seu companheiro conseguia alguns trabalhos temporários como pedreiro e tinha uma segunda criança pequena na família, Márcio, o filho mais novo do casal.

Meus primeiros trabalhos não são bons. Comecei trabalhando em casa de família e precisava dormir lá a semana toda e só podia voltar pra casa no sábado após o almoço; às vezes eu levava o Márcio comigo, mas tinha patroa que reclamava. (Entrevista realizada em 21 de janeiro de 2021)

Anos depois, durante a gravidez do seu terceiro filho, José, Zélia conta que passou a trabalhar em uma cantina onde servia lanches e refeições. Nessa época seu companheiro passou a beber, e as brigas e discussões começaram a ser recorrentes, além disso, Zélia passava muito tempo fora de casa e, segundo ela, isso era motivo de ciúmes para seu marido.

Comecei a ficar com medo quando ele bebia e começava a gritar comigo; lembrei logo da minha mãe, do tempo que meu pai batia na gente, era muito ruim. Eu já tinha três filhos, tudo pequeno, passava o dia trabalhando, eu

estava cansada de lutar sozinha. Eu não aguentei muito e me separei dele. (Entrevista realizada em 18 de março de 2021)

Zélia relatou que teve muito medo ao se separar e só conseguiu se afastar do marido ao achar que seus filhos passariam pela mesma situação que ela vivenciou na infância. Ela contou que pediu ajuda das irmãs para poder cuidar dos seus filhos e continuar trabalhando. Após anos da sua separação, se apaixonou por Ricardo. Eles se conheceram na cantina onde trabalhava. “Ele ia todos os dias jantar lá, a gente conversa e um dia ficamos, foi tão bom”. Ricardo é marceneiro e morava sozinho no mesmo bairro onde Zélia residia. “Ele me chamou para morar com ele, meus filhos gostaram dele e tava tudo certo”.

No começo nada foi fácil. Rosa já tava casada, Márcio morava com o pai e apenas José morava comigo e com Ricardo. Um dia eu tava no trabalho e recebi uma ligação da Rosa dizendo que Francisco tinha contratado dois homens para matar o Ricardo; a gente descobriu porque a vizinhança o viu lá no bairro. Deixei passar um tempo pra gente poder conversar. Eu acho que hoje, após anos separados, as coisas estão calmas, graças a Deus, nada aconteceu e a gente se dá bem ou pelo menos tenta, né? (Entrevista realizada em 18 de março de 2021)

Por essa experiência, Zélia falou que passou a buscar alternativas que a fizesse ter mais tempo para passar com o filho mais novo, José. Ela tinha medo de que ele e o pai ficasse muito tempo juntos. “Tinha medo do Francisco não ser boa companhia para o José por causa dessas coisas de ameaça, bebedeira...”. Foi então que ela voltou a trabalhar “em casa de família”, pois “as coisas tinham mudado com a lei da empregada doméstica, eu não precisava dormir no trabalho”.

Eu lutei pelo meu filho, mas não consegui. José parou de estudar na 5ª série do fundamental. Ele conheceu um rapaz na escola, começou a usar drogas e fazer furtos. Nunca tive ajuda do pai dele, fiquei sozinha. Antes de morrer, José levou um tiro, estava ameaçado e morou um tempo em Maranguape. Eu achei naquele tempo que tudo ia dar certo quando ele resolveu mudar quando soube que teria um filho. Me dói tanto! Pra mim foram essas facções que tiraram meu filho de mim. Eu não consegui proteger meu filho. (Entrevista realizada em 18 de março de 2022)

Zélia relatou que sentia que “não consegui” proteger seu filho; parece que esse era sua responsabilidade, de garantir que José ficasse vivo. Há um sentimento de impotência em sua fala quando menciona as circunstâncias em que seu filho foi assassinado. Para Zélia, sua função enquanto mãe era manter o filho vivo, pois não teria mais ninguém que fizesse isso. Ela falou que chegou tarde para ajudar o filho e,

mesmo mudando de emprego, voltando a trabalhar “em casa de família”, não impediu que ele morresse. Ela narrou o quanto tinha esperanças de que José iria conseguir. Para Zélia, a morte do seu filho foi algo planejado; esperaram ele seguir com a vida dele e depois foram lá e tiraram a chance de José ser um bom pai.

Zélia contou que, quando pensa nas suas experiências, gosta de tentar viver a vida com mais força e esperança: “graças a Deus, hoje tenho meus netos, minha filha que é minha parceira em tudo”. Ela falou de forma emocionada sobre seu neto, filho de José. “Eu amo muito meu neto; ele me faz lembrar meu filho, os dois estão comigo sempre”. Segundo Zélia, o luto faz parte da sua história, mas tenta sorrir: “a vida nunca foi fácil, pelo menos tenho meus filhos e netos vivos”.

2.4 Maria, abriu meus caminhos

Em alguns momentos deste trabalho, falei da Maria, que foi a primeira pessoa que me acolheu no campo de pesquisa. A construção da nossa relação ocorreu mediante trocas, ligações e conversas semanais. Em setembro de 2016, entrei em contato com Maria por telefone e ela me contou que seu filho foi assassinado e que ela estava muito abalada. Esperei algumas semanas e passei a enviar mensagens de conforto e apoio. Em 2017 nos reencontramos. Naquela época eu estava finalizando a dissertação do mestrado. Nesse período continuei acompanhando o grupo e mantive meu contato com Maria. Em outubro de 2019, eu a convidei para participar da pesquisa da tese e obtive seu aceite. Em alguns meses, realizei minha primeira entrevista com ela, mãe de três filhos, casada há dez anos, moradora de um bairro periférico.

Liguei para ela ainda durante a manhã para ajustarmos os detalhes. Combinamos que ela me pegaria na parada de ônibus que fica ao lado do centro socioeducativo por volta das 14h.

Maria morava em um território onde existe um centro socioeducativo em que eu estagiei em 2013. Na época era estagiária de serviço social na unidade. Fiquei nesse lugar aproximadamente um ano e solicitei transferência após vivenciar uma situação violenta no bairro. Todos os dias, após expediente, eu me dirigia à parada de ônibus e pegava a única linha de transporte público que circulava no bairro. Em um determinado dia, aguardando o transporte, um homem se aproximou de mim e colocou uma arma na minha cabeça. Após segundos, ele guardou a arma e disse que

tinha me confundido com uma pessoa que ele gostaria de matar. O rapaz seguiu de bicicleta e eu permaneci no mesmo local esperando o ônibus. Em seguida, solicitei transferência para outro lugar e só retornei ao bairro para realizar a entrevista com Maria. Nosso ponto de encontro era na mesma parada de ônibus onde vivenciei essa experiência.

Assim como tínhamos combinado, cheguei ao terminal da Messejana e esperei 40 minutos pelo ônibus Santa Fé. Já no percurso dentro do ônibus, liguei para Maria, e ela não atendeu. Desci na parada e fiz o mesmo percurso que realizava durante a época em que eu era estagiária do centro socioeducativo. Fui até a unidade de internação, que ficava alguns metros do final da rua. De longe visualizei cinco policiais militares; dois estavam armados com uma escopeta. Dobrei a via, parecia que nada tinha mudado, até o lixo amontoado nas calçadas estava lá. Maria me ligou pedindo que eu descesse a rua principal, pois ela iria ao meu encontro. Fiz a volta, dobrei a esquina e estava na rua principal. Comecei andando e não conseguia ver Maria, até que parei e fiquei na esquina olhando para o fim da rua.

Naquele instante, um grupo de rapazes que estavam sentados na calçada começaram a olhar para mim. Eu mudei a vista, acho que pelo fato de olhar fixamente para o fim da rua e, estando de óculos escuros, eles supuseram que estava observando seus comportamentos. Assustada, voltei para o começo da rua e fiquei na parada. Maria ligou novamente e eu pedi para ela me buscar na parada, em que nos encontramos e, em seguida, fomos para sua casa. Durante o percurso Maria apresentava o bairro. Percebi que as ruas não eram asfaltadas e não havia saneamento básico.

Entramos em um grande ferro velho. Lá no fundo do terreno, estava a sua casa. Não cheguei a entrar na casa, mas Dona Vera, mãe de Maria, me recepcionou e fiquei sentada em uma mesa embaixo de uma árvore. A casa tinha um alpendre. Lembrei um pouco da minha infância, sobretudo da minha avó.

Eu e Maria fomos para o fundo do quintal; ficamos ali, embaixo de uma árvore, um vento e uma sombra deliciosa. Todas as nossas entrevistas aconteceram ali. Lembro que, já no final de um dos nossos encontros, Dona Vera chegou e falou da sua experiência: seu marido foi preso. Ela contou que perdeu dois filhos vítimas da violência letal, um há pouco mais de três meses, e se emocionou ao lembrar-se disso: “é tanta dor minha fia”. Nosso último encontro foi em 2022. Precisei segurar as lágrimas que me acompanhavam quando subia no ônibus. Guardo na memória o dia

que me despedi com um forte abraço em Dona Vera e Dona Maria. Talvez elas até se esqueçam de mim, mas eu dificilmente me esquecerei delas.

Maria contou que nasceu em Fortaleza, mas, durante a infância, foi morar em Maracanaú, região metropolitana, com seu pai, sua mãe e mais seis irmãos. Ao total, eram quatro mulheres e três homens. Maria era a filha do meio, estudou até a 4ª série do ensino fundamental. “Eu queria, mas não consegui continuar meus estudos, fui ajudar minha mãe a vender cosmético”. Aos quinze anos de idade, apaixonou-se pela primeira vez por Vitor; eles se conheceram em um baile funk.

Eu o conheci bem nova, né, porque eu comecei a ir pra festa, comecei a sair, na verdade conheci meu primeiro esposo no baile funk. Eu andava em baile funk e conheci ele e me juntei com ele. Me juntei muito nova tinha 15 anos depois engravidei. Meu primeiro filho morreu. Foi uma experiência difícil pra mim, eu ainda não tinha escolhido um nome para ele. Acho que dói um pouco falar disso ainda (pausa). Após seu nascimento ele ainda aguentou sete dias, mas morreu. (Entrevista realizada em 20 de outubro de 2021)

Após a perda do seu primeiro filho, Maria e Vitor continuaram juntos. Aos dezesseis anos, engravidou novamente; estava aguardando um menino, Marcelo. Nessa época, foi morar com a família de Vitor. “Foi a pior época da minha vida”, Maria relatou.

A família do pai do Marcelo, toda a família dele morava pra aquelas bandas do Mucuripe (bairro), aí o que foi que aconteceu, por causa de uma rixa de territórios uns vagabundos lá chegaram pra matar a família do Vitor e foi por isso que eu me separei. Mataram o tio primeiro, aí mataram o pai dele, mataram a tia e por último deram uns tiros na vó dele, que ela primeiro ficou deficiente e morreu após um ano. O meu filho Marcelo era muito apegado a ela. (Entrevista realizada em 20 de outubro de 2021)

Após se separar de Vitor, Maria disse que não conseguiu levar seu filho da casa do pai, porque foi ameaçada. Maria foi em “busca da justiça”, mas ficou com medo de fazerem algo com ela e com Marcelo. “Eu cheguei a procurar advogado, defensor, mas tive medo de nunca ver meu filho”. Maria contou que passou anos sem ver Marcelo. As poucas notícias que arranjava do filho era por meio dos amigos. Às vezes conseguia informações por telefone com Vitor, mas eram frases pontuais: “tinha dia que ele atendia o telefone quando eu ligava e só falava que o menino tava bem”. Aos sete anos de idade seu filho presenciou a morte do próprio pai, e Maria retirou a criança da guarda da avó paterna.

Eu percebi bem que ele, durante esse processo que foi acontecendo, ele falava muito e ele pequeno ele dizia, “mãe a senhora vai ver quando eu

crescer eles vão ver, eu vou matar eles porque eles fizeram isso aí”. E eu sempre dizia “meu filho a justiça quem faz é Deus, você não deve pensar nisso, falar essas coisas não”. Só que eu percebia até por conta disso isso gerou uma certa revolta. Tá entendendo? O pai dele levaram para o “cheiro do queijo” e mataram a família quase toda (Entrevista realizada em 20 de outubro de 2021)

Nessa época, Maria foi morar com o seu pai, a mãe, os irmãos na mesma casa. O espaço era pequeno, com dois compartimentos e um banheiro para todos. Em busca de trabalho, além de vender cosméticos com a mãe, Maria passou a trabalhar em “casa de família” e dormia na “casa da patroa na semana” e, aos finais de semana, ia para casa. Ela lembrou que deixava uma foto sua na mochila do filho para que ele não se esquecesse do rosto dela, tendo em vista que somente os finais de semana ela conseguia estar com Marcelo. E ela levava a foto do filho na bolsa, pois, quando a saudade apertava, Maria abraçava a imagem do filho contra o peito. “Eu achei que minha vida estava nisso, meu filho e meu trabalho, mas aí conheci meu esposo”. Maria fala que foi bom conhecer outra pessoa.

Toda vez que podia, eu ia pra praia com o Marcelo. Eu amava a praia, e foi lá que conheci meu esposo. Eu o vi nas praias (risos). Foi na Praia do Futuro, ele tava saindo do mar e eu barroei nele. Conheci na praia meu esposo, começamos a ficar como dizem. Aí peguemos e nos juntamos. Aliás me juntei porque engravidei três meses depois... Ele morava com a mãe dele na época. Aí nós chegamos a morar com a mãe dele, foi um tempo bem complicado. Moremos muito com os outros sabe? Aí eu engravidei da minha menina e eu não queria me juntar, mas me juntei porque tava grávida, mas eu não queria. (Entrevista realizada em 14 de novembro de 2022)

Seu segundo relacionamento foi “complicado”. Maria disse que esperava uma menina, Susana, e não queria sair da casa dos seus pais, porém não havia condições de todos morarem juntos. E ela tinha medo de não conseguir criar os filhos, de protegê-los.

Quando eu tive o terceiro filho, foi bem complicado porque era difícil você querer estar na casa dos pais e não poder porque você tá grávida. Foi irresponsabilidade ter engravidado porque eu sei que foi. E meu pai sempre falava “agora você vai ter que procurar alguma coisa, colocar o homem pra trabalhar” e assim eu não tive opção. E depois que eu tive ela, continuei sem opção, tive que viver com ele. Tá entendendo? Tinha a menina... Logo no início foi muito difícil, meu esposo bebia muito, farreava muito, e eu queria o que? Farrear também e, do meio pro fim, nós entrava muito em discórdia por causa disso (Maria serrou os punhos e bateu na mesa). Com o tempo, porque nada melhor que o tempo a gente foi mudando a mente, casemos porque agora sou casada mesmo, casei e mudou graças a Deus. Mudou pra melhor estamos bem melhor na frente de antes, mas antes era complicado e bem difícil. (Entrevista realizada em 14 de novembro de 2022)

Maria disse que acreditava que seu casamento tinha melhorado por causa da sua fé, e essa mesma fé foi o que a sustentou diante dos desafios que vivenciou ao lado do seu filho, Marcelo, que foi assassinado aos dezesseis anos de idade em 2016.

Meu filho tinha treze anos quando cometeu o primeiro crime dele; eu soube através de uma amiga da minha filha que ligou para ela e disse que ele tinha sido preso, que tinha sido pego em flagrante e tinha matado um homem. Aí eu fui mais meu esposo, na mesma hora que ela ligou, eu saí logo correndo atrás e tanto que, quando chegamos lá, o corpo do rapaz ainda tava lá, só que eu não me aproximei muito, só queria saber se ele tinha sido preso mesmo, tinha sido pegue. Aí o rapaz informou: acho que levaram ele para o 30º [delegacia] e eu saí mais meu esposo e, quando cheguei lá, ele já tinha indo para DCA [Delegacia Especializada da Criança e do Adolescente].

Marcelo estudava em uma escola pública do seu bairro e, ao passar de ano, precisou mudar o turno para o período da noite, pois eram as vagas que a escola disponibilizara na época. Para Maria, isso foi decisivo para o filho se envolver com outros jovens que usavam drogas e faziam furtos naquela região territorial. Pela gravidade do ato infracional, Marcelo foi encaminhado para um centro socioeducativo. Após três anos, teve sua liberdade concedida pelo sistema de justiça, mas foi assassinado sessenta dias depois.

Maria falou dos anos que lutou para o filho ficar vivo dentro do centro socioeducativo e o quanto tentou mantê-lo vivo após a privação de liberdade. E esses anos afetaram sua vida e sua saúde.

Nessa época sinceramente... eu tenho problema de crise de nervo, eu nem tava mais sentindo, mas voltei a ter crise de novo devido a essas coisas, voltei a tomar remédio de novo, a médica passou... Eu tinha parado, não tava sentido mais nada e, devido essas coisas dele, eu voltei a ter essas crises de nervo. E a nossa rotina bem dizer, eu não tinha nem tempo pros outros filhos, porque minha preocupação era muito com ele, e eu, como disse, vivia mais no centro do que em casa, eu preocupada com ele, era toda hora tendo rebelião, quando nós chegava lá não deixava nós entrar, eu logo imaginava que eles tinham matado, batido nele e a gente ficava logo. Não vivia bem dizer, eu não conseguia comer direito, não dormia direito, a minha vida era assim. (Entrevista realizada em 14 de novembro de 2022)

Na época em que Marcelo estava no centro socioeducativo, Maria explicou que começou a procurar “os direitos humanos”, pois precisava denunciar o que acontecia com seu filho e outros meninos dentro da unidade de privação de liberdade.

Olha, como tu viu, eu moro aqui pertinho do centro né? Eu ouvia os tiros, era zuada de bomba, horrível! Eu tinha que fazer alguma coisa. Meu menino foi

transferido daí para outro centro, eu fui bater no Cedeca com outras mães pra saber o que podia fazer, quais eram nossos direitos e se os meninos tinham os direitos também. Meu menino saiu daí do Patativa transferido todo roxo, todo roxo de peia eu tenho lá em casa BO, tenho tudo que eu fui atrás, eu sempre fui atrás das coisas no meu filho, eu tenho tudo lá. Então eu fiquei assim, pra ser maltratado... Eu nunca passei a mão na cabeça dele, eu sei que ele tirou uma vida, mas não precisa apanhar até morrer. Se meu filho errou, se ele tem uma chance, deixa ele vivo. (Entrevista realizada em 14 de novembro de 2022)

Antes dessa experiência, Marcelo queria ser jogador de futebol, e Maria disse que conseguiu fazer um empréstimo para seu filho participar de uma seleção que seria realizada por um time de futebol. O empréstimo foi para comprar as chuteiras e a roupa para Marcelo fazer um teste no estado da Bahia.

Eu lembro que meu filho era jogador. Acho que eu tenho até lá em casa, aqui no celular mesmo, eu tenho algumas fotos do meu filho. Ele viajou para Bahia com doze anos pra jogar bola... O que é que aconteceu? Eu não tive como manter, tá entendendo? Ele queria muito, mas era muito difícil, era transporte, para viajar tinha que ter roupa, tinha eu ter isso, ter aquilo... E para mim ficou muito puxado. Nessa época era só meu esposo trabalhando, na época eu não tava vendendo nada. Então eu acho que ele não teve muita oportunidade que ele queria, eu não tive ajuda de ninguém, era só eu e meu esposo por ele, minha família está sem condição. O que eu pude fazer por ele era ele ficar nos campinhos daqui e tudo, aí começou a estudar. Aí, por eu não conseguir o objetivo que tanto ele queria, eu acho que ele foi se desinteressando, aí viajou para Bahia, mas teve que voltar, aí voltou aí pronto, dessa volta que ele voltou da Bahia aí pronto, aí acabou se misturando com as amizades. (Entrevista realizada em 14 de novembro de 2022)

Maria fala da ausência de projetos no seu bairro, sobretudo na época que seu filho estava vivo. Ela acredita que poderia ter sido diferente se ele tivesse oportunidades de lazer e esporte. “Até hoje muitos jovens não têm ajuda de nada, e as vezes nem da família”.

No dia da morte de Marcelo, Maria contou que teve um pesadelo, sonhou que andava em uma rua fria, estreita e com pouca luz. Ela começava a correr quando ouvia a voz do filho, mas, quanto mais corria, menos conseguia ouvir a voz. Esse sonho a marcou profundamente, pois significava para ela que não chegou a tempo de impedir que seu filho fosse assassinado. Maria falou que lembrava dos detalhes da última vez que viu Marcelo com vida, a roupa, o perfume, o corte de cabelo, “eu lembro de cada detalhe”.

Ao falar da sua maternidade, ela afirma com águas nos olhos: “sabe quando a gente coloca um filho preto no mundo, a gente sabe que só a mãe pode protegê-lo”. Maria relatou que sabe onde seu filho foi morto, e chora ao contar que o

crime aconteceu perto da sua casa: “hoje eu não ando na rua onde encontraram o corpo dele; ele morreu aqui perto de casa, foram seis tiros da polícia”. Após falar dessa violência, ela começa a refletir sobre sua vida e das outras mulheres da sua família.

Às vezes eu paro pra pensar e vejo que só ficou nós mulheres, eu perdi dois filhos, graças a Deus, tenho minha filha, mas minha mãe também perdeu dois filhos e meu pai tá preso por causa de peça roubada. Só tenho eu, minha mãe e minhas irmãs. Hoje eu era pra ter meus dois filhos vivos, mas Deus levou e me deixou aqui. E penso nisso também, acho que continuo viva para contar essa história, pra dizer que eu tentei proteger, tentei lutar, mas eu não consegui, talvez alguém consiga. (Entrevista realizada em 14 de novembro de 2022)

Maria contou que lembra da sua infância e adolescência com saudades, uma época que as dores não faziam parte do seu cotidiano. Após a morte do seu filho, ela perdeu mais dois irmãos, um faleceu por dívida de drogas e outro morreu durante uma tentativa de assalto no ônibus. “Meu irmão foi reagir quando os assaltantes quiseram levar o celular dele”. Maria e seu marido resolveram ir morar com Dona Vera, que estava com depressão, pois ambas quiseram ficar uma perto da outra, “agora só tem nós”.

2.5 As mães enredadas em teias de lutas, proteção e emoções

As mães narram suas experiências de vida, contam suas histórias permeadas de desigualdades, emoções, memórias e sentimentos. As narrativas das mulheres apontam para um campo das emoções, que possuem práticas sociais, organizadas pelas formas de compreensão e percepção do corpo, do afeto, e da pessoa, estas, por sua vez, culturalmente construídas. Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (2010) falam da micropolítica dos sentimentos, mostrando como as emoções são atribuídas de relações de poder entre grupos sociais, servindo simultaneamente para expressar e reforçar tais relações.

A dimensão micropolítica dos sentimentos mostra como a gramática da emergência e da expressão de determinados sentimentos pode iluminar aspectos de nível “macro’ da organização social. Cabe destacar, ainda nesse campo, o trabalho de Catherine Lutz (1990), ao fazer uma importante reflexão do lugar das emoções no pensamento ocidental, partindo da ideia de que “qualquer discurso sobre emoção é também, ao menos implicitamente, um discurso sobre gênero”.

O ponto de partida da autora é o paradoxo que identifica no discurso ocidental sobre as emoções: elas seriam, ao mesmo tempo, “sinais de fraqueza” e uma “força poderosa”. Esse paradoxo estaria no cerne da ambiguidade que cercaria a condição feminina no pensamento ocidental. Conforme Maria Claudia Coelho (2010), parece que aquele que é construído no lugar de subordinado é idelogicamente representado como fraco. Assim, analisar os relatos sobre a emoção pode ser um dos mais estratégicos instrumentos por meio dos quais se exerce a dominação e a resistência (2010, p. 269). A pesquisa de Lutz também traz contribuições sobre as relações de gênero e a forma como as emoções podem ser construídas, percebidas e classificadas. Esse ponto é importante para lançar luz sobre os relatos das mães negras, principalmente no cerce das complexidades das malhas das lutas cotidianas que essas mulheres vivenciaram, seja na infância, seja na violência doméstica, no trabalho precarizado, no acesso à educação ou nas relações com os filhos.

Para Marcel Mauss (1979) essas expressões das emoções e dos sentimentos podem ser trabalhados como uma linguagem que possui valores e pela “[...] força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais do que meras manifestações, são signos de expressões entendidas [...] são como frases e palavras” (MAUSS, 1979, p. 153) que, não sendo apenas fenômenos fisiológicos ou psicológicos, mas também sociais porque possuem um caráter coletivo, “põem em ação somente sentimentos e ideias coletivas e têm até vantagem de nos deixar entrever o grupo, a coletividade em ação ou mesmo em interação” (Mauss, 1979, p. 149).

Como são emoções pronunciadas, expressam não apenas o que o indivíduo sente, mas também comunicam algo sobre as relações sociais, fazendo a sociedade gerar algum nível de interação, tensionando e modificando essas relações sociais. Portanto, enquanto práticas, as emoções são criadas por meio do discurso, atravessadas por relações de poder, de gênero e raça que engendram subjetividades, corpos e políticas.

Desse modo, uma chave analítica para pensar a mobilização política das emoções como estratégica para compreender como as mães negras forjam suas maternagens seria uma gramática dos sentimentos e emoções, acionadas pelas mães por meio das suas narrativas e de suas ações, tornando possível elucidar aspectos macrossociais como o racismo, as violências engendradas pelo Estado, as resistências cotidianas entre outros. Essa gramática gira em torno do campo das

maternidades, sobretudo as ideias universalizantes que permeiam essas maternidades. Estas podem dar inteligibilidade aos processos sociais, à produção de coletividades e subjetividades que são posicionadas e posicionam-se política e subjetivamente a partir das experiências de afeto, sofrimento e violência.

Nilma, Eulália, Zélia e Maria relataram diversos elementos, sobre a infância, não conseguiram estudar para ajudar a mãe, das paixões, mas versaram sobretudo, sobre o medo de não conseguir proteger o filho, um sentimento de impotência que identificamos em seus relatos. Nilma falou sobre o medo de morrer antes do filho e não ter ninguém para protegê-lo. Para Eulália e Zélia, o medo vem ao saber que a vida dos seus filhos, jovens negros, eram visadas pela morte matada. E Maria afirma que apenas a mãe que tem um filho preto pode protegê-lo. O medo nas falas dessas mulheres toma formas diferentes a partir das suas experiências, porém parecem possuir uma mesma fonte: o racismo em suas múltiplas formas de expressão³⁶.

Conceição Evaristo (2016), evidencia como a realidade se mistura com a literatura. Em seus escritos “em carne viva”, vai tecendo histórias que muitas mães em situação das desigualdades vivem no Brasil, realidades que parecem distantes, mas se mostram tão próximas em laços de resistências.

Natalina alisou carinhosamente a barriga, o filho pulou lá dentro respondendo ao carinho. Ela sorriu feliz. Era a sua quarta gravidez, e o seu primeiro filho. Só seu. De homem algum, de pessoa alguma. Aquele filho ela queria, os outros não. Os outros eram como se tivessem morrido pelo meio do caminho. Foram dados logo após e antes do nascimento. (Evaristo, 2018, p. 43)

A personagem Natalina, apresentada por Evaristo (2016), é uma mulher que engravidou quatro vezes. Nas primeiras gestações, Natalina estava sozinha e não sabia o que fazer, era muito jovem. Ela perdeu seus rebentos e sofria muito por isso. Na terceira gravidez, seu bebê foi dado aos seus patrões. Natalina era trabalhadora doméstica e, com a esperança de poder ficar, cuidar e amar seu filho, que fora concebido nos frágeis limites da vida e da morte, lutou para que seu desejo e seu direito de maternar a criança fosse respeitado. Afinal, quantos filhos Natalina teve? E o quanto Natalina está nas trajetórias das mães que tiveram seus filhos assassinados?

Talvez foi tentando entender o como que os porquês por vezes são inapreensíveis. São quatro homens negros assassinados, todos tinham passado pelo

36 Esta discussão é trabalhada no capítulo 3 da tese,

sistema socioeducativo, todos tinham experiências com alguma política pública. A pesquisadora Dillyane de Sousa Ribeiro (2020) aponta que as sucessivas internações nas unidades de privação de liberdade podem aproximar sujeitos da possibilidade da morte, possibilidades gestadas pelo Estado, que, na sua ausência protetiva, deixa as formas de morrer se multiplicarem.

As trajetórias das mães negras possuem especificidades que são tecidas no mesmo terreno social e revelam o que Patrícia Hill Collins (2019) chama de opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade, que possuem “justificativas ideológicas poderosas” (Collins, 2019, p.135). A autora apresenta a ideia de imagens de controle das mulheres negras como parte de uma ideologia generalizada de dominação, dado que a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, principalmente para grupos que estão no ápice dos privilégios sustentados nas estruturas sociais.

Com efeito, o exercício do poder manipula ideias sobre a condição de mulher negra, que podem ser desvelados por meio das imagens de controle. Collins (2019) destaca que, sobretudo nos Estados Unidos, a “mulher africana escravizada” se tornou base de definição do Outro. Esse pensamento, infelizmente, não diverge de outras partes do mundo, como no Brasil. Acerca dessa perspectiva, percebemos como o racismo estrutural atua implicado com gênero, classe social e território, estruturando as relações sociais.

A autora faz uma crítica ao pensamento binário como forma de compreender a diferença humana nas sociedades ocidentais. Nesse sentido, a diferença parece estar definida em termos opostos, e a objetificação é basilar para esses processos de diferenças formadas por oposição. Dito isso, a dominação baseada na diferença gera um substrato básico para todo esse sistema de pensamento, em que esses conceitos implicam relações de superioridade e inferioridade, vínculos hierárquicos que se misturam e economias políticas de opressão de raça, gênero e classe. Porém, apesar de sua aparente persistência, essa maneira de pensar, ao estimular a injustiça, também fomenta a resistência, uma vez que essas imagens de controle são dinâmicas e cambiantes (Collins, 2019).

Vamos explorar três imagens de controle que dialogam com as dinâmicas sociais relatadas pelas mães: *mammy*, a matriarca e da mãe dependente do Estado, estas que possuem similaridades com as narrativas das interlocutoras, nos dando

ferramentas analíticas para destrinchar as complexas opressões estruturais vivenciadas pelas mulheres negras.

As imagens de controle possuem como objetivo parecer que as desigualdades e racismos sejam lidos como naturais e constituintes da vida cotidiana. Collins (2019) afirma que essas imagens servem para os corpos considerados uma ameaça à ordem moral e social, “que, ao mesmo tempo, são fundamentais para sua sobrevivência, porque os indivíduos que estão à margem são os que explicitam os limites da sociedade” (2019, p.136).

