

Série Pensamento Negro Descolonial

# Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas

Miriam Cristiane Alves  
Alcione Correa Alves

ORGANIZADORAS/ES



Míriam Cristiane Alves

Alcione Correa Alves

ORGANIZADORAS/ES

**Série Pensamento Negro Descolonial**

# Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas

1ª Edição

Porto Alegre

2020

editora



redeunida



FAÇA SUA DOAÇÃO E COLABORE

[www.redeunida.org.br](http://www.redeunida.org.br)

editora



redeunida

Coordenador Nacional da Rede UNIDA

**Túlio Batista Franco**

Coordenação Editorial

Editor-Chefe: **Alcindo Antônio Ferla**

Editores Associados: **Gabriel Calazans Baptista, Ricardo Burg Ceccim, Cristian Fabiano Guimarães, Márcia Fernanda Mello Mendes, Júlio César Schweickardt, Sônia Lemos, Fabiana Mânica Martins**

Conselho Editorial

**Adriane Pires Batiston** – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil;  
**Alcindo Antônio Ferla** – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;  
**Alexandre Ramos de Souza Florêncio** – Organização Panamericana da Saúde, Nicarágua;  
**Àngel MartínezHernández** – Universitat Rovira i Virgili, Espanha;  
**Angelo Stefanini** – Università di Bologna, Itália;  
**Ardigó Martino** – Università di Bologna, Itália;  
**Berta Paz Lorido** – Universitat de les Illes Balears, Espanha;  
**Celia Beatriz Iriart** – University of New Mexico, Estados Unidos da América;  
**Denise Bueno** – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;  
**Emerson Elias Merhy** – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;  
**Erica Rosalba Mallmann Duarte** – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;  
**Francisca Valda Silva de Oliveira** – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil;  
**Izabella Barison Matos** – Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil;  
**Hêider Aurélio Pinto** – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil;  
**João Henrique Lara do Amaral** – Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil;  
**Juleimar Soares Coelho de Amorim** – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, Brasil;  
**Júlio César Schweickardt** – Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil;  
**Laura Camargo Macruz Feuerwerker** – Universidade de São Paulo, Brasil;  
**Laura Serrant-Green** – University of Wolverhampton, Inglaterra;  
**Leonardo Federico** – Universidad Nacional de Lanús, Argentina;  
**Lisiane Böer Possa** – Universidade Federal de Santa Maria, Brasil;  
**Liliana Santos** – Universidade Federal da Bahia, Brasil;  
**Luciano Bezerra Gomes** – Universidade Federal da Paraíba, Brasil;  
**Mara Lisiane dos Santos** – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil;  
**Márcia Regina Cardoso Torres** – Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro, Brasil;  
**Marco Akerman** – Universidade de São Paulo, Brasil;  
**Maria Luiza Jaeger** – Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil;  
**Maria Rocineide Ferreira da Silva** – Universidade Estadual do Ceará, Brasil;  
**Mariana Bertol Leal** – Ministério da Saúde, Brasil;  
**Paulo de Tarso Ribeiro de Oliveira** – Universidade Federal do Pará, Brasil;  
**Ricardo Burg Ceccim** – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;  
**Rodrigo Tobias de Sousa Lima** – Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil;  
**Rossana Staeve Baduy** – Universidade Estadual de Londrina, Brasil;  
**Simone Edi Chaves** – Ideia e Método, Brasil;  
**Sueli Terezinha Goi Barrios** – Ministério da Saúde, Brasil;  
**Túlio Batista Franco** – Universidade Federal Fluminense, Brasil;  
**Vanderléia Laodete Pulga** – Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil;  
**Vera Lucia Kodjaoglanian** – Fundação Oswaldo Cruz/Pantanal, Brasil;  
**Vera Maria Rocha** – Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil.

Comissão Executiva Editorial

**Márcia Regina Cardoso Torres**  
**Gabriel Calazans Baptista**

Arte da Capa | Projeto Gráfico | Diagramação

**Lucia Pouchain**

ISSN: 2446-4813

Avaliadoras/es

**Alcione Correa Alves** – UFPI  
**Jean-Bosco Kakozi Kashindi** – UNILA  
**Lívia Maria Natália de Souza** – UFBA  
**Miriam Cristiane Alves** – UFPel / PPGPSI-UFRGS  
**Raquel da Silva Silveira** – UFRGS  
**Rutte Tavares Cardoso Andrade** – UNILAB

---

#### DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO-CIP

---

E64 Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas / Miriam Cristiane Alves, Alcione Correa Alves, organizadoras/es. -1. ed. - Porto Alegre : Rede UNIDA; 2020. 213 p. – (Série Pensamento Negro Descolonial)

ISBN: 978-85-54329-36-5

DOI: 10.18310/9788554329365

1. Colonialismo. 2. Fatores Raciais. 3. Grupo com Ancestrais do Continente Africano. 4. Comportamento e Mecanismos Comportamentais. 5. Características do Estudo. 6. Racismo. I. Alves, Miriam Cristiane (org.). II. Série.

NLM: H 71

---

Catálogo elaborado pela Editora Rede UNIDA

Todos os direitos desta edição reservados à Associação Brasileira Rede UNIDA  
Rua São Manoel, nº 498 - CEP 90620-110, Porto Alegre – RS. Fone: (51) 3391-1252

[www.redeunida.org.br](http://www.redeunida.org.br)





## Referências

- BENOIST, M. G. **Portrait d'une femme noire**. Salon de 1800, sous le titre Portrait d'une négresse. Disponível em: <[http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car\\_not\\_frame&idNotice=18871](http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=18871)>.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998 (Humanitas)
- BISHOP, Elizabeth. Tituba speaks. **Cincinnati Romance Review**, Volume 40 (Spring 2016), Circum-Caribbean Poetics / Poéticas Circum-Caribeñas, Department of Romance Languages and Literatures, University of Cincinnati, p. 257.
- BISPO, Ella Ferreira; ALVES, Alcione Correa. Enunciar desde nossos lugares, “para que nuestra identidad no se vaya al abismo”. **Signo**. Santa Cruz do Sul, v.40, n. 69, p. 88-99, jul./dez. 2015.
- CABRERA, M.; VARGAS MONROY, L. Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. **Universitas Humanística**, v. 78, n. 78, 26 jun. 2014. Disponível em: <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/8759/8191>>.
- CONDÉ, Maryse. **Moi, Tituba sorcière...** Paris: Mercure de France, 2008.
- GLISSANT, Édouard. Introductions. **Le discours antillais**. Paris: Gallimard, 1997, p. 14 (Folio Essais)
- HERRERA, Lorena Torres. Siempre presentes. ZAMORANO, Alfredo Ocampo; ESCOBAR, Guiomar Cuesta. **Antología de mujeres poetas afrocolombianas**. Bogotá: Ministério da Cultura, 2010 (Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, tomo 16). Disponível em: <<http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll7/id/15>>.
- hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges; revisão técnica de Rosane Borges. São Paulo: Elefante, 2019.
- LEAL, Lana Kaíne. “**De la Barbade à l'Amérique et retour**”: memória, resistência e construções identitárias no romance *Moi, Tituba sorcière...*, de Maryse Condé. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Piauí, 2016. 86f.
- MBEMBE, Achille. Introdução: o devir-negro do mundo. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014, p. 9-24.
- MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. In: MIÑOSO, Yuderkis Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. **Tejiendo de otro modo**. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Yuderkis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz (editoras). Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 309-323.
- NICHOLS, Grace. Weeping woman. **Picasso, I want my face back**. Blooxdale Books Ltd., 2009/2014 (*ebook edition*).

## COLONIALIDADE DA SEXUALIDADE: DOS CONCEITOS “CLÁSSICOS” AO PENSAMENTO CRÍTICO DESCOLONIAL

Tatiane Borchardt da Costa  
Miriam Cristiane Alves

A quem nos referimos quando debatemos sobre sexualidade humana? Esta representa uma entre várias outras questões que compõem o pano de fundo deste escrito. As linhas que se seguem versarão sobre a sexualidade humana em alguns de seus entendimentos “clássicos”, aos quais agregaremos reflexões baseadas na perspectiva do pensamento crítico descolonial e em teorizações acerca das relações raciais.

O caminho percorrido para a produção dos questionamentos e reflexões presentes neste estudo advém da constituição do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ê'lééko, no Curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), em 2017. A partir do mesmo e do aprofundamento a respeito do pensamento crítico descolonial, optamos pelo co-labor<sup>40</sup> (LEYVA; SPEED, 2008) como uma possibilidade de investigação descolonizada e coletiva.

Trata-se de um estudo empírico cujas linhas serão preenchidas por indagações pessoais e por indagações produzidas no âmbito coletivo, isto é, em diálogo com o Núcleo de Estudos e Pesquisas Ê'lééko. Tendo em vista a produção do conhecimento de forma plural, complexa e coletiva, pensaremos a sexualidade enquanto conceito e vivência, para que assim possamos nos aproximar de uma perspectiva descolonial acerca da sexualidade humana, a qual, por sua vez, possa fomentar dentre outras coisas, uma prática clínica/psicológica antirracista.

O artigo está organizado em seis seções. Na primeira, discutiremos a sexualidade humana enquanto conceito “clássico”, acrescentando a este alguns questionamentos que orientam este estudo. Na segunda, iremos debater acerca do método, referencial teórico e o caminho escolhido para a produção deste artigo. As quatro seções seguintes, cuja primeira subdivide-se em dois tópicos, tratam dos principais assuntos discutidos nos encontros, ao passo que também se inclui a argumentação teórica e, no decorrer do texto, algumas considerações.

<sup>40</sup> O termo, segundo as autoras, é oriundo do latim *collaborare*, que no dicionário de língua espanhola é definido como “trabajar con otra u otras personas en la realización de una obra” (LEYVA; SPEED, 2008, p. 34).

## Quem é o Humano no Conceito “Clássico” da Sexualidade Humana?

O conceito de sexualidade como fator constitutivo do ser humano nos é apresentado por Paulo Dalgarrondo (2008). Em resumo, Dalgarrondo (2008) nos apresenta uma visão biopsicossocial da sexualidade, ressaltando a importância da vida sexual vinculada à vida afetiva, à personalidade e aos símbolos culturais. Este entendimento de sexualidade em Psicologia, por mais universal que pareça ser, está usualmente atravessado por questões relacionadas ao conceito de gênero. Por exemplo, este mesmo autor cita dados que se referem ao comportamento sexual a partir do recorte que aborda diferenças entre homens e mulheres dentro e fora do Brasil (DALGARRONDO, 2008).

Entretanto, por se tratar de um livro didático sobre a semiologia dos transtornos mentais, o autor aprofunda-se a partir do entendimento do adoecimento, de transtornos, síndromes, sinais e sintomas presentes na dimensão sexual (DALGARRONDO, 2008). Contudo, se a discussão de gênero está presente na sexualidade, podemos nos questionar: que outros atravessamentos e construções também poderiam ser visibilizadas? E por que não aparecem neste tipo de literatura?

