

APRENDIZADOS SOBRE MATERNAGEM ATIVISTA A PARTIR DAS MÃES PELA DIVERSIDADE E DO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

LEARNING ABOUT ACTIVIST MOTHERING FROM MOTHERS FOR DIVERSITY AND BLACK FEMINIST THOUGHT

Kaito Campos de Novais 1

Resumo: Este texto parte de uma inquietação que surgiu da leitura de pensadoras feministas negras: a pouca participação de mulheres negras entre as Mães pela Diversidade, associação composta por mães e outros familiares de pessoas gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais, queers, não-binários, assexuais, intersexos e outras expressões de gênero (LGBT), que lutam em tangência ao movimento LGBT brasileiro contra as violências LGBTfóbicas no país. A fim de questionar de que forma a preponderância da branquitude e a ausência de diversidade racial é percebida, reforçada, invisibilizada, questionada ou combatida pelas ativistas, meu objetivo é iniciar uma revisão bibliográfica de alguns conceitos, críticas e experiências de feministas negras acerca do ativismo materno de mulheres negras, para que eu reoriente e amplie meu horizonte analítico, tornando-o mais pluriépistêmico nos estudos sobre as Mães pela Diversidade a partir da junção de reflexões sobre gênero, sexualidade e raça.

Palavras-chave: Feminismo negro. Maternidade. Raça. Gênero. Sexualidade.

Abstract: This text is the result of a concern that came from reading black feminists authors: the low participation of black mothers among the Mães pela Diversidade (Mothers for Diversity), an association composed by mothers and other relatives of gay, lesbian, bisexual, travesties, transsexuals, queers, non-binaries, asexual, intersex and other expressions of gender (LGBT), which fight alongside the Brazilian LGBT movement against LGBT-phobic violence in the country. In order to question how the preponderance of whiteness and the absence of racial diversity is perceived, reinforced, questioned or fought by those activists, my purpose is to write a bibliographical review of some concepts, critiques and experiences proposed by black feminists about the activism performed by black mothers, so that I may refocus and broaden my analytical horizon, making it more multiépistemic in studies about Mothers for Diversity by combining reflections on gender, sexuality and race.

Keywords: Black feminism. Motherhood. Race. Gender. Sexuality.

Linhas de começo

Elas vestem rosa, verde e alaranjado. Porque são fluorescentes, as camisetas se acendem como se pairasse outro sol do meio-dia no asfalto da Rua Haddock Lobo, neste 23 de junho de 2019. Elas usam ainda colares, boás, tiaras, brincos, cílios postiços e outros adereços matizados na paleta de arco-íris. Na frente de cada camiseta, desenha-se em prateado o símbolo de coração que também remonta à figura de um abraço entre dois corpos. E nas costas, a inscrição “Mães pela Diversidade” identifica que aquelas mulheres – e os poucos homens entre elas – são ativistas da associação que compreende familiares de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, queers, assexuais, não-binários, intersexos e outras expressões de gênero (LGBT).

Guiado por uma mãe com megafone, o grupo fluorescente passa a gritar: “Sai, sai da frente! Sai, que com as Mães é diferente!”. Na linha de frente, dois grandes pôsteres informam: “Nosso amor salva vidas. O preconceito mata” e “Não é a minha vitória, é a nossa – Harvey Milk”. Assim, elas iniciam a caminhada, seguidas de seus filhos e filhas LGBT, onde me encontro. Formamos um grupo denominado “Filhos das Mães”, em que meninos vestem camisetas rosa-choque e meninas vestem azul. Logo chegamos à Avenida Paulista, onde nos encontramos às estimadas três milhões de pessoas que formam a 23ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo.

Ao ouvir o grito das Mães, a multidão abre caminho. Há quem as registre em fotografias, quem as aplauda, quem as observe com carinho. Alguns as cumprimentam, as abraçam e se apresentam. Vamos rumo ao caminhão de som da associação, estacionado próximo ao Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, o Masp. Os trios elétricos em breve darão partida, mas as músicas já soam sobrepostas. As linhas de vidas que nos cruzam congestionam a avenida de tal modo que a caminhada de um quilômetro dura quase uma hora. Entre corpos que celebram, que dão as mãos, que beijam, bebem, dançam, ainda circulam vendedores ambulantes que arrastam caixas de isopor com gelo e cachaça, além de gente que segura cartazes em repúdio ao governo do presidente Jair Bolsonaro ou que remetem ao tema da Parada: a rebelião do bar nova-iorquino Stonewall em 1969, apontado por muitos como marco do movimento LGBT internacional. Em todo lugar, vejo o vermelho-laranja-amarelo-verde-azul-rosa. Ainda gritamos “sai da frente, que com as Mães é diferente”. Mas que diferença é essa? Ao voltar os olhos às Mães pela Diversidade, noto que nessa miríade de fluorescência e arco-íris prevalecem tons de branco.

É a segunda vez que participo-observo da parada paulista ao lado da associação. Na primeira, em 2017, eu trabalhava em minha dissertação de mestrado. Estava acompanhado do *pãe*¹ Avelino Fortuna, que à época coordenava a regional goiana do coletivo e que militava junto à foto-símbolo de seu filho Lucas Fortuna, ativista e jornalista goiano assassinado por motivação homofóbica em 2012. As impressões dessa experiência de campo fundaram discussões acerca da gestação da identidade “mães de LGBT” e da maternagem política ao longo das *lutas da rua* que as Mães pela Diversidade fizeram no evento daquele ano (NOVAIS, 2018).

Ao retornar ao campo dois anos depois, reencontro as interlocutoras de antes, mas reconheço que somos outras pessoas. Percebo o crescimento quantitativo de mães e pais que formam o coletivo, o ingresso de personalidades públicas, bem como a participação do grupo em espaços de prestígio da mídia e do mercado. Percebo a entrada de discursos políticos que inserem pautas em combate ao recrudescimento de estadistas conservadores em todo o país, após as eleições de 2018.

Percebo também que, um ano além da defesa da dissertação e após atravessar as leituras de pensadoras feministas negras ao participar, como aluno especial, da disciplina “Epistemologias e feminismos negros”, ministrada pela professora Doutora Luciana Dias, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, meu olhar sobre mim e entre o campo mudam. E é a partir dessas mudanças que crio este texto.

Estou mais consciente de que, sim, durante a infância e adolescência ouvi o imperativo “vira macho!” ou “é homem ou saco de batatas?”. Sim, minhas relações afetivas e sexuais por outros homens me alertaram para o regime político-epistemológico do armário e para as durezas da violência homofóbica. E nesse caminho entendi que não deveria compactuar com o patriarcalismo que disciplina corpos a partir da compulsão heterossexual e da ilusão do binarismo de gênero.

