

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ALÉXYA CRISTAL BRANDÃO LIMA

MATERNIDADE 'SOLO', DECOLONIALIDADE E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

RECIFE

2023

ALÉXYA CRISTAL BRANDÃO LIMA

MATERNIDADE 'SOLO', DECOLONIALIDADE E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: PSICOLOGIA.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Karla Galvão Adrião

RECIFE

2023

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

L732m Lima, Aléxya Cristal Brandão.
Maternidade 'solo', decolonialidade e modos de subjetivação / Aléxya
Cristal Brandão Lima. – 2023.
182 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Karla Galvão Adrião.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2023.

Inclui referências e apêndices.

1. Psicologia. 2. Maternidade. 3. Mães solteiras. 4. Colonialidade.
5. Feminismo. 6. Modos de subjetivação. I. Adrião, Karla Galvão
(Orientadora). II. Título.

150 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2023-218)

ALÉXYA CRISTAL BRANDÃO LIMA

MATERNIDADE 'SOLO', DECOLONIALIDADE E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: PSICOLOGIA.

Aprovada em: 28/07/2023 (data da defesa)

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Karla Galvão Adrião
(Orientadora)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^o Dr. Russel Parry Scott
(Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^o Dr. Luís Felipe Rios do Nascimento
(Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof.^a Dr.^a Diogivania Maria da Silva
(Examinadora Externa)

Coletivo Revoança/Unifavip Wyden

Prof.^a Dr.^a Raissa Rodrigues Falcão
(Examinadora Externa)

Faculdade ESUDA

AGRADECIMENTOS

Eu achava que as pessoas que se tornam doutoras eram, de alguma maneira, distintas, inteligentíssimas, personificavam a intelectualidade admirada por quem está do lado de fora. Eu almejava esse lugar, ao mesmo tempo em que acreditava que ele não era para mim. Tive ansiedade antes mesmo do primeiro dia de matriculada. Incontáveis vezes tive náuseas ao tentar dar conta de estar em sala de aula, especialmente durante a pandemia, em que o isolamento distanciava as parcerias e atravessava o processo de construir uma relação com a tese.

Assim, quero agradecer, antes de qualquer coisa, à Karla Galvão, por me incentivar e me ajudar a recuperar meu caminho e meu engajamento com minha pesquisa. Por me mostrar uma academia que não precisa ser lugar de adoecimento, por ser acolhedora, parceira, afetuosa. Uma referência linda. Eu não conheço uma pessoa na pós-graduação que não tenha significado o doutorado como uma experiência, antes de tudo, dolorosa e eu só posso dizer que tenho sorte de ter Karla me guiando no processo de não permitir que o doutorado signifique a morte do meu tesão pela docência, pela pesquisa e pela relação com meus pares. Pelo contrário, seja um investimento de vida em que eu acredite, seja veículo de novos ares, novas maneiras de produzir – como essa mulher é capaz de acreditar e fazer a gente acreditar no nosso potencial para inventar metodologias!

Agradeço também À Coletiva: Karol, Marisa, Priscila, Raíssa, Thereza, Amanda, Estella, Laís e Mariana. O apoio delas foi/é fundamental para me trazer até aqui. Compartilhar experiências, desabafar o desespero, acolher/ser acolhida simplesmente mudou minha maneira de passar pelo processo de doutoramento. São pessoas maravilhosas, que me ensinam muito sobre quais tipos de parceiros desejo ter ao meu lado na docência/pesquisa (vocês são mesmo inteligentíssimas e distintas).

Quero agradecer, também, a cada professor que me inspirou pelo caminho. Especialmente, Talitha Macedo, que, de fato, me iniciou na ciência, me ensinou pelo exemplo, pela didática cuidadosa e promotora de autonomia e que, sem ela, eu certamente não estaria no PPGPsi da UFPE. Agradeço também à Rosineide Cordeiro, que me orientou ao longo do mestrado e continua sendo uma referência gigantesca, à qual admiro imensamente e se tornou um vínculo de amizade que tenho muito orgulho em cultivar. Estendo os agradecimentos à rede de orientandas que Rose me presenteou, Fernanda Sardelich, Giliane Cordeiro, Verônica Oliveira, Rebeca Ramani, Vanessa Eletherio, Diogivania Maria e Nathália Diógenes, mulheres inspiradoras, com as quais tive muitos aprendizados.

Ainda entre docentes, quero agradecer a minha banca. Diogivânia e Raíssa, que, de tão incríveis, agradeço uma segunda vez, por serem pessoas de uma psicologia ética, criativa e politicamente implicada. Luiz Felipe, um professor fundamental na minha compreensão das teorias de gênero, que deu base a uma pesquisadora cheia de boa vontade, mas com pouco repertório naquele momento do mestrado. E Scott, que me acompanha teoricamente antes mesmo de me conhecer, quando, ainda na graduação, eu o mencionava em minha monografia, mas que, ao conhecer, tive admiração redobrada, não só pelo desejo de ter metade de sua energia para colocar no mundo os projetos que idealizo, como pela sua postura de professor, que é infinitamente generoso, um colaborador crítico, mas muito assertivo e acolhedor.

Quero agradecer aos alunos que renovam minha crença na docência, reafirmam meu caminho e trocam comigo de modo tal, que me energizam mesmo em dias de cansaço e preguiça. À Capes, por sustentar meu caminho como pesquisadora há muitos anos, às políticas públicas de educação que me permitiram acessar lugares que foram negados a muitos dos meus familiares e conterrâneos.

Agradeço aos amigos que se tornaram família nesse processo de incursão pelo Brasil atrás de desenvolvimento acadêmico. Aos afilhados lindos, Noah e Olga, que preenchem minha cota de proximidade com crianças enquanto eu não decido se a maternidade é para mim. Ser madrinha é maravilhoso e muito fácil apenas porque são eles, criativos, inventivos, amorosos, *crianças* deliciosas.

Àquelas que têm sido meu chão, minha fonte de suporte, minhas tias, meus primos, minha irmã. Pertencer a essa família é o que tenho de mais valioso. São pessoas que fazem parte de mim em um nível sufocante, mas que gera uma sensação de vinculação, de segurança, capaz de percorrer milhares de quilômetros. Especialmente, Alessandra Maria, minha irmã, que é a pessoa mais afetuosa que existe no universo inteiro.