Michel Foucault (1988), um importante teórico sobre a sexualidade, nos apresenta a mesma como um dispositivo criado a partir de uma *scientia sexualis* que se desenvolveu ao longo do século XIX. O autor refere que, como correlata desta prática discursiva da “verdade sobre o sexo”, a sexualidade humana se define como um campo de domínio e intervenção, como “palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar”. (FOUCAULT, 1988, p. 66).

Neste mesmo livro, Foucault (1988) assevera que os primeiros “alvos” do dispositivo da sexualidade e das técnicas médicas que se desprenderam deste foram a própria burguesia, ou ainda, as classes mais abastadas. Muito longe de atingir inicialmente aos pobres, de maneira oposta, “as técnicas mais rigorosas foram formadas e, sobretudo, aplicadas em primeiro lugar com mais intensidade nas classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes” (FOUCAULT, 1988, p.113). A partir da família burguesa/aristocrática, problematizou-se a sexualidade das crianças e adolescentes, para então ser dado o enfoque à mulher, outro alvo corolário de tal dispositivo. Ao pensarmos que:

A burguesia começou considerando que o seu próprio sexo era coisa importante, frágil tesouro, segredo de conhecimento indispensável. A personagem investida em primeiro lugar pelo dispositivo de sexualidade, uma das primeiras a ser “sexualizada” foi, não devemos esquecer, a mulher “ociosa”, nos limites do “mundo” — onde sempre deveria figurar como valor — e da família, onde lhe atribuíam novo rol de obrigações conjugais e parentais: assim apareceu a mulher “nervosa”, sofrendo de “vapores”; foi aí que a histerização da mulher encontrou seu ponto de fixação (FOUCAULT, 1988, p.114).

Foucault (1988) chama-nos a atenção para a sexualização e para o controle da sexualidade da mulher. Mas que mulher é essa senão a mulher burguesa branca? Tendo o dispositivo surgido a partir da e para a burguesia, podemos entendê-lo como “um agenciamento político da vida, que se constituiu, não através da submissão de **outrem**, mas numa afirmação de si” (FOUCAULT, 1988, p.116, grifo nosso). Desta forma, e outrem? Quem são e onde entram estes “Outros” nesta história?

Este processo de construção do dispositivo da sexualidade está pautado pelo pensamento higienista, eugenista, – ao nosso ver também racista – e hegemônico da burguesia, que ao longo do século XVIII “converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia” (FOUCAULT, 1988, p. 119). O autor nos dá a entender que fez-se uma questão de tempo e oposição para tal dispositivo chegar às classes “inferiores”, ou ainda, para a burguesia “**reconhecer um corpo e um sexo** nas outras classes — precisamente naquelas que explorava” (FOUCAULT, 1988, p. 119, grifo nosso). Vale nos perguntar, passado este tempo, como se configurou tal reconhecimento?

Em seu segundo livro, Foucault (1984) problematiza e faz sua análise acerca da constituição da moral instituída nos sujeitos no que se refere ao seu comportamento sexual desde a antiguidade greco-romana até o Cristianismo. O autor traz entre suas conclusões sobre a moral sexual grega que:

A reflexão sobre o comportamento sexual como campo moral não constituiu entre eles uma maneira de interiorizar, de justificar ou de fundamentar em princípios certas interdições gerais impostas a todos; **foi sobretudo uma maneira de elaborar, para a menor parte da população, constituída pelos adultos livres do sexo masculino**, uma estética da existência, a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder. **A ética sexual que está em**

**parte na origem da nossa repousava de fato num sistema muito duro de desigualdades e de coerções (em particular a respeito das mulheres e dos escravos); mas ela foi problematizada no pensamento como a relação, para um homem livre, entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder, e seu acesso à verdade** (FOUCAULT, 1984, p.220, grifos nossos).

Apesar de não vislumbrar uma imposição a todos, percebemos que a moral e a ética que nos é imposta inclusive nos dias de hoje no âmbito sexual fora pensada por e para uma população específica, com base nos “adultos livres do sexo masculino”. Não somente isso, no entendimento ético-filosófico grego em relação ao comportamento sexual há dois papéis que podem ser distinguidos: “um papel que é intrinsecamente honroso e que é valorizado de pleno direito: é o que consiste em ser ativo, em dominar, em penetrar e em exercer, assim, a sua superioridade” e outro que se constitui “daqueles que devem ser os parceiros passivos dessa atividade” (FOUCAULT, 1984, p. 190).

Neste sentido, o ato sexual divide-se na “relação entre superior e inferior, aquele que domina e aquele que é dominado, o que submete e o que é submetido, o que vence e o que é vencido” (FOUCAULT, 1984, p. 190). Nesta posição de passividade, além das mulheres<sup>41</sup>, o autor faz referência aos sujeitos escravizados que devido a sua condição, “estão à disposição do senhor [...]”, são assim “objetos sexuais a respeito dos quais não há nada a questionar” (FOUCAULT, 1984, p. 190).

Mesmo que nesta obra Foucault (1984) se refira a uma época histórica muito anterior ao período colonial e de escravização dos povos africanos, esta relação se aproxima àquela descrita por Angela Davis (2016) sobre homens brancos e o acesso ao corpo de mulheres negras, já que:

Uma das características históricas marcantes do racismo sempre foi a concepção de que os homens brancos – especialmente aqueles com poder econômico – possuíam um direito incontestável de acesso ao corpo das mulheres negras (DAVIS, 2016, p. 180).

Voltando-nos às relações raciais no contexto colonial, podemos introduzir aqui o conceito de Colonialidade do Poder versado por Aníbal Quijano (2005) e desdobrado em Colonialidade do Ser (MALDONADO-TORRES, 2007) e Colonialidade do Saber (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007), os quais

<sup>41</sup> Foucault (1984) também faz alusão às relações de sexo e amor entre homens de status superior para/com rapazes jovens, às quais não necessariamente iremos nos ater neste estudo.

nos ajudam a pensar sobre as estruturas de poder da modernidade/colonialidade fundadas a partir da ideia de raça e na hierarquização do humano.

Quijano (2005, p. 126), assim como outros autores do pensamento crítico descolonial, faz referência à construção de um “padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado” que fomenta relações de poder capazes de marginalizar conhecimentos e sujeitos que não fazem parte deste padrão, ou seja, aqueles e aquelas que estão fora dos parâmetros, assinalados por Ramón Grosfoguel (2008, p.113) como “homem/heterossexual/branco/patriarcal/cristão/ militar/capitalista europeu”.

A Colonialidade se faz assim uma remodelagem e atualização do Colonialismo na contemporaneidade através da manutenção das estruturas de poder e hierarquia. María Lugones (2014), fazendo crítica aos escritos de Quijano, nos dirá que a Colonialidade, por sua vez, não se encerra na questão racial:

Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para decirlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad o el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad (LUGONES, 2014. p. 18).

Nessa perspectiva, Lugones (2014) nos apresenta o conceito de Colonialidade de Gênero, dizendo que a Colonialidade também permeia as relações de gênero e todo o controle ao acesso sexual, ao trabalho e demais dimensões. Vale ressaltar também que a constituição da Colonialidade produz na concepção de humanidade os binarismos: “superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno” (LUGONES, 2014, p. 20). Sendo que por “primitivo” podemos entender, em um contexto evolutivo, um estado de não-humano/não-humanidade.

A autora ainda denuncia a invisibilização das mulheres negras em determinados entendimentos de “raça” e “gênero” dentro do pensamento crítico moderno, pois “En la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen. La intersección nos muestra un vacío” (LUGONES, 2014, p. 22).

Ao pensarmos a sexualidade humana em seu entendimento “clássico” e histórico apresentado por Foucault (1988; 1984) e relacionarmos tal discussão ao conceito de Colonialidade de Gênero inaugurado por Lugones (2014), observamos que se a sexualização e o controle da sexualidade da mulher se refere à mulher branca burguesa, e a elaboração de uma moral ética da sexualidade pauta-se no homem branco livre, podemos nos perguntar: quem então é o humano ao qual se refere esta sexualidade humana?

Ainda levando-se em consideração o recorte de gênero no conceito “clássico” da sexualidade e o que poderíamos chamar de “vazio conceitual” onde encontra-se a mulher negra, Sigmund Freud (1969a, 1969b) parece corroborar com o pensamento de Foucault (1988) no que se refere ao conhecimento que temos sobre o controle sexual da mulher branca. Inúmeras vezes, no início de sua teorização, Freud reforça a natureza “obscura” e incompreensível acerca da sexualidade feminina, como podemos observar nos trechos a seguir:

A importância desse fator da supervalorização sexual pode ser estudada em melhores condições no homem, cuja vida amorosa é a única a ter-se tornado acessível à investigação, enquanto a da mulher, em parte por causa da atrofia cultural, em parte por sua discrição e insinceridade convencionais, permanece envolta numa obscuridade ainda impenetrável (FREUD, 1969a, p. 11).

Sabemos menos acerca da vida sexual de meninas do que de meninos. Mas não é preciso envergonharmo-nos dessa distinção; afinal de contas, **a vida sexual das mulheres adultas é um ‘continente negro’ para a psicologia** (FREUD, 1969b, p. 132, grifo nosso).

Ainda que no texto original Freud (1926, p.55) utilize-se do termo “*dark continent*”, utilizamo-nos do substantivo oferecido pela tradução para questionar retoricamente: se a vida sexual da mulher adulta branca compreendia um “continente negro” para este autor, o que Freud teria a dizer acerca de seu entendimento sobre a vida sexual de nós, homens e mulheres negros/as?

Frantz Fanon (2008) em parte nos auxilia nessa questão. Ele nos presenteia com uma reflexão psicanalítica acerca da constituição psíquica que fomenta as relações raciais. Contudo, por mais que o autor verse sobre a sexualidade tanto de homens negros

e brancos, quanto das mulheres negras e brancas no contexto das relações inter-raciais, o mesmo conclui: “Admitindo que nossas conclusões sobre a psicosexualidade da mulher branca estejam corretas, poderiam nos perguntar que conclusões propomos para a mulher de cor. Não temos a mínima idéia” (FANON, 2008, p. 154).

Ainda que Fanon (2008) possa nos dar pistas no que tange a uma psicosexualidade humana que reflita a vivência de nós, homens e mulheres negras, permanecemos com um determinado “vazio” deixado por entendimentos “clássicos” acerca da sexualidade. Levantando questões como: de que formas nós, negros e negras, podemos nos pensar no que se refere à sexualidade humana estando muitas vezes à parte deste debate epistemológico? E em relação a nós, mulheres negras que vivenciamos a não-heterossexualidade, em que debates nos incluímos ou somos incluídas? Este estudo não busca necessariamente preencher este vazio, mas sim fomentar esta discussão que envolve raça, racismo, gênero, sexualidade e colonialidade, tendo como auxílio o pensamento crítico descolonial.