1 No contexto deste artigo, *pãe* é um pai que atualiza o sentido de paternidade e que se torna uma mãe pela diversidade. Ou seja, um pai que transgride a paternidade e que aprende com as mães pela diversidade.

Ainda assim, performatizo minha masculinidade a partir da cisgeneridade. Sobretudo, minha trajetória enquanto homem branco, socializado entre familiares brancos em ambientes racialmente segregados, remonta às vantagens historicamente forjadas para prestigiar corpos brancos e, por isso, estive pouco atento para as discriminações raciais.

Esse reconhecimento de minha branquitude se parece com o que a escritora e artista interdisciplinar negra Grada Kilomba (2010) aponta no texto “A máscara”. Ao refletir sobre o instrumento que colonizadores impunham sobre a boca de pessoas negras escravizadas como um método de tortura que impedia-lhes a fala, Grada Kilomba analisa não só a capacidade do racismo em traumatizar por meio do silêncio, como também a responsabilidade da branquitude nesse processo, definida como “uma identidade dependente, que existe através da exploração do ‘Outro’, uma identidade relacional construída por brancos(as), definindo eles(as) mesmos(as) como racialmente diferentes dos ‘Outros’” (KILOMBA, 2010, p. 175).

Nesta obra, a artista sugere que as máscaras de silenciamento se atualizam na contemporaneidade e argumenta que, ao permitir-se ouvir as palavras mutiladas pelo racismo ou ao permitir-se perceber o conhecimento da pessoa negra, o sujeito branco toma consciência do racismo em um trabalhoso processo psicológico que demanda uma sequência de sentimentos. O primeiro é a *recusa* em entender-se como racista, que é sucedido pela *culpa* e *vergonha*, quando:

O sujeito branco dá-se conta de que a percepção das pessoas Negras sobre a branquitude pode ser diferente de sua própria percepção de si próprio(a), a medida em que a branquitude é vista como uma identidade privilegiada, o que significa tanto poder quanto alarme (KILOMBA, 2010, p. 179).

Após a vergonha, chega-se ao *reconhecimento*, “o momento em que o sujeito branco reconhece sua própria branquitude e/ou racismo” (KILOMBA, 2010, p. 179). É assim que noto o espelho entre palavras lidas e coisas vividas. Reconheço, portanto, que a branquitude de onde pesquiso ainda sustenta privilégios materiais, simbólicos e subjetivos que estruturam o racismo na sociedade brasileira (CARREIRA, 2018). No artigo “O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista”, a feminista e educadora branca brasileira Denise Carreira lembra que a branquitude não diz apenas sobre traços físicos. Trata-se de processos e práticas que atravessam diferentes níveis da vida pessoal e social de sujeitos brancos e que incluem de direitos básicos a “valores, crenças, perspectivas e experiências supostamente compartilhadas por todos, mas que são, na verdade, apenas concedidas majoritariamente a pessoas brancas” (CARREIRA, 2018, p. 130).

Para a pesquisadora, a branquitude pode ser crítica, quando existe a reprovação pública do racismo, ou acrítica, quando é marcada pela defesa da supremacia branca e a naturalização das desigualdades raciais. No Brasil, são aspectos da branquitude acrítica: o isolamento de situações de estresse racial; a dificuldade de conversar sobre os conflitos que permeiam as desigualdades raciais; a busca por invisibilizar a própria branquitude por meio da identificação dos sujeitos brancos como figuras universais; a concordância com o mito da democracia racial e a negação do racismo estrutural; a rejeição do papel dos sujeitos brancos na construção e perpetuação das violências racistas, entre outras complexas abordagens (CARREIRA, 2018).

O reconhecimento desses impactos da branquitude reorientou minhas percepções etnográficas quando estive com as Mães pela Diversidade. Notei que o grupo que se reuniu na Parada do Orgulho de São Paulo de 2019 é formado por mães – e pais – majoritariamente brancas, cujos filhos e filhas LGBT correspondem também à hegemonia branca. Não posso afirmar até que ponto a branquitude se estende para as identidades das ativistas que atuam em outras regiões do país. Interessa-me entender como essa desigual participação de mulheres negras afeta as pautas políticas do movimento ou a noção de família que por ali circula. Levando em conta que “ambientes segregados geram branquitudes acríticas, distorcidas, confortáveis” (CARREIRA, 2018, p. 134), pergunto-me também em que medida as ativistas questionam, combatem ou reforçam a desigualdade racial na associação.

Essas inquietações que surgem do contato com pensadoras feministas negras apenas fecundam este artigo e deverão ser gestadas em trabalhos futuros. Meu objetivo aqui é de iniciar a montagem de uma revisão teórica que compreenda alguns sentidos da maternidade vivida por mulheres negras. Em minha dissertação, ao dedicar-me à revisão teórica de estudos sobre

a construção sociocultural da identidade materna, de exclusividade aos estudos de feministas brancas, como a antropóloga Marilyn Strathern, para quem as noções ocidentais de parentesco são estabelecidas conforme as diferenciações de gênero. Strathern afirma: “a maternidade estabeleceu-se tradicionalmente com a mãe dando à luz, enquanto a paternidade o é pela prova de relações sexuais com a mãe” (STRATHERN, 1995, p. 303). Então me pergunto: será que as noções de parentesco também se constroem a partir da raça? Ou seja, existiriam diferenças e desigualdades entre a maternidade de mães brancas e mães negras?

Para tentar responder essas questões, proponho não só reconhecer as análises de Angela Davis, Patricia Hill Collins, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e outras pensadoras negras estadunidenses e brasileiras. Também pretendo tocar aquilo que Grada Kilomba (2010) chama de *reparação*, que exige da pessoa branca que, além de abandonar o conforto da branquitude e as omissões racistas, também negocie o reconhecimento e a realidade de hierarquias raciais. Trata-se do “ato de reparação do mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário” (KILOMBA, 2010, p. 180). Reparar começa com o questionamento “como eu posso desmoroar meu próprio racismo?” (KILOMBA, 2010), envolve admitir que minhas linhas de vista são sempre localizadas, subjetivas e parciais (CARREIRA, 2018) e torna-se um desmoroamento constante e inacabado.

Alguns aprendizados de feministas negras

Interpretar as particularidades que envolvem a performance da maternidade de mulheres negras exige levar em conta a forma como essa vivência está atada à construção das mulheres negras enquanto sujeitos identitários e políticos, visto que elas “tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido” (CARNEIRO, 2001, p. 1). Ao visitar as epistemologias propostas por feministas negras aprendi com Jurema Werneck que essa identidade resulta da articulação de vivências plurais, bem como de reivindicações culturais, políticas, históricas, além do combate a adversidades “estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos” (WERNECK, 2009, p. 151-152).