De acordo com o culto da verdadeira condição de mulher, associado ao ideal tradicional de família no determinado período histórico, as mulheres “de verdade” tinham quatro virtudes: piedade, pureza, submissão e domesticidade. As mulheres brancas das classes abastadas e da classe média emergente eram encorajadas a aspirar a essas virtudes. As afro-americanas deparam com um conjunto diferente de imagens de controle (Collins, 2019, p.140)

Segundo Collins (2019) a imagem da *mammy* foi aplicada às mulheres negras, atrelando a ideia da serviçal, fiel e obediente. Essa imagem explica a restrição das mulheres negras ao trabalho doméstico, bem como representa o padrão normativo usado para avaliar o comportamento das mulheres negras em geral.

Ao amar, alimentar e cuidar dos filhos e das “famílias” brancas melhor que dos seus, a *mammy*, simboliza as percepções do grupo dominante sobre a relação ideal das mulheres negras com o poder da elite masculina branca. Mesmo que seja querida e tenha autoridade considerável em sua “família” branca, *mammy* conhece seu lugar como serviçal obediente. Ela aceita sua subordinação (Collins, 2019, p.140)

A imagem da *mammy* é essencial em desvelar as opressões interseccionais de raça, gênero, sexualidade e classe. Observa-se que essa imagem de controle visa influenciar o comportamento materno das mulheres negras.

As mães negras, como membros de famílias afro-americanas que estão mais familiarizadas com as habilidades necessárias para a adaptação dos negros, são incentivadas a transmitir aos filhos o tipo de deferência que costumam ser obrigadas a demonstrar no trabalho *mammificado*. Ao ensinar às crianças negras seu lugar nas estruturas brancas de poder, as mulheres negras que internalizam a imagem podem ser tornar canais efetivos de perpetuação da opressão de raça e gênero. (Collins, 2019, p.141)

Para Collins, essa imagem de controle é a face pública que os brancos esperam que as mulheres negras assumam diante deles. As imagens associadas à

condição da mulher negra servem como um reservatório dos medos da cultura ocidental, um lugar de despejo para aquelas funções femininas que uma sociedade fundamentalmente “puritana” não conseguiu confrontar. Essa imagem de controle também elimina a sexualidade da mulher negra, além de funcionar como estratégia para ocultar a exploração econômica de classe social, pois historicamente muitas famílias brancas, tanto da classe média quanto da classe trabalhadora, mantiveram sua posição de classe porque usaram as trabalhadoras domésticas negras como força de trabalho mais barata. Quando observamos a história das mães, sobretudo da Zélia, percebemos a atualização dessas imagens de controle.

É importante mencionar que essas imagens de controle podem ou não atravessar as trajetórias dessas mulheres, porém precisamos mencionar que há essas imagens ao se assemelharem as experiências das mães, também podem possuir determinadas mudanças e/ou rupturas, sobretudo, pela possibilidade de ensinarem aos seus filhos algo diferente. “Elas incentivam seus filhos e filhas a evitarem o trabalho doméstico” (Collins, 2019, p.144). Ou até mesmo para outras mulheres das suas famílias, para que elas tenham outras alternativas de vida e trabalho.

A segunda imagem de controle é da matriarca que simboliza o fracasso da imagem de controle da *mammy*. A matriarca negra seria a figura materna nas famílias negras. Patrícia Hill Collins (2019) afirma que essa imagem de matriarca negra surgiu no mesmo contexto que nos movimentos feministas negros criticavam o patriarcado “universal” entre as décadas de 1960 e 1970. Daí foi propagada pelo estado americano a tese do matriarcado negro, que tinha sua base alicerçada em discursos que argumentavam que as mulheres negras que não cumpriam seus deveres “femininos” tradicionais em casa contribuíram para as questões e os problemas sociais, ou melhor, geravam problemas para a própria população negra.

Consideradas excessivamente agressivas e não feministas, as matriarcas negras, eram supostamente castradoras de seus amantes e maridos. Esses homens, compreensivelmente, abandonavam suas parceiras ou se recusavam a casar com as mães de suas filhas e seus filhos. (Collins, 2019, p.145)

Collins (2019) destaca que as intelectuais negras que estudaram mulheres negras e maternidades relataram que as mães são indivíduos complexos, que podem demonstrar uma força em situações adversas como também ficam exauridas com as exigências incessantes de cuidados.

Essa imagem da matriarca negra tem dois elementos que perpassam as trajetórias das mães, sobretudo, as perspectivas estigmatizantes que cercam as maternidades negras. O primeiro deles é entender que a pobreza está associada à população negra por uma questão de incapacidade ou incompetência. Sobre isso Collins (2019, p. 147) aponta que

O pressupor que a pobreza negra é transmitida intergeracionalmente por meio de valores que os pais ensinam aos filhos, a ideologia dominante sugere que as crianças negras não recebem a mesma atenção e o mesmo cuidado que supostamente dedicados às crianças brancas de classe média.

Há um esforço em desviar a atenção das desigualdades políticas e econômicas e transpor para as mulheres e suas famílias, com o discurso que qualquer pessoa é capaz de sair de uma situação de empobrecimento se for criada com bons valores.

O segundo elemento para que essa imagem contribui é sobre a vitimização das mães negras, uma vez que são colocadas como responsáveis pela situação de empobrecimento. E essa imagem também beira os discursos e as práticas de culpabilização dessas mulheres, principalmente no âmbito moral, do bom comportamento. Esses elementos são perceptíveis nas falas de Maria quando descreve a forma como era tratada nas unidades ou espaços institucionais na época que seu filho estava apreendido. Ela era tratada como “vagabunda”, responsabilizada pela prática de ato infracional do filho.

A terceira imagem de controle consiste na mãe dependente do Estado, que parece vinculada ao acesso a serviços, benefícios e programas sociais promovidos pelo Estado. Essa imagem está implicada na classe social, desenvolvida para mulheres negras empobrecidas que possuem direito por lei a ter acesso às políticas sociais básicas. Collins faz uma provação ao colocar no campo das ideias que, antes de as políticas sociais serem destinadas para as mulheres ou para pessoas que necessitam, não havia imagens de controles. Porém quando a luta pelo direito se efetivou em lei, a imagem da mãe dependente do Estado emergiu.

Essa imagem de controle, essencialmente uma versão atualizada da imagem da mulher procriadora inventada durante a escravidão, fornece uma justificativa ideológica para as tentativas de atrelar a fecundidade das mulheres negras às necessidades de uma economia política em transformação. Durante a escravidão, a imagem da mulher procriadora retratava as mulheres negras como mais adequadas para ter filhos que as brancas. Ao alegar que as mulheres negras eram capazes de ter filhos tão facilmente quanto animais, essa imagem forneceu justificção para

interferência na vida reprodutiva das africanas escravizadas. (Collins, 2019, p.150)

O controle da fecundidade das mulheres negras se tornou algo importante para a compreensão de uma economia política saudável. A imagem da mãe dependente do Estado cumpre a função ao qualificar como desnecessária e até perigosa para os valores do país a fecundidade das mulheres que não são brancas nem de classe média. E, se essas mulheres tiverem filhos, estes não vão prosperar. Collins (2019) diz que essa imagem de controle possui similaridades com a matriarca negra, tendo em vista que ambas estão alicerçadas na desqualificação das maternagens negras.

Além disso, a imagem da mãe que dependente do Estado retrata a mãe que não possui ajuda de uma figura masculina, assim considerada como “mãe solteira”, que viola um dogma fundamental da ideologia branca, uma “mulher sozinha”.

Os pressupostos elaborados por Collins (2019) nos possibilitam pensar a produção de discursos e práticas racistas e sexistas que estão calcadas na circulação das imagens de controle mencionadas. Para além disso, Collins (2019) também menciona as instituições sociais que formam esferas de reprodução dessas imagens, como as universidades, as políticas públicas, as famílias e as agências governamentais. A autora destaca que

Ainda que a academia e os estudos produzidos e divulgados por seu corpo docente tenham desempenhado historicamente um papel importante na geração dessas imagens de controle, seu significado atual na reprodução dessas imagens é observado com menos frequência (Collins, 2019, p.159)

As agências governamentais participam da legitimação dessas imagens de controle, muitas vezes, determinam quais narrativas são legitimadas e quais serão desconsideradas, e influenciam quais interpretações da realidade social podem prevalecer (Collins, 2019). Entendemos que essas instituições são locais complexos, nos quais as ideologias dominantes são simultaneamente questionadas e reproduzidas. Porém, continua sendo basilar confrontar essas imagens de controle, principalmente pautadas nas reproduções das opressões estruturais.

Sobre essas imagens e as disputas em torno das maternidades negras, Alessandra, mãe e militante, falou publicamente em um evento realizado em 2019: “enquanto as mães convencionais se preocupam com a felicidade dos seus filhos ou

com as notas vermelhas que eles tiram no colégio, nós, as mães das periferias, duelamos para que os nossos estejam vivos”.

Aqui podemos perceber como as maternidades são diversas e como gênero, raça e classe são entrelaçados nas vivências e nos discursos das mulheres. Quando essas mulheres se reconhecem como “mães não convencionais”, estão se referindo a um modelo de maternidade idealizada e tecida na perspectiva eurocêntrica, construída e muitas vezes reproduzida como “única e universal”. Presumimos que ser “mãe da periferia” pode situar outras maternidades que existem e incorporam outras concepções. Podemos mencionar que ser mãe periférica situa os cuidados com os filhos em constante risco, possivelmente pela possibilidade de “deixar morrer”.

As vivências das mulheres são atravessadas pelas expressões de racismo que compõem suas maternidades. A expressão “mãe de bandido” funciona para culpabilizar a mulher pela violência que os filhos ou pessoas da família possam vir a cometer. Se seus filhos se envolverem em atividades criminosas, as mães são frequentemente acusadas de não os(a) ter educado “corretamente”. Como afirma Rocha (2016), a subjugação dos corpos negros, devido a normas raciais e de gênero, em que estereótipos da “mãe preta negligente” e o “jovem negro criminoso” geram expectativas sobre a natureza da pessoa e de conduta baseado na sua raça, gênero, território e sexualidade”.

As mães que tiveram seus filhos presos e/ou assassinados, ao revelarem e narrarem o caráter cruel da morte e as múltiplas violências que seus filhos sofreram podem forjar uma espécie de “ginga”, um gingado, uma estratégia que, para elas, é tecida cotidianamente – que estou sublinhando como sendo uma dimensão de estetizar a violência, de produzir uma estética política, uma performance.

Aqui se observa que as lágrimas podem expressar dores e sofrimentos, como também podem ser armas, pois passam a ocupar um espaço público que atravessam outras disputas. Como mencionado, as interlocutoras dessa pesquisa, algumas integram movimentos sociais de mães, outras escolheram não participar desses movimentos, mas, todas enfrentam lutas cotidianas, públicas ou não.

Essas táticas cotidianas, como se manterem vivas, participarem ou não de movimentos, são práticas em movimento, que exigem uma forma “ginga” forjada nos modos próprios de resistência (Silva, 2019). As mães (re)elaboraram alternativas a partir de uma condição vivida como mulher, negra, mãe, pobre, periférica,

trabalhadora informal. Esse termo “ginga”, apresentado por Luciane de Oliveira Rocha (2016), expressa as estratégias de cuidado com os filhos, como os modos próprios de subversão que as mães elaboram para viverem e manter os seus vivos. O termo se refere ao movimento contínuo e descentralizado – tal qual a ginga da capoeira – que se esquiva, ataca, recua e avança a partir dos deslocamentos situados no campo.

Rocha (2016) apresenta a ideia de compreender as experiências das maternidades como uma ação política inscrita nas práticas coletivas de mulheres negras. Santiago (2019) comunga dessa concepção, mas a situa no campo das lutas travadas por mães que tiveram seus filhos assassinados no Brasil. O autor destaca essas práticas em torno do luto das mães.

Rocha (2016) constrói uma reflexão anterior as experiências de luto provocada pelas mortes de jovens negros. A autora pontua que as mulheres negras, sobretudo moradoras das periferias compartilham suas responsabilidades no cuidado com seus filhos, ajudando umas às outras, principalmente na dimensão financeira. Essa prática coletiva se coloca como uma das vias que têm como objetivo assegurar a preservação da vida de seus filhos, que seria a ginga construída nesse cotidiano.

Assim, a maternidade mobiliza disputa pelo reconhecimento, sobretudo na cena pública ou não. As mulheres são dignas de serem mães, e seus filhos mortos são dignos de luta por memória, justiça e direito. São nessas lutas e disputas cotidianas que a ideia da “boa mãe” pode emergir como uma tática de sensibilizar e inscrever a vida dos seus filhos, jovens, negros, pobres e moradores da periferia, como pessoas que não mereciam morrer, sujeitos, muitas vezes, vistos como “perigosos” e “indesejáveis” na sociedade brasileira. Esses processos de disputa e luta são vistos nas unidades de privação de liberdade, nos equipamentos de assistência social quando Eulália teve seu benefício, em tantos outros espaços e momentos que constituem o dia a dia das mães negras.

Também são circunscritas disputas em torno das imagens de controle, quando Alessandra evoca “mães não convencionais”, emerge deslocamentos na produção de imagens em torno das maternidades negras e as formas de maternagem, as quais as próprias mulheres negras tensionam interpretações e experiências que parecem desafiar determinadas formas de legitimação pelas quais essas mães são vistas e classificadas pela via da inferiorização.

3 MATERNIDADES NEGRAS NO BRASIL: “não consegui proteger meu filho”

Quando se produz memória, se produz identidade. E quando se produz identidade, projeta-se o futuro. Portanto, uma das políticas do colonialismo português e da opressão, e o colonialismo europeu, foram as políticas do apagamento. E essas não foram feitas somente para apagar os nomes (...), mas também apagar as cerimônias e os rituais... tudo foi apagado, tudo foi proibido por lei.
Grada Kilomba

No capítulo anterior dialogamos sobre as narrativas e as reflexões acerca dos relatos das mães negras e suas experiências. Luciane Rocha (2016) pontua que a maternidade negra é percebida, sobretudo, em debates acerca da violência urbana. Além disso, coloca como pressuposto entender a importância cultural da maternidade negra para ambos, negros e não negros, e a importância política de garantir as condições de vida adequadas para sua descendência. Este último emerge a partir do reconhecimento de que essas mulheres estão lutando para que a “sua maternidade não seja interrompida pela violência ou que a verdadeira memória de sua maternidade prevaleça” (Rocha, 2016, p.178). Isso nos possibilita compreender que a maioria das mulheres que estão nas Redes de Mães carregam como marcador prévio a negritude.

Quando falamos das memórias das maternidades negras, percebemos a urgência de contar outras histórias e narrar uma diversidade de maternidades que são forjadas entre riscos, cuidados e abandonos. São nesses contos de palavras e histórias que Conceição Evaristo (2003) lança uma crítica à literatura brasileira, na qual alcança outros espaços de produção e reprodução de conhecimentos, ao falar da construção da diferença negativa em relação a mulher negra, fazendo uma maior acentuação à imagem da mulher-mãe, que está reservada, ou melhor, desenhada para as mulheres brancas em geral.

Observando que o imaginário sobre a mulher na cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e demônio, cujas figuras símbolos são Eva e de Maria e que corpo da mulher se sa/va pela maternidade, a ausência de tal representação para a mulher negra, acaba por fixar a mulher negra no lugar de um mal não redimido. Quanto à mãe-preta, aquela que causa comisseração ao poeta, cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus. Mata-se no discurso literário a sua prole, ou melhor, na ficção elas surgem como mulheres infecundas e, portanto, perigosas (Evaristo, 2003, p 02)

A questão que identificamos é a necessidade de acionar outros pontos de partida para compreender as encruzilhadas das maternidades negras, sobretudo, por

entender que há uma concepção universalista que ainda permeia o ideário de positividade sobre as mães e, por vezes, esse ideário não inclui as mães negras. Neste capítulo há esse esforço teórico de pensar essas maternidades para além das violências, ao mesmo tempo, sem negá-las.

Os atravessamentos que forjam as maternagens ainda cruzam caminhos repletos de aspectos discriminatórios, tais como o racismo, sexismo, a questão de classe, que incidem sobre as vidas das mulheres, das famílias e das comunidades e também como o Estado legitima e perpetua esse lugar subalterno em que as mulheres, sobretudo negras, foram postas, bem como permanece a perpetrar violências contra seus corpos e suas mentes. A autora Daiane Dantas Barretos (2022) destaca o período escravocrata como um fato histórico mais relevante para a compreensão da formação social do Brasil, tendo em vista que foi terreno das contradições, da subordinação e da coisificação da população negra escravizada. Porém fazemos um alerta para que este não seja o único lugar de partida para essas reflexões.

Diante disso, é relevante resgatar as noções de maternidade e maternagem já mencionadas, tendo em vista que não são palavras sinônimas. Vale distinguir que “enquanto a maternidade é tradicionalmente permeada pela relação consanguínea entre mãe e filho, a maternagem é estabelecida no vínculo afetivo do cuidado e acolhimento ao filho por uma mãe.” (Gradvohi, Osis e Makuch, 2014, p. 2016). Considerando que a maternagem implica, pois, a possibilidade concreta de criação de vínculo entre mãe e filho, o direito a maternas suas crianças, tem sido historicamente negado às mães negras. Como vimos, o que era relegado as mães negras eram cuidar dos filhos que não eram delas.

Ainda sobre o que abarca as maternidades negras entre generalizações, ideários e possibilidades, a pensadora Elizabeth Badinter (1985) demarca que a construção social do “mito do amor materno” teve como centralidade o enfrentamento à mortalidade infantil, que chegou a grandes índices na Europa, sobretudo, na França dos séculos XVII e XVIII, em que a “morte da criança era coisa banal” (Badinter, 1985, p. 136).

Com algumas análises realizadas na época, as crianças cujas mães cuidavam e amamentavam morriam menos, como também as crianças que eram entregues às amas de leite, mulheres negras escravizadas, que quando pariam eram levadas para a casa dos seus “proprietários” e obrigadas a amamentar os(as)

filhos(as) deles. Porém, o filho dessa mãe escravizada não teria acesso ao seu leite materno; ele possivelmente seria cuidado por outras pessoas escravizadas. Além disso, essas mulheres poderiam ser alugadas pelos seus “proprietários” no período da escravidão. Após parirem seus filhos, eram alugadas para as Santas Casas da Misericórdia³⁷ e amamentavam as crianças que eram entregues nessas instituições.

A dimensão do cuidado com a prole passa a ser questão social, política e cultural, estabelecendo uma correlação que até hoje afeta o entendimento sobre as maternidades. A noção de cuidado é entrelaçada à possibilidade da vida e da existência de uma criança. Em outras palavras, temos uma correlação fundamentada entre vida e cuidado, atribuída historicamente às mulheres: “se tem quem cuide, tem quem viva” (grifos da autora).

Essa expressão de cuidado, vida e proteção é atrofiada quando pensamos na realidade das pessoas negras, em que esse aspecto do cuidado, como um conjunto de práticas, é interrompido. Interessante compreender como essa dimensão do cuidado assenta a ideia de maternidade e maternagem, ao passo que é negada às mulheres negras de forma estrutural e histórica.

As maternidades não negras foram inicialmente estudadas na obra de Elizabeth Badinter (1985, 2011), localizada na perspectiva eurocêntrica, mostra diversas concepções e realidades que afirmam que o “amor materno” é construído socialmente, mais precisamente nos séculos XVIII e XIX, e retorna no final do século XX, como destaca a autora. Na sua obra *Um amor conquistado*, Badinter elenca os discursos da psicanálise, da medicina e dos moralistas que contribuíram demasiadamente para o ideal do amor materno, que é carregado por toda e qualquer mulher. Esse mito que vai se constituído durante os séculos tem uma perspectiva universal. “A moral, os valores sociais, ou religiosos, podem ser incitadores tão poderosos quanto o desejo da mãe” (1985, p.18).

Badinter (1985), em sua obra, mostra com nitidez todos os esforços que foram colocados na construção de discursos e práticas sobre a valorização e a necessidade de uma maternidade moldada aos padrões da época. Não obstante, a

³⁷ As Santas Casas da Misericórdia, ou apenas Santas Casas, instituições católicas que tinham como missão tratar dos enfermos e dar assistência aos “expostos”, recém-nascidos abandonados nos portões das Santas Casas. Essas crianças precisavam ser alimentadas, porque depois eram enviadas para novas casas onde seriam cuidadas. Enquanto isso não acontecia, a Santa Casa “alugava” amas de leite, mulheres negras escravizadas ou libertas que haviam dado à luz recentemente, para amamentá-las.

questão do amor materno vem carregada de um ideário de positividade, do amor incondicional. O amor materno foi por tanto tempo concebido em termos de instinto que acreditamos facilmente que tal comportamento seja parte da natureza da mulher, seja qual for o tempo ou o meio que as cerca. Aos nossos olhos, toda mulher, ao se tornar mãe, encontra em si mesma todas as respostas à sua nova condição (Badinter, 1985, p. 19).

Essa ideia de amor incondicional passou a ser lapidada no período de crescentes índices de mortalidade infantil no mundo ocidental, referindo as crianças brancas, e uma das estratégias elencadas na época se constituiu por meio da idealização da maternidade como algo inerente ao cuidado e ao amor pelo filho. Nesse aspecto que a autora coloca, o termo da maternagem abrange a educação, a questão da qualidade, quantidade e dos cuidados com a criança.

Ao apresentar seus conceitos e a construção social do amor materno, Badinter se reporta ao contexto francês, pois ela tece a partir de um contexto europeu o surgimento da “boa mãe”, da “mãe ideal” que traz consigo um modelo e práticas pré-determinadas. Esses conceitos também passaram a ser identificados e analisados em outros contextos, como na realidade brasileira, apresentando outras configurações.

Pensar as trajetórias dessas mulheres implica olhar de frente, principalmente as que perfazem suas maternagens (Badinter, 1985), considerando um conjunto de relações, práticas, discursos, significados e emoções que formam um campo no qual a mãe possa ser localizada e enunciada.

Elizabeth Badinter (1985) fez inúmeras contribuições e inaugurou espaços de debates críticos sobre mães, trazendo ideias como sacrifício, “amor materno³⁸”, a docilidade, como elementos que compõe a experiência materna idealizada e construída no ocidente. Entretanto, tais aspectos não alcançaram as mães negras, tendo a maternidade demarcada violentamente no período de escravidão no Brasil, e muitas marcas ainda permeiam estruturalmente o século XXI. Compreender a noção de maternidades negras implica pensar essa experiência como alternativa política em exercício frente ao direito de ser mãe podendo ter e saber que seu filho está vivo.

38 O conceito amor materno foi assimilado de forma contundente, e por muito tempo não questionável como se fosse uma situação *sine qua non*: mulher = maternar. Afirmava-se que a necessidade de maternagem é uma característica universal feminina, fazendo-a parecer um dom, um sentimento instintivo e estritamente biológico que todas as mulheres vivenciaríamos independentemente da cultura ou situação socioeconômica: pré-concebido, pré-formado. Esperava-se apenas a ocasião para exercê-lo, sofrendo-se quando a oportunidade tardava.

Segundo a autora, é a partir de meados do século XVIII que ocorre uma espécie de revolução das mentalidades³⁹, como afirma Badinter (1985, p. 145):

Nesse fim do século XVIII, o essencial, para alguns, é menos educar súditos dóceis do que pessoas, simplesmente: produzir seres humanos que serão a riqueza do Estado. Para isso, é preciso impedir a qualquer preço a hemorragia humana que caracterizava o Antigo Regime. O novo imperativo é, portanto, a sobrevivência das crianças. E essa nova preocupação passa agora à frente da antiga, a do adestramento daquelas que restavam após a eliminação das mais fracas. As perdas passam a interessar o Estado, que procura salvar da morte as crianças.

Diante disso, constituiu-se uma exaltação à figura da mãe, ao “mito do amor materno” como um valor natural e social importante para a sociedade. Elaboram-se um arsenal de teorias e de estudos dos mais diversos campos do conhecimento, uma produção discursiva e prática produzindo um “ideal de “mãe”.

Há um fosso abissal entre as maternidades negras e não negras. Percebemos que, no período da escravidão no Brasil, a capacidade de gestar uma criança negra era vista como um negócio rentável pelos senhores de engenho, uma vez que garantia, pela reprodução, o crescimento da força de trabalho “escravo”. Perante os “seus proprietários”, essas mulheres escravizadas não eram em verdade mães. Logo, “uma vez que as escravas eram classificadas como “reprodutoras”, e não como “mães”, e suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas” (Davis, 2016, p. 20).

As mães negras que tiveram seus filhos assassinados falaram sobre a necessidade de protegê-los e o sentimento de impotência ao acreditarem que fracassaram por eles terem morrido. Vê-se que a proteção se direciona à preservação da vida do filho. É relevante mencionar que esse sentimento ou essa ideia da necessidade de proteção acompanha historicamente as mães negras (Lélia Gonzalez,

39 Para debater os aprofundamentos teórico-metodológicos, indico os conceitos foucaultianos sobre biopolítica e biopoder para ampliar as reflexões sobre as mudanças de mentalidades na obra *Em defesa da Sociedade* (2000). Os conceitos mencionados a partir da perspectiva de Michel Foucault demonstram um descolamento entre os séculos XVIII e XIX do poder disciplinador e normalizador que não exercia mais sobre os corpos individualizados, e, sim, na figura do Estado e se movimentava a título de política estatal que vislumbrava administrar a vida e o corpo da população. Pretendia-se normalizar a própria conduta da espécie ao reger, manipular e observar fenômenos que não se restringia mais ao homem singular, como as taxas de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias das grandes cidades, o fluxo das infecções e contaminações, a duração e as condições da vida. Era um gerenciamento da vida das populações (DUARTE, 2008, p.3).

2020; Jurema wernek, 2005; Sueli Carneiro, 2011; Abdias Nascimento, 2016; Conceição Evaristo, 2020; 2005).

A autora Daiane Dantas Barretos (2022) aponta lamentavelmente a história das mulheres negras desse lado do Atlântico, marcada por graves e múltiplas violências, na medida em que foram as mulheres foram capturadas e destituídas de individualidade, história, cultura, família e bens. Essas múltiplas violências demonstram elementos macrossociais, que, para Sueli Carneiro (2017), estão ancoradas no fato de que

Raça e sexo, são categorias que justificam discriminações e subalternidades, construídas historicamente e que produzem desigualdades, utilizadas como justificativas para as assimetrias sociais, que explicitam que mulheres negras estão em situação de maior vulnerabilidade em todos os âmbitos sociais (Carneiro, 2017, p. 19)

Lélia Gonzalez destaca que, no período que imediatamente sucedeu a abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade (Gonzalez, 2020, p. 40). Foi ela o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Notadamente, percebemos essa “viga mestra” nas narrativas de cada uma das interlocutoras dessa pesquisa. Principalmente, quando não puderam continuar nos estudos para ajudar a mãe, as interlocutoras mostram que era preciso trabalhar para contribuir no sustento da casa. E essa “viga” é alimentada pelas mulheres, sejam as mães, sejam avós, tias, namoradas.

Gonzalez também alerta para maneira como a mulher negra se insere na força de trabalho. A autora faz uma análise do desenvolvimento e da modernização no Brasil, iniciando em 1950 aos dias atuais, e identifica que, mesmo com avanços, o lugar da mulher negra pouco se modificou, e “as possibilidades de ascensão a determinados setores da classe média são praticamente nulas para a maioria absoluta. Assim, o que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva, em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se retroalimentam de formas diferentes. O que se percebe é um racismo cultural que atinge tanto algozes como vítimas, ao considerarem natural o fato das mulheres negras, desempenharem funções sociais desvalorizadas em termos de população economicamente ativa.

Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das

famílias de classe média branca. A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação (Gonzalez, 2020, p. 158).

Notadamente quando se trata da mulher negra, percebemos o quanto o racismo interdita inclusive aquela função que a ética moralizadora cristã concebe como sendo a mais genuína e intrínseca às mulheres: a de ser mãe, na medida em que as diferentes formas de violências contra as mulheres negras eram e permanecem sendo naturalizadas ao ponto de desconsiderar por completo sua subjetividade nas múltiplas identidades: como mulher, “amante” e, inclusive, como mãe. Por outro lado, a literatura nacional brasileira apossa-se dessa relação e consolida a figura da “mãe-preta” que aparece como aquela mulher amável, capaz de amar mais os filhos dos brancos em detrimento dos seus filhos (Barretos, 2022)

Assim, buscamos pensar a raça sob a perspectiva da interseccionalidade, a fim de pensar o processo de construção do lugar ou não lugar das mulheres negras na sociedade brasileira na medida em que “a combinação de opressões coloca a mulher negra num lugar no qual somente a interseccionalidade permite uma verdadeira prática que não negue identidades em detrimento de outras”. (Ribeiro, 2016, p. 102).

À mulher é socialmente atribuído o papel de única detentora da capacidade de cuidar, porém nem todas têm o direito de exercer cuidados sobre os seus familiares de modo geral, na medida em que historicamente mulheres negras são impossibilitadas, por exemplo, de terem seus filhos consigo ou do direito de maternar. Isso ocorre por diversos motivos: pela morte prematura de sua prole ou pelo tempo que passam afastadas de casa por conta da extensa carga horária de trabalho ou mesmo pela aplicação de uma medida protetiva à sua cria.

O que se espera de mulheres e de homens é desigual, inclusive do ponto de vista das responsabilidades parentais, e ditos populares ratificam tais assimetrias, como a expressão “mãe é mãe”. Ocorre, contudo, que, por trás das mães que assumem esse lugar, existe uma mulher que abdicou de si e um pai, um homem, perdoado e/ou condenado pelo patriarcado⁴⁰ (Barretos, 2022; Ribeiro, p. 2018).

40 Como sistema de dominação, é concebido de forma ampla que incorpora as dimensões da sexualidade, da reprodução e das relações de poder. Assim, a construção social e ocidental do homem é a base desse sistema. No patriarcado, o homem desfruta de uma posição de privilégio e poder social, econômico e político, enquanto outros sujeitos que não estão na norma são relegados à submissão e à invisibilização.