### Co-labor: um Movimento rumo ao Pesquisar Coletivamente

A perspectiva teórico-metodológica deste estudo partiu do co-labor enquanto caminho para construção de uma investigação descolonizada (LEYVA; SPEED, 2008). Ao falar sobre a população indígena, Xochitl Leyva e Shannon Speed (2008, p.36) se utilizam do conceito de Colonialidade do Saber para fazer a denúncia ao caráter explorador das investigações produzidas junto a essas populações, cujo objetivo é extrair informações “para producir libros que benefician sólo las carreras académicas y universitarias sin devolver nada o casi nada, a la comunidad”. Para tanto, as autoras problematizam a objetividade da ciência e a pretensa superioridade e imparcialidade do conhecimento científico que, por sua vez, irão contribuir com a construção da distância hierárquica entre pesquisador/a e objeto de estudo. As autoras fazem assim uma crítica à produção do conhecimento científico que se apresenta descomprometida com o fortalecimento das populações oprimidas e/ou com o enfraquecimento de tais opressões.

Nessa perspectiva, concebemos um percurso de pesquisa que foi construído ao longo da caminhada e em co-laboração com integrantes do Núcleo de Estudo e Pesquisas É'lééko, os/as quais se constituirão como participantes-

colaboradores/as deste estudo. Optamos pela companhia da coletividade e pela potência da multiplicidade de saberes e experiências das pessoas que integram o Núcleo; e apostamos na disposição e interesse das pessoas em nos acompanharem nessa caminhada. Assim, partimos do pressuposto que pesquisar não pode se tratar de penetrar ou invadir a experiência alheia para fins acadêmicos; exige um compromisso político e social com os sujeitos, grupos, comunidades enquanto protagonistas do processo de pesquisa.

O Núcleo de Estudos e Pesquisas É'lééko está vinculado ao curso de Psicologia da UFPel e possui como uma de suas temáticas centrais o Pensamento Crítico Descolonial. É formado, fundamentalmente, por estudantes de graduação e pós-graduação de diferentes cursos da UFPel; seus encontros são semanais, com cerca de duas horas de duração, onde são apresentados e estudados diferentes temas com interface às relações raciais. Estamos inseridas no Núcleo, orientadora e orientanda deste estudo, desde seus primeiros encontros realizados no primeiro semestre de 2017. Um estudo, portanto, “desde dentro” (ALVES, 2012), desafiando-nos, mais uma vez, a produzirmos conhecimento acadêmico a partir de nossas experiências.

Com o intuito de preservar a identidade dos/as participantes-colaboradores/as, cada um deles/delas escolheu um pseudônimo, de modo que alguns/algumas indicaram letras – TM, MT, AV, ML e BBD; e outros/outras indicaram nomes fictícios, baseados em personalidades significativas para si – Aguilar, Nola, Beatriz, Ifemelu, Clarice, Dandara, Santiago e Malcolm. Partindo deste total de participantes-colaboradores/as, 10 autodeclararam-se, quanto à identidade de gênero, mulheres cisgênero e 3 homens cisgênero; Quanto à raça/cor: 9 autodeclararam-se pretos/as e 4 brancos/as. A faixa etária oscila entre os 20 e 48 anos de idade.

Vale ressaltar que este estudo faz parte de um projeto maior intitulado “A Violência do Inexistir: a construção de uma Clínica Política Decolonial”, do curso de Psicologia da UFPel, e que já fora aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da FAMED/UFPEL em 21 de junho de 2017<sup>42</sup>.

Para a produção do material empírico e do *corpus* de análise, realizamos três encontros, aqui denominados de rodas de co-labor, com os/as integrantes do Núcleo É'lééko, dedicados às discussões sobre sexualidade humana. As narrativas

42 Também foi utilizado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, o qual após leitura coletiva foi assinado em duas vias pelos/as participantes-colaboradores/as, respeitando assim os aspectos éticos em pesquisa realizada com seres humanos, conforme Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016 (BRASIL. MS, 2016).

dos/as participantes-colaboradores/as foram gravadas em áudio e transcritas. Também foi utilizado o diário de campo para registro de acontecimentos, sentimentos e percepções. Ao longo das rodas de co-labor, buscamos estabelecer uma relação dialógica para a construção colaborativa de todas as etapas do estudo, avaliando conjuntamente, sempre que possível, se todos/as os/as participantes-colaboradores/as estavam confortáveis com as discussões e com as etapas a serem seguidas/produzidas.

O percurso trilhado para a produção deste artigo deu-se de forma coletiva. O que fez com que seus resultados tenham por base uma discussão bastante ampla e complexa que, apesar de, por vezes, ser tensa, “pesada”, “triste” e inquietante, também esteve repleta de momentos leves, de risadas, de compartilhamentos, de afetos e chimarrão<sup>43</sup>.

Na primeira e segunda rodas de co-labor, a pedido dos/as participantes-colaboradores/as, sugerimos algumas frases para darmos início ao nosso processo de reflexão. Assim, inicialmente, dialogamos a partir de narrativas da sessão de “Temas Privilegiados”, do livro de Neusa Santos Souza (1983, p.61). Selecionamos ao todo dez narrativas do tema intitulado pela autora como “Representação de Si”, subtítulos “Fantasias e Estereótipos Sexuais”; “Representação do Corpo” e “O mulato: ser e não ser negro” (SOUZA, 1983, p. 61-64); e do tema “Das Estratégias de Ascensão”, subtítulo “Não falar no assunto” (SOUZA, 1983, p. 65-66).

Durante as rodas de co-labor, as frases foram sendo sorteadas e, após a leitura para o coletivo, íamos refletindo e produzindo contribuições de cunho teórico/epistemológico e/ou vivencial. Ao final de duas rodas de co-labor, debatemos sobre quatro frases ao total, três da temática “Fantasias e Estereótipos Sexuais” e uma referente ao tema “Não falar no assunto”.

Na terceira e última roda de co-labor, levando em consideração os assuntos já debatidos, oferecemos ao coletivo outros modos de expressão narrativa, os quais não são novidade para o funcionamento do Núcleo, de modo que fomos da palavra escrita ao audiovisual. Abrimos nossas discussões com as palavras no papel, e passamos então às palavras que acompanhavam a música/melodia e apresentação artística, mais precisamente no videoclipe da música “Braille”, do *rapper* Rico Dalasam. Por fim, finalizamos com as palavras projetadas na tela,

43 “Chimarrão”: “infusão que se prepara com as folhas secas da erva-mate” (Dicionário Didático de Língua Portuguesa, 2011, p. 178). Tal prática tornou-se comum no Núcleo de Estudos, expressa o acolhimento, ato de afeto e aproximação entre nós, integrantes.

a partir de uma indagação feita pela ativista Winnie Bueno em sua rede social acerca da nomenclatura “lésbica”.

O uso de diferentes expressões narrativas e narradores/as teve como inspiração a própria Neusa Souza (1983, p.61) que, ao coletar e transcrever seu *corpus* de análise, afirmou que a escrita “transforma em letra morta a experiência pessoal, direta, libidinalmente viva”. Concordando com a autora, porém em um ciclo inverso, transformamos a palavra escrita em vivência e experiência libidinalmente viva nos encontros de co-labor. Entretanto, como em um efeito cíclico, ao produzir este texto permanecemos com a difícil tarefa de não deixar nossas narrativas morrerem em vão.

Para a análise do material empírico partimos da emergência de significados das narrativas produzidas durante as rodas de co-labor e ao longo das leituras das transcrições de cada encontro. Assim, o processo de análise foi organizado em cinco etapas: 1) leitura preliminar do *corpus* de análise e identificação de temas emergentes; 2) leitura minuciosa do *corpus* de análise para confirmação e emergência de novos temas; 3) identificação de relações de interdependência entre os temas e agrupamento desses em eixos temáticos; 4) identificação de narrativas significativas e construção de um quadro que buscou interligar as narrativas, os temas e os eixos temáticos; 5) discussão e problematização dos eixos temáticos.

Ao longo da primeira e segunda etapa emergiram, da relação entre pesquisadora e *corpus* de análise, 16 temas, de modo que a busca pelas relações de interdependência entre eles resultou em seis eixos temáticos: Fábulas Sexuais: Quem são os/as personagens que compõem essa história?; Fábulas Sexuais: Que corpos esses fragmentos ficcionais montam?; Fábulas Sexuais: Que meios difundem e propagam essas histórias?; Como a Colonialidade da Sexualidade se expressa nos relacionamentos inter-raciais?; Como ficam o Cuidado e a Escuta/Relação Terapêutica?; Expressões sexuais/afetivas: Afinal, é possível descolonizar a sexualidade?. As discussões propostas a partir destes eixos serão apresentadas a seguir.

## Fábulas Sexuais: Quem São os/as Personagens que Compõem essa História?

Se minha carne fosse vista diferente  
 Se seu olhar fosse mais inocente  
 Se eu não tivesse que ser forte  
 Nem dependesse da sorte  
 Se antes do diabo que me pintam por ser o que sou  
 Ou da deusa que cultivam pelo mesmo motivo  
 Se eu fosse pessoa, PESSOA antes de mulata  
 E se eu não tivesse que falar na lata?  
 E se eu não tivesse que gritar?  
 Ainda ia ter graça me ver sangrar?  
 E se eu quisesse me vingar?  
 Ou cês acha que nós não lembrava  
 Do estupro, da escrava  
 Que cês ainda comemoram a ação  
 Porque o resultado: A linda miscigenação (...)  
 É que cês não gosta de mulher, cês gosta é de buceta.  
 De preferência branca, mas com bunda de preta  
 Até serve comer mulata, mas se for a que te acata  
 E os mano sempre diz que são todo errado,  
 e aí quer pagar de aliado, mas cês tem que entender nosso lado,  
 nós não atura papo de mandado  
 Porque o papo não faz curva, aqui o papo é reto  
 Cê vai se arrepender de me fazer de objeto  
 Eu não tô aqui pra fazer seu membro ficar ereto  
 Não se esqueça, aqui é muita treta  
 Se teu pau é Ku Klux Klan, minha buceta é Pantera Negra (...)  
 (Gabrielly Nunes, 2017)

Nos versos acima, é possível compreender um pouco da complexidade que é crescer e se entender como mulher negra no Brasil. Porém, antes de adentrar neste debate, consideramos importante discutir as criações ou criaturas que fomentam esta realidade: os conceitos de “raça”, “efabulações”, “estereótipos” e “fetiche”.