Agradeço, por fim, a minha mãe e a minha avó. Ambas exerceram/exercem papéis maternos em relação a mim desde que me entendo por gente – e antes disso. Depois de tantos anos, eu não sei definir exatamente o que me interessa na maternidade, mas penso que minha escolha de campo de pesquisa muito provavelmente passa pelo fato de a minha mãe e minha avó terem sido/serem as relações mais significativas e constantes que eu tenho na vida. A ligação de socorro, a viagem de avião comprada às pressas, o dinheiro dado às escondidas, a crença absoluta de que eu posso realizar toda e qualquer coisa, a saudade infinita, a ausência presente. Eu me sinto gigante. Eu me sinto amada. Eu me sinto capaz. Carl Rogers diria que eu experiencio a aceitação positiva incondicional. E eu concordaria. Eu as amo de volta. Mal posso esperar para concluir este trabalho, passar pela defesa e ligar para vocês para dizer que

conseguimos esse negócio de “doutorado”, tão significado como símbolo do meu trabalho e do trabalho de vocês, que começou muito antes de mim. Que é tanto - e nem é tudo isso ao mesmo tempo. Que me titula e sedimenta um novo lugar possível para mim e para nós, sendo eu alguém que vem de um lugar onde não se ascende sozinha. Obrigada, obrigada, obrigada. Eu ligo, já!

[...] como filha,
recuso a fadiga
a miséria
a ira
recuso
o pesadelo, colonial
ou parental, da continu
idade não-quista, mal-vista,
desamada.
recuso o herdado
de dor y agonia
de meus p
ais.
como mãe,
trago à minha cria
a promessa de fazer da vida
o sonho que o amor
experimenta
(feito manga succulenta)
y a ventura de que
nossa matéria
é sim fartura
felicidade
fé y
folia.
(NASCIMENTO, T., 2022, n.p.)

RESUMO

A pesquisa se ancora na perspectiva feminista decolonial e segue uma “desobediência metodológica”, construindo artesanalmente a pesquisa. Ao todo, o corpus analisado contém: cinco livros escritos por mulheres que exercem a maternidade "solo" ou em dissidência; observações em campo na rede social Instagram, em interação com perfis que debatem a maternidade ‘solo’, solteira, independente e/ou lésbica; e entrevistas com seis mulheres que se intitulavam mães "solo" ou "solteiras", que tinham perfis públicos nos quais discutiam suas maternidades, seguida da elaboração de uma arte disparada pela conversa. No tocante à análise dos dados, houve uma inspiração nas provocações metodológicas de Ochy Curiel, rastreando uma "antropologia da dominação", de forma a entender que fatores produzem opressão sobre estas mulheres. Foram elaborados núcleos de sentido sobre quais práticas e teorias em suas experiências têm colaborado na construção ativa de suas subjetividades. A partir do estudo, pude analisar a colonialidade da maternidade, que é imbricada a normativas de gênero, sexualidade e família, em um sistema em que mães "solo" ou "solteiras" são comparadas e negativadas. Elas formam a Diferença Colonial, a quem a normatividade colonial/moderna busca subjetivar como “mulheres”, no entanto, enquanto colonizadas, a cisheteromulheridade é condição inalcançável, agravada pela não adequação a aspectos basilares desta: a família não-nuclear, a recusa do casamento heterossexual monogâmico, a vida sexual ativa, entre outras incompatibilidades alegadas com o lugar generificado de "mulher". É uma condição de habitação do Lócus Fraturado, no qual as interlocutoras se fundamentam em perspectivas normativas, mas também elaboram novas condições de ser-no-mundo, que tanto se baseiam em suas ancestralidades, quanto são inventadas na coletivização de suas questões.

Palavras-chave: maternidade; mães solteiras; colonialidade; feminismo; modos de subjetivação.

ABSTRACT

This work aimed to weave a decolonial feminist analysis of the 'solo'/single motherhoods in production in Brazil. As specific objectives, it sought to understand how the 'solo' and 'single' mother categories are constructed, based on the notion of coloniality, to analyze the subjectivating aspects of coloniality under those who are mothering in a 'solo' way and to highlight the perspectives of mothers who exercise motherhoods that conflict with the colonial/modern norm. The research is anchored in the decolonial feminist perspective and follows a "methodological disobedience", hand-constructing the research. Altogether, the analyzed corpus contains: five books written by women who exercise "solo" motherhood or in dissent; field observations on the social network Instagram, in interaction with profiles that discuss 'solo', single, independent and/or lesbian motherhood; and interviews with six women who called themselves "solo" or "single" mothers, who had public profiles in which they discussed their motherhoods, followed by the elaboration of an art triggered by conversation. With regard to data analysis, there was an inspiration in the methodological provocations of Ochy Curiel, tracing an "anthropology of domination", in order to understand what factors produce oppression on these women. Cores of meaning were elaborated about which practices and theories in their experiences have collaborated in the active construction of their subjectivities. From the study, I was able to analyze the coloniality of motherhood, which is intertwined with gender, sexuality and family norms, in a system in which "solo" or "single" mothers are compared and negated. They form the Colonial Difference, whom colonial/modern normativity seeks to subjectify as "women", however, while colonized, cisheterowomanhood is an unattainable condition, aggravated by the inadequacy to its fundamental aspects: the non-nuclear family, the refusal of monogamous heterosexual marriage, active sex life, among other alleged incompatibilities with the gendered place of "woman". It is a condition of habitation of the Fractured Locus, in which the interlocutors are based on normative perspectives, but also elaborate new conditions of being-in-the-world, which are both based on their ancestry and are invented in the collectivization of their issues.

Keywords: motherhood; single mothers; coloniality; feminism; subjectivation modes.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Analítica da colonialidade	33
Figura 2 - Emilly	59
Figura 3- Femmenath – Subversiva	60
Figura 4 - Camila – Mãe Crespa	61
Figura 5 - Clarice	62
Figura 6 - Daniela	63
Figura 7 - Paula	64
Figura 8 - O “nem tudo são flores” ou “o feijão com arroz do dia a dia de uma mãe que está solteira”	113
Figura 9 - Conto de fadas	115
Figura 10 - A hierarquia sexual: a luta por onde desenhar a linha	144
Figura 11 - A mãe ‘solo’	147

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Produções de conhecimento de mães 'solo' que são interlocuções/referências utilizadas na tese	44
Quadro 2 - Interlocutoras/referência que participaram da tese em conversas digitais	49