Essas expressões populares se materializam em atitudes cotidianas que evidenciam ideias introjetadas historicamente e consolidadas no imaginário social de que “toda” mulher tem que ser mãe e, ao se tornar mãe, deve tudo suportar e arcar com todo o ônus de atender às necessidades objetivas e subjetivas de um filho. Por outro lado, a realidade sinaliza que cabe ser mãe a toda mulher branca, uma vez que a ideia de maternidade, no geral, não inclui as mulheres negras, salvo, todavia, na condição de amas de leite, o que, na contemporaneidade, seriam as babás.

Na medida em que as mulheres negras são reduzidas de forma frequente a objeto sexual e a força de trabalho, a maternidade, que se ancora também por uma apelação cristã, não lhe cabe. Para Emanuelle Góes (2018)⁴¹ tornar-se mãe para as mulheres negras parece missão quase impossível, pois o racismo hierarquiza a reprodução, e a maternidade das mulheres negras parece que só pode ser concedida se for transferida, nesse caso, sendo babás, mães ou amas de leite.

Não nos parece descabido afirmar que, no processo de “abolição” do sistema escravagista, permaneceu a cruel dinâmica da “Casa Grande e Senzala”, em que as mulheres negras consideradas nas funções de mucamas e amas de leite, foram atualizadas, com novas roupagens: empregada doméstica e cuidadora dos filhos dos brancos, comumente conhecidas como babás. Temos a senzala moderna sendo os minúsculos “quartinhos da empregada”, tal como informa o livro “Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada”, da historiadora e rapper Preta Rara (2019).

A interlocutora Zélia, ao falar das suas experiências, menciona que dormia na casa em que trabalhava, mas era proibida de levar seu filho. E foi apenas com a lei de regulamentação do trabalho doméstico em 2015⁴², pela então presidenta Dilma Rousseff, que sua carga horária foi regularizada, de forma que Zélia passou a voltar para o convívio do seu filho todos os dias

Se as mulheres brancas precisaram lutar para romper as barreiras do espaço privado para exercer atividades laborativas, a rua, o trabalho fora de casa já era realidade das mulheres negras desde o período colonial. A autora Flávia Biroli (2014, p. 13) afirma que “[...] elas sempre trabalharam, e frequentemente em condições degradantes, de exploração e de alienação [...]”. Ao contrário do que

41 Artigo “Mãe preta pode ser? Mulheres negras e maternidade”, no Portal Géledes: Link: <https://www.geledes.org.br/mae-preta-pode-ser-mulheres-negras-e-maternidade/>.

42 Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm. Acesso em: 12 mar. 2024.

ocorrera com as mulheres brancas, para as mulheres negras “[...] a vida doméstica significou muitas vezes um espaço dotado de sentido e no qual havia mais humanização e autonomia do que no mundo do trabalho” (Biroll, 2014, p. 13).

De acordo com Bell hooks (1995), o sistema escravocrata desumanizou o corpo das mulheres negras para garantir a reprodução do próprio sistema que as oprimia e as explorava. Para justificar tamanha perversidade, “a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado” (hooks, 1995, p. 469).

Nesse sentido Lélia Gonzalez traz a categoria da mucama no período de escravidão colonial no Brasil que atravessa as práticas da maternagem das mulheres negras. A referida autora afirma:

Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. Desnecessário dizer o quanto eram objeto de ciúmes rancoroso da senhora branca. Após o trabalho pesado na casa-grande, cabia-lhes também o cuidado com os próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc. quase mortos de fome e cansaço. (Gonzalez, 2020, p. 53)

A condição de mulher negra deu origem à figura da mãe preta⁴³, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias de figuras do imaginário popular. Para Fabiana Carneiro Silva (2018), existe uma espécie de interdição nas maternidades negras na literatura brasileira que desemboca em implicações diversas nas múltiplas áreas do conhecimento:

No âmbito da literatura canônica brasileira, de acordo com Roncador (2008), a “mãe preta” é alçada à condição de mito, no qual aparece como símbolo da “fidelidade incondicional” e do “servilismo absoluto à classe senhorial”; uma mulher que, “apesar de lhe ter sido retirado o filho, ama e acolhe com doçura a criança branca a que deverá amamentar”. Além de Sônia Roncador (2008),

43 Somando-se ao estereótipo da “mulata”, a “mãe preta” configura a outra forma com que a mulher negra foi principalmente representada pela literatura alçada à condição de nacional no Brasil. Em ambas as representações, tolhe-se a possibilidade de que essa mulher seja representada subjetivamente enquanto mãe, na medida em que, num dos casos ela é estéril (conforme indica o termo “mula”, do qual deriva “mulata”, que se refere à espécie resultante do cruzamento entre um cavalo e um jumento) e, no outro, sua relação com o próprio filho é invisibilizada (SILVA, 2018).

como uma das escassas fontes disponíveis acerca dessa representação na literatura brasileira, destaca-se a pesquisa de Rafaela de Andrade Deiab (2006), que, a partir da antropologia social, produziu a dissertação intitulada *A mãe-preta na literatura brasileira: a ambiguidade como construção social (1880-1950)*. Em seu trabalho, Deiab analisa a representação social das mães pretas na literatura produzida no Brasil no período pós-abolição. A pesquisa – que, de acordo com ela, foi desenvolvida preocupando-se “menos com uma suposta ‘realidade histórica’ das escravas domésticas e amas-de-leite, do que com as versões que essa memória da ‘mãe preta’ permite veicular” – delimita e evidencia a ambiguidade com que as amas-de-leite foram incorporadas às obras literárias apresentadas, sendo que, na maioria das vezes, “o processo de construção dessa memória implicou em uma seleção que reelaborou determinadas imagens (permeadas por afetividade, santidade, gratidão) em detrimento de outras (que evocam violência, conflito)” (DEIAB, 2006, p. 24-25). (Silva, 2018, p. 246)

Silva (2018) afirma que a figura da mãe preta se configura a partir da oposição com a imagem do filho branco, que vai sendo ajustada ao projeto estatal de construção de uma identidade nacional, que, por mais que se enraíze na estrutura escravagista colonial, continua a ser invocada e reelaborada reforçando simbolicamente a obstrução da possibilidade de as mulheres negras constituírem seus próprios laços afetivos e reprodutivos.

Segundo Gonzalez, os problemas das formas de representação da mãe preta não são suficientes para neutralizar o fato, contido nesse estereótipo, de que na cultura brasileira é a mulher negra quem de fato exerce o papel de mãe: “Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o ‘obscuro objeto do desejo’ (o filme do Buñuel), em português, acaba se transformando na ‘negra vontade de comer carne’ na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então ‘bá’, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a ‘mãe preta’ é a mãe” (Gonzalez, 1984, p. 235). A sagaz inversão realizada por Gonzalez busca tirar o recalque da experiência como mãe que também integra o repertório das mulheres que se viram impelidas ao trabalho com os filhos de outrem (e ainda se veem, como ela demonstra, no caso das babás e outras trabalhadoras domésticas). Porém, essas experiências, retidas nas diversas e conflituosas narrativas literárias, não podem se perfazer sem a consideração do alheamento entre mãe negra e filho negro tão agressivamente expressa na imagem da mãe preta. O que há de dor e violência nesse estereótipo, bem como tudo aquilo que o excede e aponta para outras múltiplas formas de exercício da maternidade pelas mulheres negras, encontra eco num conjunto de obras literárias produzidas a partir de uma complexa perspectiva interna negra que, contudo, permaneceram invisibilizadas (Silva, 2018, p. 245)

Cabe destacar que os feminismos negros têm feito a denúncia de que a categoria mulher não é homogênea e, mesmo diante de um contexto de epistemicídio e genocídio, a cultura negra e indígena têm elaborado estratégias de resistência. Lélia Gonzalez (2020), ao se referir à mãe preta, aponta esta como uma verdadeira educadora, pois era a mãe preta que cuidava dos filhos das mulheres brancas, eram elas que ensinavam e transmitiam seus valores as crianças (Gonzalez, 2020). Um exemplo disso são as narrativas de África, os mitos, a religiosidade, entre outros aspectos da cultura negra vivos até hoje, devido ao papel formador da mãe preta na educação informal das crianças e de suas (seus) próprias(os) filhas(os) (Farias, 2022).

Gonzalez (2020) faz diálogo com a teoria lacaniana e considera a linguagem como fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatando, por essa razão, que a cultura brasileira é eminentemente negra. Percebemos a importância do papel da mulher negra em nossa sociedade e como esse tema assume um valor de tal ordem que acaba por revelar certos aspectos de nossa realidade cultural.

No que se refere ao reconhecimento histórico da maternidade negra no Brasil, compreendemos os impasses, avanços e contrapontos acerca da produção sobre a formação racial brasileira, produzida majoritariamente por homens brancos. De acordo com Gilberto Velho (1997), os pensadores brasileiros, em sua maioria vindos da classe média (branca) urbana, estavam comprometidos com seus interesses de classe (e raça), e isso se reflete em seu projeto de nação. A maioria desses estudiosos buscaram e construíram um “outro”, geralmente inferior, para analisar o que lhes faltava para que pudesse ser incorporado à sociedade e, algumas vezes, também como exterminá-los. Todavia, raramente esse “outro” foi incorporado como agente pensador e transformador de sua realidade na construção sócio-histórica do Brasil (Rocha, p.178, 2016), que distintamente trata seus filhos com base em classe, gênero e raça.

Luciane de Oliveira Rocha sinaliza o ponto de virada na literatura brasileira refletindo sobre raça que aconteceu 40 anos depois do fim oficial da escravidão. As obras de Gilberto Freyre (1933), Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Caio Prado Júnior (1942), considerados a tríade para compreender a civilização brasileira, condensam os primeiros estudiosos que, embora não tenham mudado completamente a concepção dos negros como seres inferiores, passaram a reconhecer a contribuição que os africanos trouxeram para o nosso país. Rocha (2016) faz um destaque a obra

de Freyre (1933), deixando evidente o racismo existente no Brasil e credita aos discursos eugênicos a exclusão dos negros no país.

Neste aspecto Rocha (2016) afirma que as mulheres negras forçadas a “serem amas de leite e babás dos filhos dos ‘senhores de engenho’, foram as responsáveis financeiras e políticas pela subsistência e resistência da população negra em meio à escravidão” (Rocha, 2016, p. 181). A autora destaca que, para Gilberto Freyre, não é possível encontrar um único brasileiro que não tenha uma gota de sangue negro e aí estaria a explícita importância cultural que Freyre credita às mulheres negras a sobrevivência da sociedade patriarcal. Para Rocha (2016) as mulheres negras tiveram um papel fundamental: no sustento, na educação, influenciando comportamentos e, portanto, “transmitindo negritude por meio da maternidade” (Rocha, 2016, p. 182). Contudo, sua participação efetiva no projeto de nação foi renegada.

Desse modo, a população negra, principalmente as mulheres negras, sentem no corpo o peso das estruturas racistas e machistas da sociedade brasileira, e, para viverem ou sobreviverem, lançam mãos de muitas estratégias de formação e manutenção dos laços familiares. Essas estruturas podem ser percebidas sob diversas formas.

Cláudia Fonseca (2009) apresenta alguns fatores que impactam as famílias negras: necessidade de buscar trabalho noutras localidades, o que implica muitas vezes longo afastamento da família, dificuldade de acessar a limitada rede de serviços estatais como creches e escolas em tempo integral, unidades básicas de saúde entre outros. São as mulheres que formam redes de apoio para com outras mulheres, elas contam com si mesmas para proteger seus filhos.

Elucidamos que as dinâmicas familiares negras por vezes podem ser consideradas como desajustadas, desviantes porque desafiam os pressupostos patriarcais que arregimentam as ideias tradicionais da “família”. Cabe destacar, ainda, que essas dinâmicas foram fomentadas a partir do processo escravidão no Brasil, pois existiam processos diferentes de organização cultural, social e familiar em países africanos e foram brutalmente sufocados e desorganizados com as violências perpetradas no período colonial.

Quando Eulália, Nilma, Zélia e Maria evocam suas lembranças sobre a pobreza, amores, rotas de fuga, a gravidez do primeiro filho, a falta de apoio do

companheiro, percebemos o entrecruzamento das categorias raça, classe, gênero, sexualidade e territórios.

Ao narrar a violência doméstica tão vivenciada pelas interlocutoras desta pesquisa, identificamos as categorias de identidades que se entrecruzam nas suas experiências (Akotirene, 2019), trazendo a importância da análise interseccional. A autora Carla Akotirene (2019) atualiza o conceito de interseccionalidade apresentando-o como uma ferramenta teórica e metodológica usada para pensar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado⁴⁴, e as articulações decorrentes daí, que imbricadas e repetidas vezes colocam as mulheres negras mais expostas e vulneráveis aos trânsitos dessas estruturas. Akotirene dialoga com Walter Dignolo para trabalhar o conceito de colonialidade⁴⁵ para contextualizar a realidade colonial ainda latente na estrutura da sociedade brasileira.

Para Akotirene, a matriz colonial patriarcal é vivenciada por silenciamentos de histórias, corpos e vidas, em que o processo colonial busca enunciar uma única voz da universalização que está incorporada pela figura socialmente construída do homem, heterossexual, branco. Porém, como aponta Grosfoguel (2009), há sujeitos e sujeitas ditos(as) coloniais que estão nas fronteiras – físicas e imaginárias – da modernidade que não eram e não são seres passivos. São nessas fronteiras coloniais, que ora atuam e lutam cotidianamente mulheres negras que são mães e moradoras das periferias.

Em diálogo com Grosfoguel, Dignolo e Akotirene, podemos considerar que a sustentação dessa ordem mundial possui duas “pernas”, ou seja, o fundamento racial e patriarcal do conhecimento – a enunciação na qual a referida ordem mundial é legitimada. Os autores e a autora refletem a necessidade de desconstruir as estruturas coloniais de pensamento e conhecimento que ainda permeiam as sociedades, especialmente aquelas que afetam as comunidades negras na diáspora.

Para compreender essas múltiplas e intensas dinâmicas que atravessam as trajetórias de Eulália, Zélia, Nilma e Maria, tenho acionado o conceito de

44 Matriz heterossexual é o entendimento de uma relação contínua e conseqüente entre um binarismo de corpo, o gênero e o desejo, que faz com que se condicionem os corpos e os espaços para garantir que tal matriz se mantém como (cishetero)norma.

45 A “colonialidade” é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, no final dos anos 1980. A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. Por isso, a expressão comum e contemporânea de “modernidades globais” implica “colonialidades globais” no sentido exato de que a Matriz Colonial Patriarcal é compartilhada e disputada por muitos contendores: se não pode haver modernidade sem colonialidade, não pode também haver modernidades globais sem colonialidades globais

interseccionalidade, como forma de operacionalizar e constituir um diálogo a partir do paradigma afrocêntrico⁴⁶, fundamentado em propostas das autoras feministas negras, tendo em vista que, enquanto ferramenta teórica e metodológica, permite-nos enxergar, na colisão das estruturas do racismo, do capitalismo e do cisheteropatriarcado, a interação simultânea das avenidas identitárias.

Para Akotirene (2019) os entrecruzamentos de raça, gênero, classe social e território interagem e se complexificam, por isso não seria possível hierarquizar esses encruzos. Assim, a autora nos provoca ao exercer um olhar interseccional para as experiências de mulheres negras, como podemos identificar nas trajetórias das interlocutoras. Akotirene diz que os marcadores sociais tonificam as violências estruturais e cotidianas, que são indispensáveis para identificar as agências dos indivíduos sociais. Nesse sentido, a figura do pai, mostra a importância do homem provedor para a dinâmica familiar atravessada pela pobreza em uma sociedade organizada pela matriz colonial patriarcal. A figura da mãe, ainda forjada pela ideia de proteção, que não é a mesma para mulheres negras e não negras.

No que diz respeito ao diálogo tecido nesse texto, Lélia Gonzalez nos ensina que as perspectivas eurocêtricas dificilmente conseguem perceber que o pai de família negro sequer tem tempo de rivalizar com os filhos e as filhas o amor da mãe se, a qualquer momento, um desses homens estará desempregado e/ou morto. Para a autora, muitos homens negros que vivem a realidade social estruturada pelo racismo patriarcal capitalista expressam e podem reproduzir práticas opressoras e violentas.

Como já destacado, são mulheres negras as que mais sofrem violência doméstica no Brasil, são as maiores vítimas de homicídio e feminicídio. É o que mostra o 15º Anuário de Segurança Pública lançado em 2021⁴⁷. Akotirene (2019) afirma que as interseccionalidades atravessam o fluxo das identidades subalternas, que podem expressar e potencializar múltiplas opressões. O conceito interseccional traduz a

⁴⁶ Partimos da concepção de Molefi Kete Asante (2016) como uma ideia intelectual, a Afrocentricidade também se anuncia como uma forma de ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista que é nova, inovadora, desafiadora e capaz de criar formas excitantes de adquirir conhecimento baseado no restabelecimento da localização de um texto, uma fala ou um fenômeno. Assim, pode-se argumentar pela utilidade de uma interpretação afrocêntrica dos quilombos como Abdias do Nascimento fez ao criar uma nova perspectiva na história. Não é simplesmente um fenômeno, no sentido afrocêntrico, que pode ser visto apenas a partir da perspectiva dos europeus. Perguntamos o que pensavam os africanos sobre a criação dos quilombos? Portanto, a interrogação de um fenômeno baseado em perspectivas ou atitudes ou valores ou filosofia africanas irá gerar novas informações, padrões de comportamento e percepções.

⁴⁷ Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/10/anuario-15-completo-v7-251021.pdf>. Acesso em: 11 jan. de 2024.

metáfora da encruzilhada, porque viver a identidade de alguém que simultaneamente está na “avenida” de raça, gênero, sexualidade, classe e território é ser atingida o tempo todo por racismo, misoginias, preconceitos e aqui acrescento, possibilidades.

Gonzalez (2020) e Akotirene (2019) compreendem que ser mulher negra no Brasil é ser “objeto” de tripla discriminação, sobretudo por existir uma divisão racial e sexual do trabalho (enquanto raça, classe e sexo), assim como sobre seu lugar na força de trabalho na sociedade brasileira.

Diante do que expus, a violência doméstica, nas palavras de Carla Akotirene (2019), não se estabelece apenas no ato da violência em si, nas relações familiares e/ou vínculos afetivos, mas mostra a matriz de poder colonial estruturada por dominação masculina. Ademais, a violência contra a mulher é interseccional; qualquer mulher pode sofrer violência, mas os efeitos são distintos.

Dona Tereza vivenciou, durante 30 anos, as violências cotidianas perpetradas pelo companheiro, como também pelas condições precárias de trabalho, com uma frágil ou quase nenhuma rede de apoio, conseguiu diariamente cunhar estratégias de resistências para criar e proteger os filhos. Eulália, Nilma e Zélia vivenciam suas maternagens ancoradas nessas estratégias, mas também são atravessadas por outras violências que coexistem em suas relações de afeto e trabalho. Quando Eulália deixou o trabalho na fábrica de confecções, tal como Eulália que decide trabalhar em casa com sua mãe, mas ainda assim percebe que não conseguiu ter mais tempo para cuidar do seu filho. Para Eulália, a mulher, quando tem filhos, possui duas escolhas, a primeira: trabalhar, estudar e esquecer que tem filho; ou a segunda escolha: trabalhar, cuidar do filho e esquecer os estudos.

As dificuldades de inserção no mercado de trabalho, bem-viver e as possibilidades de vivenciar a maternidade para uma mulher negra são permeadas pelo racismo, que tanto se estrutura nas populações e no acesso aos espaços e às políticas públicas como nas relações sociais cotidianas.

A realidade vivida por mulheres negras se expressa também nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD (IBGE, 2021), que mostra que o número de desempregados atingiu seu ápice nos últimos dez anos ultrapassando 14 milhões de pessoas, sendo puxado pelo crescimento do número de mulheres negras à procura de emprego. O fim do Auxílio Emergencial, no início de 2021, após já ter sido reduzido pela metade a partir de setembro de 2020, somado a um cenário de grave crise sanitária, econômica e política fez múltiplas desigualdades sociais se

aprofundarem. As mulheres negras ocupam a maioria dos índices sobre desocupação, na subocupação e na subutilização no mercado de trabalho, mostrando que a sua inserção laboral foi mais precária do que a de homens e mulheres brancos e homens negros, ultrapassando 62%. No trabalho doméstico, por exemplo, o índice de trabalhadores sem carteira assinada chega a 93,2%, dos quais 61,6% são mulheres negras, assim, podemos ver que o trabalho doméstico se mostra majoritariamente feminino e negro.

A remuneração das mulheres negras foi sempre inferior se comparada aos demais grupos, mesmo com o aumento da escolaridade ou do cargo ocupado. A única situação na qual as mulheres negras auferiram rendas superiores aos homens negros foi nas forças armadas.

Esse contexto pouco difere do artigo construído por Beatriz Nascimento, publicado originalmente no jornal Última Hora, Rio de Janeiro, 25 de julho de 1976⁴⁸.

Para entender a situação da mulher negra no mercado de trabalho, acho necessário voltarmos um pouco no tempo, estabelecendo um pequeno histórico da sociedade brasileira no que concerne à sua estrutura. Da maneira como estava estruturada essa sociedade na época colonial ela surge como extremamente hierarquizada, podendo-se conceituar como de castas, na qual os diversos grupos desempenham papéis rigidamente diferenciados [...] A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, a grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas e que permaneça como trabalhadora nas rurais. Podemos acrescentar, no entanto, ao que expusemos acima que a estas sobrevivências ou resíduos do escravagismo, se superpõem os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante. Mecanismos que são essencialmente ideológicos e que ao se debruçarem sobre as condições objetivas da sociedade têm efeitos discriminatórios. Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravizados seus antepassados [...].

A perspectiva interseccional nos permite compreender quais são as possibilidades de ação dessas mulheres e como suas vozes alcançam zonas diferentes a partir das opressões e resistências que (re)criam o cotidiano. Podemos

48 Disponível em: https://www.geledes.org.br/a-mulher-negra-no-mercado-de-trabalho-por-beatriz-nascimento/?noamp=available&gclid=CjwKCAjw4KyJBhAbEiwAaAQbE7epF7AE_Kg06-16vDZ6t98ksVuW2jryxTSevimDG6xlzOYcQkatrBoCHvwQAvD_BwE. Acesso em: 20 set. 2021.

perceber como a figura materna se atrela à ideia de proteção, sobretudo dos filhos. Cabe mencionar que essas opressões não são óbvias, uma vez que são reproduzidas como “naturais”, por isso a importância de reiterar e aprofundar como essas opressões se manifestam cotidianamente.

Esse contexto desponta como raça e gênero são nas palavras de Kilomba (2019) “inseparáveis”:

Raça não pode ser separada de gênero nem o gênero pode ser separado de “raça”. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo. O mito da mulher negra disponível, o homem negro infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e de “raça” interagem. Analiticamente, é difícil determinar em detalhes o impacto específico tanto da “raça” quanto do gênero, porque ambos estão sempre entrelaçados. (Kilomba, 2019, p.94)

A partir disso, podemos entender que a condição de ser mulher negra e mãe apresenta violências e resistências cotidianas. Eulália e Zélia, ao falarem de suas maternagens, expõem dois principais sentimentos. O primeiro sentimento é a culpa por deixar o filho “escapar” de suas mãos. Eulália acredita que poderia ter feito mais por Pedro, talvez participado de todos os momentos na escola, ter mais tempo para ficar com ele em casa. Aqui a ideia de que a figura feminina é atrelada historicamente à concepção de proteção emerge articulada com a maternagem. Para Eulália, um dos principais motivos do envolvimento do filho com o crime e sua morte foi uma consequência do seu descuido. Conseguimos presumir que Zélia também se sente culpada por não ter protegido seu filho da morte; o trabalho tomava todo seu tempo. Percebemos como o racismo estrutural articulado com outras opressões é vivenciado cotidianamente pelas mães e pelos seus filhos, sobretudo como se percebem e interpretam o mundo.

Outro sentimento destacado por Eulália é o medo de perder seu segundo filho. Como ela disse, “basta ser negro pra ser alvo”. Michel Misse (2006), apresenta o conceito de sujeição criminal que se articula com a fala de Eulália sobre seu filho ter um corpo passível de ser exterminado. Para Misse, os indivíduos que se encontram nas camadas mais empobrecidas são aqueles que correm os maiores riscos de ser atingidos pela sujeição criminal, ou seja, de ser e se reconhecer como bandidos.

A sujeição criminal é definida, então, como um processo social pelo qual identidades são construídas e atribuídas para habitar adequadamente o que é representado como um mundo à parte: o mundo do crime. Há, então, reprodução desses tipos sociais representados como criminosos e bandidos (Misse, 1999).

Segundo o autor, no Brasil, sempre houve uma justificação habitual para a eliminação física de criminosos comuns, mesmo sem a marca da periculosidade. Isso revela uma tendência a substituir a punição do crime pela punição do sujeito ao qual é imputado um caráter específico e fixo. O processo de acumulação social da violência que vem ocorrendo em especial no Brasil desde os anos 1950 (Misse, 2006) produz uma afinidade entre certas práticas criminais, especificamente aquelas que provocam um sentimento de insegurança na vida cotidiana das cidades, e tipos sociais de sujeitos socialmente identificados pela marca da condição de pobreza, da cor da pele e do estilo de vida.

Para Michel Misse, a maneira como certos indivíduos ou grupos sociais são identificados e tratados como criminosos, muitas vezes independe de seus atos específicos. Isso ocorre através de um processo social e institucional que envolve práticas discursivas e políticas de controle social. Misse argumenta que a criminalidade não é apenas uma manifestação legal ou um conjunto de comportamentos definidos pela lei, mas também uma construção social e histórica, determinados grupos ou indivíduos são mais facilmente vistos como “criminosos” devido a estereótipos, preconceitos e estruturas sociais.

Podemos entender que o medo da morte atravessa a maternagem das mulheres negras. Akotirene (2019) afirma:

Enquanto as mulheres brancas têm medo de que seus filhos possam crescer e serem cooptados pelo patriarcado, as mulheres negras temem enterrar seus filhos vitimados pelas necropolíticas, que confessional e militarmente matam e deixam morrer, contrariando o discurso cristão elitista-branco de valorização da vida e contra o aborto – que é um direito reprodutivo. Não havemos de escapar desta encruzilhada teórica. Nela, como é sabido, muitos se confundiram, seguiram a esmo metodológico o caminho do socorro epistêmico às mulheres negras acidentadas, múltiplas vezes, em avenidas identitárias. Daí não ter cabimento exigirem agência política para que se levantem sozinhas depois dos impactos da colonização, nem as tratem como a mãe preta, sobrenatural, matriarca, guerreira, que tudo aguenta e suporta (Akotirene, 2019, p. 16)

As maternidades e maternagens negras parecem estar historicamente imbricadas na perspectiva da ação coletiva e política das mulheres, pois, para

exercerem a maternagem, precisam cotidianamente encontrar estratégias, por meio de outras mulheres, para elaborar suas redes de apoio e reconfigurar, assim, modos de reexistência.

Para tanto, é necessário trazer para essa reflexão Djamila Ribeiro (2018), que sinaliza sobre a engrenagem perversa acerca da ideia de mulher negra forte, super-heroína alicerçada com as estratégias de sobrevivência que careceram de ser desenvolvidas frente a um Estado omissivo que negligencia sem o menor constrangimento as demandas de mulheres negras. Porém, enquanto se perpetua o imaginário de que a mulher negra é uma pessoa naturalmente forte, continuam calhando sobre a vida dessas mulheres violências que acabam por serem camufladas ou menosprezadas. Cabe mencionar que, diante das carências e dos acúmulos, são primordialmente sobre as mulheres que elas recaem. Exalta-se a ideia da mulher negra forte que “tudo suporta” e vai se empalidecendo presenças e as ausências masculinas, seja de homens, seja de instituições.

Simone Mestre e Erica Souza (2021) argumentam que

[...] por serem aquelas que se empenham intensamente para acompanhar os filhos, que resistem a diversas formas físicas e simbólicas de violências, que batalham pelo sustento de suas famílias, mulheres que, nas palavras dos jovens entrevistados, estão na batalha do cotidiano com a gente e nunca nos abandonam. Essas maternidades são evidenciadas em diversas trajetórias que revelam mulheres que transpuseram a ligação entre mãe e filho, muitas vezes vista como ligação entre mãe e criança. Mulheres que, mesmo com os filhos casados, ainda se sentiam responsáveis por eles, que associam sua responsabilidade com o fato de se sentirem culpadas pelos atos dos filhos, e outras que separavam radicalmente a responsabilidade da culpa. Mulheres que denunciam que, para vivenciar sua maternidade, são constantemente violadas, que dependem de redes de apoio e reciprocidade para garantir a manutenção dos cuidados com os filhos. Mulheres que são invisibilizadas pela sociedade, como a maioria nas fileiras de visitantes de presídios, e que são obrigadas pelo Estado a se submeterem à violência de gênero presente nas revistas vexatórias. Mulheres que, na maioria das vezes, vivenciaram sua maternidade em condições precárias de acesso a saúde, renda, educação etc. Enfim, mulheres para as quais o Estado limita ou nega direitos básicos, como a dignidade. (Mestre, Souza, 2021, p.13)

Kilomba também contribui para essa análise ao trazer a ideia da “guerreira” como uma estratégia política para tentar superar representações, imagens ou interpretações negativas das mulheres negras. Por outro lado, aprisiona numa imagem idealizada que não permite manifestar profundas feridas do racismo. A autora destaca que o racismo afeta a psique e a vida das pessoas negras. Kilomba compara o racismo a um trauma psicológico, indicando que ele pode deixar marcas emocionais

latentes e tensões nas vítimas. A autora chama de cicatrizes emocionais, pois não se restringe apenas aos indivíduos, mas envolve uma dimensão coletiva, afetando famílias e comunidades inteiras.

A experiência do racismo, por ser tão hedionda, não pode, de fato, ser compreendida cognitivamente e a ela ser atribuído um sentido. Em vez disso, “ela permanece não processada – como não conhecimento em sua acepção usual -, porém é sentida no corpo” (KAPLA, 1999, p.147). A agonia do racismo é, portanto, expressa através de sensações corporais expelida para o exterior e inscrita no corpo. A linguagem do trauma é, nesse sentido, física, gráfica e visual, articulando o efeito incompreensível da dor (2019, p 162)

Grada Kilomba (2019) aborda o racismo como um trauma psicológico de forma específica, explorando como as experiências de discriminação racial abordam profundamente a saúde mental e emocional das pessoas negras. Kilomba destaca que o racismo é frequentemente um trauma silenciado, uma vez que é reproduzido como “natural”. A autora destaca que as experiências dolorosas das pessoas negras são minimizadas ou ignoradas pela sociedade dominante. Esse silenciamento agrava o sofrimento, o luto, pois impede a validação e o reconhecimento das vivências traumáticas.