Aquille Mbembe (2017, p.26) disserta sobre a construção histórico-social do conceito de “raça”, e da atribuição do “substantivo Negro” (MBEMBE, 2017, p. 52). Essa construção, para este autor, está pautada por “processos de efabulação”,

ou seja, “apresentar como reais, certos ou exactos, factos muitas vezes inventados” (MBEMBE, 2017, p.30). Logo, o conceito de raça “não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projecção ideológica [...]” (MBEMBE, 2017, p. 27) inventada e repetida ao longo dos séculos.

De forma complementar, Mbembe (2017, p. 57) ainda introduz a conceituação da “Razão negra”, que em um aspecto pode ser entendida como a “consciência ocidental do Negro” (MBEMBE, 2017, p. 58), pois a mesma:

[...] designa tanto um conjunto de discursos como de práticas - um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática (MBEMBE, 2017. p. 58).

Um conceito que se assemelha às “efabulações” citadas por Mbembe (2017) é o de “estereótipo”, proposto por Stuart Hall (1997, p. 257) para instrumentalizar a produção da diferença. Hall (1997) define o estereótipo como uma prática representacional e/ou de produção de significados que se utiliza de um conjunto de características sobre determinada pessoa, “reduzem-na a estes traços, os quais são exagerados, simplificados e fixados sem possibilidade de mudança [...]” (HALL, 1997, p. 258). Neste sentido, o autor afirma que a estereotipagem “reduz, essencializa, naturaliza e fixa a ‘diferença’” (HALL, 1997, p. 258, tradução nossa)<sup>44</sup>.

Além disso, o estereótipo funciona como um sistema de classificação que divide e produz exclusão, pois “simbolicamente fixa fronteiras, e exclui tudo aquilo que não pertence” (HALL, 1997, p. 258)<sup>45</sup>. A estereotipagem baseia-se, ainda, em uma estrutura binária/dicotômica, produzindo assim a divisão entre “Nós” e os “Outros”, ao passo que também acontece de forma ambivalente e em situações onde há marcante inequidade nas relações de poder (HALL, 1997, p. 258).

Para este autor, o conceito de “fetiche” (HALL, 1997, p. 267) ilustra tal discussão na dimensão sexual, relacionando assim fantasia e projecção, desejo

<sup>44</sup> No original: Stereotypes get hold of the few ‘simple, vivid, memorable, easily grasped and widely recognized’ characteristics about a person, reduce everything about the person to those traits, exaggerate and simplify them, and fix them without change or development to eternity. [...] stereotyping reduces, essentializes, naturalizes and fixes ‘difference’ (HALL, 1997, p. 258).

<sup>45</sup> No original: It symbolically fixes boundaries, and excludes everything which does not belong.

e repúdio. Este conceito também se configura uma prática representacional e basicamente significa transformar em objeto/objetificar, poderia-se dizer que o fetiche seria a redução da redução (HALL, 1997).

Lélia Gonzalez (1988) nos fala sobre a objetificação do corpo da mulher negra, utilizando-se da argumentação de Freud acerca do objeto parcial, a partir do contexto brasileiro. Nos textos de 1983 e 1988, a autora explana sobre a constituição político-cultural do Brasil, retratando o racismo estrutural em nossa sociedade, o mito da democracia racial e o que ela chamou de “pretuguês” (GONZALEZ, 1983, p 238), o que pode ser entendido como marcas africanas e/ou africanização da língua portuguesa falada no Brasil. (GONZALEZ, 1988).

No que tange à discussão do objeto sexual e da mulher negra, a autora irá dizer que:

[...] é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém de um tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda) (GONZALEZ, 1983, p 238).

Lélia Gonzalez (1983, p.238) ainda complementa nos dizendo que: “De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa”. No texto de 1988, a autora ressalta a presença da bunda na literatura e fantasias sexuais brasileiras, além do uso do biquíni “fio dental”, o qual para ela tem como objetivo evidenciar este objeto parcial (GONZALEZ, 1988).

Beatriz, integrante do Núcleo de Estudos É'léléko, lembra-nos sobre um dos efeitos da objetificação: “Lembra um pouco de objetificação também, tanto do homem negro quanto da mulher, de tirar a humanidade e ver só como símbolo sexual e nada mais que isso” (BEATRIZ, 2019).

Nesta perspectiva de não-humanidade, o homem negro também é transformado em objeto sexual. Malcolm e Santiago contribuem a partir de suas vivências enquanto homens negros no que tange ao olhar provindo da mulher branca sobre os seus corpos, calcado pela fetichização direcionado aos mesmos:

Até, é engraçado, porque eu também faço a leitura a partir da minha experiência, e aí isso tem relação com a discussão da masculinidade negra

e o quanto ela é tóxica e recheada de fetichismo. E qual foi o momento que eu parei de ser enxergado como um nada e passei a ser enxergado como um objeto sexual, quando isso muda na tua vida e quanto isso influencia para as tuas relações com as outras pessoas, principalmente com mulheres brancas, o quanto tu percebes os olhares diferenciados. E é engraçado, porque tá talhado a tua vivência então tu percebe que de um certo momento tu não é nada, tu é completamente apagado, invisibilizado, a pessoa não nota a tua presença e aí passa para um olhar carregado de fetichismo. [...] Não dá pra generalizar, mas na maioria das vezes é muito. Também, depois de ler bastante coisa, depois de ter uma compreensão maior tanto da minha sexualidade quanto do mundo e a idade também, hoje, por exemplo, eu tenho uma percepção diferente do que eu tinha há três anos atrás. Então, perceber o quanto é carregado de fetichismo, todas as relações, isso não só relações sexuais, relações de amizade, relações de trabalho. Tudo tá carregado de fetichismo. [...] E mais louco que na minha experiência esse ser sexual tá ligado ao ser estereótipo criminal, então a partir do momento que eu passei a ser visto de uma forma exótica sexual eu também passei a ser visto como uma possível ameaça em qualquer espaço. Aí tu ficas com aqueles olhares ou de ameaça ou exótico sexual ali, tu ficas tentando entender o que que é que a pessoa tá pensando no momento (MALCOLM, 25 anos).

Tu nunca sabe se ela tá flertando com você ou se ela tá com medo de você (SANTIAGO, 32 anos).

Malcolm e Santiago explicitam o fetiche sobre o corpo do homem negro. Em determinado momento de sua vida, Malcolm passa de um “nada”, um ser invisível para então ser visto como um objeto sexual. A percepção deste olhar sobre o seu corpo se deu após um período de amadurecimento e crescimento intelectual, com o qual, ele também afirma a presença do fetiche e objetificação nas demais relações interpessoais. Além de também estar atrelado à visão do sujeito negro como perigo e ameaça criminal, o que faz com que, como afirma Santiago, tal perspectiva alimente a dúvida se este olhar “tá flertando” ou se “tá com medo”.

Fanon (2008, p. 146) salienta que quando a percepção do homem negro está baseada nesta construção estereotipada, observa-se que “não mais se percebe o preto, mas um membro: o negro foi eclipsado. Virado membro. Ele é pênis”. No que tange à ameaça criminal, o “medo racial, em particular, foi desde sempre um dos pilares da cultura do medo intrínseca à democracia liberal” (MBEMBE, 2017,

p. 144). E, deste modo, produz-se não só o homem negro como objeto sexual, mas também como objeto amedrontador.

A Colonialidade reserva para nós, pessoas negras, o lugar de não-humanidade, por conseguinte, supõe que somos coisa, somos objeto. Fazendo relação com a sexualidade, com o conceito de fetiche, por exemplo, nossa existência como pessoa, como refere Hall (1997, p. 266) torna-se fragmentada em “partes relevantes”. A mulher negra é bunda, o homem negro é pênis. O “fio dental” visa evidenciar a bunda. Mas se bunda também é língua, como afirma Lélia Gonzalez (1988), língua como em linguagem, podemos fazer este caminho até a boca e sobre esta outra parte do corpo, por sua vez, Grada Kilomba (2019) nos diz algumas palavras. Ela argumenta que a boca simboliza o ato de falar e enunciar-se e que, em um contexto racista torna-se “o órgão da opressão por excelência” – já que representa o órgão “que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar (...)”. A autora faz referência inclusive ao uso da mordaca como instrumento de tortura e coerção no período escravocrata, tal qual uma “máscara do silenciamento” (KILOMBA, 2019, p. 34).

Esta mesma autora nos ajuda a entender o contexto em que esta sexualização e fetichização de pessoas negras é produzido. Sobre essa questão ela nos dirá que:

(...) no mundo conceitual *branco*, o *sujeito negro* é identificado como o objeto “*ruim*”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade (KILOMBA, 2019, p. 37).

A partir da noção de Colonialidade da Sexualidade produzida neste estudo, a imagem que nos salta é a de nosso corpo estilizado. O processo de nomeação deste corpo como “Negro” parte de uma “enorme ganga de disparates, de mentiras e de alucinações” (MBEMBE, 2017, p. 77). Podemos associar esta ganga às efabulações e aos estereótipos acerca de uma sexualidade falaciosa, uma “casca calcificada” (MBEMBE, 2017, p. 77) que promove, por sua vez, uma sexualidade exacerbada nas pessoas envolvidas por ela.

Fomos transformados em partes, porções, órgãos, os quais podem ser tanto evidenciados, quanto silenciados, dependendo da versão que melhor sustenta esta

fantasiosa “*carcaça*”, ou seja, “o que sobeja do corpo depois de ter sido esquartejado ou descarnado” (MBEMBE, 2017, p. 77). É nesta perspectiva que propomos o conceito de Colonialidade da Sexualidade, ou seja, um modo de produzir o corpo e a sexualidade por meio de um conjunto de fábulas que se perpetuam enquanto verdades.

### Fábulas Sexuais: Que Corpos esses Fragmentos Ficcionalis Montam?

O jogo só vale quando todas as partes puderem jogar  
 Sou mulher, sou preta, essa é minha treta  
 Me deram um palco e eu vou cantar  
 Canto pela tia que é silenciada  
 Dizem que só a pia é seu lugar  
 Pela mina que é de quebrada  
 Que é violentada e não pode estudar  
 Canto pela preta objetificada  
 Gostosa, sarada, que tem que sambar  
 (Bia Ferreira, 2018)

“Tia silenciada”, “mina de quebrada”, “preta objetificada” são alguns eufemismos dos invólucros criados por esta fragmentação do corpo da mulher negra. Levando em consideração que estas fábulas contadas e recontadas sobre nossos corpos negros obtém, como resultado, uma construção ontológica cuja função está em “substituir-se” ao nosso “ser, vida, trabalho e linguagem” (MBEMBE, 2017, p. 77), podemos então nos perguntar: se na Colonialidade da Sexualidade nossos corpos negros são compostos de fragmentos, que corpos estes fragmentos remontam e qual as suas particularidades? ML nos apresenta sua compreensão:

Acho que a mulher negra ainda tem duas faces, pelo menos na minha visão, a mulher negra mulata clara é essa tipo exportação e toda aquela fetichização sexual e a mulher negra mais preta é a subalterna, né? Para os serviços domésticos, para limpeza. Acho que tem essa distinção entre as mulheres (ML, 48 anos).