SUMÁRIO

1	EU-NO-CAMPO: PERCURSOS PESSOAIS, EPISTÊMICOS E FAZERES DE PESQUISA	13
1.1	Feminismo decolonial: redefinindo referências	29
1.2	Ponto central da colonialidade: subjetividade em perspectiva	32
1.3	Os desafios de pensar novos caminhos, atrizes e fazeres	39
1.3.1	Fazeres experimentais de decolonialidade	41
1.3.2	Análise de dados em uma perspectiva decolonial	53
2	A MÃE/MULHER COMO SUJEITO COLONIAL/MODERNO E AS LACUNAS NO PARADIGMA DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE	66
2.1	Mãe/mulher como díade: notas iniciais	66
2.2	Considerações sobre o sujeito no projeto de modernidade colonial	69
2.3	As famílias e os lugares das mães na colonialidade/modernidade	82
2.4	Mulheres que chefiam famílias: novos/velhos contornos de família e de maternidade	103
3	OCUPANDO O LÓCUS FRATURADO: MATERNANDO EM DISSIDÊNCIA	117
3.1	Emily e a afirmação de um maternar em rede como possibilidade de vida	118
3.2	Daniela e o questionamento da maternidade totalizante: sobre o sacrifício da sexualidade e de outras dimensões subjetivas	122
3.3	Paula e a escolha pela maternidade ‘solo’ como projeto de família dissidente	129
3.4	Femmenath e o questionamento da heteronormatividade como subjetivação dominante	135
3.5	Clarice e o acolhimento da própria subjetividade enquanto devir múltiplo e potencial	147
3.6	Camila e a denúncia da ‘guerra’ exaustiva que deveria ser apenas um facilitar do desenvolvimento de outros humanos	158
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
	REFERÊNCIAS	174

1 EU-NO-CAMPO: PERCURSOS PESSOAIS, EPISTÊMICOS E FAZERES DE PESQUISA

[...] a aceitação da “arquitetura” ocidental em algum nível significa necessariamente abraçar também o “mobiliário”. Em suma, certas coisas acompanham o território – acadêmico ou não. Pensar que se pode habitar o território e depois mudar as regras é uma falácia porque as regras e o território não são separáveis; eles são mutuamente constituintes. Um não existe sem o outro (OYEWUMI, 2021, p. 58).

Dou início a este trabalho a partir de um compromisso ético fundamental: enunciando minha história “pessoal”, me inserindo no quadro analítico que busco descrever, permitindo a construção de objetividade corporificada (HARAWAY, 1995; HARDING, 1986). A partir de Patrícia Hill Collins (1990), socióloga feminista afro-americana, consigo refletir sobre a questão do ponto de vista, desde a noção do pensamento feminista negro, entendendo que existem dois componentes importantes na parcialidade: as diversas experiências político-econômicas que as afro-americanas vivenciam e resultam em perspectivas distintas da materialidade cotidiana; e a consciência feminista negra dessas experiências, a percepção e interpretação de sua própria experiência a partir da produção de uma elaboração feminista destas. Collins (1990) descreve a existência de uma matriz de dominação que atua em quatro elementos: estruturais, disciplinares, hegemônicos e interpessoais. Nesse sentido, a experiência e a consciência da experiência balizam a maneira como cada pessoa vivencia, problematiza e atua sobre essa matriz.

Ao refletir sobre a perspectiva de Collins (1990), Ochy Curiel (2020), antropóloga feminista afro-dominicana, propõe uma expansão de seu raciocínio para outros públicos para além das afro-americanas, entendendo que as premissas de Collins (1990) implicam assumir que a) a experiência é uma fonte de conhecimento e b) interpretar o modo como as opressões se relacionam com as experiências é, em última análise, buscar entender como as realidades vividas foram/são produzidas. Nesse sentido, quando me apresento e apresento minha tese, meu interesse é evidenciar as condições que me produziram, tendo como lente as opressões de raça, gênero, classe, território e a cisheteronorma, que entendo terem sido produzidas/impostas a partir da colonialidade. Minha tese visa tecer uma análise das maternidades “solo” e “solteiras” – colocadas em suspeição - utilizando como lente interpretativa o Feminismo Decolonial, argumentando sobre o caráter subjetivante da colonialidade, especialmente sob a experiência de matinar em condições ‘solo’ e, para tanto, entendo ser fundamental demonstrar o percurso imbricado de minhas experiências familiares, territoriais, acadêmicas e

profissionais, por meio das quais tenho interpretado a colonialidade como elemento-chave de dominação produtiva.

Ao me situar no campo, busco fazer um exercício experimental que Suely Aldir Messeder (2020) nomeia como escrita da pesquisadora-encarnada que, associada a uma perspectiva decolonial desobediente em relação à produção científica corrente, que implica a tomada de algumas posições epistêmicas, tais como: a consideração da conjunção dos aspectos de raça, classe, território, colonialidade e desejo sexual, não somente dos participantes da pesquisa, mas também da pesquisadora; tomar os saberes dos sujeitos/as de pesquisa não somente no âmbito da prática e representação, ou seja, abarcar seus saberes como autoridade, referência; e dialogar com a produção de descolonização do conhecimento.

Acredito que, como ensina Donna Haraway (1995), na ciência e, inclusive, na ciência feminista, frequentemente se intenta o truque de “Deus”, quando a pesquisadora se incumbe de uma pretensa neutralidade, que somente alguém não nascido em um território neste planeta e em um tempo histórico específico poderiam alegar. Eu, pelo contrário, sou parcial, me situo historicamente: nasci em 1994, quando o País era presidido por Itamar Franco¹, que assumiu a presidência após o *impeachment* de Fernando Collor, em 1992; me situo, também, territorialmente: nasci em Marabá, no Pará, região amazônica no norte do País, uma cidade muito quente e com altos índices de violência – figura como a 14ª posição no *ranking* de homicídios dentre 310 municípios com mais de 100 mil habitantes no País –, com uma economia ligada à mineração, pecuária, extrativismo e agricultura, com mais de 270 mil habitantes, banhada por dois rios extensos, sendo entroncamento logístico de importantes rodovias, uma ferrovia e estradas fluviais (CERQUEIRA *et al.*, 2017).