Assim, ao me referir às mulheres negras entendo que elas formam uma coletividade heterogênea, moldada a partir da congruência não só de gênero e raça, como também de marcadores de sexualidade, geração, religião, classe, etnia, nacionalidade e outras diferenciações sociais que tornam diversas suas perspectivas, que complexificam as violências que as atingem e que pluralizam também as estratégias de resistência que elas constroem (COLLINS, 2012).

Como aponta a filósofa e feminista negra Sueli Carneiro (2001), as identidades políticas de mulheres negras têm se distinguido historicamente por diferentes fatores. O mito da fragilidade feminina, por exemplo, não compreende as biografias de mulheres negras, “que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!” (CARNEIRO, 2001, p. 1), pois são parte de um contingente de trabalhadoras que por séculos foram escravizadas e que desde então têm exercido duras funções em lavouras, nas ruas ou em trabalhos nas casas de famílias brancas.

Por conta disso, algumas análises e conceitos que feministas brancas tendem a universalizar sobre as experiências de todas as mulheres não tocam biografias de mulheres negras. Como me ensinou a pensadora e ativista Vilma Piedade, a noção de sororidade não inclui aquelas afetadas por silenciamentos históricos, invisibilidades e ausências provocados pelo racismo patriarcal (PIEIDADE, 2017). Assim, a autora propôs o significativo *dororidade*, que carrega em si “um fardo antigo, velho conhecido das mulheres: a Dor – mas neste caso especificamente, a Dor que só pode ser sentida a depender da cor da pele. Quanto mais preta, mais racismo, mais dor” (2017, p. 17). Essa dor de que fala Vilma Piedade identifica que o racismo atua em larga escala institucional, estrutural e epistemológica para assegurar vantagens a pessoas brancas e destituir pessoas negras de poder (CARNEIRO, 2011).

Embora sejam alvo de múltiplas opressões, aprendi que “apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela [mulheres negras] a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder” (GONZALEZ, 2018, p. 51). Ou como entende a ativista e professora Luiza Bairros, “essa marginalidade peculiar estimula um ponto

de vista especial da mulher negra, (permitindo) uma visão distinta das contradições nas ações e ideologias do grupo dominante” (BAIRROS, 1995, p. 463). Tal visão distinta, que forma criatividade enquanto forma conhecimentos sobre a hegemonia sexista, racista e classista, permite a elas que criem estratégias de contra-hegemonia (hooks², 2015).

Essas estratégias referem-se às ações e teorias do pensamento feminista negro. No Brasil, desde a colonização, mulheres negras escravizadas criavam práticas de resistência (WERNECK, 2009). Lutavam a partir de tradições sagradas africanas; fundavam sociedades secretas, como Geledé e Eleekó; participavam da constituição de quilombos ou irmandades femininas negras, associações religiosas afro-brasileiras que “tiveram grande importância no estabelecimento de condições materiais de subsistência para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras” e auxiliaram na criação de “ações e estratégias políticas de massa, como as revoltas urbanas que antecederam a derrubada do regime” (WERNECK, 2009, p. 156).

Dizer que, no Brasil e na América Latina, a colonização cimentou as atuais desigualdades de gênero e raça significa lembrar que “a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional” (CARNEIRO, 2001, p. 1). Nos Estados Unidos (EUA), esse regime deixou marcas semelhantes. Como aponta a pensadora estadunidense Angela Davis (2016), mulheres negras escravizadas nos EUA sequer eram reconhecidas como mulheres pelos colonizadores brancos. Tal qual os homens escravizados, elas exerciam funções pesadas nas plantações e, após “insubordinações”, eram castigadas com açoites, mutilações e estupro (DAVIS, 2016).

Essa complexa e histórica malha de discriminações raciais é importante para entender os aspectos que constituem as maternidades de mães negras. Duas pensadoras negras brasileiras me levam a afirmar isso. Primeiro, Sueli Carneiro, quando diz que o racismo se caracteriza, dentre diversas formas, pela maneira “pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade” (CARNEIRO, 2011, p. 70). E, segundo, a antropóloga e feminista negra Lélia Gonzalez (1984), quem completa que dentre as *imagens estereotipadas* que permeiam a *neurose* racista brasileira destacam-se as mães pretas.

Mães negras gestando maternagens políticas

Antes de contar o que aprendi com Lélia Gonzalez sobre experiências de mães pretas no Brasil, acredito ser necessário recapitular as questões que iniciei acima sobre a afetação da escravidão na história de mulheres negras estadunidenses, a fim de introduzir a ideia de ativismo materno apresentado pela socióloga Patricia Hill Collins (2000).

Nos Estados Unidos, o regime escravista se infiltrava nas convenções em torno da maternidade e nos sentidos de família (DAVIS, 2016). A experiência de mulheres escravizadas na esfera familiar permitia que elas exercessem poder e comando no interior da casa. Frequentemente representadas como matrifocais, os arranjos familiares negros eram ambientes humanizados, “o único espaço em que podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres humanos” (DAVIS, 2016, p. 29). Desse modo, as afroamericanas não eram diminuídas ou tratadas como meras “donas de casa”, tal qual as brancas, visto que os companheiros homens também executavam tarefas domésticas importantes:

Nos limites da vida familiar e comunitária, portanto, a população negra conseguia realizar um feito impressionante, transformando a igualdade negativa que emanava da opressão sofrida como escravizadas/os em uma qualidade positiva: o igualitarismo característico de suas relações sociais (DAVIS, 2016, p. 30).

Esse ambiente aparentemente harmonioso nem sempre permitia que as escravizadas exercessem a humanização em suas atuações como mães. Quando mães negras eram vendidas, por

² A referência bibliográfica ao trabalho da feminista negra estadunidense bell hooks foi mantida em letras minúsculas em respeito à escolha da autora por retirar de seu nome próprio as tipografias em caixa alta como forma de dar mais importância às suas ideias.

exemplo, elas perdiam os/as filhos/as. Ainda que não tivessem gestado filhos/as biologicamente, desde tenra idade elas cumpriam a função de “ama de leite” ou “mammy”, ao se incumbirem das crianças de sinhazinhas brancas, “provendo-lhe todo o cuidado de saúde, higiene e alimentação e, eventualmente, realizando outras tarefas da casa” (DAVIS, 2016, p. 18). Ou performavam ainda o que Patricia Hill Collins (2000) chama de *othermother*, a segunda mãe, responsável por cuidar de crianças das escravizadas que exerciam trabalhos agrícolas (DAVIS, 2016).