Lélia Gonzalez (1983) também assevera os estereótipos fomentados pelo racismo e sexismo no cenário brasileiro na década de 1980, muitos dos quais

persistem até os dias atuais em relação às mulheres negras. A mulher negra, por exemplo, “naturalmente” é entendida como “cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (GONZALEZ, 1983, p. 226). São aspectos naturalizados que giram em torno de três grandes estereótipos: a mulata, a doméstica/mucama e a mãe-preta. A mulata representa um estereótipo sexual, enquanto a mucama/doméstica é a figura da mulher negra em posição serviçal, e a mãe-preta fomenta a imagem da ama-de-leite, da mãe que cuida (GONZALEZ, 1983).

Relacionando a discussão de Gonzalez (1983) com a de Hall (1997) acerca do conceito de fetiche, Nola afirma:

Acho que se assemelha à mulher negra no sentido de fascínio/repulsa. Tipo, no sentido de se é, por exemplo, uma mulher negra que é empregada doméstica tu tende a sentir repulsa, se ela é hipersexualizada é esse fascínio. Tipo, “ah, só a mulher negra sabe sambar!”. É nesse sentido, eu acho (NOLA, 31 anos).

São muitos os desdobramentos do racismo para/com as mulheres negras. Malcolm nos ajuda a entender estes desdobramentos: “o efeito do racismo, ele é um monstro com diversos tentáculos, um tentáculo em cada especificidade, [...] todo mundo vai tá atingido e cada um com uma especificidade diferente”. Ainda dentro desta questão, Malcolm explicita um dos efeitos no processo de sexualização e objetificação sexual do corpo da mulher negra, o qual pode diferenciar-se, segundo ele, entre estas mulheres conforme o tom de sua pele:

[...] influencia nessa fetichização da mulher negra que as mulheres negras mais retintas elas tem uma iniciação sexual na maioria das vezes mais tardia porque esse processo de né, de se tornar uma mulher ou, vamos dizer assim, um foco sexual dos homens é muito depois, porque inicialmente ela é só, é como se fosse um homem negro. E aí o “Não sou eu uma mulher?”, porque inicialmente não. Eu percebi isso com pessoas próximas assim, o quanto... com parentes né, majoritariamente a gente tem esse tipo de conversa... o quanto mulheres negras mais claras sofrem processo de sexualização e de ter uma vida atrativa pro outro sexo muito antes do que mulheres negras mais escuras (MALCOLM, 25 anos).

No entanto, as peculiaridades não estão somente no que se refere ao tom de pele, mas também no formato, ou na estética em que se encontra este corpo. Entre nossas discussões, foi afirmado que o homem negro gordo e a mulher negra gorda podem ter atribuído à sua imagem uma ausência de credibilidade, ou ainda um caráter cômico:

Eu fiquei pensando, há um tempo atrás eu li um texto de um homem negro que é gordo e ele fala como é muito diferente um homem negro que é magro, musculoso e aí a hipersexualização, e o homem gordo fica nesse lugar do engraçado. E fiquei pensando: o lugar da mulher negra também, tipo a que é mais retinta, gorda, ela é a Tia Anastácia, que acho que a Lélia fala [sobre o assunto] (CLARICE, 21 anos).

Uma vez eu fui analisar de fato qual era o trabalho dela [Falando sobre a artista Jojo Toddynho] e o que que as pessoas viam nela. E era muito essa coisa do humor. É um deboche. E se tu for olhar, ela canta, mas ela não canta mal, e ninguém fala disso. [...] Ela ascendeu na mídia por conta de que é engraçada e as coisas que ela tenta falar com verdade as pessoas acham graça, não levam nem em consideração (IFEMELU, 26 anos).

Segundo estes relatos, além de não fazermos parte do padrão “homem/heterossexual/branco/ patriarcal/cristão/militar/capitalista europeu” (GROSFOGUEL, 2008, p. 113) produzido pela modernidade/colonialidade, nós mulheres negras também sofremos diferentes impactos em relação à vivência de nossa sexualidade, conforme a forma/estética e tonalidade de nossos corpos. Pensando a Colonialidade da Sexualidade, podemos entendê-la não só como uma fragmentação do corpo, mas também como uma remontagem fictícia de múltiplos corpos, cuja feição influencia na atribuição do estereótipo e/ou fetiche. Sendo assim, tais composições não só potencializam a ação da própria Colonialidade da Sexualidade, como a perpetuam e retiram de nós as possibilidades múltiplas e emancipatórias de existência.

### Fábulas Sexuais: Que Meios Difundem e Propagam essas Histórias?

Me escuta quem cê acha que é ladrão e puta  
Vai me dizer que isso não, não te lembra Cristo?  
Me escuta quem cê acha que é ladrão e prostituta  
Vai me dizer que isso não te lembra Cristo? (2x)

Eles querem um preto com arma pra cima  
Num clipe na favela gritando: Cocaína!  
Querem que nossa pele seja a pele do crime  
Que Pantera Negra só seja um filme  
Eu sou a porra do Mississipi em chama  
Eles têm medo pra caralho de um próximo Obama  
Racista filha da puta, aqui ninguém te ama  
Jerusalém que se foda, eu tô à procura de Wakanda, ah  
(Baco Exu do Blues, 2018)

Afirmamos que essas fábulas são contadas e recontadas, mas por quem? Mbembe (2017), ao falar sobre a propagação do “substantivo Negro”, a consolidação do imaginário racista acerca de “África” e a introjeção do projeto colonial para o povo francês, descreve todo um processo de instauração do discurso racista na França, apontando como exemplo contribuições da ciência, da arte, da propaganda à época, da literatura, dentre outras ferramentas. O autor afirma que à época:

o tema da diferença racial normaliza-se na cultura de massas através do estabelecimento de instituições como museus e jardins zoológicos de humanos, publicidade, literatura, artes, constituição de arquivos, disseminação de narrativas fantásticas reportadas pela imprensa popular [...] e realização de exposições internacionais (MBEMBE, 2017, p. 114)

O uso destes dispositivos baseava-se no intuito de que paulatinamente “o francês comum fosse levado, por vezes sem se aperceber, a tornar-se um indivíduo racista, tanto no seu olhar, gestos e comportamentos como discurso” (MBEMBE, 2017, p. 113). Frantz Fanon (2008) também cita personagens ficcionais, obras e passagens literárias para montar sua elaboração acerca de como o racismo age na estrutura psíquica das pessoas negras, bem como denuncia a estereotipagem do homem negro na literatura e na publicidade.

Levando em consideração o que Malcolm nos diz sobre como “é importante lembrar do quanto a mídia tem um papel fundamental para formar a opinião pública de um país” (MALCOLM, 2019), explicitamos o debate sobre a mídia hegemônica e sua relevância na produção, reprodução e propagação dos estereótipos sexuais, tanto direta quanto indiretamente:

[...] E essa fetichização também é super construída pela mídia. Nesse final de semana eu estava vendo um clipe da Madonna, desses cliques novos dela, dos últimos anos, tipo 2016/2015, [...] em uma cena de tourada e o touro ele é um homem negro e depois nas apresentações dela, dessa tour, uns homens negros, vários touros eram homens negros e que tinham uma [...] bem animais assim, de fazer como se fosse um touro mesmo, com chifres e tudo mais. E aí até comentei onde eu estava: “Nossa, olha isso!”. E aí falaram assim: “Ah, é que esse aí era o namorado dela na época, ela quis mostrar ele.” Aí eu: “Não, mas tem toda uma construção em cima disso, né” (AGUILAR, 23 anos).

[...] Também dá para pensar nisso, tipo, no quanto é naturalizado. [...] Te colocam em dois lugares: ou da hipersexualização ou do objeto. E, às vezes, se interligam na realidade, enquanto tu é objeto tu é hipersexualizada. Se a gente parar para pensar em quantas, sei lá, quantas obras ficcionais tratam [...] principalmente, do contexto do cinema brasileiro, assim, como tratam a mulher, a televisão brasileira em si. Por exemplo, a empregada, o filho do patrão assedia ela, então, além de hipersexualizada ela é um objeto de trabalho. Eles transformam essas duas figuras numa pessoa só, para ser aceito na televisão (NOLA, 31 anos).

A naturalização do discurso racista torna-se aparente quando Aguilar denuncia e as pessoas ao seu redor buscam amenizá-lo. Nas rodas de co-labor, argumentamos que um dos possíveis efeitos que pode estar atrelado a essa naturalização em massa do racismo é a interiorização do discurso racista pelas próprias pessoas negras.

Mbembe (2017) explana sobre essa interiorização. Para este autor, o “substantivo Negro” preenche “as funções de atribuição, de interiorização e de subversão” (MBEMBE, 2017, p. 88). O “substantivo Negro” primeiramente atribui a negros e negras uma outra humanidade, marcada pela diferença. A interiorização, por sua vez, acontece quando estes sujeitos passam a habitar o lugar da diferença criado para si. Por fim, a subversão promove a transformação consciente deste “símbolo de abjeção num símbolo de beleza e orgulho” (MBEMBE, 2017, p. 88).

Ao interiorizar o discurso criado para marcar a diferença, tomando-o como próprio, assumimos um lugar de não-humanidade, de inferioridade. Fanon (2008, p.34) afirma que em todo povo que passa pelo processo de colonização nasce um “complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural”. Um dos fatores principais para que esse complexo ocorra é por meio da “interiorização, ou melhor, pela

epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008, p. 28). Esta interiorização aparece de várias formas no que tange aos estereótipos sexuais, que além de fomentados pela mídia, são resguardados por outros discursos opressores como o sexista/machista:

Parece que o homem [negro] assume valorativamente bem o objeto que deram para ele. Assim como a mulher, ele se entende a partir do lugar subalterno que fizeram da gente [...] E aí até, no livro da Neusa Souza Santos fala sobre isso, o quanto as pessoas buscam esse lugar social criado para o negro. Meio que tu não consegue ultrapassar isso, por exemplo, tu não pode ser detentor de conhecimento, tu não pode ser detentor de uma família, de afeto, somente o afeto sexual, animal, como o Aquille fala. Acho que é isso. [...] O quanto a gente assume os papéis que foram criados. É tipo o álbum do Djonga, todo mundo chama “preto é ladrão”, então eu sou ladrão, as pessoas chamam as mulheres negras de potencialmente mais transantes, então eu sou isso mesmo. A gente assume o lugar subalterno que é criado pra gente e aí, até que ponto isso é emancipatório? (MALCOLM, 25 anos).