O lugar onde nasci reflete o movimento histórico de minha família. Genealogicamente, conheço melhor minhas origens do lado materno da família. Tenho bisavô e bisavó vivos e com quem convivi. Meu bisavô, Francisco, nasceu em Minas Gerais, filho mais novo de uma mulher indígena, que morreu envenenada pelo próprio esposo, um homem branco, dono de terras, que chegou a ser preso, explorou e negligenciou seu filho, meu avô, que tinha dois anos de idade na altura da morte da mãe. Por sua vez, minha bisavó, Líria, nasceu no interior de

¹ Itamar Franco foi um político, militar e engenheiro, que concorreu à vice-presidência ao lado do candidato à presidência Fernando Collor, pelo Partido da Reconstrução Nacional (PRN), mas retirou-se do partido em 1992. No mesmo ano, após o *impeachment* do presidente em razão de escândalos de corrupção, Franco assumiu interinamente e depois efetivamente o papel de Presidente da República em 29 de dezembro de 1992. Em seu governo realizou-se um plebiscito para consultar a forma de governo a ser adotada no Brasil, vencendo o resultado pela permanência da República presidencialista. Além disso, em seu mandato, foi implantado o Plano Real. Após ocupar a presidência, seguiu como figura expressiva do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), especialmente em Minas Gerais.

Goiás, filha de pais alemães. Assim, meus bisavós maternos são oriundos de famílias extensas, que trabalhavam no campo e, após casarem, tiveram nove filhos (dos quais dois faleceram já adultos) e iniciaram uma jornada de migração em direção ao norte do País, incentivados por campanhas de ocupação da Amazônia ocorridas durante a ditadura militar, residindo no Tocantins (à época, também Goiás), até firmarem-se no Pará, próximo a um município no meio da rodovia transamazônica, Pacajá.

Minha avó materna, Raunita, é a filha mais velha do casal, nascida em 1954, em Goiás. Foi enviada aos seis anos de idade para estudar na casa de parentes na cidade e casou-se aos dezesseis com meu avô, José Maria, à época caminhoneiro e posteriormente garimpeiro, cujos pais não cheguei a conhecer. A mãe de meu avô morreu quando ele era jovem e seu pai, em minha infância, um homem cearense, branco, conhecido por ser muito rígido. Na linhagem familiar de meu avô materno, conheço e convivi apenas com sua madrasta, vó Francisca, uma mulher negra, muito religiosa.

O casamento dos meus avós maternos resultou no nascimento de quatro filhas. Minha mãe é a filha mais velha do casal, nasceu em Goiás, em 1972, mas mudou-se com a família muitas vezes por diferentes municípios da região amazônica a partir dos empregos do pai. Até que, após 20 anos de casamento, traições e longos períodos de ausência de meu avô José Maria, meus avós se separaram e minha avó decidiu mudar-se para Marabá, onde reside até hoje. Durante o casamento, ela conseguiu cursar o magistério à revelia de meu avô, passou por períodos de intensa privação e, somente após ter se tornado servidora pública, pôde conseguir independência financeira para responsabilizar-se sozinha (oficialmente) pelas quatro filhas. Minha mãe estava em Marabá, morando com a mãe e as irmãs, pouco depois do divórcio dos pais, aos 21 anos de idade, cursando Geografia na universidade – graduação esta que jamais foi concluída - e trabalhando como técnica administrativa, quando reencontrou brevemente meu pai, um caminhoneiro conhecido de infância que estava de passagem na cidade, e ficou grávida.

Do lado paterno, conheci apenas meus avós. Minha avó, Maria, que morreu recentemente, em 2022, e vô Adalberto. Não conheço suas origens a fundo, minha avó era uma mulher branca, dona de casa, enquanto meu avô é um homem negro, caminhoneiro que, mais tarde, também passou a ter renda da pecuária e da agricultura. Meu pai, Ediraldo, é o filho mais novo do casal, abandonou os estudos ainda no ensino fundamental e trabalha como caminhoneiro, tendo quatro filhos registrados em seu nome, além de ter como filha uma enteada e mais um rapaz, cuja paternidade nunca foi confirmada (seis paternidades relacionalmente distintas ao total). Contam-se nos dedos as vezes em que estive com meu pai,

que, apesar de ter me dado seu sobrenome, não foi presente afetiva ou financeiramente, embora tenhamos uma boa e distante relação na minha vida adulta.

Então, me torno a primeira representante da família nesse lugar de recomeço, o sudeste do Pará. Primeira filha, primeira neta, no lado materno, em uma casa agitada com muitas mulheres e, até então, nenhum homem em meu convívio. Tais pontos são essenciais na construção de minha parcialidade, as limitações e responsabilidades do meu ponto de vista. No entanto, apenas muito recentemente entendi que tais aspectos servem mais do que apenas para me enunciar, servem para a construção de um conhecimento que leve em conta as tensões dos lugares que me produzem. A violência colonial é uma marca importante da história de minha família, como parte do movimento de ocupação da Amazônia, que implica direta e indiretamente no genocídio de povos originários, especialmente os homens enquanto pecuaristas, garimpeiros, caminhoneiros – muitas vezes responsáveis por cargas de madeira e carvão. Logo, esse texto não é sobre como eu sou – branca, mulher, nortista, pobre, psicóloga, pesquisadora –, é como eu fui tornada cada uma dessas coisas e em que medida essa é uma subjetivação colonial compartilhada.

Desse modo, sendo a primeira nortista em uma família vinda do Sudeste e do Centro-Oeste, e crescendo em um lar sem a presença de um pai, diversas vezes senti que eu não era como as demais mulheres da minha família. Eu sou uma mulher de pele branca, descendente de um lugar de ocupação e apropriação do território amazônico, e que pouquíssimas vezes tive contato com minhas raízes indígenas e negras, sendo estes lugares com os quais era imperativo não me identificar, em um processo de negação e apagamento que incide não só sobre o passado, mas também a todas as referências culturais de meu lugar de origem.

Os maridos de minhas tias, homens brancos do Centro-Oeste, falavam sobre a facilidade de acesso sexual que as mulheres paraenses permitiam em comparação com as mais ao sul do País, o que me revestia de uma espécie de profecia e, frequentemente, eu via sendo alegada em mim uma erotização precoce, uma tendência a namorar, a usar roupas curtas, a ouvir músicas explícitas – bregas, em muitos sentidos -, como se eu fosse *muito* paraense e que esse era um lugar do qual não poderia escapar². No Pará, fora da região metropolitana da capital, em grande parte do território, a colonização foi/é tardia e a população preserva, quando não a presença indígena, aspectos culturais de ancestralidade indígena – a comida, a

² Entendo tais afirmativas como alusões racistas, que descrevem a “promiscuidade” da mulher amazônica como um movimento de diferenciação colonial, e, por consequência, atribuem descredito a todas as manifestações culturais da população local, como descrevem Lugones (2014), Fanon (1968) e Kilomba (2019), enquanto fenômeno comum da convivência colono/a-colonizado/a.

vestimenta, a linguagem, a música, os mitos, as referências, a relação com o clima, com os rios –; presença esta que convive no sudeste do estado com uma forte migração, especialmente oriunda dos estados do Maranhão, Piauí, Goiás e Tocantins, trazendo consigo referências culturais mistas, que não convivem pacificamente. A violência colonial é regra neste território, haja vista a intensa disputa por terras, tendo como marco significativo o massacre ocorrido em Eldorado dos Carajás³, em 1996, no Pará, há cerca de 100 quilômetros de minha cidade natal.