Para explicar o que a Angela Davis (2016, p. 21) caracteriza como “difícil situação das escravizadas que eram mães”, destaco um relato que a autora traz do abolicionista e escritor afro-americano Moses Grandy:

Na fazenda a que me refiro, as mulheres que tinham bebês em fase de amamentação sofriam muito quando suas mamas enchiam de leite, enquanto as crianças ficavam em casa. Por isso, elas não conseguiam acompanhar o ritmo dos outros; vi o feitor espancá-las com chicote de couro cru até que sangue e leite escorressem misturados, de suas mamas (GRANDY, 1844, p. 18 apud DAVIS, 2016, p. 21).

A partir dessa narrativa dolorosa, Angela Davis sugere que, pela ótica do colonizador estadunidense, as mães escravizadas não eram consideradas mães, e sim reprodutoras. Eram vistas, portanto, como “instrumentos que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava. Elas eram ‘reprodutoras’ – animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar” (DAVIS, 2016, p. 20). Especialmente, após a abolição do tráfico internacional nos EUA, a capacidade reprodutora das escravizadas passou a ser valorizada, pois representava a única forma de ampliação da população negra:

Nas décadas que precederam a Guerra Civil, as mulheres negras passaram a ser cada vez mais avaliadas em função de sua fertilidade (ou da falta dela): aquela com potencial para ter dez, doze, catorze ou mais filhos era cobiçada como um verdadeiro tesouro. A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravizadas. Uma vez que as escravizadas eram classificadas como ‘reprodutoras’, e não como ‘mães’, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas (DAVIS, 2016, p. 20).

Como respostas a essas opressões, as afroamericanas desse período produziam ações “de modo combativo, desafiando a desumana instituição da escravidão. Resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões” (DAVIS, 2016, p. 31). Essas articulações políticas envolviam sabotagens, fugas, revoltas e também ações sutis, como o ato de aprender a ler e escrever clandestinamente, de forma que “aquela que aceitava passivamente sua sina de escrava era a exceção, não a regra” (DAVIS, 2016, p. 31)³. Além disso, “inúmeros atos de heroísmo realizados por mães escravas foram registrados” nos Estados Unidos (DAVIS, 2016, p. 40).

Esses atos não envolviam somente a tradicional associação da maternidade a um suposto inquestionável amor materno. Refiro-me ao sentido de amor construído ao redor de proteção, carinho, saudade, devoção, sacrifício e outras práticas e sentimentos socialmente valorizados na performance da maternidade euro americana. Compreendiam, por exemplo, as escravizadas gestantes que cometiam suicídio no colonialismo brasileiro (GONZALEZ, 2018) ou as que, nos Estados Unidos, preferiam matar suas crianças para impedir que a escravidão lhes fosse destino (DAVIS, 2016). Com isso, não quero dizer que tais mães não nutriam amor por suas crianças. Levando em conta ensinamentos de pesquisadoras que tratam dos afetos pela perspectiva antropológica, é possível inferir que as emoções não são somente expressões de mecanismos psíquicos e hormonais. Para Coelho e Rezende (2010), emoções são filtradas por variadas linguagens e alteradas, permitidas

³ Semelhante situação ocorreu no Brasil, onde “quem precipitou a eclosão da Revolução dos Malês, obrigando seus participantes a se lançarem na luta antes da data marcada, foi uma mulher” (GONZALEZ, 2018, p. 38).

ou negadas conforme prescrições sociais e culturais. Desse modo, longe de ser um destino universal previsto pela genética, o amor materno assume diferentes expressões e sentidos a depender do contexto em que é vivido (COLLINS, 2000). Por isso, para muitas mães negras estadunidenses, as demandas por sustentar crianças sob a congruência de múltiplas opressões ainda tornam a maternagem uma tarefa tão dispendiosa “que elas não têm sequer tempo ou paciência para afeição. E ainda assim muitas filhas negras amam e admiram suas mães e são convencidas de que suas mães as amam verdadeiramente (COLLINS, 2000, p. 187, tradução minha).

É nesse sentido que Angela Davis recorda que mães escravizadas nos EUA “eram levadas a defender seus filhos pela repulsa veemente à escravidão. A origem de sua força não era um poder místico vinculado à maternidade”, mas sim nas experiências delas enquanto escravizadas (DAVIS, 2016, p. 40-41). Essa visão não é completamente compartilhada por Patricia Hill Collins, que reconhece as afetações do colonialismo sobre os sentidos da maternidade negra, mas que também compreende que a maternagem pode representar um símbolo de poder (COLLINS, 2000).

Após o abolicionismo, as mães negras estadunidenses continuaram lutando para proteger filhos e filhas de outras situações de vulnerabilidade. Como demonstra Hill Collins (2000), são velhos problemas que ainda preocupam mães afroamericanas: o cuidado de crianças diante da demanda por trabalho, geralmente trabalhos domésticos mal pagos, em casas de famílias brancas, sob condições que expõem mulheres negras ao assédio sexual e ameaças; o oferecimento de má educação pública para crianças negras; instituição de políticas de segregação racial; a emergência de bairros negros estratificados por classe; crescimento do uso de drogas e da entrada de crianças e jovens negros no tráfico, associado ao aumento de mortes da juventude negra e “os desproporcionais números de jovens negros com registro de prisão ou encarcerados, o largo número de crianças negras atualmente à espera para adoção em cuidado do governo” (2000, p. 177, tradução minha), entre outros.

Ao lidar com esses problemas, Patricia Hill Collins (2000) identifica que as rotineiras obrigações e responsabilidades das mães negras para com os/as filhas/os, com frequência, desenvolvem-se em ações políticas. A autora nomeia esse processo como *activist mothering* ou maternagem ativista, termo que se assemelha ao que a educadora brasileira Dagmar Meyer (2005) chama de “politização da maternidade” e que o antropólogo brasileiro Roberto Efrem (2017) chama de “maternagem da ação política”. Segundo Hill Collins (2000), a maternagem ativista é um dos eixos fundamentais que cruzam experiências de maternidade de mulheres negras afroamericanas. Isso deve-se ao poder da maternidade em “catalisar mulheres negras a produzir ações que, de outro modo, elas poderiam não considerar” (COLLINS, 2000, p. 194, tradução minha).

Para sustentar esse argumento, no texto “Black women and motherhood” (2000), a autora conta a história de Mamie Till Bradley, mãe negra estadunidense cujo filho de 14 anos, Emmet Till, foi brutalmente assassinado em Mississipi no verão de 1955. Mamie Till Bradley tornou-se reconhecida nacionalmente ao denunciar a violência sofrida pelo filho, ao insistir que o caixão dele permanecesse aberto durante o funeral. E ainda:

Similarmente, uma mãe negra me abordou depois de uma fala que dei em uma universidade na área de Detroit. Carregando seus dois filhos, um menino de dez anos e uma menina de cinco, ela descreveu os desafios que surgiram após deixar o casamento e se mudar de volta para Detroit como mãe solo. Ao descrever as limitações das suas crianças na nova escola, essa mãe compartilhou a terrível história de como um colega de turma apontou uma arma na cabeça do seu filho. Apesar da situação, a mulher disse que não iria se mudar – ela iria ficar e lutar. Certamente, as ações dela podem ser vistas como uma luta por suas próprias crianças. Mas ela nitidamente entendeu que a maternidade poderia ser um símbolo de poder naquele contexto. A maternidade a politizou (COLLINS, 2000, p. 194, tradução minha).