Malcolm evidencia a interiorização do discurso racista acerca do papel sexual do homem negro e da mulher negra. Fanon (2008), com a interiorização e o complexo de inferioridade e Neusa Souza (1983), com o Ideal de Ego branco, falam sobre a busca das pessoas negras pela possibilidade ilusória de se embranquecer ao interiorizarem em si o discurso racista. Nas palavras de Neusa Souza (1983):

Passaram por nossos olhos, ouvidos e pele, fragmentos de discursos, colhidos das histórias-de-vida dos nossos entrevistados, onde ouvimos falar o negro enquanto sujeito que introjeta, assimila e reproduz, como sendo seu, o discurso branco. O discurso e os interesses. Tal façanha – a hegemonia dos interesses dominantes – é viabilizada pela eficácia dos mecanismos ideológicos cuja garantia, à nível psíquico, é assegurada por certas articulações estruturais e transações psicodinâmicas que cumpre elucidar. Assim é que se impõe o exame de dois conceitos fundamentais – Narcisismo e Ideal do Ego – forças estruturantes do psiquismo que desempenham um papel chave na produção do negro enquanto sujeito – sujeito, identificado e assimilado ao branco (SOUZA, 1983, p. 32).

Observamos aqui o entendimento da construção psíquica das pessoas negras por meio de um complexo de inferioridade e de um Ideal de Ego branco. Para ilustrar esta questão, levamos em consideração pessoas que não só assumem

o lugar criado para si, mas também se vangloriam e/ou entendem sua sexualidade a partir dos estereótipos sexuais criados pelo discurso racista:

Ela tem uma autoestima criada em cima da negação do corpo negro. E essa autoestima ela é extremamente frágil, no momento que ela se ligar que “opa, não é assim que funcionam as coisas”, acabou toda a construção subjetiva que ela desenvolveu durante toda a vida (MALCOLM, 25 anos).

E isso eu vejo no âmbito profissional dessas meninas negras, as que conseguem um cargo em algum lugar. Porque “ai, eu fui escolhida!”. Que nem uma conhecida aqui [na cidade] pra mim: “ah, eu consegui na [referindo-se a uma Concessionária], não sei o que, e olha que tinha várias meninas loiras lá e tal, e eu consegui!”. E eu fiquei olhando pra ela [...]. Ela falando de um jeito, tipo eu, sei lá, “repararam que eu era mais gostosa” (IFEMELU, 26 anos).

É que os papéis sociais não se alteram, né? A pessoa cria uma estima criada em cima da negação dela. Então, “ah, eu sou pior do que as outras pessoas mas, naquele momento, por determinado fato, que é a minha sexualidade e só, eu fui tida como melhor pelo grupo dominante, que são os homens brancos que escolhem quem são as mulheres melhores”. Ou seja, é um desserviço completo, um desserviço total para a autoestima da pessoa (MALCOLM, 25 anos).

[...] O quanto isso contribui para rivalidade feminina [...]. De pensar que a mulher negra ela vai se colocar no lugar do sexual e a partir disso ela vai fundar isso como sendo uma característica essencial para ela poder interferir em outros relacionamentos ou mesmo estando em segundo plano: “ah, ele tem a outra branca lá mas na hora de transar ou de ter uma relação eu sei que sou eu”. Sabe? Esse lugar. Isso contribui para a rivalidade feminina também (NOLA, 31 anos).

Percebemos, assim, como a Colonialidade da Sexualidade influencia na expressão da sexualidade das pessoas negras, assumindo papéis e discursos com base em estereótipos e efabulações acerca de seu próprio corpo e sexualidade. Esta interiorização, por sua vez, influencia na compreensão de si, na autoestima, nas relações interpessoais, nas relações de trabalho, dentre outras.

Logo, além da interiorização do discurso, como o caracterizam Mbembe (2017), Fanon (2008) e Neusa Souza (1983), há uma certa subversão do mesmo,

como aponta o primeiro, ao nos vangloriarmos ou afirmarmos positivamente um discurso inventado. Contudo, se esta subversão tem por base inverdades criadas sobre a sexualidade de homens e mulheres negras, neste sentido, podemos reforçar o questionamento de Malcolm: “até que ponto isso” nos “é emancipatório?”.

### Como a Colonialidade da Sexualidade se Expressa nos Relacionamentos Inter-raciais?

Caro menino branco  
Esse nosso encontro pede a lucidez  
De saber o lugar que me encontro  
E você, por sua vez  
Se é pra andar ao meu lado, saiba que  
Alguém foi senhor  
Alguém foi escravo  
E, entre nós, esse espaço  
Pede alguns passos  
(Rico Dalasam, 2019)

O *rapper* Rico Dalasam apresenta em seus versos a complexidade de um relacionamento inter-racial entre dois homens. O livro de Neusa Souza (1983), por sua vez, traz diversos relatos de pessoas que estiveram ou estavam em um relacionamento inter-racial, partindo sempre de uma perspectiva heterossexual. A inter-racialidade nas relações faz brotar em nós diversas reflexões, como já colocara Fanon (2008, p.81), ao enunciar que um de seus objetivos era “tornar possível um encontro saudável entre o negro e o branco”. Algumas constatações nas rodas de co-labor foram a presença marcante do complexo de inferioridade na pessoa negra que se encontra em uma relação inter-racial, bem como os desdobramentos acerca do fetiche ou objetificação sexual do corpo negro:

É complicado que isso acontece sem as pessoas perceberem, na maioria dos relacionamentos inter-raciais. Sempre o caráter subalterno que a pessoa negra carrega formulado na cabeça dela, desde que ela se criou, sempre vai fazer que ela se sinta um grau abaixo da pessoa branca, na maioria das vezes. [...] É, eu percebo que não foge muito, é sempre

uma fetichização do corpo negro, ele sendo homem ou mulher, e uma subalternização psicológica que tá ligada a própria pessoa negra. [...] Não necessariamente a pessoa branca vai ter atitudes que façam com que a pessoa negra se sinta subalterna a ela, isso é uma construção histórico-política. Tá dado. As pessoas tem um senso de subalternidade como já dizia Fanon (MALCOLM, 25 anos).

Este relato/excerto corrobora tanto o pensamento de Fanon (2008) quanto com Neusa Souza (1983, p.27, grifo nosso), quando esta última afirma que “o irracional, o feio, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro”. No que se refere a dicotomia presente entre beleza e feiura no discurso racista, a narrativa a seguir apresenta como a lógica beleza-branca/feiura-negra se expressa nas relações inter-raciais, em se tratando aqui de uma relação inter-racial entre duas mulheres:

Me fez pensar numa coisa, numa situação, porque, ela fala sobre “branco de olhos azuis”, e o estereótipo de beleza que a gente pensa, às vezes, a pessoa é só branca. E eu penso isso agora. Eu namorava com uma menina branca há 8 anos, sei lá, faz tempo. E aí um dia a gente estava num lugar, acho que num salão de beleza, e aí tinha uma menina negra também. E [...] eu lembro dela ter falado que a minha namorada era muito bonita pra mim. E ela [quem disse isso] era uma pessoa negra também. Agora eu penso nessa situação e fico assim [pensando] a minha namorada é só branca. [...] Me lembrei disso, desse lugar que a gente coloca pessoas brancas [...]. E como a gente se enxerga a partir daí, se ela é o topo do padrão de beleza quem eu sou dentro desse padrão? (NOLA, 31 anos).

Nola relata como sua namorada à época, por ser branca, era considerada “muito bonita” para ser sua companheira e questiona: se o padrão de beleza é branco, onde estamos enquanto pessoas negras dentro desse padrão?

A Colonialidade da Sexualidade também está presente nos relacionamentos inter-raciais, inclusive impondo uma ideia de “padrão ideal branco de beleza” cuja construção faz com que nós, pessoas negras, ponhamos à prova nosso corpo e aparência, tal qual o Ideal de Ego branco como refere Neusa Souza (1983). O relato de Malcolm e a contribuição de Santiago a seguir nos faz refletir sobre a hierarquia social estabelecida pela Colonialidade, bem como de que forma esta

hierarquia se manifesta nas relações inter-raciais e acima de tudo, o que acontece quando os estereótipos sexuais mostram-se comprovadamente uma fábula:

Porque quando a mulher branca... isso aconteceu, na graduação eu me relacionei com uma ou duas mulheres brancas, e quando elas percebiam que tu não era unicamente um falo, tu detinha conhecimento e podia refutar coisas que elas diziam, estava no mesmo nível de conhecimento, aí a parte do falo vai pra segundo plano e tu passa a ser uma ameaça a brancura dela. Porque a partir do momento que tu tem conhecimento, ela não é mais superior naquele espaço, entende? Porque para a mulher branca, o homem branco é superior, por conta do machismo, e o homem negro não é superior, por conta do racismo. Então, dentro da escala hierárquica social seria a mulher negra, o homem negro, a mulher branca e o homem branco. E aí a mulher se relaciona entendendo que ela vai só se utilizar única e exclusivamente dos atributos sexuais do homem negro, nada mais. E aí quando ela percebe que não são só atributos sexuais, que existem outros atributos que assemelham o homem negro ao homem branco, aí naquela relação inter-racial, que ela se funda na desigualdade entre as pessoas, se funda em a mulher ser superior ao homem, esse papel na cabeça da mulher fica confuso e aí tu passa a ser uma ameaça ao lugar social dela. [...] E aí gera a repulsa. [...] Tu é considerado um não-ser, então a partir do momento que tu demonstra que tu não é só o símbolo sexual, aí tu meio que cria uma incógnita na cabeça da pessoa e ela fica tentando entender assim, “é outra coisa?”, “o que que é?” e aí quanto entende é, como dizer, a exceção (MALCOLM, 25 anos).

Parece que quebra o encanto, a imagem que as pessoas tem. (SANTIAGO, 32 anos)

É. Aí é exótico. Até tudo, até a inteligência que a pessoa tem também é exótica (MALCOLM, 25 anos).

Aqui é possível retomar as figuras representacionais do mito negro apontadas por Neusa Souza (1983) e a construção da fetichização do homem negro já associada a Fanon (2008). Apesar de Fanon (2008, p. 82) afirmar enfaticamente que “De modo algum minha cor deve ser percebida como uma tara”, espera-se do homem negro a potência sexual e a irracionalidade, única e exclusivamente. Quando existe a quebra/ruptura da efabulação, há um processo de reconfiguração psíquica da pessoa branca na qual o discurso racista já fora paulatinamente introjetado, como já argumentou

Mbembe (2017). Porém, acontece que a Colonialidade da Sexualidade se mostra eficaz, inculcada e de difícil dismantelamento, pois logo após a ruptura de uma fábula ou um estereótipo, o sujeito negro é rapidamente sujeitado à outro: neste caso, o de ser exótico, como afirma Malcolm no relato acima.