Durante minha infância e adolescência, houve uma significativa mudança política e social ocorrendo no País: a ascensão de Luiz Inácio Lula da Silva à presidência (2003-2011), seguida da de Dilma Rousseff (2012-2016). É nesse momento histórico, com a expansão das universidades, das condições de financiamento, do aumento do poder de compra de uma camada grande da população, que a educação aparece como um lugar de investimento que me possibilitaria conquistar a saída das condições em que eu vivia. Tornei-me o investimento duplo de minha mãe e minha avó, uma aposta na realização do que não foi possível a elas, mas imbuída também da sensação de que era preciso agora me tornar outra pessoa. Há um artigo de Tereza Cristina Carreiro (2003) que resume a sensação ao falar que a ascensão social

³ Dezenove pessoas integrantes do Movimento Sem Terra foram assassinadas pela Polícia Militar do Pará, quando protestavam na BR-155. Elas eram parte dos ocupantes de uma fazenda ociosa que já abrigava mais de quatro mil pessoas desde o ano anterior. O comandante da operação foi o coronel Mário Colares Pantoja, que estava à frente do Batalhão da PM de Marabá. À época, ele foi afastado do cargo, ficando 30 dias em prisão domiciliar e depois liberado. A ordem para a ação policial partiu do Secretário de Segurança do Pará, Paulo Sette Câmara, que declarou, depois do ocorrido, que autorizara "usar a força necessária, inclusive atirar" – Câmara morreu em decorrência da Covid-19, em 2020, aos 84 anos. O episódio aconteceu durante o governo de Almir Gabriel (PSDB) no estado do Pará, que autorizou a desobstrução da estrada e tinha conhecimento da operação – ele chegou a ser reeleito após o ocorrido, indicativo da força que a pecuária e o agronegócio possuem na região, e tentou o cargo de governador uma terceira vez, perdendo no segundo turno em 2006 e falecendo anos depois, com 80 anos, em 2013. Apenas em 2012, dezesseis anos após o massacre, o coronel Mário Colares Pantoja e o major José Maria Pereira de Oliveira foram condenados, o primeiro a 228 anos e o segundo a 158 anos de reclusão. Como marco simbólico e homenagem às vítimas, o arquiteto Oscar Niemeyer projetou o monumento Eldorado Memória, inaugurado em 1996, em Marabá, que foi destruído dias depois de instalado. Em resposta a vandalização do primeiro monumento, no ano seguinte, as lideranças do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do sul do Pará convidaram o dramaturgo galês-brasileiro Dan Baron Cohen para pensar e elaborar um monumento em Eldorado, no local do massacre. Em 1999, cerca de oitocentos sobreviventes ergueram, sob a coordenação de Baron, "As Castanheiras de Eldorado do Carajás" (BARBOSA, 2020).



Imagem: monumento das castanheiras queimadas, em Eldorado dos Carajás - PA (BARBOSA, 2020)

implica em aprender a existir em outros moldes, se comportar, ouvir certas músicas, ter certas referências, apagar certos vocabulários, de modo que ela pergunta: “não haveria um amálgama entre ascender a uma posição profissional um pouco valorizada e dever abandonar ou transformar valores e condutas sociais que, em última análise, menosprezaria a própria história de vida?” (p. 67).

Assim, entrei na graduação em Psicologia em 2012, aos dezessete anos, na Universidade Federal de Roraima, por meio do Sistema de Seleção Unificada que havia entrado em vigor dois anos antes. Fui morar, inicialmente, com uma tia que me acolheu em Boa Vista – RR. Na universidade, a minha primeira experiência em pesquisa com a maternidade se deu após conhecer a professora, M.Sc. Talitha Macêdo, recém-chegada ao quadro de professores do curso. Vinda do Recife, Talitha pesquisava, até então, sobre juventudes, mas tinha passado há pouco pela experiência de tornar-se mãe e estava interessada pelas características da nova cidade onde residia: à época, Roraima tinha os maiores índices de gravidez na adolescência do país. Lembro que me incomodava muito a perspectiva de que viver no norte do País fosse um dos determinantes dessa condição, diversas vezes ouvi que as raízes indígenas eram responsáveis pelo casamento e maternidade que ocorriam mais cedo. Apesar de não chegar a entender o racismo dessa proposição, eu não queria ser encerrada nessa perspectiva, tendo dificuldade de entender que o referido “mais cedo” era uma comparação ao estado de não-concepção medicalizada correlata de uma produção de cismulheridade importada, como explicarei mais adiante.

A iniciação científica me encontrou muito cheia de crenças colonizadoras sobre a desinformação como principal fator preditor da gravidez, sobre medicalização compulsória, sobre um planejamento familiar que é, muitas vezes, eugenista. Aprendi muito sobre a adolescência situada em uma posição sócio-histórica e me deparei com a complexidade que é existir como um corpo que engravida, que ora idealiza e deseja a maternidade, ora a encontra na violenta imposição, que ora a escolhe por não ver sentido em outros projetos de vida, ora a instrumentaliza como um sentido para os outros aspectos da vida (LIMA; SILVA, 2017).

Passei os anos da minha graduação trabalhando com as noções de gravidez e maternidade na adolescência, acompanhando um olhar que se transformava e culminou, sob a orientação da Talitha, em uma atividade de extensão, na qual eu e mais cinco colegas mediávamos dinâmicas sobre educação sexual para uma turma de nono ano, durante dois semestres, em uma escola pública de Boa Vista, em Roraima. O olhar que se expandia auxiliou na produção de uma intervenção promotora de autonomia, que discutia infecções sexualmente transmissíveis e métodos contraceptivos, mas que também promovia debates sobre aborto,

violência, prazer e diversidade sexual (SILVA; BENTO; LIMA, 2019). Foi muito enriquecedor estar em contato direto com o que um grupo de adolescentes pensa sobre as sexualidades, ao mesmo tempo em que recebemos mais de uma vez denúncias de abusos sexuais, evidenciando a urgência de um canal de comunicação aberto com eles.