Para a socióloga, a politização de mulheres negras mães compreende um importante sentido em torno da maternidade negra, definida por ela como uma instituição formada por relações “constantemente renegociadas que mulheres negras estadunidenses experienciam umas com as outras, com crianças negras, com a comunidade negra norte-americana, e com elas mesmas” (COLLINS, 2000, p. 176, tradução minha). Trata-se de uma instituição dinâmica, diversa e ambivalente, no momento em que reúne variados posicionamentos, tensões, contradições, benefícios e custos. Dessa maneira, a maternidade negra pode significar o lugar onde mulheres negras aprendem a importância da independência, autoconfiança e respeito próprio. Pode ser ainda um símbolo de esperança para mães pobres que enxergam na educação de suas filhas/os a possibilidade de mobilidade social. Por outro lado, “mães negras também pagam o custo de desistir de seus próprios sonhos de atingir habilidades de plena criatividade” (COLLINS, 2000, p. 197, tradução minha). Desse modo, a pensadora reflete que:

Comunidades afroamericanas valorizam a maternidade, mas a habilidade de mães negras em lidar com opressões de raça, classe, gênero, sexualidade e nacionalidade não deveria ser confundida com transcendência de injustiças que caracterizam essas opressões. A maternidade negra pode ser recompensadora, mas ela também pode extrair altos custos pessoais. A quantidade de diferentes tipos de reações de mulheres negras em relação à maternidade e a ambivalência que muitas mulheres negras sentem sobre maternar refletem a natureza contraditória da maternidade (COLLINS, 2000, p. 195, tradução minha).

Ainda que possa representar uma condição dispendiosa, onerosa, sufocante e por isso opressora, os trabalhos de Ângela Davis e Patricia Hill Collins demonstram que a maternagem negra produz ações políticas. Mas, citando o questionamento de Lélia Gonzalez... E no Brasil, *cum é qui é?*

Trançando lutas das segundas mães às lutas das mães pretas

No Brasil, como narra Sueli Carneiro (2011), um pai branco vai ao cartório para registrar o nascimento de sua filha, uma menina negra. No campo que corresponde à cor, o escrivão preenche a categoria “branca”. Então o pai interpela, dizendo que a cor está errada. Hesitante, o escrivão corrige o erro e assinala outra cor: “parda”. Mais uma vez o pai se contrapõe, dizendo que sua filha não é parda. Em seguida:

O escrivão, irritado, pergunta: “Então, qual é a cor de sua filha?” O pai responde: “Negra”. O escrivão retruca: “Mas ela não puxou nem um pouquinho ao senhor?” É assim que se vão clareando as pessoas no Brasil e o próprio Brasil. Esse pai, brasileiro naturalizado e de fenótipo ariano, não tem, como branco que de fato é, as dúvidas metafísicas que assombram a racialidade no Brasil, um país percebido por ele e pela maioria de estrangeiros brancos como de maioria negra. Não fosse a providência e insistência paterna, minha filha pagaria eternamente o mico de, com sua vasta carapinha, ter o registro de branca, como ocorre com os filhos de um famoso jogador de futebol negro (CARNEIRO, 2011, p. 71-72).

A história que a autora conta sobre o registro de sua filha exemplifica o modo como a experiência da maternagem de brasileiras negras está intimamente associada a processos históricos, sociais e culturais do Brasil, principalmente ao branqueamento instaurado como política no país. Refiro-me à forma como sujeitos brancos que atuavam (e atuam) em instituições de manipulação de poder criaram mecanismos para gradualmente embranquecer a população brasileira, majoritariamente constituída por pessoas negras, como resultado da forçada diáspora africana dos séculos de tráfico colonial (CARNEIRO, 2011).

Esses mecanismos de miscigenação, ligados a teorias darwinistas sociais, previam a tese

de que, pela eliminação de pessoas negras, o Brasil se tornaria “civilizado” (SCHWARCZ, 2017). O termo *pardo* usado como classificação racial pelo escravidão narrado por Sueli Carneiro resulta do branqueamento que ainda opera na linguagem, considerando que “todos os que não se desejam negros, amarelos ou indígenas encontram uma zona cinzenta onde possam se abrigar, se esconder e se esquecer de uma origem renegada” (CARNEIRO, 2011, p. 64).

Enquanto nos Estados Unidos, os anos que se seguiram à escravidão marcaram políticas de segregação, no Brasil foi disseminada a ideia de que havíamos superado hierarquias raciais. Esse mito da democracia racial foi amplamente divulgado pela sociologia de Gilberto Freyre a partir dos anos 1960. Sobre isso, Lélia Gonzalez diz que “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra” (GONZALEZ, 1984, p. 228).

Para Lélia, é através dessa falsa harmonia racial que se expressam os três estereótipos racistas de mulheres negras brasileiras – a mulata, a doméstica e a mãe preta. Especialmente no carnaval carioca e paulista, “o mito é atualizado com toda a sua força simbólica” (GONZALEZ, 1984, p. 228), ao transfigurar passistas negras de escola de samba – cujos corpos são exaltados e desejados – em empregadas domésticas – muitas vezes violentadas e reprimidas. Então, “é por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições do mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas (GONZALEZ, 1984, p. 228).

Esse mito também permeia o senso comum e os escritos de Gilberto Freyre acerca das “bás” ou “mães pretas”, representadas pelo sociólogo como “boas amas” que supostamente proviam os berços de filhos/as de colonizadores com ternura e bondade. Por outro lado, Lélia Gonzalez ensina que as mães pretas davam uma *rasteira* na branquitude dominante, pois não eram meramente escravizadas que exerciam o cuidado de filhas/os dos senhores colonizadores brancos. Para acessar a dimensão dessa *rasteira* é preciso entender a ideia de Amefricanidade.

Como intérprete dos processos históricos que fundaram e ainda articulam a identidade cultural do Brasil, Lélia Gonzalez chama de Amefricanidade “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 2018, p. 329), ou seja, cujas referências étnicas designam uma descendência de modelos africanos e das populações que habitavam a América antes da invasão europeia. Desse modo, a América pode ser pensada como um “sistema etno-geográfico” que abrange regiões da América que têm como experiências comuns a colonização, a diáspora africana e o racismo como sistema de dominação.