### Como Ficam o Cuidado e a Escuta/Relação Terapêutica?

ANTIRRACISTA  
 "Anti" é contrário  
 Contra, oposto, oposição  
 Anti é luta, é vontade de viver e  
 Ecoar sempre que possível: #EleNão!  
 "Racista" é quem não vê  
 É quem trata (a) gente como gado  
 É quem violenta e ainda assim é proclamado.  
 O "R"  
 não por acaso adicionado  
 Representa a (r)aiva  
 de quem sofre ou de quem na rua  
 é agredido ou insultado  
 De quem mesmo cansado  
 faz da raiva energia, calor,  
 afeto, arte e até fogo  
 Ser antirracista é lutar  
 Sabendo o gosto da derrota  
 E pro campo de batalha voltar, de novo  
 E seguir adiante pois  
 O "R" pode ser retirado de militar  
 Já que ser antirracista  
 também é ser militante.  
 (Tatiane da Costa, 2019)

Tendo em vista que o Núcleo de Estudos e Pesquisas É'léeko possui uma maioria de estudantes do Curso de Psicologia da UFPel, em nossas discussões acerca da sexualidade e das relações raciais, também pensamos sobre o nosso papel enquanto futuros profissionais psicólogas/os. Principalmente no que tange

à qualificação de nossa escuta para/com as relações raciais e o acolhimento ao sofrimento ocasionado pelo racismo.

Esta discussão está também presente na Resolução no.018/2002 do Conselho Federal de Psicologia (CFP, 2002), a qual aponta princípios éticos e orienta profissionais de Psicologia para uma atuação antirracista; bem como no documento Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o) (CFP, 2017), elaborado pelo Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP). Sobre a ética e a postura de atuação antirracista em Psicologia, realizamos os seguintes apontamentos:

E tudo que a gente discute aqui e a partir da minha leitura enquanto um homem branco, homossexual, mas um homem branco ainda assim, faz eu [...] ter os sentidos mais aguçados para manejar isso na clínica, né? Do que, simplesmente encaixar essa pessoa numa estrutura, em determinado conceito clássico de psicologia [...] e violentar ela de novo, simbolicamente (AGUILAR, 23 anos).

Eu fiquei pensando também na responsabilidade que a gente tem enquanto psicóloga de escutar isso na clínica. Um discurso desses, e pensar como que isso se reflete de várias formas na vida de uma pessoa negra, de uma mulher negra. E a partir de várias coisas isso vai aparecer. E como que diferencia tu ter esse olhar, esse olhar sensível a essa questão racial (MT, 24 anos).

Acho que esse processo da clínica [...] tão importante quanto é acolher é validar esse sofrimento. Porque às vezes tu tá ouvindo e não ouve. Na verdade tu ouve, mas tu não escuta. Acho que acolher isso e validar é bem importante no nosso processo (ML, 48 anos).

Aguilar reforça a necessidade de qualificação de profissionais de Psicologia para que nós, pessoas negras, não sejamos violentadas novamente em um novo processo de universalização dentro do espaço clínico. Para tanto, Aguilar aponta a importância de espaços de discussão e MT e ML sinalizam a escuta sensível, o acolhimento e a validação do sofrimento oriundo do racismo. Dentre estes e outros depoimentos quanto ao manejo clínico no que tange às relações raciais, Aguilar também aponta a importância de refletirmos sobre o conceito de empatia, muitas vezes negligenciado:

Isso me lembra muito a questão da empatia. Que comumente a gente atribui a “sentir no lugar do outro” sendo que existe uma impossibilidade de se sentir no lugar do outro. Ah, eu enquanto homem branco se sentir no lugar de uma mulher negra, não vou conseguir, existe uma impossibilidade. Aí eu gosto muito de uma subversão, assim, nisso de empatia que a [faz referência a uma Professora] estava falando sobre, a subversão que um psicanalista faz, ele é um psicanalista que sempre fala para o lado social, é um psicólogo social, falando que empatia seria sentir com o outro, né, estar junto. Acho que na clínica a gente pode tentar atuar assim dessa forma, “tamo junto”, estou junto contigo aqui nesse processo de ressignificação, enfim. Revisitar esse sofrimento aqui nesse espaço agora clínico, de estar junto (AGUILAR, 23 anos).

Fanon (2008) nos auxilia a aprofundar a teorização sobre o papel da Psicologia e dos/as seus/suas profissionais no que tange ao sofrimento ocasionado pelo racismo. Sendo nosso papel, segundo este autor, o de “ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (FANON, 2008, p. 44). Além disso, Fanon (2008, p.95) acredita que: “Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais”.

Tal princípio norteador, ainda que pensado para a prática em Psicanálise, pode, de tal maneira, ser compreendido como uma postura ética para práticas profissionais que lidam com a saúde da população negra. Estar em contato, questionando e refletindo sobre as relações raciais, seja no âmbito da sexualidade ou não, mostra-se um importante aparato para o fomento de uma prática clínica/psicológica antirracista.

### Expressões Sexuais/Afetivas: Afinal, é Possível Descolonizar a Sexualidade?

Diga não ao racismo  
Diga não ao preconceito  
Diga não ao genocídio do meu povo preto  
Diga não à polícia racista

Diga não à essa militarização fascista  
Diga não  
Não fique só assistindo  
Muita gente chora irmão enquanto você tá rindo  
Diga não! Diga não! (3x)  
(Bia Ferreira, 2018)

Uma das questões que talvez mais tenha norteadado o caminhar desta pesquisa foi a que compõe o subtítulo acima. A partir do momento em que dei início a minha vida sexual/afetiva<sup>46</sup>, fui percebendo estes “tentáculos” do racismo e da Colonialidade sobre a expressão de minha sexualidade. Obviamente que somente muito recentemente estes foram os nomes que utilizei para caracterizar tais fenômenos. Considero necessário retomar aqui o padrão “homem/ heterossexual/ branco/ patriarcal/ cristão/ militar/ capitalista europeu” (GROSFOGUEL, 2008, p. 113). Tal padrão cada vez mais mostra-se estruturante em nossa sociedade e é desconcertante saber que possivelmente não me encontro em nenhuma dessas palavras. Não me encontro e ao mesmo tempo sou o “não”, não-homem, não-branca, não-heterossexual, não.

E de negação em negação, vamos ao que não estava presente e o que não sabemos. Durante as rodas de co-labor, em que discutimos os depoimentos do livro de Neusa Souza (1983), nos aproximamos de narrativas que explicitavam os estereótipos sexuais apenas por uma perspectiva heterossexual. Com isso, nos direcionamos a outras referências e, assim, obtivemos o relato de Malcolm sobre a vivência do homem negro gay:

Eu conversava com dois meninos recentemente quando eu estava em [faz referência a uma cidade], que eles eram homossexuais negros e eles comentavam exatamente isso, o quanto no mundo homossexual masculino o homem negro tem esse papel estereotipado de performance sexual e tudo mais. Como é um mundo já estereotipado, não vou dizer, por excelência, mas muito estereotipado porque a comunidade gay, assim como os negros, se apropriaram do discurso que foi construído sobre elas. O mundo homossexual masculino negro, ele se apropria de dois discursos, e aí o quanto o jovem negro gay, homem principalmente, ele se cria através de destroços, porque ele tem que ostentar uma masculinidade por ser negro só que ele é gay, então essa masculinidade ela é parcial. Num relacionamento sexual,

<sup>46</sup> Faço o uso aqui da primeira pessoa do singular para apresentar a perspectiva da pessoa que digita, mas que certamente não produz esta argumentação sozinha: eu, Tatiane, ao longo de minha existência, enquanto mulher cisgênero, negra e não-heterossexual, trago nesta discussão indagações provenientes justamente das vivências que obtive a partir deste lugar.

quando ele é inter-racial, o homem negro ele ostenta uma masculinidade que não necessariamente ele tem, ou não necessariamente ele carrega como uma marca dele e isso fica meio que como uma máscara, como o Fanon diz. Então, o homem gay negro ele tem uma máscara masculina para se relacionar [...]. Eles têm uma dificuldade de se entregar ou de se relacionar sem estar embasado única e exclusivamente na marca sexual do relacionamento. [...] E aí o que esses rapazes falavam era que o quanto o gay negro ele tem que sempre afirmar essa sexualidade extrema. Então, qualquer ato sexual ele vai ser exacerbado, não necessariamente é isso que ele quer, mas é isso que ele tem que aparentar no relacionamento (MALCOLM, 25 anos).

Malcolm está na condição de um interlocutor, porém, sua fala em conjunto com o relato feito anteriormente sobre a lógica “beleza-branca/feitura-negra” em um relacionamento inter-racial entre duas mulheres, nos apresentam uma pequena ideia de como a Colonialidade da Sexualidade age nos corpos das pessoas que enfrentam a complexidade de vivenciar uma sexualidade marcada não só pelo “substantivo Negro”, mas também pelos substantivos da não-heterossexualidade. Nesta perspectiva, aumentam os discursos opressores, e a interiorização dos mesmos resulta em um duplo Ideal de Ego com o qual se associar: branco e heterossexual.

Nola nos apresenta em sua narrativa a relação entre a mulher negra não-heterossexual e as figuras representativas do mito negro apontadas por Neusa Souza (1983), no que tange à irracionalidade:

Mas [...] isso que o Malcolm falou eu penso que também acontece em relações homoafetivas. Porque a partir do momento que tu não é mais uma sapatão qualquer ali que tá no rolê, [...] quando eu falo que eu sou formada e faço outra faculdade é muito uma coisa: “Nossa, como assim?!” [...] Tu acabas se tornando uma ameaça, tu não é mais uma pessoa burra que tá ali, que tu vai ser usada. Acho que tem bastante semelhança nesse sentido (NOLA, 31 anos).

Voltando agora ao “não”, à negação e ao não se encontrar nas palavras. Mbembe (2017) disserta brilhantemente sobre o conceito de “raça”, sua construção e articulação, bem como sobre o “substantivo Negro”. Tendo este autor em mente em nossas discussões, perguntamos-nos então sobre os substantivos da não-heterossexualidade:

[...] o termo “negro”, como que é adicionado, também, será que xs meninxs que se relacionam com outrxs meninxs, da onde que veio [...]? A palavra [...]? Quem que inventou? Quem colocou? Vem disso também, né, porque a palavra “negro” é como ela disse, foi quem colonizou que colocou, mas, e [...]? Quem é que chegou e falou “ah, agora a partir de hoje o termo [...] vai para meninxs que se relacionam com meninxs”?<sup>47</sup> (AV, 23 anos).