Próximo do final da graduação, em 2016, na elaboração de uma monografia, ainda estava muito tocada pelos encontros promovidos em minha segunda iniciação científica, na qual conversei com as adolescentes depois da gestação e como, ao contrário de muitas previsões, suas vidas não estavam encerradas. Nesse momento, havia uma profusão de conteúdos feministas nas redes sociais e nos espaços universitários que começavam a me tocar, apesar de a ênfase ser quase sempre liberal. Assim, comecei a pensar sobre tantas mulheres que conheci, que foram mães muito jovens e que, apesar dos estigmas sociais, “realizaram-se” – em um sentido mercadológico de sucesso, sendo capazes de prover a si mesmas e aos filhos – em outros aspectos da vida, e pensei em minha própria família.

Uma família de mulheres presentes, numerosas, sufocantes, intrincadas em um nível que a distância física não consegue afrouxar. A maior referência, nesse contexto, é a minha avó materna, professora aposentada, divorciada e com quatro filhas, minha mãe sendo a mais velha. Entre os netos somos sete, sendo seis mulheres e um homem, cisgêneros. Meu avô, assim como meu pai, não é presente em nenhum aspecto, e meus tios, associados à família por casamentos e recasamentos de minhas tias, ainda que alguns estejam na família já há alguns anos, são figuras acessórias. O grupo da família no *WhatsApp*, por exemplo, não tem nenhum de meus tios ou o marido de minha mãe – apenas meu primo consta como do sexo masculino. Os eventos na família são sempre extensamente debatidos, argumentados, esquadrinhados e qualquer notícia é motivo para mobilização geral das mulheres, seja com alguém viajando para auxiliar de perto um adoecimento ou nascimento, ou com suporte financeiro. Somos responsáveis umas pelas outras e isso promove um senso de pertencimento que é reconfortante e demandante, mas que, além disso, é capaz de colorir com culpa qualquer pensamento sobre o lugar que os pais – não – ocupam nessa malha afetiva, exatamente porque não há falta, dada a trama apertada que tecemos, mas talvez tanta mobilização seja a evidência maior daquilo que não está presente.

Enquanto pessoa muito cunhada dentro de uma lógica de cisgeneridade, os questionamentos relativos ao gênero que eu fui capaz de fazer me colocavam em um lugar muito combativo às desigualdades, especialmente pela leitura material que fazia em relação às inúmeras violências a que fui exposta pela condição produzida de cisheteromulheridade, no entanto, havia pouco espaço em meu cotidiano e nas minhas primeiras leituras feministas para

questionar o gênero como apriorístico. Assim, à época da graduação, me vi fascinada com a descoberta de um campo que busca estudar as mulheres que estavam à frente de suas famílias e, buscando uma alternativa aos conceitos que frequentemente as associam a um lugar de fragilidade, trabalhei com a noção de matriarcalidade na minha monografia, inspirada no trabalho da socióloga Maria Gabriela Hita (2014), que realizou um estudo longitudinal com famílias matriarcais em Salvador. Para ela, matriarcalidade se refere a uma rede de relações de parentesco, cujo centro se dá sobre a figura de uma mãe-avó entendida como matriarca, aquela de onde a família descende, que seria uma mulher idosa que atua como ponto-chave multiplicador das relações dos demais membros da rede, sendo a sua casa um ponto significativo de seu exercício de poder, que, no entanto, pode se expandir para outros lares da rede. Nessa configuração familiar é a articulação que as mulheres fazem que garante a sobrevivência grupal. Assim, a chefia matriarcal, embora possa ser exercida em um contexto de pobreza, é carregada de um poder, físico e simbólico, para criar não só os próprios filhos, como também os de outras mulheres da família ou da comunidade (HITA, 2014).

Munida desse conceito, que finalmente representava um modelo de família que eu conhecia, construí uma pesquisa orientada por Talitha, para a qual entrevistei quatro matriarcas de famílias residentes na região Norte do Brasil, convidadas a fazerem narrativas de suas trajetórias, tendo a maternidade com um aspecto central (LIMA, 2017). Havia em mim um desejo de evidenciar tais famílias como um lugar de potencialidade, ao invés de ausência, incomodada pela comparação constante com a família nuclear, como se esta fosse um modelo a ser alcançado, incorporado.

Nesse trabalho, me deparei com mulheres que relatavam um histórico de trabalho árduo e percebiam o casamento heterossexual como um trabalho a mais, também demandante. Em uma incursão teórica mais profunda, encontrei as produções de Russel Parry Scott (2011; 2007) que fundamentaram minha caminhada pelo campo da chefia familiar feminina e me conduziram, pela primeira vez, na direção das políticas públicas. Estava convencida de que a sobrecarga de trabalho que as matriarcas assumiram indicava, apesar do orgulho e da força pessoais, um lugar de omissão governamental e foi com essa questão que apliquei a inscrição ao mestrado no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Cheguei em Recife recém-graduada, tendo como orientadora a Prof^ª. Dra. Rosineide Cordeiro, cuja experiência política e acadêmica com mulheres do campo me ajudou a redirecionar meu trabalho para o campo das políticas públicas. Realizei uma pesquisa buscando analisar o modo como as mulheres rurais chefes de família do Sertão pernambucano acionam

suas redes de apoio para responder suas demandas e vulnerabilidades, investigando, assim, quais eram as demandas em cada território, além dos componentes de suas redes de apoio e as relações de gênero estabelecidas na dinâmica de suporte das redes, entendendo-as como espaços complexos de troca afetiva, material, mas que também exigem adaptação e trabalho (LIMA, 2019).

Foi um trabalho enriquecedor, em que residi no Sertão pernambucano por alguns meses, circulei por diferentes comunidades rurais, entre sítio, assentamentos e quilombo. Na dissertação, conheci mulheres que diferem de muitas formas entre si, mas que compartilham, por vezes, necessidades cotidianas no cuidado com sua descendência, e gerem suas famílias se adaptando às regras do convívio comunitário e construindo sua sobrevivência. Passei a adotar a terminologia chefia familiar feminina por entendê-la mais ampla, que remete a uma posição de destaque/responsabilidade em relação à família. Scott (2011) propõe uma definição de chefia familiar feminina relacionada aos seus aspectos de poder, entendendo que esta não se restringe a estruturas familiares rigidamente estabelecidas, se referindo mais ao contexto e a uma junção de fatores que compreendem autoridade, renda e reconhecimento dos membros da família. O antropólogo, inclusive, acena para a possibilidade de problematização da própria ideia de “chefia”, entendendo o caráter hierarquizante do termo, no entanto defende que, concretamente, os poderes circulam e as hierarquias intrafamiliares se estabelecem, de modo que muitas mulheres assumem integralmente a responsabilidade sobre suas famílias, dando corpo a chefias que envolvem, concomitantemente, afetos e reciprocidade entre os membros e a manutenção de hierarquias.