Experiencia-se o presente como se estivesse no passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (presente) remonta cenas do colonialismo (o passado). A ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado (Kilomba, 2019, p. 158)

A mãe-preta, as mucamas, as amas de leite que pertencem ao passado tornam-se presente ainda nas narrativas das mães que perderam seus filhos. A partir da concepção de Grada Kilomba (2019), o racismo enquanto trauma psicológico é ampliado na vida dessas mulheres diante das violências, sobretudo com a morte dos seus filhos.

Partindo do entendimento de que as relações vivenciadas na maternidade posicionam o gênero como uma categoria útil de análise a ser problematizada na relação com outras categorias sociais, especialmente a categoria mãe, entendemos que a maternidade enquanto experiência é marcada por uma espécie de tríade conceitual formada pelos conceitos de cuidado, responsabilização e culpa, principalmente quando essa maternidade é situada em um contexto marcado por estigmas, conflitos e cerceamentos.

Zélia, Nilma, Maria e Eulália, ao narrarem suas histórias apontam para a urgência de olhares, concepções e tensões que consigam subverter percepções tão enraizadas socialmente que parecem inquestionáveis, principalmente sobre as maternidades e maternagens negras.

Os parágrafos que seguem tentam explorar outros conceitos acerca das maternidades negras no Brasil, acenando outros caminhos possíveis para além dos campos das violências.

3.1 Dororidade e racismo

Vilma Piedade (2017) se debruça sobre os contextos de violências que atingem as mulheres negras, dialogando com os movimentos feministas que, somente em 1980, no Brasil, começam a pensar em questões relativas aos diferentes tipos de mulheres, considerando os aspectos culturais, sociais e, principalmente, étnicos.

A autora destaca que o conceito de dororidade “contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo racismo. E essa Dor é Preta” (Piedade, 2017, p. 16). O conceito dororidade carrega, no seu significado, a dor provocada em mulheres pelo machismo, principalmente pelo racismo. Para a autora, a sororidade parece não dar conta da “pretitude”, e ela destaca dororidade, etimologicamente falando, vem de *sóror* – irmãs.

Já o conceito de dororidade vem de dor, palavra sofrimento. A palavra dor tem origem no latim, *dolor*. A dor não se mede, pertence a quem a sente, tem uma dor constante que marca as mulheres negras no cotidiano – a dor diante de uma perda, da negação, da impossibilidade. Para Vilma Piedade, dororidade pode auxiliar a compreender diferenças historicamente construídas como invisíveis, naturais e sem importância.

Para Piedade, é necessário construir a relação da ético-política do feminismo e do antirracismo, pois a relação entre “mulher não negra e poder” existe, mas a relação mulher negra e poder, existe? (Piedade, 2017, p.13). A autora problematiza a importância de criar conceitos, tendo em vista que a língua é a área da luta de classes, seguindo entrelaçadas com raça e gênero. Ao lançar luz a esses elementos, Piedade destaca a urgência de conceitos que possam incorporar essas diferenças, por isso a autora apresenta o conceito de dororidade, que possui uma dimensão histórica ao tratar das violências que atingem as mulheres negras.

Piedade (2017) acredita que, compreendendo o conceito de dororidade, é possível praticar cada vez mais a sororidade. Tatiane Leal (2019) define sororidade com as seguintes palavras:

como uma experiência sentimental que carrega uma potência de reconfiguração das relações entre mulheres. Esse sentimento pode promover bases para uma ética feminista que impulse ações coletivas sem apagar as diferenças entre as mulheres e sua identidade como indivíduos. A discussão sobre os limites da **sororidade** ressalta como dominações e silenciamentos podem partir não somente do patriarcado, mas também das próprias mulheres. Intersecções como raça, classe, ideologia política, orientação sexual e geração colocam em desconfiância visões universalizantes desse sentimento (Leal, 2019, p.111)

Grada Kilomba (2019) fala que o termo sororidade apresenta uma concepção universal entre mulheres. Para a autora, quando contextualizado esse termo, pode parecer poderoso, mas permanece uma presunção simplista e superficial que negligencia a história da escravização, do colonialismo e do racismo, nos quais mulheres brancas têm recebido sua parcela de poder branco masculino em relação tanto a mulheres negras quanto a homens negros.

Diante do exposto, é fundamental ultrapassar o modelo de mundo dividido entre homens poderosos e mulheres subordinadas. Essa crítica tem sido feita pelas feministas negras, ancoradas também na ideia das interseccionalidades. Kilomba e Piedade dialogam a partir da mesma perspectiva crítica sobre o termo “sororidade”, pois ele ignora as estruturas raciais de poder entre mulheres diferentes, além de exprimir um universalismo que não existe.

Para Vilma Piedade, sororidade “une, irmana”, mas não é suficiente para demarcar o lugar de fala, de pertencimento das mulheres negras:

A sororidade ancora o Feminismo e o Feminismo promove a Sororidade. Parece uma equação simples, mas nem sempre funciona. Apoio, união e irmandade entre as mulheres impulsionam o Movimento Feminista. Mas, podem surgir questões como: O conceito de Sororidade já dá conta de Nós, Jovens e Mulheres Pretas... ou não? (Piedade, 2017, p.16)

O conceito de dororidade é incorporado nas narrativas das mães, interlocutoras desta pesquisa. É possível visualizar nas falas de Nilma quando entende a dor das outras mães que perderam seus filhos. Ela busca formas de apoiar as mulheres que fazer parte do movimento por haver um reconhecimento da importância da articulação do grupo. Nilma diz que conhece essa dor e também sente

a sua. Afirma: “ajudar no que pode”, “vai lá dar força” e, quando volta para casa, vivência a sua dor de outras maneiras

Piedade (2017) diz que “o racismo é a dor preta”, que, mesmo atuando de formas diferentes, todas expressam opressões e violências. O(a) racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça, na cabeça dele, é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo ao qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas.

Nesse ponto, o professor Kabengele Munanga (2003) traz contribuições para pensar como o conceito de raça, que surgiu na biologia, foi instrumentalizada e introduzida na produção das relações sociais. Para Munanga os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento ocidental, para o qual o conceito de raça e a classificação da diversidade humana em raças teriam servido. Assim, em qualquer operação de classificação, é preciso primeiramente estabelecer alguns critérios objetivos com base na diferença e na semelhança. No século XVIII, a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e divisor de água entre as chamadas raças.

O maior problema não está nem na classificação como tal, nem na inoperacionalidade científica do conceito de raça. Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais (Munanga, 2003, p.5)

Podemos observar que o conceito de raça, tal como o empregamos no século XXI, nada tem de biológico. Para Munanga é um conceito carregado de ideologia, pois esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, durante séculos foi apresentada como categoria biológica, constituindo um aspecto natural, é de fato uma categoria etnossemântica. O campo semântico da categoria de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e

pelas relações de poder que a governam. Os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, entre outros países. Por isso, o conteúdo dessas palavras é etnossemântico, político-ideológico, e não biológico (Munanga, 2003).

Para Munanga, por razões lógicas e ideológicas, o racismo é geralmente abordado a partir da raça, dentro da extrema variedade das possíveis relações existentes entre as duas noções. Com efeito, baseado nas relações entre “raça” e “racismo”, o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas, suporte das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto por esse lado, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural.

Para compreender como o racismo se consolida no imaginário social e ainda opera na vida das mulheres negras na contemporaneidade é importante abordar outra categoria que o antecede: raça. A categoria raça trata-se de “construção sociológica e uma categoria social de dominação e de exclusão” (MUNANGA, 2003). O conceito de raça embora injustificável e descabido do ponto de vista biológico, é bastante eficaz no âmbito social e político, na medida em que cria e sustenta hierarquias entre os sujeitos a partir de suas características fenotípicas.

A ideia de “raças humanas” serve para “naturalizar desigualdades, justificar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários” (ALMEIDA, 2018, p. 24) e nesse aspecto corroboramos com Antônio Sergio Guimarães (1999a) na defesa da utilização da “raça” como categoria sociológica na expectativa de utilizá-la de modo crítico neste trabalho, pois “[...] em um mundo em que a raça define a vida e a morte, não a tomar como elemento de análise das grandes questões sociais demonstra a falta de compromisso com a ciência e com a resolução das grandes mazelas do mundo.” (Almeida, 2018, p. 44).

Retomando agora a reflexão sobre “racismo”, compreendemos que esse dispositivo ideológico se manifesta mediante práticas deliberadas, conscientes e inconscientes que implicam desvantagens para indivíduos, conforme o grupo racial ao qual pertençam (Almeida, 2018). Tais desvantagens podem ser traduzidas, por exemplo, no acesso à educação, à saúde, ao emprego e à renda, à qualidade dos

serviços que acessam e à escassez de possibilidades concretas de ascensão social, inclusive no que tange à ocupação das instâncias de poder.

Para Silvio Almeida (2018), o racismo estrutura as relações sociais na medida em que é basilar nas relações de poder econômico, ideológico, político e social.

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nenhum desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo *racismo é regra e não exceção*. (Almeida, 2018, p. 36) (Grifos do autor)

Ressaltamos que o autor trabalha com três dimensões interconectadas e mutuamente reforçadas do racismo estrutural que gera o contexto para o racismo institucional, que, por sua vez, legitima e perpetua o racismo individual. Assim, Silvio Almeida defende uma abordagem interseccional para entender o racismo, reconhecendo que ele está enraizado em todas as esferas da vida social.

Para tanto, torna-se indispensável pensar a realidade da mulher negra, tendo em vista que fazer esse movimento teórico atravessa várias concepções de “raça” e de gênero, pois a realidade da mulher negra só pode ser abordada de forma que esses dois conceitos sejam levados em conta. Kilomba afirma que esses conceitos não podem ser vistos como cumulativos, uma vez que as intersecções não são sobreposições de camadas, mas, sim, como produção de efeitos específicos, uma vez que as opressões se entrecruzam.

O racismo não funciona como uma ideologia e uma estrutura distinta; ele está implicado com outras ideologias e estruturas de dominação, como o sexismo (KILOMBA, 2019). Nesse sentido esses entrecruzamentos constituem experiências que não são universais, mas são produzidas nessas estruturas que afetam de maneiras diferentes as pessoas, famílias, instituições entre outros. Dessa forma, raça e gênero estão interligados, sendo útil falar em racismo genderizado⁴⁹ para compreender a opressão racial sofrida por mulheres negras como estruturada por percepções racistas e de gênero.

⁴⁹ “Racismo genderizado” é uma opressão caracterizada por interconectar o racismo e o sexismo sobre os corpos das mulheres negras.

3.2 Cuidado, a memória e o luto

Outros conceitos que perpassam as histórias das maternagens negras que se configuram enquanto estratégias para tentar maternar seus filhos são cuidados, a memória e o luto. Para tanto, percebemos que há dinâmicas que envolvem esses três elementos.

Inicialmente, partimos do exercício do poder na colonialidade⁵⁰, que é sistemático e atua no sentido de definir lugares demarcados pela subalternidade, que possuem noções objetificadas e racializadas de determinados corpos (Barbosa, Oliveira e Corrêa, 2023).

Dito isso, as autoras Ana Barbosa, Roberta Oliveira e Roseane Corrêa (2023) apontam a perspectiva colonial europeia como um dos importantes eixos: a racialização do mundo permanentemente atualizada. Essa perspectiva conforma processos políticos, econômicos e sociais, fundada em diversificadas clivagens constituídas por raça, classe e gênero, que fornecem benefícios para um determinado grupo populacional em detrimento de outros.

As bases da colonialidade hierarquizam as relações em nível global, a partir da delimitação Norte/Sul, sustentadas pela “tríade da colonialidade” em que operam as hierarquias: do poder (capitalista concentrado no Norte), do ser (homem branco europeu como referência universal) e do saber (hegemonia da ciência ocidental eurocêntrica moderna).

A noção fornecida aos corpos negros, negando o mesmo estatuto de humano que o branco, produz sentido à gramática da violência como chave de operação dos dispositivos de Estado. São violências veladas e explícitas, interseccionadas em diversificadas esferas, inclusive da saúde, performando-se em barreiras de acesso, hierarquização e diferenciação nas práticas do cuidado; não priorização em programas e políticas de saúde, dentre outras dinâmicas vulnerabilizantes das condições de vida.

Por serem parte constitutiva desse enredo, há políticas e práticas de saúde que também reproduzem o padrão de opressão, desigualdades e da sua

50 A colonialidade é definida como um padrão global de dominação e exploração nos marcos capitalistas, que se fundam na classificação racial e étnica da população do mundo enquanto estratégia de acumulação. Conceito potente na conformação dos processos de sociabilidade e subjetivação impositivos de uma hegemonia eurocêntrica moderna sobre os diversos campos da vida, em especial sobre a noção de corpo como lócus do exercício de dominação (BARBOSA, OLIVEIRA E CORRÊA, 2023).

naturalização. Elas produzem violências de diversas ordens, sejam materiais, sejam simbólicas, que vão das precárias condições de vida às barreiras de acesso e a formas diferenciadas de cuidado.

A colonialidade em relação ao cuidado explicita uma ausência na história de mulheres negras, em que a construção da nação brasileira é marcada pela perpetuação de violação de direitos dessas mulheres. A intenção de nação desejada por adeptos do movimento eugenista não deixava espaço para os negros e os indígenas. Todo o universo da eugenia é produtor de sofrimento para a mulher negra. As estratégias pensadas para a “melhoria da raça” envolvem inibir a reprodução, o isolamento afetivo, o separatismo e a desumanização (Barbosa, Oliveira e Corrêa, 2023).

Identificamos também que, nas expressões sociais do cuidado, a mulher negra é a protagonista em construir estratégias de resistência e enfrentamento às desigualdades dos cuidados. Sueli Carneiro (2011) afirma que a intersecção do racismo e do sexismo na mulher negra produz uma “asfixia social”.

[...] asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima; em uma expectativa de vida menor em cinco anos, em relação à das mulheres brancas; em um menor índice de casamentos; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração. (Carneiro, 2011, p. 128).

Podemos identificar a mulher negra no centro de provisão do trabalho de cuidado remunerado e não remunerado e à margem no usufruto dos cuidados. Cabe mencionar, conforme as autoras Barbosa, Oliveira e Corrêa (2023), que há uma lacuna de cuidado à mulher negra, mesmo sendo ela(s) as principais responsáveis historicamente pelas práticas de cuidado, sobretudo coletivo. Sojourner Truth⁵¹, no século XIX, questionou, na Convenção dos Direitos das Mulheres de Ohio, a categoria de “mulher universal” pautada no feminismo hegemônico e negligenciando pautas raciais, posto que não recebia os mesmos “cuidados” que a mulher branca (Barbosa, Oliveira e Corrêa, 2023, p. 27); ao contrário, havia sido tratada como mercadoria, escravizada, sem que qualquer sinal de uma possível fragilidade feminina lhe caracterizasse.

51 Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 20 fev. 2024.

Acrescentamos que, para mulheres negras, a consciência da indissociabilidade entre cuidado e trabalho faz parte da herança escravocrata que a confinou no trabalho doméstico e de cuidado e doméstico desde a diáspora africana. O reconhecimento do trabalho não remunerado realizado no âmbito reprodutivo, contribuiu para visibilizar a divisão desigual de trabalho desempenhado na reprodução social e possibilitou compreender as assimetrias de raça, gênero, classe e os desafios que as mulheres, principalmente mulheres negras, enfrentam para o acesso e permanência no trabalho remunerado, além de identificar a existência da divisão racial, sexual e social do trabalho (Barbosa, Oliveira e Corrêa, 2023).

Para Thamires Ribeiro e Gabriel Pereira (2022), a dissociação de produção e reprodução social produz um jogo de oposições binárias sobre cuidado *versus* trabalho e amor *versus* dinheiro, sendo necessário implementar a lógica colonial da figura da mulher como "dona de casa", "boa esposa" e "boa mãe", para a reprodução da força de trabalho, além de construir uma hierarquia de valor econômico e social, desvalorizando o trabalho doméstico e de cuidado para subsidiar o acúmulo do capital.

Segundo Flávia Birolli (2017), os interesses capitalistas e as formas correntes de exploração do trabalho incidem sobre a vida doméstica: na conjugalidade, na divisão cotidiana das tarefas e na possibilidade igualitária da fruição do tempo por mulheres e homens. A alocação das responsabilidades na vida cotidiana, por sua vez, pode coibir ou facilitar a atuação em outras esferas da vida, entre elas a do trabalho e a da política institucional.

Portanto, a divisão sexual do trabalho produz o gênero, de fato, mas essa produção se dá na convergência entre gênero, classe, raça e nacionalidade, para incluir na discussão variáveis ligadas diretamente às relações de trabalho. A divisão sexual do trabalho está ancorada na naturalização de relações de autoridade e subordinação, que são apresentadas como se fossem fundadas na biologia e/ou justificadas racialmente. Em conjunto, as restrições impostas por gênero, raça e classe social conformam escolhas, impõem desigualmente responsabilidades e incitam a determinadas ocupações, ao mesmo tempo que bloqueiam ou dificultam o acesso a outras (Birolli, 2017).

As mulheres, sobretudo as negras e as mais empobrecidas, têm menor poder de politizar suas necessidades e seus interesses – o que não significa que não o façam, mas, como pode ser entendido, o caminho que precisam trilhar é mais longo, mais difícil e define-se em desvantagem em relação aos grupos que detêm recursos

para fazer valer seus interesses junto ao Estado e a outras esferas da vida social (Birolli, 2017).

A apontada asfixia social da mulher negra supomos ser condicionada pelo confinamento desta no trabalho doméstico e de cuidado oriundo da dinâmica de atuação da organização social e política do cuidado. Entendemos a mulher negra no centro de uma teia entrelaçada pelos agentes que promovem e distribuem o cuidado. A dinamicidade e o movimento realizado pelas múltiplas interações na intersecção entre Estado, mercado, famílias e comunidade e a mulher negra, em nossa compreensão, constitui a encruzilhada do cuidado. Conjecturamos que essa encruzilhada incide nas possibilidades de emancipação da mulher negra, seja no âmbito de escolarização, seja no da profissionalização, da autonomia econômica, da participação política, entre outros, ao mesmo tempo que é se apropriando dessa centralidade que a mulher negra resiste transformando dor em potência de libertação, quebrando ciclos geracionais de aprisionamento de mulheres numa revolução, por vezes, silenciosa.

Diante do exposto, entendemos que cuidado é um termo polissêmico, que necessita de uma demarcação do ponto que está sendo analisado. Já Camila Fernandes (2021) afirma que o cuidar é um território pantanoso. Conseguimos entender que as redes e estratégias de cuidados das mulheres negras são produzidas na coletividade com outras mulheres, mas isso não ocorre sem contradições ou disputas. Fernandes (2021), ao realizar sua pesquisa sobre mães nas periferias do Rio de Janeiro, destaca a ausência ativa de uma rede de apoio e de serviços que permita organizar condições dignas para essas mulheres viverem. Assim, Fernandes compreende que um tecido feito entre mulheres, nos ritmos e nos jogos de solidariedade e tensão, é resultado da criação coletiva de pessoas.

Nessa mesma concepção, Camila Fernandes (2021) dialoga com Claudia Fonseca (1995), que menciona que as mulheres demandam ao Estado ações que possam melhorar as suas condições de vida, como transporte, creches, moradias. Porém a patente insuficiência de melhorias sociais pode engendrar uma concorrência de “mulheres pobres dizendo não para outras mulheres pobres”; por outro lado, impulsiona uma certa solidariedade de cuidadoras.

Nilma, uma das interlocutoras desta pesquisa, relatou: “depois que dei meus dois filhos, não tive mais coragem de dar nenhum, criei meus três filhos sozinha sem pai, mas sempre serei mãe de cinco”. A realidade de Nilma, como também de

outras mães retrata a “circulação de crianças”, sobretudo nas periferias das cidades. Percebemos que há mulheres que entregam as crianças para serem cuidadas por pessoas próximas, às vezes, parentes ou, como no caso de Nilma, para o pai da sua filha. O que nos chama atenção é a produção de práticas e discursos que cercam essas ações que são localizadas em contextos permeados por situações de pobreza e vulnerabilidade social.

Claudia Fonseca (1995) descortina a permanência dessas práticas ao longo do tempo e analisa seu caráter persistente nas formas de cuidado de crianças no Brasil. Fonseca (1995), com base no seu estudo, realizado em bairros populares de Porto Alegre, descreve as maneiras pelas quais uma criança pode participar de múltiplos lares ao longo de uma trajetória de vida. Essa “circulação” alarga a afirmação de que “mãe é uma só” (FONSECA, 2002), ao apresentar outras mães e pais que se tornam referência de afeto, compromisso e obrigações de parentesco. Dessa maneira, Fonseca mostra como o “pegar pra criar” – modalidade extremamente comum nas classes populares, pode se converter na chamada “adoção à brasileira”, versão informal (e ilegal) da adoção formal. (Fernandes, 2021)

Posteriormente, Fonseca afirma que formas diversas de circulação podem ser observadas, inclusive, nas classes médias, em uma ocorrência que questionaria a vulgata da centralidade da família nuclear até mesmo nesses grupos (Fonseca, 2002). Essas configurações familiares e de criação, muitas vezes vistas como “alternativas”, se desenrolaram diante das ações do Estado e dos poderes governamentais ao longo das últimas décadas.

Nesse aspecto, Claudia Fonseca descreve como a prática da circulação de crianças se deu de maneira conflituosa e controversa na interface com o desenvolvimento das leis de adoção implementadas pelo Estado pós-ditadura militar. Os antigos orfanatos geridos pela FEBEM⁵² na década de 1980, por exemplo, eram considerados como modos de guarda temporária pelas famílias empobrecidas que procuravam tais instituições para deixar os filhos por períodos determinados, fosse diante de alguma dificuldade ao longo da vida, fosse, mesmo, em conflitos relacionados à educação e ao controle das crianças.

52 Entre as décadas de 1960 e 1970, foi construída a Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (FUNABEM), um órgão normativo sobre a Política Nacional do Bem-Estar do Menor (PNBEM), cuja execução foi atribuída às Fundações Estaduais (FEBEMs) que ficavam responsáveis em receber adolescentes e jovens que cometessem algum tipo de delito.

Famílias e, em especial, mães que deixaram seus filhos nessas instituições ficavam surpresas quando, ao voltarem para recuperar seus filhos, descobriam que estes haviam sido adotados e que elas nunca mais tornariam a encontrá-los (FONSECA, 2006). Na relação entre formas “alternativas” de criar e as instituições de Estado, uma série de categorias emergiram, a saber, as das famílias “desestruturadas, incapazes, abandonantes e negligentes” (Fonseca, 2006).

Para Fernandes (2019), essas zonas de margem, nos termos de Veena Das e Deborah Poole (2004), são uma espécie de base de proximidade feita de conflitos, resistências e distintas concepções e valores em torno do criar. Será a partir das diferenças, dos embates e das ajudas mútuas no cotidiano vivido que a atenção às relações se desenvolverá. Das e Poole (2004) lembram que um dos perigos de pensar o Estado em termos de produção de “ordem” reside justamente no fato de que os espaços de margem, como a vida na favela, são imaginados como lugares da “desordem” e “falência”, resultado de um Estado incapaz de agir nestes territórios.

Em vez de perceber as “margens” como espaços de falência do Estado, interessa-nos acompanhar a forma como esses territórios são lugares de implicações, resultados, ações e expedientes produzidos pelas ações de Estado e que, por conseguinte, nos desafia a pensar nas fronteiras e limites entre o legal e ilegal, formal e informal, centro e periferia. A perspectiva analítica dessas autoras se afasta da concepção do Estado como “forma administrativa racional de organização política” que estaria, por sua vez, inacabada, debilitada e incapaz de agir em centros urbanos, favelas ou periferias. Isto permite compreender como uma certa “ausência de Estado” estrutura dinâmicas locais, aparentemente desconectadas e indiferentes a essas ações, mas profundamente ancoradas nos efeitos das administrações públicas (Fernandes, 2019).

É nesse diálogo que Fernandes elabora com Adriana Vianna: “não estamos lidando com domínios ou esferas distintas, e, sim, com modos de articulação e separação entre práticas” (Vianna, 2013, p.17).

De volta às contribuições de Claudia Fonseca, a autora alerta que a multiplicidade das formas familiares no Brasil “exigiria do observador um esforço para considerar, além da norma hegemônica, essas dinâmicas alternativas, sendo a circulação das crianças em grupos populares apenas um exemplo” (Fonseca, 2002, p. 49).

Para Fernandes, o cuidado pode ser entendido como:

Nesse sentido, apesar dos teóricos da sociologia do care apontarem para o caráter polissêmico da categoria “cuidar” (Hirata; Guimarães, 2012. Zelizer, 2012. Sorj, 2012, 2013. 2014), acredito que está ainda se encontra fortemente radicada na teologia cristã e progressista (Boff, 1999), carregada por uma forte acepção caridosa, purista e bondosa do termo. Para resgatar o lado marginal, ambivalente e coercitivo destas socialidades, resguardo a categoria tomar conta como o termo capaz de retratar a vivência dos que participam desta economia moral das prestações e contraprestações, das solidariedades e das reciprocidades, das dádivas e de seu caráter agonístico (MAUSS, 2003). (Fernandes, 2019, p.89)

O termo “cuidado”, para as mães negras, parece estar situado historicamente como uma estratégia coletiva de maternagem, sendo tensionado pelo Estado entre ausências ativas e presenças nebulosas. O outro aspecto que permeia esse contexto, é o luto e a memória, que comumente atravessam as maternagens das mães negras.

Nas entrevistas para este estudo, as interlocutoras, verbalizaram sobre seus medos, suas dores e sobre como tentam sobreviver com as ausências de seus filhos. “Não posso esquecer do meu menino”, disseram elas. Essas mulheres viram os corpos dos seus filhos assassinados. Nilma, Eulália, Maria, por exemplo, escutaram das balas que tiraram a vida deles. E Zélia viu o vídeo em que seu filho estava sem vida. A perda violenta faz parte da maternagem dessas mulheres, e a memória impulsiona; essa memória se faz importante para as mães que tiveram seus filhos assassinados, uma vez que, por meio dela, seus filhos continuam vivos, afinal são elas que disputam também as narrativas sobre seus filhos serem lidos pela sociedade como os “bandidos” ou que “estavam fazendo coisa errada”. Sendo assim, de acordo com Adriana Vianna e Juliana Farias (2011), os familiares são aqueles que possuem prerrogativa moral de falar pelos mortos, tendo os laços de sangue e de cuidado, como meios emotivos e simbólicos eficazes. No entanto, a figura materna tem certa autoridade moral para falar sobre a vítima. (Leite, 2018)

De acordo com Das (2020), existe um trabalho cultural do luto associado às mulheres. Ainda que fazendo uma adaptação do contexto indiano, no qual Veena Das fala, o tema da mulher que encontra voz a partir do luto é bastante significativo, sobretudo na concepção ocidental.

Para as mães negras, nesse contexto apresentado, Brasiliense (2006) sugere que a memória é um esquema de trabalho indivíduo-social, no qual a memória do indivíduo está entrelaçada à memória social, cujo instrumento de assimilação é a linguagem. Dessa forma, contar sobre as memórias de seus filhos a partir da vida

honestas, de luta e dificuldade que levavam é uma forma de sobrepôr-se às memórias historicamente constituídas de atribuição da marginalidade e do crime.

Os corpos dos filhos dessas mulheres são lidos como passíveis à execução, são os indesejáveis, aqueles “sem futuro”. Assim, as memórias e o luto atuam como correntezas de resistências que as mães encontram para disputar a legitimidade das suas maternidades, que são constantemente questionadas e/ou desvalorizadas.

Nesse diálogo, o pesquisador José Efrem Filho (2017), aponta que a vida somente se faz ou parece se fazer apreensível diante das circunstâncias em que ocorreu um assassinato ou uma violência. O corpo e a vida da “vítima”, não é óbvio, pois, a priori, não é digno de choro ou de luto, sobretudo se for um corpo negro. Dessa forma, o corpo carece de legitimidade e de reconhecimento, que podem ser acionados pela sua mãe, que possui vínculo. Esse corpo e/ou essa vida passa a ter legitimidade ou reconhecimento a partir da dor da sua mãe, ou melhor, do luto e das memórias.

Aqui, o entendimento da categoria “vítima” se faz necessária, pois, para a autora Myriam Jimeno (2010), a dinâmica de uma sociedade que se debateu em silêncio frente à necessidade de falar, a ideia de passividade é transcendida, pois há uma dimensão político-cultural de quem busca provocar um processo de apropriação compartilhada dos acontecimentos de violência, em busca de reconhecimento, justiça e direitos. Assim, as memórias da mãe que teve seu filho morto têm uma dimensão político-cultural para nossa sociedade.

Portanto, é importante pensarmos sobre o conceito de “vítima” de violência e suas polifonias, principalmente para compreender como essas maternagens são constituídas. Para além disso, a identificação da vítima possibilita a luta por justiça, dentro do problema da consolidação dos direitos civis, sociais e políticos de cidadania. Sobre esse tema, a autora Cynthia Sarti (2011) remete à responsabilização social pelo sofrimento e à questão do reconhecimento, como exigências básicas do ser no mundo. Para a autora, a violência produz inquestionavelmente vítimas.

Ainda sobre a categoria de vítima, Myriam Jimeno (2010) discorre que a linguagem que narra experiências pessoais de sofrimento na forma de testemunho pessoal, seja aqui a categoria vítima, esta torna-se uma mediadora simbólica entre a experiência subjetiva e a generalização social, sendo essa mediação, segundo a autora, desencadeada por meio da convocação “de uma comunidade emocional e não por meio da invocação de princípios abstratos de direitos violentados. Nesse contexto,

o discurso emocional é inclusivo e não particularista, é político e não privado” (Jimeno, 2010. p. 114).

Para Jimeno (2010), essa comunidade, eminentemente emocional, cria laços entre pessoas diversas e possui efeitos políticos, uma vez que produz uma versão compartilhada dos acontecimentos e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação.