A título de fomentar a discussão, não saciá-la, trago por fim duas autoras que pensam as relações sexuais e a sexualidade de forma complementar. Audre Lorde (2013) e Sobonfu Somé (2007). Audre Lorde (2013, p. 10) nos fala sobre o erótico como uma força vital enraizada em cada uma de nós. O erótico, apesar de diferenciar-se do conceito de sexualidade, fora muitas vezes “difamado pelos homens e usado contra as mulheres”, bem como o dispositivo da sexualidade apontado por Foucault (1988). Para Audre Lorde (2013), o erótico tem a ver com a profundidade do sentimento, com energia vital e a integração entre esta energia e as dimensões espiritual e política. A autora aponta para o fato de que:

Fomos ensinadas a desconfiar desse recurso, que foi caluniado, insultado e desvalorizado pela sociedade ocidental. De um lado, a superficialidade do erótico foi fomentada como símbolo da inferioridade feminina; de outro lado, as mulheres foram induzidas a sofrer e se sentirem desprezíveis e suspeitas em virtude de sua existência. Daí é um pequeno passo até a falsa crença de que, só pela supressão do erótico de nossas vidas e consciências, podemos ser verdadeiramente fortes. Mas tal força é ilusória, porque vem maquiada no contexto dos modelos masculinos de poder (LORDE, 2013, p. 9)

Sobonfu Somé (2007), por sua vez, nos conta sobre as relações de intimidade e amor na etnia *Dagara*, de sua região de origem, em Burkina Faso. No capítulo intitulado “Homossexualidade: guardiões do portão”, a autora compartilha que “As palavras ‘gay’ e ‘lésbica’ não existem na aldeia. Temos, sim a palavra ‘guardião’” (SOMÉ, 2007, p.139). Sobonfu Somé (2007) versa sobre como as pessoas, para nós ocidentais, ditas “homossexuais” são vistas em sua comunidade. Assim como o erótico, em Audre Lorde (1984), a homossexualidade na etnia *Dagara* representa uma conexão maior entre o mundo terrestre e o mundo espiritual. Segundo Sobonfu Somé (2007), há nos

<sup>47</sup> O relato de AV está com algumas palavras ocultadas e com nomenclatura neutra a respeito do gênero propositalmente. Esta escolha se deu para que neste espaço seja possível pensarmos palavras como “lésbica”, “gay”, “homossexual”, “sapatão”, dentre outras.

guardiões um papel social fundamental para a comunidade, o conhecimento detido por essas pessoas é valorizado e há nestas um propósito para existirem, propósito este que talvez tenhamos dificuldade para enxergar, já que nossa visão é atravessada pela Colonialidade da Sexualidade, a qual também impõe a heterossexualidade.

Retomando o conceito de Colonialidade da Sexualidade e a pergunta do início do subtítulo, a partir dos compartilhamentos e saberes produzidos nas rodas de co-labor, chegamos ao entendimento de que a Colonialidade atualiza-se no âmbito da sexualidade das mais variadas formas. Nos perguntamos também se seria possível desfazer as amarras feitas pela Colonialidade em nossa sexualidade. Neste sentido, Malcolm contribui nos dizendo que “Tem pessoas que não passaram por esse processo de se dar conta [...]. Quando não percebe o fetichismo que tem por trás de todas as relações. E é uma chavezinha assim, num momento da tua vida tu vais te ligar, ou não, né?” (MALCOLM, 25 anos).

Além desta possibilidade de conscientização, percebemos também que este processo está em nós e para pensá-lo, talvez possamos utilizar a analogia apresentada também por Malcolm: “É tipo um vírus, colonialismo é um vírus que tá na gente. Tu consegue, assim como o HIV, tu consegue diminuir a contagem do vírus no teu sangue, mas ele nunca vai deixar de tá lá”.

Dentro dessa lógica, a Colonialidade da Sexualidade faz-se um paradigma estruturante de nossa compreensão pessoal. Levando em consideração o que foi exposto ao longo deste estudo, a Colonialidade da Sexualidade nos instaura um limite, ela nos instaura o padrão pelo qual somos forçados a nos apresentar, nos ater e expressar nossa própria sexualidade. Tal conceito pode, inicialmente, ajudar-nos a refletir acerca de nossa vivência, como negros e negras, no que tange a sexualidade, já que parece que os conceitos “clássicos” que referem-se a sexualidade não necessariamente nos abarcam, nem mesmo em nossas existências múltiplas, por exemplo, enquanto mulheres negras que vivenciam o lugar da não-heterossexualidade.

Não nos distanciando muito da ideia central deste estudo, em produzir reflexões, terminamos com a afirmação de algo que ainda não sabemos: tal como Malcolm afirma: “nessa lógica de estado não tem como ultrapassar, no meu entendimento, só se subverter a porra toda. Que eu também não sei como é que é” (MALCOLM, 25 anos). Concordamos e concluímos que, enfim, no que se refere à descolonizar a sexualidade, ainda não sabemos como, mas sigamos tentando com nossa existência e resitência.

## Referências

- ALVES, Míriam Cristiane. **Desde Dentro**: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2012.
- BLUESMAN. Intérprete: Baco Exu do Blues. *In*: Álbum: BLUESMAN. Intérprete: Baco Exu do Blues, et al. Selo: Independente, 2018. faixa 01. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SoTk5LkGKg&t=604s>. Acesso em: 02 jul. 2019
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Resolução nº. 510**, de 07 de abril de 2016. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 07 abr. 2016. Disponível em: <http://www.conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2019.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 9-23
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Resolução CFP nº 018/2002**. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial. Disponível em: [https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002\\_18.PDF](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2002/12/resolucao2002_18.PDF). Acesso em: 01 jul. 2019.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas – CREPOP. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogos/os**. Brasília: CFP, 2017. Disponível em: [https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes\\_raciais\\_baixa.pdf](https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf). Acesso em: 01 jul. 2019.
- CHIMARRÃO. *In*: RAMOS, Rogério de Araújo. **Dicionário didático de Língua Portuguesa**: ensino fundamental 1. 2 ed. São Paulo: SM Edições, 2011, p. 178.
- DALASAM, Rico. **Braille**. [Intérprete e Composição]: Rico Dalasam. Direção: Alexandre Cintra e Gustavo Lucciola. Produção: Horizonte Produções, 2019. Videoclipe. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ga4LerPmyrk>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Bia. **Diga não**. [Intérprete e Composição]: Bia Ferreira. Produção: MarQ Audio Visual. São Paulo: Sofar Sound, 2018. Videoclipe. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HyusmerTeUM&t=202s>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- FERREIRA, Bia. **Não precisa ser Amélia**. [Intérprete e Composição]: Bia Ferreira. Direção: Erica Pascoal. Produção: Ganga Produções. São Paulo: Fatiado Discos, 2018. Videoclipe. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=psxSY400Pn8>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**: a vontade de saber. 15 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 10 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FREUD, Sigmund. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1969a.
- FREUD, Sigmund. (1926). A questão da análise leiga. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol XX. Rio de Janeiro, Imago, 1969b.
- FREUD, Sigmund. **Die Frage der Laienanalyse**. Leipzig, Wien, Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926.
- GONZALEZ, Léila. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.
- GONZALEZ, Léila. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, Brasília, ANPOCS, n.2, p. 223-244, 1983.
- GROSFUGUEL, Ramón. Tradução de Inês Martins Ferreira. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, p. 115-147, mar. 2008.
- HALL, Stuart. **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. London: Sage, 1997.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cogobó, 2019.
- LORDE, Audre. Os Usos do Erótico: O Erótico como Poder. *In*: Textos escolhidos de Audre Lorde (Coletânea). **Herética Difusão Lesbofeminista**. Edições lesbofeministas independentes, 2013.
- LUGONES, María. Colonialidad Y Género: Hacia Un Feminismo Descolonial. *In*: MIGNOLO, Walter et al. **Género y descolonialidad**. 2.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014. p.13-42
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-168.
- MBEMBE, Aquille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2017.
- NUNES, Gabrielly. Vencedora SLAM grito filmes 2017 “GABZ”. [Intérprete e Composição]: Gabrielly Nunes. Produção: Fernando Salinas. 2017. Videoclipe. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kZhPvruoeFw>. Acesso em: 02 jul. 2019.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.117-142.
- SOLANO LEYVA, Xochitl; SPEED, Shannon. Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. *In*: SOLANO LEYVA, Xochitl et al. (Coord.). **Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor**. México: CIESAS, FLACSO Ecuador e FLACSO Guatemala, 2008. p. 34-59.
- SOMÉ, Sobonfu. Homossexualidade: guardiões do portão. *In*: SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. Rio de Janeiro: Odisseus, 2003.
- SOUZA, Neusa Santos. **“Tornar-se negro”**: As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.



## AS CORES DO AFETO: UM ENSAIO SOBRE AS MULHERES NEGRAS NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES AFETIVAS

Andréa Franco Lima e Silva

*Muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa é uma de nossas verdades privadas que raramente é discutida em público. Essa realidade é tão dolorosa que as mulheres negras raramente falam abertamente sobre isso.*  
bell hooks<sup>48</sup>

A mulher negra está só. Essa é a afirmativa que escutamos em *blogs, sites* e grupos em redes sociais, peças de teatro, músicas e trabalhos acadêmicos. A mulher negra está só? Essa é a questão que nos colocamos, e que nos leva a indagar: quais relações podem ser estabelecidas entre raça, cor, gênero e afetividade?

bell hooks é professora, escritora, feminista e ativista social negra norte-americana, e em um texto bastante conhecido, “Vivendo de Amor”<sup>49</sup>, cuja citação abre o presente artigo, faz um resgate do papel das emoções e da afetividade na sobrevivência da população negra no período da escravidão, até os resquícios desse trauma nos relacionamentos socioafetivos desse grupo nos dias atuais. Embora se refira ao contexto norte-americano, a afirmação talvez não se encontre muito deslocada da realidade das mulheres negras brasileiras.

É o que declara Lucélia Sérgio, atriz e diretora, ao divulgar sua peça “Pari cavalos e aprendi a voar sem asas”, em que trata do tema da afetividade da mulher negra, em entrevista<sup>50</sup> ao Portal Geledés<sup>51</sup>:

Não somos o ideal de beleza, não estamos em bons empregos para ajudar o companheiro a crescer, somos duras demais, ou cultas de menos, entre muitas outras coisas. Não estamos nem nas novelas! Uma negra bonita

48 bell hooks é graduada em Letras e Literatura, e ao longo da carreira especializou-se e tornou-se uma referência em questões de gênero, teoria feminista negra e estudos africanos e afro-americanos. A autora grafa seu nome sem iniciais maiúsculas, por isso será mantida essa grafia ao longo do texto.

49 Publicado originalmente em 1994.

50 Entrevista concedida à Maitê Freitas, publicada no site Geledés, em 27 de dezembro de 2014

51 Geledés - Instituto da mulher negra, organização da sociedade civil para a defesa de mulheres e negros e contra todas as formas de discriminação, fundado em 30 de abril de 1988.