Após o mestrado, chego ao doutorado em Psicologia em 2019, primeiro ano de governo de Jair Messias Bolsonaro, no qual enfrento um corte das bolsas de pós-graduação e a demanda por sobrevivência fala mais alto, me chamando para a docência. Somente um ano após minha entrada sou contemplada com uma bolsa. No começo da carreira docente, fui convidada a lecionar em uma faculdade em Serra Talhada, lidando com estudantes da graduação em Psicologia que me deslocavam sobre a pertinência de determinadas produções, especialmente dos primórdios da Psicologia, que se pretendiam universalizantes e pouco dialogavam com os sujeitos sertanejos, por exemplo, sobre os quais a profissão às vezes nos clama a falar a respeito com tanta *propriedade* (e acho que essa palavra diz muito). Estive na referida instituição quando a pandemia solicitou que os moldes da relação ensino-aprendizagem fossem reconstruídos. Fui levada quase que ao esgotamento, mas aprendi muito sobre a significância das realidades que se constroem on-line, que não equalizam, mas escancaram as desigualdades de acesso, manuseio e apropriação desse espaço, especialmente para quem reside nas áreas

rurais. Nesse ínterim, houve a emergência de um projeto político neoliberal e conservador cada vez mais insinuante, precarizador das condições de trabalho, restritivo às políticas assistenciais, vigilante das expressões de sexualidade e defensor de um modelo de família nuclear comumente intitulado como tradicional.

Posteriormente, mesmo com inúmeros cortes, fui contemplada com uma bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e, logo em seguida, aprovada em um processo seletivo para professora substituta na UFPE. Apesar de finalmente ter condições de poder mínimas de me dedicar integralmente ao doutorado, o momento de instabilidade não me permitiu abrir mão da oportunidade de trabalho e, assim, minha tese de doutorado é feita entre preparações de aulas, correção de trabalhos, deslocamentos entre os departamentos e, principalmente, muito diálogo transformador com alunos pelas telas, corredores e salas de aula.

A entrada no doutorado em um momento político especialmente incisivo, não somente sobre as categorias de análise com as quais eu trabalho, como também sobre a minha escolha de carreira, foi um processo que atravessou a constituição desta tese. No ano de 2020, frente à pandemia enfrentada pelo mundo em função da COVID-19, que exigiu dos países e, no caso do Brasil, dos governos estaduais, em maior ou menor grau, adotar medidas de isolamento, as mulheres chefes de família foram trazidas à centralidade em função do trabalho de cuidado fundamental exercido por elas. Com escolas e creches fechadas, espaços de lazer restringidos, para aquelas cuja rede de apoio é fragilizada, tornou-se difícil conciliar trabalho e cuidado parental e, quando as primeiras políticas assistenciais foram pensadas, tais mulheres foram alvo de disputa política.

A condição específica das mulheres chefes de lares monoparentais foi discriminada positivamente na distribuição de auxílio emergencial, no entanto, sofreu uma distribuição bastante conflituosa, visto que muitos pais, mesmo não residindo com os filhos, os declaravam para o recebimento da renda. Houve uma proposta para que nesses casos de conflito, as mães que detivessem a guarda fossem priorizadas nos processos de recebimento. Tal projeto de lei partiu das deputadas federais Fernanda Melchionna, do Rio Grande do Sul, e Talíria Petrone, do Rio de Janeiro, ambas do Partido Socialismo e Liberdade (Psol), tendo sido aprovado pela Câmara Federal dos Deputados em junho e pelo Senado em julho, mas vetado pelo presidente ao fim do mesmo mês, ainda em 2020.

Cabe dizer que tais mulheres já haviam sofrido um indicativo do modo como eram concebidas no Governo Federal atual, mesmo antes da posse, visto que em uma fala pública, o então candidato à vice-presidência, Hamilton Mourão, já as havia definido como “fábricas de

desajustados”, classificando diretamente seus filhos enquanto potenciais “narcotraficantes”. Tais eventos formam, assim, figura e fundo deste trabalho, o atravessam por inteiro, assim como a mim e às mulheres de quem falo. Servem de elementos concretos às reflexões teóricas que procuro aqui construir.

Buscando uma aproximação das nuances dos conceitos que se aplicam às mulheres que são responsáveis por seus grupos familiares, é preciso, de antemão, compreender que existem inúmeras formas de nomeá-las. Mulheres Chefes de Família, Matriarcas, Mães Solteiras, Mães ‘Solo’, Mulheres Responsáveis por Domicílio. Mais do que uma rotulação, tais termos simbolizam conceitos definidos que expressam diferenças no que tange aos arranjos familiares e às condições de parentalidade.

O Brasil, de modo geral, possui uma organização ideológica bastante imbricada em um fenômeno conhecido como matrifocalidade, que se manifesta em maior proximidade na díade mãe-filhos, em maiores teias de relações estabelecidas do lado feminino das famílias, além da apresentação de mais símbolos de personificação feminina em uma cultura (Nossa Senhora Aparecida, Iemanjá etc.). O caráter matrifocal das famílias se desenvolve em função da responsabilização compulsória das mulheres pelo desenvolvimento afetivo das crianças, de modo que elas constroem relações mais qualitativas com elas, favorecendo identificações. Assim, as mulheres e mães enquanto ênfases das relações familiares fazem parte do cotidiano e compreendem um princípio de organização das redes de parentesco enraizado na cultura popular (SCOTT, 2011).

A matrifocalidade diz respeito a um princípio ideológico que não se restringe a uma estrutura familiar em específico, e pode acontecer mesmo em lares em que exista um pai presente, pois esse não é um impedimento à maior identificação de familiares com uma figura feminina (SCOTT, 2011). Inclusive, Oyeronkê Oyêwùmí (2020) descreve que muitos sistemas familiares africanos, por exemplo, são matrifocais, de modo que as relações que se estabelecem a partir da mãe são mais fortalecidas, como irmãos que compartilham apenas a mesma mãe sendo mais próximos que irmãos que compartilham apenas o mesmo pai, primos matrilaterais sendo vistos como irmãos e cônjuges sendo frequentemente vistos como pessoas de fora da família, entre outras características.