É preciso destacar uma questão sobre a ideia de reconhecimento do luto das mães e a suas perdas. Judith Butler (2017) levanta discussões sobre os modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas por meio de um determinado enquadramento seletivo e diferenciado da violência. Butler (2017, p. 15) tenciona apontar quais as formas de apreensão da vida, “em que condições se torna possível apreender uma vida, ou um conjunto de vidas como precárias, e em que condições isso se torna possível ou impossível”. Butler afirma:

O corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo -, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possível. A concepção mais ou menos existencial da “precariedade” está, assim, ligada à noção mais especificamente política de “condição precária” (Butler, 2017, p. 16).

Quanto mais uma vida apresente grandes níveis de precariedade, tal qual destaca a autora, mais difícil será de ser reconhecida como vida. Dessa forma, os sujeitos se projetam como sendo constituídos a partir das normas que, quando reproduzidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos como sujeitos. Entretanto, dependendo das relações de poder, existem sujeitos que não são reconhecidos⁵³. O problema, como menciona Butler, é considerar quais normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. Juliana Farias (2007) questiona como essas vidas, que não são dignas de luto, são passíveis de serem exterminadas.

Butler (2017) descreve que a capacidade epistemológica de apreender uma vida é em alguns níveis dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida, ou seja, como parte de uma vida. Para

53 Butler (2017, p. 20-21) faz uma discussão sobre quais normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. E a autora aprofunda mais dois termos que estão implicados no reconhecimento da vida, que seriam apreensão, entendida como um modo de conhecer que ainda não é o reconhecimento ou que pode permanecer irreduzível ao reconhecimento, e o termo da inteligibilidade, entendida como esquema(s) histórico(s) geral(is) que estabelece(m) os domínios do cognoscível.

autora a precariedade implica viver socialmente, o que significa que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro.

Do ponto de vista normativo, o que estou argumentando que deveria haver uma maneira mais inclusiva e igualitária de reconhecer a precariedade, e que isso deveria tomar forma como políticas sociais concretas no que diz respeito a questões como habitação, trabalho, alimentação, assistência médica e estatuto jurídico. No entanto, também estou insistindo, de uma maneira que poderia parecer inicialmente paradoxal, que a própria precariedade não pode ser adequadamente reconhecida. Pode ser apreendida, entendida, encontrada, e pode ser pressuposta por certas normas de reconhecimento da mesma forma que pode ser rejeitada por essas normas. (Butler, 2017, p.30)

Assim como o luto e a vítima, para Michael Pollack (1989), a memória possui percepções da realidade, é constituída por lugares e pessoas, assim é construída social e individualmente. A memória dos filhos assassinados resiste, pois a morte matada é a morte sem esquecimento. O tempo parece ser consubstanciado e materializado no corpo da mãe.

Veena Das (2011) considera que as experiências do luto na vida das mulheres, vítimas de violências, são inscritas em seus corpos, bem como suas formações discursivas. Das afirma que a compreensão e o reconhecimento da dor – a própria dor de perder um filho – não se constitui numa circunstância apenas individual – a depender do contexto social e político-econômico – apoiada no mundo interior de um sujeito, mas depende de uma “certa gramática”.

Para Das (2011), compreender essas violências é buscar perceber no cotidiano como os indivíduos estão experienciando determinadas situações, identificando o cotidiano como lugar de recuperar ou entender os efeitos do luto e das violências, bem como as práticas inventadas pelos sujeitos, acrescentando a dimensão racial. A autora, ao falar da sua pesquisa desenvolvida na Índia, nos chama atenção ao identificar que as mulheres falam e sentem suas experiências ancoradas em discursos perpassados por “gênero, luto e lamentação”, no qual atribuíam um lugar no trabalho cultural do luto. Para a autora, o testemunho tornou-se fundante para a sua pesquisa, compreendendo o ato de testemunhar as violências e resistências.

Vinícius Santiago (2019) também apresenta essa reflexão sobre o conceito de testemunho, tendo em vista que a sua pesquisa é realizada com os movimentos sociais de mães do Rio de Janeiro. Para o autor, o testemunho é como um ato de escuta.

Diante das inúmeras violências presentes em uma etnografia como esta, em que os desafios que atravessam as relações são catalisados por um campo de grande profundidade emocional, escutar o que tais atores têm a dizer se constitui em uma forma de respeito, não somente pela dureza de seu sofrimento, mas, sobretudo, porque tais atores, segundo argumenta Borneman (2002), com muito a ganhar e pouco a perder, estão dispostos a assumir grandes riscos ao se engajarem em falar a verdade ao poder, ou revelar-lhe a “sua” verdade. O testemunho, como ferramenta metodológica, adquire tamanha importância nesse contexto, pois é uma forma de compreender esse espaço político, não somente como um lugar do endereçamento da violência de Estado, mas também como um lugar de afeto, memória, e que garante, como argumenta a antropóloga Adriana Vianna (2014, p. 232), um lugar social que “certos mortos e vivos merecem ocupar na cena pública, sendo reconhecidos como vítimas e não como ocorrências massivas, generalizadas e previsíveis do universo da ‘guerra’ interna” (Santiago, 2019, p. 7).

Venho observando que o corpo da mãe se constitui, em si mesmo, na expressão máxima da destruição de um passado que é carregado em um presente de dor e um futuro que lhes é constantemente negado – o ser mãe. A violência lhes nega a possibilidade e a potencialidade de serem mães

O poder que incide as mães aparece como sendo um poder transcendente, um poder imanente, um poder produtivo que se exerce sobre a vida (Foucault, 2010). Ao contrário de seus filhos, sobre cujos corpos foram exercido um poder de matar, de interromper a vida, como um poder soberano que faz morrer, desponta um poder que as fazem viverem não uma vida, mas uma “sobrevida”.

Ainda de acordo com Brasiliense (2006), tendo como base a teoria de Maurice Halbwachs, a memória é uma forma de reconfiguração do passado e um trabalho de enquadrar o que aconteceu por meio das demandas do presente. Desse modo, lembranças são mudadas constantemente por contextos sociais que acionam e selecionam o passado para preencher o presente e configurar o futuro. Dessa maneira, o futuro “se dá a partir de enquadramentos de memórias individuais, [...], que são forjados a partir da memória coletiva, que é modificada no tempo de acordo com as relações, negociações e lutas sociais” (Brasiliense, 2006, p. 52- 53).

Compreendemos que o luto é uma experiência “difusa”, “íntima”, ao mesmo tempo que “coletiva. Quando perdemos alguém, perdemos também quem éramos naquela pessoa. Porém, para uma mãe, ela não deixa de ser mãe quando o filho morre; sua maternidade parece se reelaborar pela memória, pela ancestralidade, pelo cuidado e pelo trabalho emocional. A perda parece invocar os pertencimentos vividos.

Além disso, as mães negras que enterram seus filhos mostram uma abrupta alteração da ordem natural da vida, na qual diz que se nasce, cresce,

envelhece e morre, acaba sendo alterada de forma violenta. É a mãe que vê o filho nascer e morrer. Nilma relatou que tinha medo de morrer e deixar seu filho sozinho; ela parecia conceber a possibilidade de o seu filho morrer antes dela.

As vidas que só existem como sombras ameaçadoras sem nomes, sem relações ou existências que não são dignas de serem descritas, são inscritas através desse trabalho emocional das mães (Das, 1999), por isso, o luto da mãe negra é insubordinado.

Esses conceitos e essas categorias que emergem a partir das experiências narradas pelas mulheres parecem demandar uma perspectiva capaz de ampliar e/ou deslocar nossos entendimentos sobre as maternidades das mulheres negras.

3.3 Mães negras além-mar: partindo de outro lugar

Nos caminhos percorridos até aqui, percebemos a importância de encontrar outros lugares para compreender as maternagens das mães negras. Há um risco de essas maternagens serem unicamente entendidas pela via das violências e das ausências. Para tanto, Vânia Bonfim (2009) teceu reflexões sobre o lugar da mulher negra brasileira partindo da compreensão de que sua trajetória transcende o marco da escravidão racial do século XV. Bonfim traz a perspectiva interseccional para apontar que a condição de escravizada ou subalternizada a que a mulher negra esteve submetida nos últimos séculos da história brasileira, em um contexto social atravessado pelas desigualdades sociais, sobretudo pelo racismo, sobrepõe-se à memória histórica da mulher como protagonista nas sociedades africanas tradicionais. Para a autora, a vivência dessas duas condições mencionadas forja um contínuo refazer da figura da mulher, mãe negra brasileira.

Assim, autora propõe partir de outra perspectiva que não seja a escravidão. O período colonial no Brasil, tem sido constantemente um marco histórico utilizado para compreender o contexto de subalternização, discriminação e violência que as mulheres negras têm vivenciado na sociedade brasileira (Bonfim, 2009). Porém tal marco têm se tornado uma arena movediça para interpretação histórica da subalternização dos africanos e das populações indígenas e seus descendentes no nosso país. Para Bonfim:

Afinal, o que pode explicar o fato de que, em cinco séculos de história, a sociedade brasileira construa, continuamente, mecanismos sociais e cognitivos de percepção e reconhecimento baseados na subalternidade dos negros e das mulheres? Em primeiro lugar, há que se descartar a ideia de que a história dos negros e negras se resume a períodos de subalternização por outros grupos culturais e raciais. Com efeito, em cerca de 8.000 a.C – a partir do início da revolução agrária do Neolítico – as populações africanas se organizaram em complexas sociedades, nas quais a primazia na ordem social correspondia à mulher. Essa primazia que em muitos casos se mantém intacta até hoje na África, apesar das grandes mudanças ocorridas ao longo da história (colonização, tráfico negreiro atlântico, e assim por diante), constitui-se como uma característica marcante das civilizações africanas. (2009, p. 224)

Bonfim (2009) critica a falta de profundidade histórica nas produções teóricas sobre o tema, uma vez que tem sido um entrave para destrinchar as relações de subalternidades que estruturam a sociedade. A autora sugere ir além-mar para possuir uma perspectiva mais complexa sobre os povos africanos, tendo mais elementos para compreender as tecituras forjadas pelas mães negras no século XXI.

É preciso destacar a concepção de que a história dos negros e negras se condensa a períodos de subalternização por outros grupos culturais e raciais, autora destaca que:

Com efeito, em cerca de 8000 a.C – a partir de início da revolução agrária do Neolítico – as populações africanas se organizaram em complexas sociedades, nas quais a primazia na ordem social correspondia à mulher. Essa primazia que em muitos casos se mantém intacta até hoje na África, apesar das grandes mudanças ocorridas ao longo da história (colonização, tráfico negreiro Atlântico e assim por diante), constitui-se como uma característica marcante das civilizações africanas. Até o advento do islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era matricêntrica, a saber, matrilineares e matrifocais, embora num contexto de hegemonia masculina no campo militar e político. (Bonfim, 2009, p. 224)

Bonfim (2009) menciona que, até no campo político, a ubiquidade da figura da rainha-mãe implicava as relações de poder em África. Desde o período egípcio-faraônico até o início da colonização na metade do século XIX, existia uma partilha afetiva do poder político. O monarca só poderia ser designado por linhagem uterina, nunca por sua paternidade. As mulheres ocupavam uma significativa posição social nas sociedades africanas, e a degradação brutal dessa posição na sociedade acontece somente com o tráfico negreiro e a escravização racial dos africanos no Oriente Médio (séculos IX a XVI) e nas Américas (séculos XVI ao XIX).

Essa degradação coincide com o auge, na modernidade, de uma intensa concentração da visão raciológica⁵⁴, pressupõe que todos os povos de pele negra configurariam uma humanidade inferior. É por esse viés, cuja cientifização acontece no século XIX, que a mulher negra é percebida como duplamente inferior: como negra e como mulher. (Bonfim, 2009).

A compreensão das estruturas matricêntricas que caracterizavam a sociedade pré-colonial e pré-islâmica na África demanda uma nova base teórica que, na concepção de Vânia Bonfim (2009), estão implicadas na teoria diopiana do choque dos “berços matriciais”⁵⁵. Essa teoria consiste em duas linhas de organização social que teriam tido fundamental influencia na estruturação da humanidade:

Uma delas seria dominada pelas estruturas matricêntricas e confinada ao hemisfério sul (berço meridional); a outra, confinada ao hemisfério norte, seria dominada por estruturas patricêntricas (berço setentrional). Estas seriam os berços fundamentais que teriam originado as sociedades antigas da África, do Oriente Médio e da Europa (Bonfim, 2009, p. 228)

Com essa teoria dos “berços matriciais”, a autora mostra que não há um patriarcado universal e aponta que houve sistemas que possuem não somente diferenças geográficas, mas sobretudo visões distintas de concepção e organização da vida. A família matriarcal e a criação de um estado territorial singularizaram o “berço meridional”, em contraposição ao “berço setentrional”, tem valores e práticas centradas no homem, assim a elaboração da patricentralidade. Cabe destacar que essa centralidade se constituiu como forma de subsistir, como também a vida nômade, tendo em vista as questões ecológicas, bem como as estratégias para subsistência (Bonfim, 2009).

As populações dos “berços setentrional e meridional” enfrentaram condições radicalmente diferentes. Assim, estratégias de subsistência, modos de vida e relações sociais, como também sistemas metafísicos e consciências sociais a partir de seus nichos ecológicos⁵⁶.

⁵⁴ Lógica orientada pela crença na existência de raças humanas definidas por diferenças biológicas e que estariam “natural” e automaticamente hierarquizadas.

⁵⁵ Para Bonfim (2009), essa teoria tem como fundamento as obras do cientista e historiador Cheikh Anta Diop, principalmente sua obra *A unidade cultural da África negra: domínios do patriarcado e do patriarcado na antiguidade clássica* (1989).

⁵⁶ O conceito diopiano de nicho ecológico é muito mais amplo que o clima, sendo concebido como conjunção de elementos ambientais. É nas condições do nicho ecológico que as espécies procuram se desenvolver no processo de busca por sobrevivência, por isso o nicho ecológico é capaz de atuar na configuração do modo de vidas das espécies.

A diferenciação ambiental entre os humanos que migraram para o norte do mundo e os que permaneceram na África foi responsável por as populações dos berços meridional e setentrional serem radicalmente diferentes com respeito tanto ao seu fenótipo como às estruturas socioculturais. (Bonfim, 2009, p. 231).

A coexistência de estruturas tão opostas teria propiciado, sob um particular contexto de disputa de território e recursos, e “os resultados históricos dessas disputas tem orientado a estruturação da sociedade” (Bonfim, 2009, p. 231), perpetuando-se até os dias atuais. Bonfim destaca que foi a subjugação das populações mais escuras pelas mais claras com a imposição do patricentrismo sobre o matricentrismo. A autora ressalta que o racismo e o sexismo são fenômenos históricos indissociáveis e operam como um dado civilizatório perpetrado pela dominação europeia dos outros povos.

Segundo Bonfim (2009), essa teoria diopiana não foi refutada, sobretudo pela confirmação da continuidade de práticas matricêntricas e de autonomia da mulher da África. A autora menciona a matriarcalidade reelaborada por mulheres negras em situações empobrecimento, “a uma matriz cultural afro-americana” (Bonfim, 2009, p. 232). A matriarcalidade seria uma forma específica e particular de manifestação da matrifocalidade constituída por velhas e poderosas matriarcas, sobretudo como a autoridade sobre os filhos é manifestada, principalmente pela família materna.

A partir dessa fonte, pensamos na possibilidade de lançar outros conceitos que pudessem aprofundar a continuidade de práticas matricêntricas. Com efeito, adentramos as ideias apresentadas pela autora Oyèrónké Oyewùmí (2021; 2016), pensadora nigeriana que se desafiou a construir um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. A autora reconhece que as categorias teóricas empregadas para discutir a sociedade derivam das ciências sociais ocidentais, profundamente enraizadas em uma cultura eurocentrada. O objetivo da Oyewùmí (2021; 2016) era trabalhar o conceito de gênero e matripotência resgatando a perspectiva africana iorubá e fazendo uma crítica à contaminação do pensamento ocidental em outras culturas e epistemologias.

A partir da obra de Oyewùmí, identifiquei a possibilidade epistemológica e política de compreender as maternidades negras de forma deslocada. A referida autora tem como ponto de partida e chegada à perspectiva iorubá⁵⁷, uma vez que

57 Os iorubás são um grupo étnico da África Ocidental. Eles possuem uma população significativa em Nigéria, Benin, Togo e Serra Leoa, destacando-se pela sua rica herança cultural e diversidade. Têm uma língua tonal complexa, o iorubá, com diversos dialetos. Para além disso, a Iorubalândia abrange

percebeu que os estudos africanos estavam sendo tensionados pelo domínio ocidental.

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria “mulher” – que é fundamental nos discursos de gêneros ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social (Oyèwùmí 2021, p. 15)

Oyèrónké Oyèwùmí (2021) apresenta, em seus estudos, o conceito de mulher como uma invenção do ocidente, uma vez que, na cultura africana, mais especificamente, iorubá, as diferenças são estabelecidas através do caráter da senioridade, e não através de diferenças biológicas, ou seja, a hierarquia social estava relacionada aos mais velhos e não às diferenças de gênero.

A concepção africana de feminino chega no Brasil através da religiosidade, sob a cosmopercepção⁵⁸ iorubá, que entende as Ìyás⁵⁹ sob um aspecto sagrado e metafísico do que a figura da mulher ocidental, presa a um corpo inferiorizado em relação ao homem. Para a autora as Ìyás ainda estão presentes nas religiões de matriz africanas e não apresenta nenhuma relação com aspectos de sexo feminino/masculino, e sim relacionado aos elementos de criação e matripotência.

A partir disso, o conceito de matripotência apresentado no texto “Matripotência: Ìyás nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas iorubas”, da escritora Oyeronke Oyewumi (2016), possibilitou pensar outras maneiras de maternagens negras no Brasil, sobretudo refletir matripotências diaspóricas, que seriam expressões do conceito africano no ocidente por meio das maternagens negras. É importante mencionar que a autora sinaliza o risco das distorções e equívocos quando a concepção ocidental adentra outras culturas, como a sociedade Oyó-Iorubá. A ideia defendida é apresentada da seguinte forma:

uma vasta área, que, apesar de ter fatores homogêneos como a linguagem, possui especificidades culturais e institucionais em determinados locais.

⁵⁸ O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais, que muitas vezes tecem uma combinação de sentidos para descrever culturas, como os povos iorubás ((Oyèwùmí, 2016).

⁵⁹ As palavras Ìyá ou Yèyé são normalmente traduzidas como a palavra inglesa “mãe”. Essa tradução é altamente problemática porque distorce o significado original de Ìyá no contexto iorubá, deixando de captar o significado central do termo, porque abordagens teóricas dominantes da maternidade feminista e não feminista – representaram a instituição como genericada. Nas sociedades ocidentais, enfocando o dimorfismo sexual do corpo humano, os construtos de gênero são introduzidos como a maneira fundamental pela qual a anatomia humana deve ser entendida no mundo social (Oyèwùmí, 2016, p. 1-2).

Não havia mulheres – definidas em termos estritamente genericados – naquela sociedade (Ioruba). Mais uma vez, o conceito “mulher”, usado e invocado nas pesquisas, é derivado da experiência e história ocidentais, uma história enraizada em discursos filosóficos sobre as distinções entre corpo, mente e alma, em ideias sobre determinismo biológico e ligações entre o corpo e o “social” ((Oyěwùmí, 2021, p.20).

Para a autora, a categoria ocidental “mãe” é encarada como sendo uma ideia incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente. Já a compreensão iorubá da categoria socioespiritual de *Ìyá* é diferente, porque, na origem, não derivou de noções de gênero ocidentais. Assim, ao analisar essa categoria socioespiritual, Oyěwùmí (2016) destaca que *Ìyá* está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza um princípio matripotente.

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole ((Oyěwùmí, 2016, p. 3)

A autora afirma que a matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada e potencializada quando é considerada a relação com sua prole nascida. E há um *ethos* matripotente que expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação a suas crias.

Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole. ((Oyěwùmí 2016, p. 2)

Para Oyěwùmí, ao crescer em um mundo iorubá, aprende-se a respeitar a potência das palavras da *Ìyá* e a eficácia de suas rezas. As crianças são informadas de que a única maldição que não tem antídoto é a maldição dirigida por uma *Ìyá* em direção a sua própria prole. A compreensão é que todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana.

Como apenas as anafêmeas procriam, a construção original de *Ìyá* não é genericada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de *Ìyá* como cocriadora, com *Èlédàá* (Quem Cria), dos seres humanos... *Ìyá* também é uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra. Além disso, tanto anamacho quanto anafêmea escolhem espiritualmente suas *Ìyá* da mesma maneira, e as *Ìyá* estão conectadas com toda a sua prole nascida, de maneira similar, sem qualquer distinção feita pelo tipo de genitália que ela possa ter. ((Oyèwùmí, 2016, p. 2)

Podemos interpretar a importância da ancestralidade para a compreensão do conceito de matripotência, pois, sendo uma instituição social, há orientações, regras, ensinamentos que estão na responsabilidade da *Ìyá* com toda sua comunidade. A memória passa a ter viga para toda a prole, sobretudo porque há uma questão acerca da gestão da vida, que envolve elementos culturais, políticos e econômicos.

Além disso, Oyèwùmí (2016) apresenta que há um conhecimento comum que as *Ìyá* têm, um axé (*àṣẹ*) especial (poder da palavra) para o qual rotineiramente chamam a atenção quando alguém da sua prole precisa seguir seu caminho. Nesse momento a *Ìyá* abençoa os caminhos que serão seguidos. Aqui o axé pode ser benção ou não. O conceito de axé é igualmente central para a espiritualidade iorubá e tem sido analisado de diversas maneiras por quem estuda a cultura. Axé se traduz como poder, autoridade, comando.

Dessa forma, “pode ser entendido como ‘poder’, ‘autoridade’, ‘comando’, ‘cetro’, a ‘força vital’ em todas as coisas vivas e não vivas; ou a chegada de um enunciado”. Há, sem dúvida, fontes diferentes de axé, mas o axé de *Ìyá* deriva de seu papel singular na procriação. Aqui a procriação não está calcada nas questões biológicas, mas na própria ideia de criar vida, contribuir para que essa vida se manifeste em sua potência de viver e se manter viva (Oyèwùmí, 2016).

Outro ponto na compreensão do conceito de matripotência é que não é possível representar *Ìyá* como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs.

A categoria mãe na tradição ocidental está atrelada à ideia de nutrir. Enquanto a nutrição faz parte do que *Ìyá* faz na sociedade iorubá, o significado central de *Ìyá* é cocriador da prole, seu bem-estar e preservação durante a vida que depende física e espiritualmente da vigilância da *Ìyá*. Assim, esta seria uma identidade mística que não é comparável a nenhuma outra nesta sociedade.

É relevante mencionar que a *Ìyá* é o coração dos sistemas familiares iorubás, independentemente da residência do casal e das linhas de descendência.

A redução dos laços familiares à patrilinearidade é especialmente distorcida, porque desloca o princípio consanguíneo (em oposição ao conjugal) como o idioma dominante das relações familiares. Como muitas comunidades africanas privilegiam o sangue por causa dos laços conjugais, vários estudiosos africanos e afro-americanos chamaram a atenção para a natureza matrifocal ou matricial das famílias, independentemente de quais “linhas” foram traçadas sobre elas (...) A relação social mais fundamental é aquela entre *Ìyá* e a prole; é o relacionamento mais sangrento, se quisermos. Fluindo desta conexão diádica estão os laços entre as pessoas irmanadas, uterinas ou de ventre. (Oyěwùmí, 2016, p.18)

A relação social mais fundamental é aquela entre *Ìyá* e a prole; é o relacionamento mais “sangrento”, se quisermos chamar assim. Fluindo dessa conexão diádica, estão os laços entre as pessoas irmanadas, uterinas ou de ventre. Oyěwùmí (2016) fala que a compreensão africana das origens da sociedade humana não tem relação com o retrato da família nuclear ocidental como o estado humano natural ou a história de origem judaico-cristã de Adão e Eva, que desconsideram a maternidade, mas promovem a dominação masculina.

Sobre a conceituação da díade *Ìyá/prole*, a autora afirma que, como núcleo das relações humanas – e, por extensão, dos laços familiares –, coloca *Ìyá* numa posição de senioridade, uma mais velha, cuja presença é anterior a qualquer outra pessoa, porque todo ser humano nasce de *Ìyá*. A mesma ideia é expressa no ditado “até o rei tem mãe” e, dessa forma, ninguém é anterior, superior ou mais importante que sua *Ìyá*. Consequentemente, vemos como o *ethos* matricêntrico está muito ligado ao sistema baseado na senioridade e, acrescento, como a ancestralidade também parece estar entrelaçada ao conceito.

Um aspecto relacionado ao sistema social iorubá baseado na senioridade é demonstrado na organização da família, um princípio organizador fundamental, em que a senioridade é a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas. Para Oyěwùmí (2016), as categorias de parentesco codificam a senioridade, na medida em que as palavras *ègbón* referem-se à irmã/o mais velha/o e *àbúrò* à irmã/o mais nova/o de quem fala. Essa organização baseada na senioridade é dinâmica, fluida e igualitária, na qual todos os membros da linhagem têm a oportunidade de ser mais velhas/os ou mais novas/os, dependendo da situação.

As categorias baseadas em senioridade são relacionais e não chamam a atenção para o corpo. Isso é muito diferente das hierarquias de gênero ou raciais, que são rígidas, estáticas e exclusivas, pois estão promovendo, permanentemente, uma categoria sobre a outra. ((Oyěwùmí, 2016, p.19)

Dessa forma, há uma única classificação cronológica de todos os membros da linhagem, vinculados a como entraram nela. Os relacionamentos vivenciados nessa forma de gestão são dinâmicos. Assim, os indivíduos são classificados, continuamente, com base na sua idade em relação à comunidade em que convivem. É uma forma de unidade de afeto, produção, consumo e herança. Como afirma a autora:

Com a compreensão do entrelaçamento entre *Ìyá* e a prole, podemos apreciar as maneiras pelas quais esse vínculo diádico estrutura relações de linhagem. Dentro do agregado familiar, os membros são agrupados em torno de diferentes unidades *Ìyá*-prole descritas como *omòyá* (unidade de irmandade pelo ventre/útero). É uma unidade de afeto, produção, consumo e herança. A *Ìyá* é o pivô em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. *Omòyá* é o termo final de solidariedade dentro e fora da família. A relação entre aquelas pessoas que experimentam a irmandade de ventre é baseada na compreensão de interesses comuns nascidos de uma experiência compartilhada de crianças que escolhem a mesma *Ìyá* no momento pré-terreno de escolher seu destino, um ato que as prende em lealdade e amor incondicional à *Ìyá* e entre si. *Omòyá* localiza uma pessoa dentro de um agrupamento socialmente reconhecido e ressalta o significado dos laços *Ìyá*-prole ao delinear e ancorar o lugar de uma criança na família e no mundo. Assim, as relações *omòyá* são vistas como primárias e privilegiadas e devem ser protegidas acima todas as outras. A ideologia do domínio materno que *omòyá* representa na vida social e espiritual é onipresente em muitas culturas da África Ocidental. *Omòyá* é um termo de solidariedade que é invocado em esferas além da família. Por exemplo, no culto *Ogboni* que venera *Ilè*, a terra, que é uma divindade anafêmea, “todos os membros *Ogboni* se consideram *Omo Ìyá*, ‘pessoas filhas da mesma mãe’”³², e continuamente invocam o doce sabor do leite sagrado de *Ìyá* (*omu’ya*) como uma experiência compartilhada fundamental. Além disso, invocações de unidade entre grupos são expressas através dessa ideologia materna (Oyěwùmí, 2016, p.20-21).

Cabe mencionar que a relação entre pai e prole não implica, assim, a forma espiritualmente densa e especial na qual a díade *Ìyá*/prole é construída (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 22). E Oyěwùmí (2016) destaca que, em relação ao pensamento iorubá, a noção de solidariedade emerge com o apelo a *Ìyá*.

As *Ìyá* iorubás são conhecidas por sua produção e seu trabalho em prol de sua progenitura. A base do seu engajamento ocupacional é prover seus filhos. Como aponta Oyěwùmí (2016), *Ìyá* promove o bem-estar de sua prole de várias formas: metafísica, emocional e prática. Como foi mencionado, a *Ìyá* tem a responsabilidade de prover sua prole materialmente, porém elas também precisam se cuidar:

As *Ìyá* iorubás valorizam sua autonomia e acreditam que é o cúmulo do insulto para uma fêmea adulta ter que pedir a alguém dinheiro para comprar coisas como sal e variedades; seria um desrespeito, dizem elas. Mais significativamente, o período após o nascimento de uma criança é especialmente enriquecedor para *Ìyá*, porque toda a comunidade dá presentes para o cuidado do bebê e, hoje, o presente mais valorizado e necessário é o dinheiro. (Oyéwùmí, 2016, p. 24)

Essa prática também ressalta a natureza coletiva da criação de filhos – a proverbial aldeia africana, apoio necessário para formar uma criança. A ênfase no dinheiro é um reflexo do aprofundamento das transações monetárias numa economia doméstica, mas urbana.

Destacamos como a dimensão coletiva e política do conceito de matripotência se aproxima das maternagens negras. A matripotência tem um aspecto coletivo vital, pois, a partir da cosmopercepção iorubá, todos nós recebemos o poder criador, pois todos nós recebemos a energia criadora das *Ìyás*. Um elemento fundante desse conceito se situa na valorização da ancestralidade, sendo uma afirmação da potência de vínculo de outras gerações e seus ensinamentos, principalmente, a estima pelas memórias.

A *Ìyá* é uma instituição iorubá, com funções econômicas, políticas, culturais, espirituais e reprodutivas, como também é um sustentáculo da vida. Essa instituição é uma gestação da vida de forma comunitária, pois implica a gestão de outras vidas e a sua manutenção em diversas maneiras.