A identidade amefricana foi introjetada na cultura brasileira por meio da maternagem das mães pretas, que passavam valores africanos às crianças brancas e negras, ao educá-las e ao lhes contar “estórias sobre o quimbungo, a ‘mula sem cabeça’ e outras figuras do imaginário popular (o Zumbi, por exemplo)” (GONZALEZ, 2018, p. 40). Assim, a mãe preta torna-se quem “passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura” (GONZALEZ, 1984, p. 235-236). Sobretudo, a mãe preta modelou o português a partir da africanização e, em seguida, transformou-a em pretuguês, de modo que “a língua de dominação foi subvertida e ressignificada para marcar a resistência que dela fizeram negros e indígenas. A função materna exercida pela mãe preta foi fundamental para isso” (BARRETO, 2018, p. 23).

A partir disso, é possível vislumbrar algumas linhas que aproximam, atravessam e distanciam as vivências de mães pretas e das segundas mães negras que também atuaram no regime escravocrata estadunidense e permanecem atuando nas famílias e comunidades negras do país (COLLINS, 2000). Nos EUA, as tias, avós, irmãs, professoras, vizinhas e quaisquer outras “mulheres que ajudam as mães de sangue ao dividir as reponsabilidades da maternagem, tradicionalmente, têm sido centrais para a instituição da maternidade negra” (2000, p. 178, tradução minha). Além disso, as segundas mães e mães de sangue têm organizado redes de maternagem comunitária para tomar responsabilidade de crianças órfãs, filhas de mães jovens, nascidas em contextos de miséria, crianças cujas primeiras mães são viciadas em drogas ou que por outras razões não podiam contar com o cuidado de familiares consanguíneos (COLLINS, 2000).

Desse modo, as segundas mães “fornecem uma base para conceituar o ativismo político de mulheres negras”, ao desenvolver estratégias de cuidado e responsabilidade não somente sobre

sujeitos atados a elas em suas correntes de parentesco, mas também a “todas as filhas e filhos da comunidade negra” (COLLINS, 2000, p. 189, tradução minha). De modo semelhante, Lélia Gonzalez argumenta que as mães pretas produziam estratégias políticas pela maternagem:

Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência. E uma delas é a chamada resistência passiva. A nosso ver, a “Mãe Preta” e o “Pai João”, com suas estórias, criaram uma espécie de “romance familiar” que teve uma importância fundamental na formação dos valores e crenças do povo, do nosso “Volkgeist”. Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram representantes. Mais precisamente, coube à “Mãe Preta”, enquanto sujeito-suposto-saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira (GONZALEZ, 2018, p. 40).

Nesse sentido, as experiências de politização das segundas mães estadunidenses podem ser traduzidas proximamente às experiências das mães pretas brasileiras. No entanto, Lélia Gonzalez aprofunda e complexifica a ideia das mães pretas como gestantes de lutas antirracistas. Para a antropóloga, a mãe preta que cuida de filhas/os de sinhazinhas no passado ou de patroas brancas no presente dá uma *rasteira* na branquitude, no momento em que: “ela, simplesmente é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra” (GONZALEZ, 1984, p. 235).

A gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a ‘mãe preta’ é a mãe. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira [...]. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês (GONZALEZ, 1984, p. 235).

Nas análises de Lélia Gonzalez, o pretuguês⁴ surge como eixo pois remete às heranças linguísticas amefricanas que produzem resistência ao tornar a cultura brasileira eminentemente negra (GONZALEZ, 2018). Apesar disso, essa mesma cultura sofre de uma *neurose*, já que, na medida em que exalta elementos da amefricanidade – o samba, maracatu, frevo, carnaval, celebrações de 31 de dezembro na praia –, o Brasil ainda perpetua a vontade de se constituir como país branco (GONZALEZ, 2018).

Nessa contradição, Lélia Gonzalez (2018) denuncia que a população negra brasileira tem sido afetada por desiguais acessos a moradia, transporte, educação, esporte, lazer, saúde e outros serviços. E também pela pobreza, fome e principalmente pela violência, ainda expressa nos dias de hoje em pesquisas como o Atlas da Violência de 2019 (IPEA, 2019), segundo o qual jovens negros correspondem a 75,5% das 65,6 mil pessoas assassinadas em 2017. A maioria possuía baixa escolaridade e morava em regiões periféricas, concentradas no norte e nordeste brasileiros. Entre 2007 e 2017, ao passo que o número de mortes de pessoas brancas diminuiu 0,3%, o índice de negros aumentou 7,2%. O racismo ainda se incorpora às violências de gênero, ao percebermos que 66% das mulheres vítimas de violência em 2017 eram negras. Além disso, nos últimos dez anos, o índice de assassinatos de mulheres negras subiu 29,9%, enquanto o de mulheres brancas cresceu

4 É o pretuguês quem corta “os erros dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora” (GONZALEZ, 1984, p. 238). Como analisa Lélia: “é engraçado como eles gozam quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem é o ignorante?” (GONZALEZ, 1984, p. 238).

1,6% (IPEA, 2019).

Pensar esses números pela perspectiva de Lélia Gonzalez me faz entender que tal quadro de guerra racista e patriarcal tem íntima ligação com os sentidos que compreendem as maternidades de mulheres negras amefricanas. Assim, a antropóloga conceitua que ser mãe preta na sociedade brasileira, desde a escravidão, “é ver o filho – o filho, o companheiro, o irmão, seja lá quem for – sair para o trabalho, para a escola e não saber se ele volta, porque pode ser tranquilamente preso como vadio” (GONZALEZ, 2018, p. 232). E completa:

Nós, mães negras, vivemos experiências muito duras, muito terríveis, que um companheiro do Movimento Negro de Minas Gerais chamou de *terror cotidiano*. É aquela história do teu filho, do teu companheiro, do teu irmão. Enfim, não existe uma mulher negra que não tenha vivenciado, com um dos membros masculinos que façam parte de sua convivência, essa experiência da violência policial (GONZALEZ, 2018, p. 232).

O termo *terror cotidiano* emerge também no artigo “As mães, seus mortos e nossas vidas”, em que a antropóloga brasileira Adriana Vianna (2018) analisa como a maternidade representa uma chave central para a denúncia de violações de direitos humanos cometido contra a população negra. Segundo Vianna (2018), as instituições policiais têm lançado mão de instrumentos de guerra e combate para gerar os índices de assassinato de jovens negros no Rio de Janeiro. Desse modo, o Estado tem responsabilidade não só nos assassinatos como no estabelecimento de ambientes violentos: “há as escolas e os postos de saúde fechados, a impossibilidade de deslocamento, a suspensão da vida, as situações de medo e angústia” (VIANNA, 2018, p. 36).