A autora Carla Akotirene, a partir da interseccionalidade, faz uma análise sobre o conceito de matripotência, em que sinaliza que a identidade feminina não está reduzida ao aspecto materno. A autora avança na compreensão do poder político das mães fazendo uma articulação com os terreiros de matriz africana, citando o Candomblé:

A “matripotência” – supremacia da maternidade, ausente abordagem interseccional contextualizada, gera pressas analíticas sobre a realidade iorubá que segue sendo teoricamente considerada primitiva e oposta à tecnologia ocidental, nega a construção da maternidade aplicada às ialodês dissociada de contratos sexuais do casamento, aplicada à noção errônea de mães solteiras ou de mulheres dependentes linguisticamente dos homens, a exemplo da *woman* – mulher que contém homem – demonstrando a variação epistêmica na diáspora causada pela colonização. Em África, na localização demarcada pela categoria antiguidade, a hierarquia socialmente construída é vista como recurso transponível, pois que no território variam os contextos de idade e geração. O sistema dissocia anatomia do corpo e sistemas de gênero, refazendo privilégios de antiguidade construída formal e contextualmente, pouco interessa se é jovem ou velho o corpo, definitivamente, o ponto de vista biológico não produz poder cultural. Embora a africana de Uganda, Sy Ivia Tamale discorde refletindo que mulheres solteiras e sem filhos carregam um estigma permanente, como um ímã em seus pescoços. Elas são vistas pela

sociedade como imaturas, até mesmo como um ser humano pela metade. Assim, os papéis domésticos de mãe, esposa e dona de casa tornam-se as construções fundamentais da identidade das mulheres em África. Na diáspora africana brasileira, o prestígio político das grandes mães funciona estritamente nos terreiros de candomblé, espaço de resistência negra restaurada por laços de afeto, família e hierarquia, no qual uma ialorixá carrega os valores ancestrais e culturais torneados de África. A mulher torna-se mãe dentro da relação com a ancestralidade, não nuclear, podendo ser matrilinear, em que filhos independem dos laços sanguíneos e do estado civil. Significa então dizer que não somente homens adultos podem gozar de prestígios oportunizados pela antiguidade e postos na família não nuclear e não heterossexual. (Akotirene, 2019, p. 49)

No ocidente, a maternagem se ancora na desvalorização e na redução da gestação pautado na individualidade. Além disso, é sustentada na concepção biológica do corpo. Há uma compreensão de que a matripotência não se restringe no “parir uma criança”, mas no gestar a vida, e não está atrelada à ideia de corpo-matéria.

Podemos analisar que as mulheres mães negras conseguem expressar a matripotência no ocidente por meio das encruzilhadas, da luta pela vida, do sustentáculo das famílias e das construções coletivas das suas redes de solidariedade. Diante da morte matada, há a luta das mães pela vida, seja pela ideia da pulsão de estar vivo, seja pelo alimento da vida por via da memória do filho.

Interpretamos que o maior desafio de forjar a matripotência no ocidente seria o racismo, a colonialidade, o patriarcado. Por outro lado, é a perspectiva da ancestralidade que ainda resiste nas maternagens negras, alimentando, com fios de ferro, a matripotência de cada mãe. Tal afirmação se ancora na forma como as mães negras tecem suas vidas, como elaboram suas narrativas, como constroem suas práticas de cuidado. Assim, essas mulheres vão demarcando e disputando suas formas de maternagens, principalmente ao nomearem suas práticas e as resistências que enfrentam cotidianamente, como veremos no próximo capítulo.

4 “SOMOS MÃES NÃO CONVENCIONAIS”: maternagens negras, Estado e resistências

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como lócus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravidão, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano (Akotirene, 2019, p.15)

O título deste capítulo é uma frase dita por Alessandra, já apresentada nesta tese: “somos mães não convencionais”, disse ela, ao evocar um deslocamento político, e (por que não dizer?) afetivo, para as compreensões sobre as maternagens negras, forjadas entre gingas e resistências cotidianas nas opressões de raça, gênero, classe social e território. Essa frase também contém uma provocação acerca das maternagens não negras. Ao pé da letra, convencional seria aquilo que é habitual, esperado, aquilo que foi convencionado, acordado. Alessandra parece dizer que as mães não convencionais não seguem ou conseguem ser mães “comuns” ou “normais”. Para Akotirene (2019):

Já estabelecendo o diálogo teórico entre o pensamento interseccional de Audre Lorde e Achille Mbembe, enquanto as mulheres brancas têm medo de que seus filhos possam crescer e serem cooptados pelo patriarcado, as mulheres negras temem enterrar seus filhos vitimados pelas necropolíticas, que confessional e militarmente matam e deixam morrer, contrariando o discurso cristão elitista-branco de valorização da vida e contra o aborto – que é um direito reprodutivo. (Akotirene, 2019, p.16)

As maternidades negras atravessaram e atravessam o mar atlântico, sejam em caminhos, sejam em memórias. Akotirene (2019) instiga essa análise, sobretudo, pela necessidade de apreendermos que essas maternagens tecidas e narradas por mulheres emanam dores e resistências históricas que até hoje são banalizadas em diversas áreas da produção do saber e do ver.

Como disse Luciene Rocha (2016), não há um corpo gerado neste país que não carregue uma gota de sangue dos povos africanos e indígenas. Navegar nessas águas não é apenas desvelar ou rememorar à história, mas um urgente processo de reconhecimento político, cultural e econômico a todas as mulheres, principalmente, negras, que são o sustentáculo da nossa sociedade (Gonzelez, 2020). Há urgência

em explorar outros campos, conceitos e deslocamentos para compreender as dinâmicas dessas maternagens, sobretudo quais políticas e estratégias atravessam essas dinâmicas.

Assim, a noção de Estado é vital para entender as malhas de lutas das interlocutoras e a forma como suas maternagens se forjam cotidianamente. Camila Fernandes (2021) destaca a importância de pensar Estado, uma vez que

Instituições generificam-se e se moralizam; espaços informais operam como serviços essenciais; histórias costuram relatos sobre pessoas, segredos, relações (...) E, em meio a histórias, disse-me-disse, silêncios e ambivalências morais, vamos aprendendo a ver o Estado se fazendo em ato. Em lugar da imagética ideológica e conceitual de um Estado estritamente institucional ou normativo, o que temos são fluxos que mesclam ilegalismos consentidos e legalismos faltosos (Fernandes, 2021, p. 21)

Retomando uma ideia da autora Camila Fernandes (2021) para pensar Estado no campo das maternagens se coloca em questão a própria ideia de “ausência de Estado” que semelha estruturar e organizar dinâmicas locais, aparentemente sem conexão, mas que parecem estar articuladas nos efeitos das administrações públicas. Isso seria fundamental para pensar a concepção das “mães não convencionais”, que, ao mobilizar gênero, raça e território, produzem maternagens que também são afetadas pelas práticas da “ausência do Estado”.

A referida pensadora traz uma discussão sobre a reprodução sexual e as concepções de Estado. Para a autora, o tema da reprodução sexual feminina atrelada às questões sociais corresponde a debates políticos intensos vividos nas últimas décadas do século XX. Ao longo desses anos, discussões sobre população e imagem da nação não prescindiram da negociação sobre a sexualidade das mulheres como elemento fundamental.

Fernandes tece um fecundo diálogo com a antropóloga Andréa Moraes Alves (2014), que traz análises, “controvérsias” e “polêmicas” sobre o debate do “crescimento demográfico”, fundamental para a imaginação de um “Estado Moderno”, pensamento que ganhou forma e força durante o regime militar brasileiro (1964-1985). A antropóloga acompanhou a trajetória de especialistas da medicina responsáveis pelo fornecimento de serviços de contracepção feminina às camadas populares, a exemplo do Centro de Pesquisa e Atenção Integrada à Mulher e à Criança, que teve ampla participação na difusão de métodos contraceptivos entre as décadas de 1970 e 1990.

Em sua análise, Alves (2014) descortina o campo das forças que disputaram iniciativas acerca da regulação da fecundidade feminina, desde a oferta de contraceptivos para uma população “carente” e “necessitada”, até as denúncias de “esterilização em massa” movidas por setores da sociedade civil (Alves, 2014). Reflexões similares aparecem no trabalho de Fabíola Rohden (2003), quando ela examinou de que maneira as preocupações com a contracepção e a natalidade, geralmente atribuídas ao campo das escolhas individuais, converteram-se em temas de interesse público durante o século XX, tendência saliente tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos e em países da Europa.

Fernandes (2021) afirma que há um vasto campo envolvendo médicos, juristas e políticos que colaboraram para a propagação de discursos paradoxais que, ao mesmo tempo que celebravam a maternidade – momento em que a mulher é responsável por “dar um filho à sociedade” –, veiculavam propagandas incisivas sobre o controle das proles, “para que a nação se tornasse cada vez mais forte e populosa, dotada de cidadãos em número suficiente e com as qualidades necessárias ao seu bom desenvolvimento” (Rohden, 2003, p. 220).

Essas linhas de ação, atravessadas por ideias eugenistas ao sabor da época, encontraram, na sexualidade feminina, um ponto estratégico e essencial para pensar o “desenvolvimento nacional” (ROHDEN, 2003, p. 220). O fato de que algumas ideias eugenistas brasileiras tenham se desenvolvido na esteira de preocupações em torno do “controle de natalidade” remete-nos aos debates sobre a “mestiçagem” brasileira e sua aliança estratégica com o tema da reprodução (Fernandes, 2021).

Fernandes (2019; 2021) menciona a antropóloga Laura Moutinho (2004), que analisa de que maneira a ideia de uma mestiçagem brasileira, enquanto “mito de origem” da sociedade, foi objeto de discussão por um conjunto de intelectuais preocupados com que tipo de nação o Brasil pós-escravista seria. Discussões sobre a necessidade de “branqueamento” da população foram ancoradas em fortes representações de gênero, raça e sexualidade, nas quais relações afetivas e sexuais entre pessoas de “cores” diferentes estiveram no centro das preocupações.

A política eugenista no Brasil emerge do termo “eugenia”, que vem do grego e significa “bem-nascido”. Essa ideia foi propagada por Francis Galton, que tinha um projeto no qual visava comprovar que a capacidade intelectual era hereditária, para, assim, justificar a segregação dos povos negros, imigrantes asiáticos e pessoas com todos os tipos de deficiência.

No Brasil, essa ideia passa a ser considerada como sinônimo de “desenvolvimento do país”. Com isso, buscavam, nas ciências naturais e sociais, legitimar a descendência dos povos brancos como aqueles que garantiriam o “futuro da nação”. Não obstante, temos o desenvolvimento da política de branqueamento da população brasileira como uma ideologia que foi amplamente aceita entre os séculos XIX e XX. O objetivo dessa política era impedir que os povos negros se reproduzissem, com base na ideia de que o “sangue branco” era mais forte e superior e poderia clarear as demais “raças”. Cabe frisar que a política eugenista foi uma política de Estado, uma vez que, tal pensamento possibilitou ordenar e fornecer formas de atuação dos governos sobre as populações em diversas áreas, como saúde, educação, lazer, cultura, dentre outros.

A partir dessas considerações, vemos com Moutinho (2004) que o imaginário relacionado às figuras das mães negras ancora-se nesta articulação tripla entre gênero, raça e origem. A afirmação sobre uma sexualidade “irresponsável” atribuída a mulheres populares ecoa, por um lado, ideias que consideraram a mestiçagem como fator de degenerescência social, decorrente da “herança negra” que o país carrega.

Fernandes (2021) aponta que a favela, vista como um lugar de “misturas”, evoca algo semelhante à acepção poluidora da mestiçagem brasileira, considerada por muito tempo um “mal em sua essência” e um “caminho sem volta”. Assim sendo, discussões primordiais acerca de um projeto de nação do povo brasileiro foram atravessadas por questões raciais. Nesse conjunto de reflexões, seguindo as considerações de Camila Fernandes, Moutinho destaca de que modo “a demografia surgiu sob a égide de ideias puritanas, eugenistas e controlistas” (MOUTINHO, 2004, p. 431). E acrescento também, racistas.

Há também a territorialização da violência nas favelas apontada por Vinicius Santiago (2019). Para o autor, essa territorialização acaba naturalizando a ideia de que a favela é sinônimo de violência e que se constitui como um espaço de exceção cuja mediação pelo Estado deve ocorrer por meio de medidas também excepcionais, sobretudo, por forças policiais.

Com base nessas indicações, podemos dizer que ainda hoje a “demografia” é um dos saberes científicos e técnicos para falar do medo social de que os pobres produzam suas proles e sua descendência. Alguns autores acreditam que há um projeto em curso, que visa à eliminação da população negra (Werneck, 2010;

Carneiro, 2003; Akotirene, 2019; Munanga, 1996, Quijano, 2005; Piedade, 2017). Corroborando com essa leitura, destacamos a perspectiva de dismantlar o imaginário social implantado pelo mito da democracia racial, fundamental para a ideia de mestiçagem no Brasil.

O mito calcado na decantada ideia de igualdade plena entre os cidadãos e as cidadãs no nosso país, sem distinção de raça, gênero ou etnia. Esse conceito ganhou força e formato a partir do século XX, aproximadamente na década de 1930, momento que o Brasil vivenciava os efeitos da “abolição da escravidão”. O mito contribuiu para naturalização das violências vivenciadas pela população negra, sobretudo, mulheres e crianças. O mito assumiu sentidos múltiplos ao longo da história brasileira.

O mito da democracia racial ligado à ideia de um povo mestiço contribuiu demasiadamente para um pensamento que ainda hoje apresenta fortes dificuldades no enfrentamento do racismo no Brasil. Essa ideia de mito da democracia racial afetou a construção de discursos sobre a negação do racismo no país, tendo como pressuposto a concepção que as diferenças raciais vivem “pacificamente” e “todos são iguais”.

Salientamos que as discussões sobre a reprodução sexual e social levaram em consideração as ideias de território e população, para compreender o controle de natalidade e formas de reprodução. Esses últimos termos mencionados, dialogam sobre formas e ideias de controle.

Michel Foucault (2008) construiu o conceito de biopoder utilizado inicialmente na sua obra História da sexualidade, sendo apresentado nos seguintes termos: “[...] o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (Foucault, 2008, p. 3). Dessa forma, o autor considera biopoder como sendo uma das configurações da governamentalidade⁶⁰ que transforma a vida em objeto de poder. Nas palavras do autor:

60 O conceito de governamentalidade é apresentado como forma de poder que tem como saber a economia política e por instrumento os dispositivos de segurança (idem, p. 143). Ela não é a mesma coisa que “reinar, “comandar” ou “fazer a lei”; está ligada à arte de governar e, para sua compreensão, deve-se: 1) reconstruir as relações que a permeiam de maneira global a fim de tentar encontrar as técnicas de poder; 2) passar para o exterior dessas tecnologias e se ressituar nesta economia de poder; 3) apreender o movimento das tecnologias de poder vistas na relação poder-saber (idem, p. 157-158).

Como sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. É em linhas gerais o que chamo, o que chamei, para lhe dar um nome, de biopoder (Foucault, 2008, p. 3).

Foucault (2008) não estava interessado em uma teoria geral sobre o poder nem sobre o que é o poder, mas, sim, em uma teoria do poder, pois, para ele, o poder é um conjunto de mecanismos e procedimentos que possuem como função e tema manter justamente o poder. E ele menciona que esses mecanismos de poder fazem parte de todas as relações sociais, uma vez que são

circularmente o efeito e a causa delas, mesmo que, é claro, entre os diferentes mecanismos de poder que podemos encontrar nas relações (...), seja possível encontrar coordenadas laterais, subordinações hierárquicas, isomorfismos, identidades ou analogias técnicas, efeitos encadeados que permitem percorrer de uma maneira ao mesmo tempo lógica, coerente e válida **o conjunto dos mecanismos de poder e apreende-los no que podem ter de específico num momento dado, durante um período dado, num campo dado** (Foucault, 2008, p.4-5)

Cabe mencionar que essas mudanças, no exercício e nas relações de poder, emergiram no surgimento do capitalismo industrial. O autor aponta um deslocamento da dimensão jurídica para uma dimensão biológica. Foucault (2010) faz uma reflexão importante acerca do nascimento do biopoder nesse período:

Nos séculos XVII e XVIII, viram-se aparecer técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual. Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. (...) Ora, durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. (Foucault, 2010, p.203)

Com isso, Foucault afirma que não há uma sucessão de conceitos ou funcionamentos, pois os mecanismos de segurança são tão antigos quanto os mecanismos disciplinares ou os mecanismos jurídicos-legais. O problema que se coloca são as informações em larga escala, que seriam saberes produzidos das e sobre as populações. Então, “segurança seria uma maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina” (Foucault, 2008, p.14).

Esse governo não é exercido sobre o Estado, o território ou uma estrutura política, mas, sim, sobre as pessoas, os indivíduos, os homens e as coletividades (FOUCAULT, 2008, p. 164).

Foucault (2008) aponta que a disciplina trabalha num espaço vazio, artificial, que vai ser inteiramente construído. Já a segurança vai se apoiar em um certo número de dados materiais. Ela vai trabalhar com a disposição do espaço, com o escoamento das águas, com as ilhas, com o ar etc. Logo, a segurança trabalha sobre algo. Um segundo elemento sobre os espaços de segurança se trata sobre maximizar ou minimizar o que for necessário para atingir um ponto de perfeição. Por fim, “o que vai procurar estruturar nesses planejamentos são os elementos que se justificam por sua polifuncionalidade (Foucault, 2008, p. 25-26).

Para o autor, essa técnica não exclui a técnica disciplinar; muito pelo contrário, elas se infiltram, se complementam e coexistem, uma nova técnica que está para “homem vivo”, ao homem ser vivo; no limite se vocês quiserem, ao homem-espécie” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Assim, o que aparece no final do século XVIII é a “biopolítica” da espécie humana, que pode ser entendida como:

Um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população etc. São nesses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos, constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. É nesse momento, em todo caso, que se lança mão da medição estatística desses fenômenos com as primeiras demografias (Foucault, 2010, p. 204)

O campo de intervenção da biopolítica vai ser os fenômenos dos universais e outros que são acidentais, mas ambos geram efeitos para a população. Foucault (2010) diz que a biopolítica vai introduzir instituições de assistência, mas também mecanismos muito mais sutis, economicamente muito mais racionais do que a grande assistência, que existem há anos. “Vamos ter mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros de poupança individual e coletiva, de seguridade etc.” (Foucault, 2010, p. 205). E a preocupação com as relações entre a espécie humana.

Os seres humanos enquanto espécie, seres vivos, e seu meio, seu meio de existência. É igualmente, o problema desse meio, na medida em que não é um meio natural e em que repercute na população; um meio que foi criado por ela. Será, essencialmente, o problema da cidade. (Foucault, 2010, p. 206)

Para Foucault (2010), há um outro elemento que nasce com o funcionamento da biopolítica, a noção de população, um corpo múltiplo. A biopolítica lida com a população, como uma questão política, científica, biológica e de poder.

Assim, a biopolítica vai se direcionar aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração, período. Essas biopolíticas são praticadas, sobretudo, a partir dos Estados nacionais, que atuam nesse “corpo múltiplo”, em nível de massas.

Ainda sobre populações, Camila Fernandes (2021), ao analisar os estudos da autora Ann Stoler (2004) sobre o contexto de colonização holandesa nas antigas “Índias Orientais”, território da atual República da Indonésia, aponta como os regimes coloniais estavam preocupados com a gestão do poder, da autoridade e das ideias sobre nação. Assim como Foucault, Stoler (2004) destaca a centralidade da razão como marca registrada do traço colonial, mas também tinham questões sobre saúde, documentos de nascimentos, cuidado com as crianças, organização familiar e a educação, vividos a partir de uma densidade discursiva, estavam latentes nos relatórios e nos registros burocráticos, que desvelavam atenções às questões sentimentais e suas supostas “tendências subversivas”.

As autoridades coloniais analisadas pela autora Stoler (2004) tinham profundas preocupações com a expressão de sentimentos, seja em seu excesso, seja em sua ausência. Havia reflexões sobre a necessidade de controle do Estado no campo dos sentimentos ou uma gestão dos “estados afetivos”. Assim, havia o controle de técnicas educativas que, por sua vez, poderiam governavam “de perto e de longe”, através das instituições mais próximas ao cuidado das pessoas, como escolas, equipamentos sociais entre outras instituições de cuidados.

Para a autora, o universo político também é um lugar de paixões, fantasias raciais e preocupações sentimentais. Para ela, esse controle seria inútil, pois não seria viável conceber a esfera do político como abstraída do desejo, da racialização e, como Fernandes (2021) inclui, a sexualização dos afetos e dos comportamentos. Porém, não quer dizer que essas formas de controle não operem.

Diante do exposto, o conceito de biopolítica é desdobrado neste estudo para compreender as construções das maternagens, sobretudo negras. Para tanto, a ideia de população é importante, uma vez que dialoga com as discussões sobre a maternidade ancorada na concepção biológica, atravessando, por exemplo, as compreensões das relações de gênero como construções sociais. Para além disso, a própria política eugenista, a ideologia do branqueamento da população e a operacionização do racismo demonstram como podemos identificar esses conceitos no movimento da realidade das mães negras.

A noção de população na biopolítica também está primordialmente referida e identificada a um conjunto de processos biológicos. A população, enquanto objeto da biopolítica, vai ser uma noção a princípio construída no domínio da biologia e da medicina, mas o que estava também em questão era a espécie humana, a vida e as ameaças à vida.

Com isso, temos a emergência das técnicas de segurança, pois estas surgem na estreita correlação destes com a população, tendo em vista que, articuladas com as técnicas de disciplina, seriam reproduzidas em duas séries:

A série corpo – organismo – disciplina- instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores -Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organodisciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a biorregulamentação pelo Estado. Não quero fazer essa oposição entre Estado e instituição atuar no absoluto, porque as disciplinas sempre tendem, de fato, a ultrapassar o âmbito institucional e local em que são consideradas. E, depois, elas adquirem facilmente uma dimensão estatal em certos aparelhos como a polícia, por exemplo, que é a um só tempo um aparelho de disciplina e um aparelho de Estado (Foucault, 2010, p. 210)

Foucault (2010) menciona que, no século XIX, a sexualidade foi um campo de profunda estratégia desses mecanismos em diferentes níveis: a sexualidade enquanto comportamento corporal, que depende do controle disciplinar, individualizante e em forma de vigilância, como também a sexualidade que se insere e adquire implicação, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo, mas a esse elemento, a essa unidade múltipla formada pela população. “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (Foucault, 2010, p 212) assim, podemos apontar o conceito da biopolítica da maternidade.

4.1 Biopolítica da maternidade

O objetivo das biopolíticas se concentra em gerir a vida das populações e produzir conhecimentos a fim de melhor administrá-la, transformá-la e, sobretudo, aperfeiçoá-la. A biopolítica das maternidades poderia ser a noção das “mães convencionais”, ideia apresentada no início deste capítulo. A produção das mães comuns está associada à ideia de uma criação do conceito de maternidade que tem o cuidado, o bem-estar, a segurança das crianças como primordiais; seria a

constituição de uma maternagem em prol de infâncias saudáveis e normais. Com isso, não quero dizer que as maternagens negras não são afetadas ou constituídas por essas práticas; a própria ideia das “mães não convencionais”, apontam para o funcionamento desses mecanismos de poder.

Com base nos sentimentos e nas práticas narradas pelas interlocutoras, destaco o conceito “biopolítica da maternidade”, conceito apresentado pelos autores Priscila Detoni, Paula Machado e Henrique Nardi (2017). Esse conceito entra nessa construção para ampliar e questionar como as políticas públicas vêm se organizando, constituindo e reproduzindo práticas que reconhecem as mulheres como agentes de proteção social, principalmente no contexto familiar, ao mesmo tempo que parecer gerir uma manutenção das relações de opressões.

Destaco as políticas de proteção social que a partir das suas diretrizes, princípios, projetos e programas acabam fortalecendo e operacionalizando, de forma concreta, discursos e ações que a figura materna ganha centralidade no que diz respeito às noções de cuidado, proteção e afeto.

Para compreender o conceito discutido pelos autores, apresento a concepção do benefício do Programa Bolsa Família, que foi suspenso quando o filho de Eulália foi apreendido por cometer ato infracional. A causa da suspensão do benefício ocorreu quando Eulália foi avisada pela escola em que seu filho estudava que o jovem tinha uma quantidade significativa de faltas.

Podemos presumir que, em geral, as mulheres são primariamente designadas como responsáveis legais pelo Programa Bolsa Família (PBF), carregando consigo a atividade de administrar a renda e as condicionalidades desse programa. Observamos, pois, a presença constante de marcadores de gênero e sexualidade reiterados pela via da normalização da maternidade como parte da estratégia de Estado no cuidado das famílias. Para receber o PBF, tido como um direito de renda mínima para garantia da alimentação, faz-se necessário cumprir uma série de condicionalidades, que estão situadas na articulação da política de assistência social com as áreas da educação e da saúde.

Na área da educação, é condição para receber o benefício matricular as crianças nas escolas e ter uma frequência escolar de 85% durante o ano letivo. A pessoa responsável por administrar o benefício precisa cumprir as condicionalidades. Como as mulheres ficam à frente dessas atividades, elas se tornam as principais

responsáveis em receber e manter o benefício, como também em cumprir as condicionalidades.

Percebemos que o referido PBF vem conduzindo as feminizações através de uma “biopolítica da maternidade”. A biopolítica pode ser entendida como as formas de governo que são direcionadas à vida – ao mesmo tempo totalizante (tendo como alvo a população) e individualizante, pela via da disciplina e do controle – tendo como alvo cada indivíduo (FOUCAULT, 2010). As práticas apresentadas pelo PBF podem reforçar uma maternidade que organiza e sedimenta a existência de um “instinto” a partir do qual “todas as mulheres”, ao se tornarem mães, naturalmente priorizariam o cuidado de suas crianças. Dessa forma, a maternidade acaba sendo objetificada e codificada pelas políticas públicas do Estado. É essa a ideia de instinto imbricada na perspectiva biológica.

Entretanto, é preciso evidenciar que, para as mulheres, principalmente, negras conseguirem receber o benefício em dinheiro, demarca possibilidades que até então não eram possíveis. A realidade narrada pelas interlocutoras aponta para a importância de ter uma renda financeira para se manter, para organizar suas dinâmicas familiares entre outras práticas e ações. E, ao receber o benefício, as relações de poder também são movimentadas. Há uma teia complexa que se constitui nesse contexto, em que há estruturas reproduzidas, mas há agências sendo tensionadas.

Cabe aqui trabalhar mais profundamente a normalização, indispensável para pensar a biopolítica. Foucault não refere a norma à negatividade; também não a concebe como uma regra restritiva, tampouco repressão ou exclusão. Normalizar não significa apenas impor limites, não é do registro da lei. Ainda que haja uma relação fundamental entre a lei e a norma, isto é, que a lei se refira sempre a uma norma, que a função da lei seja a de codificar uma norma e que haja uma normatividade intrínseca à lei, não se pode, de modo algum, confundir essa normatividade da lei com os procedimentos, os mecanismos.

Para Foucault (2010), a norma é que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade da normalização é onde se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação.

Para o autor, na análise do poder, é importante localizar a emergência, retratar a história de desenvolvimento das técnicas de normalização forma do sistema

legal, como também as modificações dessas técnicas, principalmente como se produzem nas margens e, mesmo, às vezes em sentidos contrários ao sistema da lei. Dessa forma, a noção de norma (de normalização) se relaciona, em Foucault, com técnicas produtivas de poder, e não com uma concepção jurídico-discursiva ou repressiva do poder.

O amor materno foi constituído como uma das formas de o Estado poder fazer com que as mulheres-mães auxiliassem na diminuição da taxa de mortalidade de crianças e no controle da população, acionando uma espécie de aliança imposta de forma hierárquica entre as mulheres e o Estado, colocando-as a serviço da biopolítica (Moreira; Nardi, 2009). Assim, as mulheres, tornaram-se responsáveis pelo “futuro da nação”.

A “biopolítica da maternidade” afeta diretamente os processos de subjetivação e na configuração da gestão das relações sociais. Quando Eulália se sente culpada por achar que não cuidou do filho, podemos perceber operacionalização dessa biopolítica e como ela atravessa as maternagens das mulheres, seja individualmente, seja coletivamente.

Há uma normalização de um comportamento feminino, para a produção da “mãe suficientemente boa”, tendo o funcionamento da biopolítica da maternidade, uma vez que parece não haver uma separação entre sexualidade e reprodução social.

Quando Nilma menciona a ausência das políticas de esporte para que seu filho que tinha o sonho de ser jogador pudesse ter outras chances na vida, percebemos como o Estado também gere as ausências de políticas públicas, sobretudo para determinados sujeitos em territórios específicos. Ainda sobre Nilma, ela relatou que tirou “do próprio bolso” para que seu filho pudesse praticar algum esporte. E Zélia, que falou da sua ausência na criação dos filhos por causa do trabalho, trabalhadora doméstica, dormia no trabalho durante a semana e conseguia ver os filhos somente aos finais de semana.

Maria precisou mudar seu filho de escola e de turno, pois, além de não ter vagas, havia disputas territoriais que ameaçavam a vida de muitos jovens, sobretudo do seu próprio filho. As vidas dessas pessoas não estão afastadas do Estado ou excluídas do mundo social. Ao contrário, suas vidas são, quase sempre, atreladas e vinculadas estreitamente (ou sendo geridas estritamente) por dinâmicas assistenciais, familiares, religiosas, mercantis e de trabalho que, em boa parte dos casos, se inscrevem naquilo que se chama nas periferias de “mundo do crime” (Feltran, 2008).

Diante disso, cabe pontuar que todas as interlocutoras, mães negras tiveram seus filhos assassinados, suas maternagens estão marcadas por tecnologias de poder que geram vidas e anunciam mortes.

É importante destacar as imagens de controle trabalhadas por Patricia Hill Collins (2019), que faz uma preciosa crítica a imagem da “rainha da assistência social” e que se refere a uma mulher negra, da classe trabalhadora, altamente materialista e sem parceiro homem.

Contando com subsídios os subsídios públicos, as rainhas da assistência social do bem-estar aceitam dinheiro suado de cidadãos que pagam impostos e são casadas com o Estado. Assim, a imagem da rainha da assistência social aponta para os esforços de utilizar a situação das mulheres negras da classe trabalhadora como sinal da deterioração do Estado. (Collins, 2019, p. 153)

Conseguimos interpretar que a mãe construída no imaginário social ocidental é uma prática do Estado, pois são elas que administram, negociam linguagens da política de proteção, institucionalizadas ou não. E entender que é o Estado também como produtor das vulnerabilidades, bem como de zonas de margem ou à margem.

Roberto Efrem Filho e Roberto Melo (2021) destacam que a mãe parece funcionar como uma operadora de políticas públicas, assim, seria uma gestão maternal da proteção estadual. Diante disso, percebemos que há uma história coletiva de mulheres que negociam os árduos termos de suas trajetórias de maternidade, por isso, há urgência de falar as maternidades negras, compreendendo que o racismo também atravessa essas práticas do Estado.