Em diálogo com o conceito de necropolítica proposto pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, a antropóloga traduz que essa conjuntura constitui uma governança de morte tecida nas “rotinas policiais, judiciárias, hospitalares e escolares capaz de deslocar morbidamente a conhecida fórmula foucaultiana do ‘fazer viver/deixar morrer’ para um ‘fazer morrer alguns’ e ‘deixar morrer outros (e outras) tanto(a)s’” (VIANNA, 2018, p. 37). Logo, como denunciam movimentos sociais negros e pensadoras e militantes feministas negras, no Brasil, a necropolítica sustenta uma situação de genocídio da população negra, “que nos levam a compreender o Estado como experiência última de terror” (VIANNA, 2018, p. 38).

Por meio desse terror, é possível aproximar os significados da maternidade propostos pelas pensadoras norte-americanas e brasileiras, visto que mães negras de ambos os países estabelecem relações de dororidade entre si ao compartilhar uma dor comum: “a dor de saber o que vem a seguir para crianças negras enquanto se sentem impotentes para protegê-las” (COLLINS, 2000, p. 196, tradução minha). Nos EUA, frequentemente, essa dor faz com que mulheres negras performem a maternagem por meio de práticas e afetos associados à rigidez disciplinar ou à superproteção, como uma estratégia para assegurar a sobrevivência física das filhas, cujas vidas são afetadas pelas políticas sexuais machistas, racistas e classistas⁵. Ou para garantir a vida de filhos, que sofrem com problemas relacionados às drogas, tráfico, encarceramento em massa e violência policial (COLLINS, 2000, tradução minha). Desse modo:

A proteção de filhos/as negros/as permanece a principal preocupação de muitas mães afroamericanas. Crianças negras sofrem com risco de maior taxa de mortalidade infantil, nutrição pobre, moradias inferiores, ambientes poluídos, aids, e a hospedagem de outros problemas sociais. Porque ela pode atingir aleatoriamente, a violência tem preocupação especial para mães negras (COLLINS, 2000, p. 197, tradução minha).

5 A autora argumenta que “mães afroamericanas dedicam muita ênfase na proteção, seja ao tentar defender suas filhas por mais tempo possível das penalidades apegadas à posição depreciada delas ou ao ensiná-las habilidades de independência e autossustento para que elas sejam capazes de se proteger” (COLLINS, 2000, p. 185-186).

Levando em conta a violência como preocupação central de mães negras e a dororidade como linha que tangencia, cruza ou une trajetórias maternas plurais, a maternagem ativista pode ser entendida como estratégia de combate à necropolítica que afeta populações negras na América. Nesse sentido, Collins argumenta que a ação política materna se expressa também nos movimentos sociais liderados por mulheres a partir do acionamento da maternidade, como fizeram mães sul-africanas em campanhas antirracistas dos anos 1960 e como fazem ainda as Madres de La Plaza de Mayo argentinas, que desde a década de 1970 lutam para encontrar ou para fazer lembrar as/os filhas/os “desaparecidos/as” pela ditadura militar (COLLINS, 2000).

Assim, a socióloga sugere que “não apenas mulheres negras, mas aqueles/as que se preocupam com mulheres negras também podem acessar o potencial do poder associado com a maternagem ativista” (COLLINS, 2000, p. 194, tradução minha). Portanto, é possível perceber o exercício da maternagem ativista em outros movimentos de mães, como as redes de mães de vítimas de violência policial do Rio de Janeiro (VIANNA, FARIAS, 2011; BIRMAN, LEITE, 2004); ou os movimentos de mães nordestinas de vítimas de violência no campo (EFREM, 2017) e demais mobilizações maternas espalhadas em contextos de necrogovernança.

Para Adriana Vianna, poderíamos tocar o lado avesso do terror cotidiano do Estado a partir da gramática expressa pela conexão materna acionada por mães de vítimas da violência.

Ao mobilizar a maternidade como componente central da sua participação na cena política e das possibilidades de solidariedades ativas entre mulheres, coletivos e causas, elas apresentam-se como figuras antes de tudo compostas: são mães entre outras mães (mas não entre quaisquer mães); são parte de uma díade estreita e inseparável com seus filhos e, finalmente, são as que podem mover-se com mais propriedade entre o singular de cada perda e seu sentido coletivo, esse necessariamente político e socialmente marcado. [...] Ao cotidiano do matar e do deixar morrer se opõe a presença da maternidade não apenas como valor moral, mas também como articulação política, estética e afetiva que se desdobra nas vozes que são simultaneamente delas e de seus mortos (VIANNA, 2018, p. 39).

Em minha dissertação de mestrado, ao refletir a partir dos estudos de Adriana Vianna, concluí que as mães de vítimas de violências homofóbicas e transfóbicas que constituem as Mães pela Diversidade lutam ao longo dessa malha de maternidades ativistas (NOVAIS, 2018), devido ao compartilhamento de semelhantes micropolíticas de emoções, vigílias, caminhadas, protestos e outras estratégias que surgem dessa comunicação. Por meio da análise etnográfica e da interlocução com estudos antropológicos, argumentei que o protagonismo político de mães em movimentos sociais compreendia ainda a utilização das emoções que enredam a performance da maternidade (NOVAIS, 2018) e as convenções sociais construídas em torno do gênero e da sexualidade (EFREM, 2017). A partir das ideias que aprendi de feministas negras, faço uma *reparação*: a maternagem ativista compreende também a relação entre gênero, sexualidade e raça.

Linhas de partida

As linhas de pensamento que emendo neste texto revelam algumas reflexões ao redor da construção das maternidades de mulheres negras ao longo da história, sobretudo as experiências vividas por brasileiras e estadunidenses. Por outro lado, sei que essas emendas também têm fiapos soltos e buracos que sinalizam a lonjura entre minhas experiências de branquitude masculina e as experiências de dororidade, de ativismo materno e outras formas de produção de luta contra o racismo patriarcal e a governança de morte perpetuada pelo Estado.

Não era minha intenção juntar uma revisão bibliográfica que universalizasse os significados sobre maternagem negra em um pretensioso estado da arte. O que fiz foi montar alguns aprendizados, filtrados por minhas subjetivas impressões e por minha vontade de seguir moldando a reparação de que diz a artista interdisciplinar Grada Kilomba (2010). Ao iniciar as discussões que envolvem gênero, sexualidade e raça, não pretendo também invisibilizar ou negar o protagonismo

de feministas negras que refletem sobre ativismo materno. Desse modo, as linhas deste texto não se interrompem no último ponto final, porque podem ser continuadas, esticadas, rebentadas e refeitas por leituras e comentários de mães e feministas negras.