4.2 MATRIPOTÊNCIAS DIASPÓRICAS: Colonialidade e necropolítica

Ao trazer para o texto o conceito de matripotência, tomo, como caminho possível, que, no ocidente, a matripotência se expressa nas encruzilhadas, entendendo que as maternagens negras esgarçam fissuras entre as tecnologias de poder, configurando-se em resistências cotidianas.

Essas resistências são tecidas em redes coletivas, formadas principalmente por mulheres negras, que lutam para além do sobreviver, ou melhor, desejam plenamente viver. E não só sobrevivem, mas também tentam disputar, em

diferentes níveis de poder, sentidos para vida. Tendo isso em vista, compreendo que as matripotência ora apresentadas, são matripotências diaspóricas, que se constituem em campo demarcados pela colonialidade e a necropolítica.

Para Carla Akotirene (2019), as mulheres negras foram marinheiras das primeiras viagens transatlânticas, “trafegando identidades políticas reclamantes da diversidade, sem distinção entre naufrágio e sufrágio pela liberdade dos negros escravizados e contra opressões globais” (Akotirene, 2019, p. 20). Para a pensadora, compreender a colonialidade é imprescindível, pois é por onde navegam as opressões e as resistências que modelam experiências e subjetividades desde a colonização. Akotirene afirma:

Com articulação teórica, podemos reassumir a discussão sobre colonialidade da natureza, conceituada pelo peruano Aníbal Quijano no giro decolonial do final dos anos 1990, pois, certamente, a diáspora negra sofreu apropriação privada do mar Atlântico, território a cargo de Iemanjá – guardiã africana iorubá das cabeças-oris e também da consciência de existirmos há pelos menos 3 milhões de anos, segundo as descobertas arqueológicas. Quinhentos destes de escravização promovida pelo branco colonizador (...) necessitamos compreender cisheteropatriarcado, capitalismo e racismo, coexistindo, como modeladores de experiências e subjetividades da colonização até os dias da colonialidade (Akotirene, 2019, p. 25)

Walter Mignolo (2017) nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental a partir do renascimento europeu, que vem sendo reproduzido contemporaneamente, como colonialidade.

O conceito como empregado aqui, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: a ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais violento; a colonialidade que surgiu com a história das invasões europeias, sobretudo com a formação das Américas e do Caribe; e o tráfico maciço de africanos e indígenas escravizados. Assim, “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói as bases da civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais violento, a “colonialidade”. A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. Por isso, a expressão comum e contemporânea de “modernidades globais” implica “colonialidades globais” no sentido exato de que a Matriz Colonial Patriarcal é compartilhada e disputada por muitos contendores: se não pode haver modernidade sem colonialidade, não pode também haver modernidades globais sem colonialidades globais. (MIGNOLO, 2017, p. 2)

Como afirma Ramon Grosfoquel (2009), a colonialidade foi condição necessária para a formação da modernidade, que teve como eixo central a Europa.

Essa concepção de mundo baseada no eurocentrismo, entendido como imaginário dominante do mundo moderno/colonial permitiu legitimar a dominação e a exploração imperial. Com base nisso, foi construído um “outro” atrasado, em que se exerce o “mito da modernidade”. Daí emergem as principais classificações desse sistema moderno/colonial enraizado no modo de produção capitalista. Para o autor o racismo é o princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, de gênero e religiosas.

Aqui, Walter Mignolo (2017) destaca que, no século XXI, o mundo interconectado por um único tipo de economia: o capitalismo. Para o autor, essa foi uma das grandes transformações ocorridas no mundo a partir do século XVI, o desenvolvimento do modo de produção capitalista. A outra transformação foi a construção de uma epistemologia centrada na Europa para explicar as relações sociais a partir do aspecto “universal”. Entre economia e epistemologia, há um elemento oculto que articula essas duas transformações, que seria a descartabilidade da vida humana. A vida de pessoas negras estaria inserida nessa matriz colonial/moderna a partir da sua eliminação, seja ela simbólica, seja física.

Mignolo (2017) aponta que, por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis. Nesse sentido, pessoas negras são atravessadas por essas estruturas desde colonização, pois, como afirma Akotirene (2019),

Nada é sagrado para a civilização ocidental branca e cristã”, já nos disse Abdias Nascimento. O impacto do colonialismo à natureza fez milhares de pretos serem atirados ao Oceano e lançou a dicotomia entre natureza e humanidade do padrão capitalista global. As feminilidades e masculinidades construídas pelo cisheteropatriarcado e racismo, juntos, saíram dessa experiência; no Atlântico, africanas choraram feminilidades e africanos seguraram o choro das masculinidades. Mulheres negras desde então são castigadas mais vezes, segundo bell hooks, 35 por chorarem muito diante dos colonos, somente para incomodá-los em seus sonos injustos, de acordo com Conceição Evaristo. A diáspora negra deu suor, lágrimas e sangue ao gosto do Mar. O apagamento epistêmico ainda é o “salário” da experiência salgada de modo que me ancore completamente à teoria do ponto de vista feminista negro. Metodologicamente, adoto atitude decolonial, transdisciplinar ensinando a teoria transgredir como bell hooks, cartografando o pensamento de mulheres negras e terceiro-mundistas (Akotirene, 2019, p. 26)

A partir das reflexões dos autores e das autoras (Quijano, 2005; Akotirene, 2019; Grosfoquel, 2009) afirmamos que a dominação colonial se atualizou e permanece viva entre veias e malhas de um sistema mundo de poder que define diversos padrões e normas do que é legítimo, válido e o que não é. Assim, tratamos como colonialismo o movimento de dominação de um povo sobre o outro a partir de uma relação verticalizada que se encerrou, em datado período histórico, com a independência dos países colonizados. E a colonialidade, como podemos perceber, se trata da perpetuação e atualização desse movimento que, mesmo após ter sido encerrado historicamente com a independência dos países, ainda possui uma grande força de dominação em diferentes âmbitos da vida dos povos que foram colonizados.

A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (Quijano, 2005, p. 117)

Dessa forma, o colonialismo pode ser entendido como um sistema dominante que atua a partir das mais variadas vertentes na sociedade. Segundo Anibal Quijano (2005), a colonialidade do poder se trata da constituição de um poder mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado a partir da criação da ideia de raça, que foi biologicamente imaginada para naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores. Partindo desse pressuposto, instaurou-se um domínio do colonizador sobre os colonizados que segue vigente. Assim, para Aníbal Quijano, a modernidade é um conceito que não pode ser separado de suas raízes coloniais e do impacto contínuo da colonialidade.

Assim, a ideia de raça pode ter surgido em razão das diferenças fenotípicas, mas tem como principal função promover a classificação de superioridade de um povo em relação ao outro e para legitimar a subordinação do povo considerado inferior, os colonizados.

O conceito segregador da ideia de raça surge embasado por uma fundamentação teórica que é primordial para a sua validação. Vejamos, segundo as palavras de Quijano (2005), como a ideia de raça é criada com a colonização:

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. [...] A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. **Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos.** Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2005, p. 117) (grifos da autora).

Retomando a noção de descartabilidade da vida humana apresentada por Mignolo, passamos a questionar quais vidas são descartáveis, quais são aquelas passíveis se serem exterminadas em larga escala sem gerar grandes comoções públicas que levem a interrogar a produção de determinadas mortes. Diante disso, o contexto das mortes de jovens no Brasil tem sido cada vez mais alarmante, e a violência letal intencional continua sendo a principal causa de morte dos jovens negros há anos. Do mesmo modo, pesquisas relacionadas ao desemprego, ao não acesso

às políticas públicas, às condições precárias de trabalho, entre outros, apontam a população negra como a mais afetada.

Quijano (2005) faz um apontamento significativo ao dizer que, na construção da inferiorização da raça negra, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. Aqui há um desdobramento reflexivo importante sobre a ideia de branquitude, que, no Brasil, é fundamental para compreender, por exemplo, a construção do mito da democracia racial, a miscigenação e o racismo. A identidade racial branca – branquitude – se caracteriza nas sociedades estruturadas pelo racismo como um lugar de privilégio materiais e simbólicos construído pela ideia de “superioridade racial branca” que foi tramada através do conceito de raça edificado pelos “homens da ciência” no século XIX, delimitando, assim, fronteiras hierarquizadas entre brancos e outras construções racializadas (Schucman, 2012). Cabe mencionar que

O sociólogo Alberto Guerreiro Ramos em *A patologia social do ‘branco’ brasileiro* foi o primeiro autor que problematizou o branco no Brasil. Enquanto os estudos críticos da branquitude se fortalecem a partir dos anos 1990, Guerreiro Ramos propõe que se problematize o branco enquanto tema em 1957. Guerreiro Ramos em *A patologia social do “branco” brasileiro* argumentou que a minoria dominante branca, para garantir a espoliação, recorria não somente à violência, como também utilizava um sistema de pseudojustificações e estereótipos (Ramos 1995[1957] b: 220). Portanto, havia a afirmação dogmática da excelência da branquitude e degradação da estética do negro (Cardoso, 2008, p. 191-192).

O pensador Lourenço Cardoso (2008, p. 188) fala que a branquitude, na “sociedade brasileira, significa ser poder e estar no poder, entre outras coisas”. Assim, Cardoso chama atenção para emergência de estudar o branco enquanto tema e problematiza a produção da invisibilidade desse tema para as análises acerca das relações raciais no Brasil. Em sua pesquisa publicada em 2008, Cardoso apontou que, até aquele momento, existia apenas uma tese que discutia a branquitude no Brasil, da autora Maria Aparecida da Silva Bento. O referido autor evidencia que a emergência de estudos com o tema da branquitude é resultado das lutas dos movimentos negros, que têm influenciado para que esse tema seja incorporado pelo Estado e pela universidade.

Lia Schucman (2012) compreende a branquitude como um lugar estrutural de onde o sujeito branco enxerga os outros e a si mesmo em uma posição de poder,

em uma geografia social de raça e como lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo. Para autora,

a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos considerados e classificados como brancos foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. Por isso, é necessário entender as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz efeitos e materialidades. Nas palavras de Foucault, trata-se, ao definir metodologicamente os estudos sobre poder, “de não analisar o poder no nível da intenção ou da decisão”, mas sim de estudá-lo sob a perspectiva de sua externalidade, no plano do contato que estabelece com o seu objeto, com o seu campo de aplicação. Trata-se, afinal, de buscar o poder naquele exato ponto no qual ele se estabelece e produz efeitos (FOUCAULT, 1999, p. 33). Ou seja, é preciso pensar o poder da branquitude como princípio da circularidade ou transitoriedade (FOUCAULT, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão, consciente ou inconscientemente, exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais. Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e recolocá-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com particularidades de cada sociedade em questão (Schucman, 2014, p. 136-137).

Outra consideração fundamental que Schucman (2012) faz para pensar a branquitude é que essa identidade racial, para além de criar uma fronteira externa entre brancos e negros, tem fronteiras e distinções internas que hierarquizam os brancos através de outros marcadores sociais, como classe social, gênero, origem, regionalidade e fenótipo. Por exemplo, um homem branco rico e um homem branco pobre, terão marcadores diferentes e hierarquizações distintas, mas o lugar de privilégio branco estará no ápice.

Dessa forma, compreender a branquitude é percebê-la em deslocamento dentro das diferenças de origem, regionalidade e fenótipo, o que demonstra que a categoria branca é uma questão internamente controversa e que alguns tipos de branquitude são marcadores de hierarquias da própria categoria. (Schucman, 2012). Importante frisar que o racismo aparece como mecanismo para que os brancos se mantenham em posições de vantagens e privilégios, sobretudo, ao entender que o medo e a ameaça estão na base da branquitude.

O principal legado da branquitude é o sucesso do seu projeto colonizador, por isso a manutenção dos privilégios é tão crucial. Para Lourenço Cardoso, a

branquitude legitima um sistema de prerrogativas que alimentam as desigualdades raciais no Brasil.

Adentrando as dimensões do racismo, retomamos nossa reflexão para a operacionalização da necropolítica, conceito apresentado Achille Mbembe (2016). Para o autor, o racismo tem um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder. Isso é justificável, tendo em vista que este está presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente. O autor aprofunda análises foucaultianas e afirma que o racismo tem como função distribuir e regular a morte. E a forma como funcionam todos os Estados Modernos estariam no direito de matar e nos mecanismos de biopoder. Mbembe (2016) aponta que a percepção da existência do outro passa pela percepção da ameaça mortal ou do perigo absoluto, isso como forma de uma racionalidade da morte do outro.

Diante disso, Mbembe (2016) apresenta o conceito necropolítica, que seria as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte, onde seu exercício atravessa o conceito de soberania, capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é.

Quais indivíduos importam? Quais mortes são passíveis de luto? Quais corpos são dignos de lágrimas? As mães permeiam essas questões, talvez suas lutas estejam inscritas na capacidade de tentar humanizar e/ou sensibilizar a lógica social e política que enxerga historicamente os corpos negros, sejam os seus, sejam dos seus filhos como passíveis de serem exterminados. Há interdição do direito à maternagem às mulheres negras, que pode se materializar efetivamente pela retirada da sua cria por meio da violência letal.

Compreender como esses sujeitos são ou não reconhecidos, nos faz pensar como o biopoder é exercido. Para Foucault, seu funcionamento se articula ao poder disciplinar nas sociedades a partir do século XVIII. O conceito foucaultiano se debruça sobre os mecanismos de controle, não somente dos corpos, mas também dos grupos populacionais, “sendo necessários métodos de poder capazes de majorar forças, as aptidões, a vida em geral sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar” (Foucault, 2010, p. 132). Esses mecanismos se aplicaram às vidas dos indivíduos. Assim, tem-se o que o autor denomina de biopolítica, entendido com inserção da vida natural de um ser humano nos mecanismos e nos cálculos do poder, envolvendo questões como fecundidade, natalidade, mortalidade, ou seja, um poder que consiste em fazer viver e deixar morrer, que pode ser compreendido como:

O poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (Foucault, 2010, p. 213)

Dessa forma, a tecnologia de poder tem como objeto e como objetivo, a vida. Um sistema político centrado no biopoder, em que seu exercício tem como função a morte. Para isso, o racismo intervém nos mecanismos do Estado. Foucault (2010) acredita que o racismo introduziu um corte entre o que deve viver e o que deve morrer.

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros (Foucault, 2010, p. 214)

O racismo teria duas funções: a primeira de fragmentar, fazer cesurar no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. E a segunda função seria permitir uma relação positiva: “quanto mais você matar, mais fará morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 215). O autor destaca que o excesso do biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de “fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores” (Foucault, 2010, p. 213)

Diante de um sistema político centrado no biopoder, o racismo vai permitir e estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação do tipo biológico; a morte do outro simboliza a morte da raça considerada ruim e inferior, seria a morte de indivíduos anormais que precisam morrer para deixar a vida mais “sadia”. O racismo é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Foucault (2010) afirma que o racismo já existia, o que fez o racismo funcionar de outro jeito nos mecanismos do Estado foi a emergência do biopoder:

Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados Modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (Foucault, 2010, p. 214)

Para Foucault (2010), a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Essa função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. Este último se desenvolve articulado com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador (Foucault, 2010, p. 216). Assim, os “Estados mais assassinos são ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas” (Foucault, 2010, p. 218). Destacamos que há o fato de expor determinados corpos à morte, que seria a capacidade de multiplicar riscos de morte, pura e simplesmente, a morte política, a rejeição, a exclusão, entre outros.

Quando pensada em termos de política institucional, a necropolítica é uma estrutura própria de Estado, e o racismo é o dispositivo privilegiado para a regulação da morte, pois faz com que a necropolítica se efetive em suas múltiplas dimensões: deixar morrer, fazer viver de uma dada maneira e matar em larga escala. Esse é o modo de ser dessa economia política da morte. O conceito nomeia, desse modo, o próprio campo da política na modernidade: necropolítica.

Para Mbembe (2018), a noção de biopoder seria insuficiente para compreender as formas de submissão da vida ao poder da morte, por isso o autor propõe a noção de necropolítica, que já foi mencionada no texto, e a noção de necropoder. Este último, seria o poder da morte, definir a morte como a implementação e manifestação do poder.

Cabe salientar que, para o autor, a destituição da humanidade de sujeitos escravizados na Idade Moderna é o resultado de uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica que, por meio do sistema de *plantation*, “manifesta a figura emblemática e paradoxal do Estado de exceção⁶¹” (Mbembe, 2018, p. 27).

Ao racializar o conceito de biopoder, Mbembe foca no movimento de “ocupação colonial” tratando-se de “uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico” (Mbembe, 2018, p. 38), exercidos a partir da territorialização e criação de fronteiras e hierarquias, aspectos cruciais para a produção de imaginários culturais, que, além de classificar as pessoas de acordo com

61 Para Giorgio Agamben, o estado de exceção não como a clássica suspensão normativa temporária, mas sim como uma localização *deslocante* contida no espaço territorial, a qual deve ser entendida como técnica de governo. Essa técnica estaria presente contemporaneamente, mesmo nos estados chamados democráticos ainda que o estado de exceção não seja abertamente declarado. Analisa-se o direito sobre a vida e a morte daqueles que se encontram inseridos nesse espaço deslocalizado como questão central da biopolítica, na medida em que a ciência médica redefine o conceito de morte, a chamada morte cerebral, constatando-se que a vida e a morte possuem fronteiras móveis.

diferentes categorias, deram base à instituição de direitos diferenciados para cada categoria de pessoas, com fins diferentes dentro de um mesmo espaço. Tem-se neste projeto social estruturante o exercício da soberania.

A ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. O “estado de sítio” em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são o alvo do soberano. As vilas e cidades sitiadas são cercadas e isoladas do mundo. A vida cotidiana é militarizada. É outorgada liberdade aos comandantes militares locais para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar. O deslocamento entre células territoriais requer autorizações formais. Instituições civis locais são sistematicamente destruídas. A população sitiada é privada de suas fontes de renda. Às execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis. (Mbembe, 2018, p. 38)

A ocupação colonial seria o poder da soberania, em sua “capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é [...]” (Mbembe, 2018, p. 41). O referido filósofo estava preocupado com as formas de soberania cujo projeto central estava na “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2018, p. 10-11). Para ele, essa destruição de corpos e populações seriam os povos colonizados, por isso o autor questiona o controle da morte por meio do necropoder.

Com isso, podemos interpretar que a polícia seria uma das manifestações do necropoder. Durante a entrevista com Nilma, ela relatou que “dentro da favela acha que todo mundo é vagabundo, que pode matar uma pessoa que tá na esquina às dez horas da noite. Se eu morresse, quem iria proteger meu filho?”. Diversas mulheres negras que residem nas periferias da cidade de Fortaleza convivem diariamente com o necropoder. Cabe mencionar que Foucault (2008) trata a polícia como uma questão da cidade, e que a sua atuação não está dissociada de uma prática governamental. Essa estrutura do Estado tem afetado diretamente as mães negras, que, nas palavras de Vinicius Santiago (2019), têm constituído resistências à violência de Estado. Porém uma violência muito situada em territórios demarcados por precariedades (Butler, 2017).

Berenice Bento (2021; 2018), pensadora brasileira, articula os conceitos aqui trabalhados: necropoder, biopolítica e necropolítica. A autora, ao fazer uma análise da realidade brasileira, aponta as seguintes questões:

Nas pesquisas sobre gênero e sexualidade, campos de estudo que acompanho mais de perto, observo que há um núcleo de referência bibliográfica regular. O conceito de biopoder de Michel Foucault (1999), como técnica de governo que tem como objetivo “fazer viver, deixar morrer”, é recorrente. Mais recentemente, os textos de Giorgio Agamben (homo sacer/vida nua), de Achille Mbembe (necropoder), de Judith Butler (vidas precárias, abjeção e vulnerabilidade), de Spivak (subalternidade e discurso) passaram a compor o cânone que se pode chamar de uma ciência social das identidades abjetas, identidades que são a alma das necrobiopolíticas do Estado. O terror e a morte são elementos reiteradamente analisados por nós como estruturantes do Estado brasileiro. (Bento, 2018, p. 2)

A autora propõe o conceito de necrobiopoder para entender a relação entre biopolítica (dar a vida) e a necropolítica (promover a morte). Esse conceito, desenvolvido por Bento (2018), evidencia a violência difusa, que revela linhas de continuidades com o que ela denomina de necrobiopoder, conceito que se propõe interpretar um conjunto de técnicas de governabilidade.

Nesse sentido, a governabilidade não se refere exclusivamente ao cuidado da vida, como propõe Foucault (2010). A hipótese da autora é que a governabilidade, para existir, precisa produzir ininterruptamente zonas de morte. Ou seja, governabilidade e poder soberano não são formas distintas de poder, mas têm, olhando para o contexto brasileiro, uma relação de dependência contínua – seja numa abordagem sincrônica, sejam numa abordagem diacrônica. Assim, o Estado aparece como um agente fundamental na distribuição diferencial de reconhecimento de humanidade, produzindo zonas de morte e condições de vida.

A partir dessa perspectiva, o necrobiopoder nutriu e engordou aqueles/as que foram chamados a fazer parte da “população”. E a autora destaca que o Brasil, um país que por quase quatro séculos extraiu sua riqueza e desenvolvimento com base na escravidão, não pode deslocar “vida” de “morte”. Necropoder e biopoder (vida matável e vida vivível) são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam o Estado-nação. Para Bento (2021) trata-se de um poder que se fundamenta no “fazer” viver e no “deixar” morrer e que irá funcionar com técnicas singulares às implementadas pelo poder disciplinar.

A autora afirma que o conceito de necrobiopoder unifica um campo de estudos que tem apontado atos contínuos do Estado contra populações que devem desaparecer e, ao mesmo tempo, políticas de cuidado da vida. Sendo, um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver.

Bento (2021) fundamenta sua análise trabalhando a implementação da Lei do Ventre Livre, que foi criada em meados de 1861 no Brasil. Na época, fazendeiros, proprietários de terra foram contra a essa lei, que, grosso modo, previa que mulheres negras escravizadas dariam à luz somente crianças livres. As mulheres continuariam escravizadas, porém seus filhos, aparentemente não seriam escravizados. As reflexões apresentadas por Bento (2021) dialogam com a perspectiva construída nesta pesquisa acerca das maternidades e maternagens negras.

Para autora, a relação que o Estado mantém com inúmeras populações está inserida em uma linha de continuidade histórica. Mais do que rupturas, não há outra alternativa que não seja fazer uma abordagem histórica do Estado, com determinados recortes (a Lei do Ventre Livre). Nenhuma lei traz com tamanha dramaticidade a encruzilhada conceitual que Bento (2021) aponta com o conceito de necrobiopoder como a Lei do Ventre Livre.

A criança, nascida após a promulgação da lei, seria livre. A mãe continuaria escravizada. A criança entraria na população brasileira, deveria estudar, ter um registro, acesso alguns serviços. Porém, a mãe seguiria sob o poder de vida e morte dos seus “donos” e de suas “donas”.

Por meio dessa lei, o Estado tentava fazer a transição da população escravizada para a condição de liberta de forma gradual e sem tensões. O tráfico negreiro tinha sido interrompido em 1850, mas as mulheres negras continuaram a procriar e a oferecer a carne necessária para alimentar o sistema (Bento, 2021). O que Foucault chama de “deixar morrer”, Bento (2021) aponta como um conjunto de técnicas sistemáticas, racionais, para provocar a morte daqueles que estão sob os cuidados do Estado. E a autora afirma: “é como se a presença do poder soberano, nas entranhas da governabilidade, trouxesse para seu interior uma excepcionalidade: o poder de morte. No Estado brasileiro, a “excepcionalidade” é estruturante do “Estado” (Bento, 2021, p. 11).

Quem cuidaria dessas crianças para que pudessem se desenvolver? Como teriam noções de acesso a higiene, alimentação e cuidados essenciais? Se a mãe era escravizada, provavelmente parentes próximos estariam em situação semelhante. Como essas crianças iram viver? A partir das reflexões de Bento, podemos pressupor que essas vidas seriam deixadas ou dadas a morrer.

Bento (2021) evidencia que o Estado vai reestruturar de forma permanente o medo, nos termos em que os interesses históricos exigirem, pois o medo é um dos elementos centrais que irão sustentar as necrobiopolíticas, medo tão latente nas narrativas e experiências das mulheres.

Essa perspectiva parece destrinchar as falas das mães quando mencionam os territórios onde residem, principalmente por conseguirem ouvir os tiros que mataram seus meninos. Nilma encontrou o corpo do seu filho perto da sua casa, praticamente na mesma rua. Eulália ouviu os tiros que mataram seu filho. Maria e Zélia tiveram seus filhos assassinados em territórios que elas conheciam, “era perto de casa”.

Questionamos aqui a face racista-letal e historicamente autoritária do Estado neste país, lançado ao desafio de gestão territorial da vida nas periferias, que tende a assumir a figuração de um “racismo de Estado”⁶² à brasileira, Estado que direciona, com prioridade seus dispositivos de biopoder e da tecnologia de biopolítica (FOUCAULT, 2010) aos residentes das “periferias”, em especial de territórios estigmatizados, fabricados socialmente como lugar privilegiado dos ditos “suspeitos”, “perigosos”, “bandidos”, “vagabundos”, “ameaçadores em potencial da ordem social”.

Nesta perspectiva, a tendência parece ser a de autorização tácita à punição, à exclusão ou, mesmo, ao extermínio de certos segmentos populacionais considerados e produzidos como fora da ordem política, assim, desvalorizados socialmente. E, em sentido mais contundente, postos como vidas que não merecem

62 Em nossa breve incursão no pensamento foucaultiano, indicamos uma reflexão sobre o paradoxo do biopoder e da biopolítica identificados pelo autor ao reportar-se ao racismo de Estado (FOUCAULT, 2010). O racismo moderno funciona por dentro da tecnologia do biopoder e da biopolítica. Fazer recurso ao racismo apresentava-se à lógica do biopoder como condição para autorizar a morte do outro em sociedades nas quais a vida passou a ser medida de valor supremo e, por conseguinte, de desvalor. Eis o paradoxo do biopoder! Por meio do racismo de Estado, era possível estabelecer o limite entre o que deve viver e o que deve morrer; quais vidas merecem viver e quais merecem ser deixadas para morrer. Instituí a máxima de que para viver e/ou defender a população era preciso exterminar os *inimigos*, neste caso, considerados de *raça ruim, inferior, degenerado ou anormal, perigoso*. O ápice do racismo de Estado configurou-se nas experiências do colonialismo e do totalitarismo reportado ao nazismo e ao fascismo (Bezerra, 2015).

ser vividas, descartáveis e matáveis, encarnadas nas dinâmicas relacionais de nossas periferias.

Michel Misse (1999) ressalta que se reitera uma histórica articulação entre pobreza urbana, violência e as potencialidades desnormalizadoras. Essa associação perversa abre caminho para a construção social simbólica das figuras do “bandido/vagabundo” em oposição relacional à do “cidadão/trabalhador”. Dessa forma, com o objetivo de assegurar a ordem social dita “sadia” e controlar os suspeitos de ameaçar essa ordem, “é necessário garantir que esses sujeitos vivam e permaneçam isolados e que seus territórios não se ampliem” (Misse, 1999, p. 48). Para esse autor,

Toda demarcação resulta principalmente de uma representação de que esse agente individualizou-se excessivamente, seja por perda involuntária do autocontrole, seja por desfiliação aos grupos sociais que reproduzem os valores dominantes, seja por decisão instrumental própria ou por “necessidade” e que ultrapassou os limites das normas, deslizando regularmente para práticas desviantes que no limite são incrimináveis. Sempre que possível, esses agentes trarão signos corporais que comunicam uma suspeita de sua sujeição – sinais de perigo social – signos que contextualizam idade, gênero e cor com sinais de sua classe social, educação, descontrole moral, uso de convenções sociais, além de símbolos negativamente interpretados, como certos tipos de tatuagens, de cicatrizes, cortes de cabelo, de gestos de andar, de olhar, de conversar, de se vestir. Tipos sociais e incriminação individual se intercambiam ou se complementam em várias áreas, produzindo, com o tempo, tipos sociais de sujeição criminal historicamente fixados (Misse, 1999, p. 50).

Ainda nessa reflexão, Camila Vedovello (2022) levanta uma questão sobre o modo brasileiro de construir política de segurança pública e aponta para um Estado de exceção permanente em que vivemos, que é, na verdade, a regra geral, sobretudo nas periferias, que são lugares de exceção, e o mercado é o soberano que cria o vácuo jurídico (Vedovello, 2022). Para tanto, a autora destaca que a segurança pública no Brasil ainda é um conceito não muito bem formulado e, mesmo sendo recepcionado na legislação brasileira, não há consenso. Parece que fica na beira entre “proteger” vidas e “gerar” determinadas mortes. Destacamos que a política de segurança pública no Brasil pode ser compreendida como formas e dinâmicas de circulação e mobilidade social e espacial, assim, os territórios são fundamentais para esse modelo de política brasileira.

Essas dinâmicas se expressam, por exemplo, no estudo realizado pelo Centro de Defesa da Criança e do Adolescente (Cedeca-Ceará) ao analisarem as Áreas Integradas de Segurança (AIS), que compõem as unidades administrativas da

segurança pública do Estado e são administradas pela Secretaria da Segurança Pública e Defesa Social (SSPDS-CE). A pesquisa intitulada *Análise do Contexto de Crianças e Adolescentes (2023)*⁶³ mostrou que as áreas integradas que concentraram o maior número de homicídios de crianças e adolescentes foram:

AIS 2, composta pelos bairros: Bom Jardim, Conjunto Ceará I, Conjunto Ceará II, Genibaú, Granja Lisboa, Granja Portugal e Siqueira;
AIS 9, com os bairros: Aracapé, Canindezinho, Conjunto Esperança, Jardim Cearense, Maraponga, Mondubim, Novo Mondubim, Parque Presidente Vargas, Parque Santa Rosa, Parque São José, Planalto Ayrton Senna, Prefeito José Walter e Vila Manoel Sátiro;
AIS 3, com os bairros: Ancuri, Barroso, Coaçu, Conjunto Palmeiras, Curió, Guajeru, Jangurussu, Lagoa Redonda, Messejana, Parque Santa Maria, Paupina, Pedras e São Bento etc.

Os bairros mencionados possuem baixo índice de desenvolvimento humanos, como também concentram maiores taxas de empobrecimento. São bairros que possuem pouco investimento público. Em comparação com as AIS com os menores números de violência letal contra crianças e adolescentes, se destacam:

AIS 1, composta pelos bairros: Cais do Porto, Vicente Pinzón, Mucuripe, Aldeota, Varjota, Praia de Iracema e Meireles;
AIS 10, com os bairros: Cidade 2000, Cocó, Dionísio Torres, Engenheiro Luciano Cavalcante, Guararapes, Joaquim Távora, Lourdes, Manuel Dias Branco, Papicu, Praia do Futuro I, Praia do Futuro II, Salinas e São João do Tauape.

Já os bairros acima citados, possuem maior infraestrutura urbana, bem como maior investimento público. O estudo evidencia que as maiores ocorrências de homicídios de crianças e adolescentes no município de Fortaleza em seis anos (2017 a 2022) são, majoritariamente, em áreas compostas por territórios periféricos, demonstrando a necessidade de mudar a lógica de intervenção no âmbito da segurança pública nestes territórios.

Vedovello (2022) menciona ainda que essa exceção permanente não está em todos os lugares, mas há uma produtividade de morte gerida por agentes de segurança pública sobre determinados territórios e determinados grupos populacionais. Ela chama atenção, por exemplo, para o funcionamento da polícia, e

⁶³ Disponível em <https://cedecaceara.org.br/wp-content/uploads/2023/10/Analise-do-contexto-de-criancas-e-adolescentes-violacoes-e-os-desafios-para-a-garantia-de-direitos.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2024.

sinaliza que o controle estatal pode ser realizado por meio de uma lógica militarizada de guerra, tendo a contenção de um inimigo interno como premissa da ação.

As maternagens das mães que tiveram seus filhos assassinados são insubordinadas, diante dessa estrutura colonial, racista e moderna. Digo isso por entender que, entre as encruzilhadas de fazer valer a matripotência, as mães negras não permitem que seus filhos se tornem números, que suas mortes sejam apagadas, seja na dimensão pública, seja na dimensão privada. As mães, por meio do luto e da memória, constituem fissuras e alimentam resistências cotidianas.

O luto não é confiscado, pois o ponto nevrálgico está na potência do luto em luta cotidiana, pois urge a possibilidade de reafirmar que a vida ainda escorre, embora irremediavelmente alterada e sofrida. O luto tensiona a compreensão a condição precária da vida, à qual todos nós estamos vulneráveis. E, através dele, as mães emanam suas vulnerabilidades e evocam suas memórias. Por isso que o luto, através das maternagens, possibilita sentir a perda e fazer a vida ser sentida, ou melhor, a morte ser sentida. As memórias para essas mulheres caminham lado a lado com os enfrentamentos e na luta para serem reconhecidas como mães, pois elas desafiam as tecnologias e as máquinas de fazer esquecer ou de fazer desaparecer a vida dos filhos, jovens negros periféricos. Essas mulheres realizam um trabalho único de ordem ética, existencial, política e emocional.

Diante do exposto, atrevo-me a lapidar o termo matripotências diaspóricas, ancorada na concepção que as maternagens negras traçam historicamente estratégias de resistências e de gestão da vida. Essa matripotência que se expressa no Ocidente pelo fio condutor da ancestralidade, da memória e da história. Parece que essa matripotência atravessou além-mar, que se transformou e lutou durante diásporas.

Porém, o que chamo de matripotência diaspórica seria uma manifestação da matripotência apresentada pela autora Oyèronké Oyèwúmi, como potência de cocriar, nutrir e manter a vida, tendo a ancestralidade como afirmação da potência, balizando o quanto estamos ligados, imbricados, e, nessa imbricação, podemos construir e apontar estratégias para as encruzilhadas que nos atalham de avançar enquanto pessoas, enquanto comunidade.

Matripotências diaspóricas seria o reconhecimento das maternagens como formas de resistências que possuem como viga mestra a vida em seus sentidos mais amplos. Quando olhamos as construções das maternagens negras durante a história

como a mucama, a mãe-preta, a babá, há um ranço da subalternidade, da inferiorização dessas mães. O termo proposto neste trabalho de tese seria compreender uma experiência a partir do vínculo ancestral que possibilita outras gerações a também encarnarem a gestação da vida em comunidade.

Friso que o referido termo não se refere exclusivamente ao corpo, à mãe, mas a esse conjunto de práticas sócio-históricas que foram forjadas pelas mães negras. Essa questão é importante, pois não pretendo afirmar que a matripotência, conceito africano de origem iorubá existe no Brasil; muito pelo contrário, principalmente por outra cosmopercepção. Poderia dizer que, para as mulheres negras, a matripotência estaria negada, mas, se assim fosse, como negar a ancestralidade, as práticas de cuidado em terreno demarcado pela necropolítica, como olhar para as histórias das interlocutoras e denominá-las como “guerreiras”, possuidoras de uma grande força? Há inteligência, força, sabedoria, a gestão de vida nas maternagens negras.

E as matripotências diaspóricas também seriam a possibilidade de pensar essas maternagens além do gênero. A autora Hortense J. Spillers destaca que a reprodução da maternidade em uma perspectiva histórica traz poucos dos benefícios de um gênero feminino patriarcalizado, que, a partir de uma concepção, é o único gênero feminino que existe (SPILLERS, 2021, p. 48). Podemos presumir que a forma que gênero foi construído no ocidente tem permeado diversas violências no campo das maternidades, principalmente para as mulheres negras.

No Brasil, não é de hoje que o ventre da mulher negra é ainda demarcado como alvo e a fonte de poder soberano do Estado Brasileiro. O ventre que se apresenta como um território de disputa do Estado. Tanto no regime brasileiro de escravidão como no contexto atual, a maternidade é o signo político por excelência em torno do qual se estabelecem as relações de poder sobre o corpo da mulher negra. Sendo assim, a maternidade é um signo político marcado pela história colonial brasileira, que repousa uma violência sobre o corpo reprodutivo das mulheres negras, negando-lhes o direito de serem mães.

Vinicius Santiago (2019) destaca que a relação mães e Estado está sob o signo da violência normalizada como parte de um pertencimento generificado ao Estado-Nação, pois o Estado é aquele cuja violência incide sobre o íntimo das mães. Para Santiago, o Estado possui o uso legítimo da violência:

Garante àqueles que circulam pelos domínios de poder do estado a preocupação não com o bem-estar da população, mas sim com o prestígio da dominação que se torna algo mais importante do que a vida como valor supremo. Nesse sentido, no domínio masculino da vida política, é a dominação sobre a vida o código sob o qual opera o processo de generificação do Estado. (Santiago, 2019, p. 20)

Santiago (2019) aponta que há uma dimensão prerrogativa de proteção, uma vez que, o domínio masculino da vida política informa quem tem a prerrogativa de proteger e quem deve ser protegido, dentro de um campo semântico generificado que atribui a tarefa de proteger ao poder masculino.

A maternidade no Brasil é não só um direito negado à mulher negra, mas também a condição de possibilidade de reprodução das estruturas violentas do Estado brasileira. O corpo das mulheres está profundamente inscrito na produção da nação, sobretudo “na administração continuada da precariedade a vida (BENTO, 2021, p.70). E as resistências continuadas pela vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Enquanto houver mães negras chorando a morte do filho, o ventre nunca terá sido de fato livre no Brasil”

Navegando nos capítulos que constituem esta pesquisa, acredito que os termos vida e morte saltaram em cada linha desse estudo. Mbembe (2018) sugere que a vida e a morte deveriam ser categorias fundadoras para pensar o que é ser sujeito, pois seriam noções mais palpáveis, mais concreta e possíveis.

Dito isso, tracei, como objetivo deste trabalho, compreender as maternidades negras a partir das trajetórias de mães que tiveram seus filhos assassinados. Minha questão central era entender como essas mães lidavam com a morte de seus filhos, quais eram suas narrativas e como suas maternagens se forjavam. De alguma forma, percebo que essas mães viam a vida e a morte muito de perto. No primeiro capítulo fui tecendo minha história, mostrando como cheguei até aqui, como este estudo foi tomando forma na minha trajetória pessoal e acadêmica. Dialoguei muito com Grada Kilomba (2019) sobre a relevância social de temas e de pesquisas que atravessam discussões raciais. Ainda no primeiro capítulo, conto como fui construindo relações com as mães e como Conceição Evaristo abriu meus olhos para as maternagens negras e a diáspora.

No segundo capítulo, fui traçando com as mulheres as narrativas de suas vidas, mostrando as encruzilhadas que todas relatam ao falarem da infância, pobreza, amor, racismos, desejos, violências, medos e abrem um vasto campo em que a interseccionalidade torna-se uma ferramenta analítica que possibilita deslocar outros olhares e questões. Já no terceiro capítulo, aciono conceitos que contribuem para esses outros olhares para maternidades negras, sobretudo como suas maternagens se forjam. Adentro a compreensão da ancestralidade, termo muito difundido entre povos de terreiro e povos originários. Esse termo abre caminho para a pensar a matripotência, conceito apresentado por Oyèronké Oyèwúmi, como uma possibilita compreender as maternagens negras como expressões da matripotência diaspóricas.

No quarto capítulo, busco aprofundar as questões em torno das maternidades negras, principalmente suas implicações com as manifestações de múltiplas violências. Neste momento não pretendo negar tal articulação, mas busco propor, para além disso, outros caminhos por onde as maternidades possam ser potência na produção de resistências em uma sociedade brasileira demarcada pela

colonialidade e pelas necropolíticas. Assim, apresento os dois conceitos mencionados. Para tanto, trabalho com biopoder e biopolítica nas concepções foucaultianas.

Cabe salientar que o biopoder possui paradoxos que surgem no próprio limite do seu exercício. Um deles, mencionado por Foucault (2010), seria o poder atômico, que seria o poder de fabricar e de utilizar a bomba atômica. Assim, temos um poder de soberania que mata, mas igualmente de um poder que é o de matar a própria vida. Esse poder atômico seria o poder de suprimir a vida.

Diante disso, vimos diversos conceitos que se fundam na compreensão da vida, mas que suprimem a própria vida, ou a construção da noção de vida. Ao tratar das maternagens negras, e partir delas compreender a matripotência, percebo que está até momento concebe a vida como potência sem gerar ameaças eminentes. Com esse deslocamento para um conceito africano, desenvolvido na cosmopercepção africana, a matripotência mostra ao Ocidente outras possibilidades de práticas e políticas de cuidado com a vida.

O que mais se aproxima em termos de expressões dessa matripotência é justamente as maternagens negras, cuja reivindicação primeira é o direito à vida. Dessa forma, poderíamos interpretar que há matripotências diaspóricas no Ocidente, que, mesmo em condições precárias, se ancoram nas ancestralidades de seus povos.

Carlos Roberto da Silva (S/N) afirma que a noção de ancestralidade desafia o modo como a historiografia acadêmica convencionalmente opera com a temporalidade, pois em um nível semântico e em análise superficial a ancestralidade pode nos remeter a um período longínquo, a um passado distante. As mulheres negras que chefiam suas famílias revelam um aspecto de um matriarcado africano, mesmo com as violências, os apagamentos e as mudanças, alguns costumes, jeitos, foram sendo alterados, visto que os povos negros que vivem fora do continente-Mãe, vivem em diáspora africana e sofrem alterações nos costumes ancestrais.

É possível que a ancestralidade integre uma política do tempo que atue como resistência e como estratégia de sobrevivência (Silva, S/N). Nessa hipótese, o tempo ancestral vem fortalecer a luta contra exclusões, apagamentos, silenciamentos, memórias, mortes físicas e simbólicas criadas pelo Estado-nação, que, ao pleitear uma temporalidade horizontal e totalizante, apagando e hierarquizando verticalmente “os tempos das sociedades e histórias indígenas, dos negros, dos trabalhadores

precarizados, das mulheres, da natureza, de todos aqueles que não cabiam nas projeções conceituais do 'cidadão', da 'soberania' e da 'liberdade'" (Turin, 2022, p. 87).

Esse termo que busco organizar nesse trabalho resulta de reflexões que estão se elaborando em outras que me antecederam e outras que sucederão. Dito isso, faço destaque a pensadora Lélia Gonzalez (2020), que formulou o conceito amefricanidade, referindo-se à experiência comum de mulheres e de homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e de homens indígenas contra a dominação colonial.

A autora menciona que, no período escravista, a amefricanidade já pulsava "nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre", bem como nas sociedades americanas anteriores à colonização (Gonzalez, 2020, p. 153). Não aprofundo esse conceito neste trabalho, mas o destaco como relevante para pensar as matripotências diaspóricas, como essa possibilidade de interpretar experiências de maternagens negras.

Gonzalez (2020) esboça uma reflexão que tomei como orientação neste trabalho; a autora fala da produção do esquecimento ativo de uma história que, quando pontuada, é pela via do sofrimento, da humilhação, pela exploração, pelo etnocídio que juntos apontam para uma perda de identidade própria, "logo reafirmada alhures (o que é compreensível em face das pressões raciais no próprio país)" (GONZALEZ, 2020, p. 136). E ela destaca não se pode deixar de considerar a histórica resistência e a criatividade na luta contra escravização, pois a herança africana é grande fonte revificadora de nossas forças.

Essa grande pensadora, a meu ver, deixa um ensinamento valioso para as ciências sociais e para todos nós, pesquisadores e pesquisadoras, ao criar o conceito amefricanidade. Gonzalez (2020) destaca que o próprio termo permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, possibilitando novas perspectivas para uma compreensão mais profunda dessa parte do mundo que vivemos.

Parece que autora nos instiga a incorporar nosso processo histórico de forma intensa, que nos permita, por exemplo resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam. Assim, como ela menciona, amefricanos, oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica

na diáspora uma experiência histórica. Além disso, o próprio conceito também designa toda uma descendência “não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como todos aqueles que chegaram à América muito antes de Colombo” (Gonzalez, 2020, p. 135).

“Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento da nossa realidade” (Gonzalez, 2020, p. 136). Acredito que um dos maiores desafios desta pesquisa se localize exatamente nessa frase.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019
- ALEXANDRE, Marcos Antônio. **O teatro negro em perspectiva: dramaturgia e cena negra no Brasil e em Cuba**. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2017.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- ALVARENGA, A.T de. SOUZAS, R. Mulheres negras e brancas e a maternidade: questões de gênero e raça no campo da saúde. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade**, Bahia, v. 2 n. 3. p. 278-299, 2017.
- ALVES, A. M. A trajetória do centro de pesquisas e atenção integrada à mulher e à criança (1975-1992). **Revista de Ciências Sociais**, Rio Grande do Sul, v. 4, n. 2, 180–216. 2014.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n.1, p. 229. 2000
- ASANTE, Molefi. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. **Ensaio Filosóficos**, v. 14, 2016
- BADINTER, Elisabeth. **O conflito: a mulher e a mãe**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.
- BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARBOSA, Ana Cláudia; OLIVEIRA, Roberta G.; CORRÊA, Roseane Maria. Cuidado em Saúde e mulheres negras: notas sobre colonialidade, re-existência e conquistas. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 2469–2477, 2023.
- BARRETO, Daiane Dantas. **Memória de mulheres negras e o acolhimento institucional dos seus filhos: um debate relevante para o Serviço Social**. 2022. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.
- BENJAMIN, Walter. **A imagem de Proust**. Em Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BENTO, B. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, São Paulo, v.11, n 53. 2018.

BENTO, Berenice. **Brasil, ano zero**: estado, gênero e violência. Salvador: EDUFBA, 2021.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15–24, abr. 2016.

BEZERRA, Leila Maria Passos de Souza. **Pobreza e lugar(es) nas margens urbanas**: lutas de classificação em territórios estigmatizados do Grande Bom Jardim. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira (org.). **Um mural para a dor**: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004

BIROLI, F. **Famílias**: novos conceitos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014

BONFIM, Vânia. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. IN: NASCIMENTO, Elisa. (Org.) **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BOSI, Ecléa. **Tempo vivo da memória**. São Paulo: Ateliê, 2003.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BRASILIENSE, Daniele. **As tessituras narrativas do jornal O Globo sobre o acontecimento “chacina da Candelária”**. 2006. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

BRITO, A. E. C. de. Lares negros olhares negros: Identidade e socialização em famílias negras e inter-raciais. **Serviço Social em Revista**, Londrina, v. 15, n. 2, p. 74-102, 2013.

BRITO, A. E. C. de; CUNHA JUNIOR, H. Serviço Social e famílias negras uma abordagem decolonial. In: **Diálogos transversais no Serviço Social**: sobre rupturas e continuidades. TAVARES, M. S.; DELGADO, J. (orgs). Salvador: EDUFBA, 2019.

BRITO, Maíra de Deus. **“Uma Dor Que Não Cicatriza”**: História de Vida de Mães que Perderam os Filhos Assassinados. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras. 2000

CARDOSO, Lourenço. **O branco “invisível”**: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007). 2008. Dissertação. (Dissertação em Sociologia) - Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Portugal. 2008.

CARDOSO, L. “**Branquitude acrítica e crítica**”: A supremacia racial e o branco anti-racista”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v. 8 n. 1, 2010

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

COELHO, M. C. Gênero, emoções e vitimização: percepções sobre a violência urbana no Rio de Janeiro, **Sexualidad, Salud y Sociedad**. Rio de Janeiro, n.10, pp.10-36. 2012

COELHO, M. C. As emoções e o trabalho intelectual. **Horizontes Antropológicos**, Rio Grande do Sul, v. 25, n. 54, p. 273–297, ago. 2019.

COELHO, M. C. Gênero, emoções e vitimização: percepções sobre a violência urbana no Rio de Janeiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 10–36, abr. 2012.

COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **The University of Chicago Press**. Chicago, 2010.

COLLINS, Patrícia Hill Collins; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, PATRICIA, H. Mammies, matriarcas e outras imagens de controle. In: **O pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia, H. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019a.

CORDE, Marine Lila. A articulação entre objetividade e subjetividade nos textos antropológicos: contribuição da escrita literária para a construção de saberes antropológicos. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 44, n. 2, p. 12-30, jul./dez. 2013.

DA MATTA, Roberto. **A Casa e a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar.1978

DA MATTA, R. **Carnavais, Malandros e Heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987

- DAS, Veena. “Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns dilemas wittgensteinianos”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 14 v.40, p. 31-42. 1999
- DAS, Veena. **Vida e Palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Ed. Unifesp, 2020.
- DAVIS, Ângela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEIAB, R de A. **A mãe-preta na literatura brasileira**: a ambiguidade como construção social (1880-1950). 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2006.
- DETONI, P. P.; MACHADO, P. S.; NARDI, H. C. “Em nome da mãe”: performatividades e feminizações em um CRAS. **Revista Estudos Feministas**, v. 26, n. 1, jan, 2018.
- DIÓGENES, G. A arte urbana entre ambientes: “dobras” entre a cidade “material” e o ciberespaço. **Revista Etnográfica**, v.19 n°3, p 537-556. 2015
- DIÓGENES, G. Juventudes, Violência e Políticas Públicas no Brasil: Tensões entre o Instituído e o Instituinte. **Sinais Sociais**, Rio de Janeiro, v.6 n.18, p. 102-127, 2012
- DÍOGENES, Glória. **Cartografias da Cultura e da Violência**: gangues, galeras e o movimento Hip Hop. São Paulo: Annablume. 247 p. 1998
- DUARTE, A. Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI. **Revista Cinética**, n.1, v.1, 2008
- EFREM FILHO, R.; MELLO, B. M. DE. A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas de Estado. **Horizontes Antropológicos**, v. 27, n. 61, p. 323–349, dez. 2021.
- EFREM FILHO, Roberto. A reivindicação da violência: gênero, sexualidade e a constituição da vítima. **Cadernos Pagu**, n. 50. Campinas. p. 1-54, 2017
- EVARISTO, C. Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio. Entrevista concedida a Djamila Ribeiro. **Rev. Carta Capital**. n . 1114. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>>. Acesso em 12 nov. 2023.
- EVARISTO, Conceição. **Cadernos Negros 26**. (Org). Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2003.
- EVARISTO, Conceição. Dos risos, dos silêncios e das falas. In: SCHNEIDER, Liane; MACHADO, Charliton (Org.). **Mulheres no Brasil**: resistências, lutas e conquistas. João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2006.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória. **Releitura**, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, n. 23, p. 1-17, nov. 2008

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza M. de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no mundo**: EVARISTO, Conceição. etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2005

EVARISTO, Conceição. Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, 2009.

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

Fals Borda. **Una Sociología sentipensante para la América Latina**. México: Sigilo XXI Editores; Buenos Aires. CLACSO, 2015

FARIAS, Giovana Pontes. **Matripotência uma experiência negada pelo ocidente**. Anais do VIII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, IV Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e IV Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade... Campina Grande: Realize Editora, 2022.

FARIAS, Juliana. **Estratégias de visibilidade, política e movimentos sociais**: reflexões sobre a luta de moradores das favelas cariocas contra a violência policial. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2007

FAVRET-SAADA, Jeanne, “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**, v.13, 155-161, 2005

FELTRAN, G. de S. **Fronteiras de tensão**: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo. 2008. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 2008

FELTRAN, G. de S. Jovens em conflito com a lei. **Revista de Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação**, Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, PPGAS–UFSCar, nº 3. v 1. 2011.

FERNANDES, Camila. **Figuras da causação**: as novinhas, as mães nervosas e mães que abandonam os filhos. Rio de Janeiro: Telha, 2021

FERNANDES, Camila. Figuras do Constrangimento: as instituições de estado e as políticas de acusação sexual. **Revista MANA**, v. 25, n. 2, p. 365-390, 2019

FONSECA, Claudia. **Nos caminhos da adoção**. São Paulo: Cortez, 1995.

FONSECA, Claudia Abandono, adoção e anonimato: questões de moralidade materna suscitadas pelas propostas legais de "parto anônimo". **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Revista Latinoamericana, n 1, p. 30-62, 2009

FONSECA, Claudia. **Família, Fofoca e Honra**: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: UFRGS, 2004

FÓRUM DE DEFESA DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES. **Relatório de inspeções**: unidades de internação do sistema socioeducativo do Ceará. Fortaleza: DCA. 2016

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008

GEERTZ C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GÓES, Emanuelle Freitas. **Racismo, aborto e atenção à saúde**: uma perspectiva interseccional. 2018. Tese (Doutorando em Saúde Pública) - Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

GOMES, Nilma Lino; LABORNE, Ana Amélia de Paula. Pedagogia da crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.34, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: ZAHAR, 2020

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115–147, mar. 2008.

GUIMARÃES, Antônio J. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

hooks, bell. **Ensinando Comunidade**: uma pedagogia da esperança. São Paulo: Elefante, 2021.

hooks, bell. Intelectuais Negras. **Revista de Estudos Feministas**, v. 3, n.2, Florianópolis, UFSC, p.464-478, 1995.

JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. **Mana**. v.16, n.1, p.99-121, 2010

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

- KITZINGER, Sheila. **Mães**: Um estudo Antropológico da Maternidade. Cidade: Portugal, Presença, 1978.
- LACERDA, P. M. O sofrer, o narrar e o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 49-75, 2014.
- LE BRETON, David. **As paixões ordinárias**. Editora Vozes: Petrópolis, 2008
- LEAL, Tatiane. **A invenção da sororidade**: sentimentos morais, feminismo e mídia. 2019. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- LEITE, Ingrid Lorena da Silva. **“É meu direito de mãe”**: Narrativas de mulheres integrantes do grupo de mães do sistema socioeducativo de Fortaleza. 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UECE. 2018
- LUTZ, Catherine. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: LUTZ, Catherine;ABU-LUGHOD, Lila (Orgs). **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press,p. 69-91, 1990.
- MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.
- MAGNANI, J. G. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, p. 129–156, 2009
- MAIA, Gabriela Felten de. A gramática das emoções no processo de reconhecimento de demandas da população trans. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 16, n. 48, p. 57-71, dezembro de 2017
- MARINHO. Camila Holanda. Marcas do tempo: relatos sobre a morte e o luto para jovens viúvas da violência. In: BARREIRA. Irllys e BARREIRA, César. **A juventude e suas expressões plurais**. Fortaleza: Edições UFC. 2009.
- MARIOSIA, Gilmara Santos. Memórias sociais e a construção da identidade em territórios negros. **Revista Psicologia**, Belo Horizonte, v.22, n.1, p. 145-163, 2016.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. Roberto Cardoso de Oliveira (Org.). Marcel Mauss: **Antropologia**. p.147-153. São Paulo: Ática, 1979.
- MAYUMI, S. et al. Maternidade e Formas de Maternagem desde a Idade Média à Atualidade. **Pensando Famílias**, v. 18, n. 1, p. 55–62, 2014.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MESTRE, Simone de Oliveira; SOUZA, Érica Renata de. “Maternidade guerreira”: responsabilização, cuidado e culpa das mães de jovens encarcerados. **Estudos Feministas**, v. 29, n. 2, p. 1-15, maio/ago. 2021.

MISSE, M. **Malandros, marginais e vagabundos**: a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. 1999. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisa, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999

MISSE, M. **Crime e Violência no Brasil Contemporâneo**: Estudos de Sociologia do Crime e da Violência Urbana. Editora Lumen Juris, 2006

MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo**: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Editora UNESP; 452 p. 2004

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo e etnia. Palestra proferida no **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação** (PENESB), Rio de Janeiro, em 05 de novembro de 2003.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Ed Paz e Terra, 1978

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. v. 18, n.18, p. 28-47, out/2012.

OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: O trabalho do antropólogo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39 n.1, 1996

OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na Encruzilhada**: dinâmica de uma tradição inventada. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

OLIVEIRA, Franciane da Silva Santos. **Grupo de Mães e Familiares que têm filhos/as no Sistema Socioeducativo de Fortaleza**: tecendo resistências e (re)existências interseccionais. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Estadual do Ceará 2020

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução Juliana Araújo Lopes. **Gender Series**, v 1, Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Palgrave Macmillan, 2016.

PAIS, J. M. Cotidiano e reflexividade. **Educação & sociedade**, v. 28, n. 98, p. 23–46, 2007.

PAIS, J. M. O cotidiano e a prática artesanal da pesquisa. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 1, n. 1, p. 107-128. 2013

PAIS, José Machado. **Nos Rastos da Solidão**: Deambulações Sociológicas. Porto: Ambar. 2006

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PONTES, Roberto. **Verbo Encarnado**. Rio de Janeiro: Sette Letras. 1996

PRETA-RARA. **Eu, empregada doméstica**: a senzala moderna é o quartinho da empregada. Minas Gerais: Letramento, 2019.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais – CLACSO. Buenos Aires: 2005. pp. 107- 130.

REZZUTTI, Paulo. **Mulheres do Brasil**: a história não contada. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, T. S.; PEREIRA, G. S. Mulher Negra no Trabalho de Cuidado e Doméstico no Brasil. **Perspectivas Sociais**, v. 8, n. 1, 2022.

ROBERTO DA SILVA, C. **Seria a “ancestralidade” um conceito histórico?** Apontamentos sobre os usos sociais e políticos do termo no tempo presente. [s.l: s.n.]. Disponível em:
<<https://eventos.udesc.br/ocs/index.php/STPII/VSHTP/paper/viewFile/2829/2125>>. Acesso em: 4 abr. 2024.

RODRIGUES, Jéssica Silva. **Mães da Periferia entre luto e luta**: práticas de resistência e cuidado de mulheres que tiveram filhos/as assassinados/as no Ceará. 2022. Tese (Doutorado em Psicologia) – Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

ROHDEN, Fabíola. **A arte de enganar a natureza**: contracepção, aborto e infanticídio no início do Século XX. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

ROSALDO, R. Introduction: grief and a headhunter’s rage. In: ROSALDO, R. **Culture and truth Boston**: Beacon Press, p. 1-21, 1989.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTIAGO, Vinicius. A maternidade como resistência à violência de Estado. **Cadernos Pagu**, n. 55, 2019

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, 2011.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012

SEGATA, Jean Segata; RIFIOTIS, Theophilos. **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Joinville: Editora Letradágua, 2016.

SILVA, Camila de Matos. **Desaguando "ebós epistemológicos" nos/pelos espaços-ventres**: umedecidos pelas águas-grafias nas litera-curas de mulheres negras em diáspora. 2023. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

SILVA, Fabiana Carneiro da. Maternidade negra em Um defeito de cor: a representação literária como disrupção do nacionalismo. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 54, p. 245–275, 1 ago. 2018.

SILVA, Fabiana Carneiro da. **Ominíbú**: maternidade negra em um defeito de cor. Bahia: Edufba, 2019.

SOUSA RIBEIRO, Dillyane. **Madres Rebeladas**: trabalho e ética do cuidado das mulheres negras frente à necropolítica em Fortaleza, Brasil. 2019. Dissertação (Mestrado em Estudos de Gênero) – Escola de Estudos de Gênero, Universidade Nacional de Colômbia, Bogotá, 2019.

SOUZA, Giulia Escuri de. **"Nossos filhos têm mães"**: as agências das mães e familiares de vítimas de violência do Estado na Baixada Fluminense. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021.

SPILLERS, Hortense J. et al. **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. 1. ed. São Paulo: Crocodilo, 2021.

STOLER, Ann Laura. Affective states. **A Companion to the Anthropology of Politics**, p. 4-20, 2004.

TURIN, Rodrigo. País do futuro? Conflitos de tempos e historicidade no Brasil contemporâneo. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 36, n. 105, p. 85-104, 2022.

VEDOVELLO, C. DE L. **Quem sangra na fábrica de cadáveres?** : as chacinas em São Paulo e RMSP e a Chacina da Torcida Organizada Pavilhão Nove. 2022. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2022.

VELHO, G. "Observando o familiar". In: Edson Nunes (Org.). **Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 36-46, 1978

VIANNA, A.; J. A. Farias. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 79-116, 2011.

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos. In: _____. **O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre políticas, administração e moralidades**. Rio de Janeiro: E-papers, 2013

WALTER, D. Mignolo. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017

WERNECK, J. Iniquidades raciais em saúde e políticas de enfrentamento: as experiências do Canadá, Estados Unidos, África do Sul e Reino Unido. In: BRASIL. Fundação Nacional De Saúde. **Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade**. Brasília: Funasa, 2005

WERNECK, Jurema. **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro: Criola, 2010