Por fim, volto a uma problematização em torno da associação Mães pela Diversidade. Segundo o site oficial da organização, o movimento dedica-se a proteger os direitos civis de filhas/os e “de toda a população LGBT”, além de fornecer suporte e cuidado mútuo para acolher outras mães e pais de LGBT que carregam marcas de conflito com filhos/as por conta da orientação sexual ou identidade de gênero deles/as; ou cujas/os filhas/os LGBT tornaram-se vítimas fatais de violência homotransfóbica. Além disso, trata-se de uma missão fundamental do grupo *cuidar* de famílias de pessoas LGBT, “tirar essas famílias do armário, para que juntos se unam contra o bullying, a opressão, a segregação e a discriminação”⁶.

Nessa lista de pautas políticas não há referências a discriminações raciais, necropolítica, violência policial, desigual acesso a serviços básicos e outras preocupações que gestam a maternagem ativista de mães negras. Então, em que medida mães negras de LGBT sentem-se representadas ou negligenciadas pela associação? E até que ponto as Mães pela Diversidade protegem “toda a população LGBT”?

Essas perguntas me levam a uma memória de campo anterior à narrativa da parada paulista que iniciou este texto. Em abril de 2017, participei de uma das primeiras reuniões das Mães pela Diversidade de Goiás, quando uma mãe e um pai que coordenavam o movimento no estado encontraram-se na casa de um jovem transexual em um bairro periférico de Aparecida de Goiânia. A visita serviria para apresentar a associação a Helenice Soares, mãe do rapaz trans, a fim de convidá-la a ingressar na militância. Ali as mães e o pai trocaram histórias de vida, emoções e propostas que levariam a futuras articulações públicas do grupo em diversas cidades goianas.

A mãe anfitriã, Helenice, mulher negra de 45 anos, estudou até o ensino médio e à época trabalhava como auxiliar de serviços gerais em uma empresa que atendia ao governo. A família que convivia com ela era formada por oito pessoas, dentre elas dois netos e um sobrinho ainda bebês, que durante a visita recorriam ao colo, à atenção e ao carinho da anfitriã. Em certo momento, Helenice contou aos convidados que não conhecia o termo “homem trans” quando o filho assim se expressou para ela, mas que essa descoberta não gerou conflitos comumente encontrados em famílias de origem com a presença de pessoas LGBT. Segundo ela, foi um motivo para aumentar o *amor* que sentia pelo filho e que lhe provocou urgência por protegê-lo da violência. Ela disse: “O meu amor parece que aumentou. Gente, se eu pudesse colocar [o filho] numa redoma, deixar lá, só eu cuidar, ficar cuidando ali, para não sair lá fora e sofrer tanto” (NOVAIS, 2018, p. 72).

Quando me lembro dessa preocupada fala sobre os sofrimentos que acometem o filho trans, não penso apenas nas complexas e fatais afetações da transfobia, mas na forma como a transfobia, o machismo e o racismo se articulam para matar as 163 pessoas trans assassinadas no Brasil em 2018, das quais cerca de 82% eram negras e pardas, conforme a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (NOGUEIRA e BENEVIDES, 2019). Assim, enquanto minha pesquisa anterior insistia na ideia de que a visita das Mães pela Diversidade teria convidado Helenice para se tornar ativista, as feministas negras me ensinaram que a atuação dela como mãe negra, como mãe preta e como segunda mãe negra já engendrava ações políticas cujos *passos vêm de longe*.

Referências

BAIRROS, Luiza. **Nossos feminismos revisitados**. UFSC: Revista Estudos Feministas, Ano 3, 2º Semestre, 1995. Pp. 458-463.

BARRETO, Raquel. **Introdução – Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil**. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras** – Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018, pp. 12-27.

⁶ Citação encontrada em: MÃES PELA DIVERSIDADE. Mães pela Diversidade – tire seu preconceito do caminho, queremos passar com nosso amor. Disponível em: <https://maespeladiversidade.org/sobre/>. Acesso em: 19/06/2019.

BENEVIDES, Bruna G; NOGUEIRA, Sayonara N. B.. **Dossiê Assassinatos e Violência contra Travestis e Transexuais no Brasil em 2018**. Associação Nacional De Travestis E Transexuais Do Brasil (ANTRA) Instituto Brasileiro Trans De Educação (IBTE), 2019.

BIRMAN, Patrícia e LEITE, Márcia Pereira. (orgs.) **Um mural para a dor**: movimentos cívico religiosos por justiça e paz. Brasília, Pronex/CNPq, Porto Alegre, Ed. UFRGS, 2004.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. LOLA Press nº 16, novembro, 2001.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade racial no Brasil**. São Paulo: Selo negro, 2011.

CARREIRA, Denise. **O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista**. SUR 28 (2018), acesso 21 Jul. 2019. Disponível em: <https://sur.conectas.org/o-lugar-dos-sujeitos-brancos-na-luta-antirracista/>

COLLINS, Patricia Hill. **Black Women and Motherhood**. In: COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought – knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2 ed. New York e London: Routledge, 2000, pp. 173-200.

COLLINS, Patricia Hill. **Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro**. In: TRUTH, Sojourner; Et Al. *Feminismos Negros: Una Apología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012, pp. 99-135.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

EFREM, Roberto. **Mata-mata**: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Unicamp, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras** – Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs, 1984, pp. 223-244.

hooks, bell. **Mulheres Negras**: moldando a teoria feminista. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n.16, pp.193-210, jan/abr 2015.

IPEA. **Atlas da Violência 2019**. Brasília, Rio de Janeiro e São Paulo: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019.

KILOMBA, Grada. **The mask**. In: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus, publicada em: DE JESUS, J. A *Máscara*. Cadernos de Literatura em Tradução, n. 16, 10 maio 2016.

MÃES PELA DIVERSIDADE. **Mães pela Diversidade** – tire seu preconceito do caminho, queremos passar com nosso amor. Disponível em: <https://maespeladiversidade.org/sobre/>. Acesso em: 19/06/2019.

MEYER, Dagmar E. **A politização contemporânea da maternidade**: construindo um argumento. Revista Gênero. Niterói, v.6, n.1, p. 81-104, 2. sem. 2005.

NOVAIS, Kaito Campos. **Gestos de amor, gestações de lutas**: uma etnografia desenhada sobre o movimento Mães pela Diversidade. 2018.266 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

PIEADADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Lima Barreto: triste visionário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

STRATHERN, Marilyn. **Necessidade de pais, necessidade de mães**. Revista Estudos Feministas. Ano 3. Pp. 303-329. 2.sem.1995.

VIANNA, Adriana. **As mães, seus mortos e nossas vidas**. São Paulo: Cult – Revista Brasileira de Cultura, n.232, ano 21, março 2018, Pp. 36-39.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. **A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional**. Cadernos Pagu: julho-dezembro, 2011.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe!** Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: Vents d’Est, vents d’Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

Recebido em 15 de outubro de 2019.

Aceito em 1º de novembro de 2019.