Sendo, no entanto, a matrifocalidade um princípio ideológico, ela não descreve uma organização familiar concreta, de modo que o termo Chefia Familiar Feminina – conceituado anteriormente –, se diferencia do caráter material dessa representação, que, apesar de comportar múltiplas formações familiares, designa um lugar de destaque/fundamento mais declarado e objetivo à mulher nessa posição, ainda que os conceitos, na prática, se

sobreponham (SCOTT, 2011). Por outro lado, a maior parte das pesquisas no campo faz uso da nomenclatura monoparentalidade feminina, para se referir a mulheres que gerem suas famílias dissociadas de uma relação conjugal. Tal termo passou a ser utilizado pelo campo em substituição da noção de “mãe solteira”, que possui uma conotação lida socialmente como discriminatória (SILVA, 2005).

As famílias monoparentais femininas são comumente associadas com a precariedade e a vulnerabilidade socioeconômica, dificuldade para inserção no mercado de trabalho, pauperização e necessidade de amparo social governamental (SILVA, 2005). Certamente, há uma série de atravessamentos e determinantes sociais não considerados em tal associação, como a classe social, a idade ou geração, o grupo étnico ou racial, a qualidade da rede de suporte, o território onde essas famílias ocupam, e, principalmente, as políticas governamentais vigentes/ausentes em cada país/estado/município, que possibilitam (ou não) a essas mulheres e aos seus filhos condições dignas de sobrevivência. Assim, é preciso haver o cuidado de não acrescentar estigmas e homogeneizar uma população sob a égide de uma perspectiva essencialista (MACEDO, 2008).

Em contrapartida, há outra expressão da chefia familiar feminina que possui um recorte de classe mais específico, por conta dos valores, da tecnologia e do acesso médico envolvido: as mulheres que optam pela chamada “produção independente”. De acordo com a pesquisadora Luciana Auto (2013), trata-se de uma opção para muitas mulheres que desejam ser mães desassociadas de um vínculo conjugal, recorrendo, para tanto, a doadores amigos/conhecidos para a coleta de material sexual ou a bancos específicos. A reprodução assistida, como pode ser chamada, é um procedimento cuja concepção se dá por meio de inseminação artificial, utilizando-se de espermatozoides selecionados e depositados no colo do útero da mulher; ou por fertilização *in vitro*, onde o óvulo é coletado e fecundado fora do corpo, sendo cultivado até ser depositado no colo do útero, já como embrião.

A chefia familiar feminina, nesse caso, advém de um projeto de maternidade, em um processo de escolha consciente e a partir do qual a mulher comumente possui condições afetivas, financeiras e logísticas de lidar com o desenvolvimento de uma criança. Na mesma perspectiva, comumente chamadas na literatura como mães solteiras por opção, encontram-se mulheres que exercem a maternidade por meio da adoção. Conforme Flávia Leão (2015), tais adotantes possuem um perfil socioeconômico de médio a alto, com estabilidade financeira, alta escolaridade, que possuem mais de 25 anos e alegam possuir uma vida afetivo-sexual instável. Desse modo, ambos os casos destoam em muitos aspectos das condições da maior parte das outras mulheres que exercem a chefia, seja por escolha ou não.

Finalmente, ainda que provavelmente não esgotem as possibilidades do campo, nos últimos anos tem se destacado a noção de maternidade ‘solo’, que emerge de movimentos antes mais militantes do que necessariamente acadêmicos e remete a diferenciações e reivindicações de outras ordens que não a econômica. Conforme Caroline Silva, Kátia Cassiano e Douglas Cordeiro (2019), o termo mãe ‘solo’ tem se popularizado muito em função de um esforço feminista de desassociar a maternidade do estado civil das mulheres, uma vez que tal associação seria responsável por imbuir de conotação pejorativa o termo “mãe solteira”. Segundo as mulheres que tecem a defesa da nova nomenclatura, “solteira não é qualidade de mãe”, isto posto, a ênfase sobre as condições destas mães não deveria incorrer em suas situações conjugais, mas em seus trabalhos diários e na desconstrução de uma ideia romantizada de maternidade.

Ao longo da minha incursão no campo da chefia familiar feminina, o contato com as mulheres e suas famílias me indicavam o que parecia fazer mais sentido na construção de uma nova pesquisa, em relação aos conceitos que melhor explicavam e se relacionavam com suas trajetórias. No doutorado, a partir dos atravessamentos pandêmicos, decidi realizar o meu campo de pesquisa a partir da internet e, momentaneamente, não produzir somente a partir das ruralidades. Mantive-me aberta e explorando as manifestações que apareciam e, assim, o próprio campo elegeu a maternidade ‘solo’ como uma terminologia em pauta. Até então, eu não fazia ideia do tamanho das redes que se formam em torno da discussão de maternidade na internet, as inúmeras páginas com mulheres de diferentes lugares, formações familiares, sexualidades, corpos, raças e etnias, que se propõem a refletir sobre as condições de maternagem, sobre a relação com os pais de seus filhos ou apenas mostrar seus cotidianos, tornando a exposição de seus lares e filhos uma fonte de renda viável.

Confesso que vivi um conflito significativo com meu problema de pesquisa. Eu sentia um incômodo com a noção de uma maternidade ‘solo’, porque me parecia referenciar uma tendência individualizante de uma experiência que precisa ser coletiva, receber suporte para ocorrer, ou seja, me parecia uma descrição neoliberal de maternagem. Procurando subsídios teóricos para entender melhor – a mim mesma e o meu campo –, recebi com força a ênfase na leitura de poder Foucaultiana da pós-graduação em Psicologia, que me explicava em muito os modos de subjetivação e regulação da vida que atingem as mulheres e seus corpos, mas, de algum modo, ainda não me era suficiente, parecia haver um espaço em branco/faltante quando as mulheres em questão eram as que estavam em meu alcance.

São tantos os discursos que disputam a maternidade e a maternidade ‘solo’ que eu não conseguia ver onde ancorar minha leitura ou encontrar uma unidade entre as mulheres tão

diversas que encontrava nas redes. Assim, me propus a ir para o campo agarrada à subjetivação enquanto processo, entendendo que talvez essa fosse uma noção que me ajudaria a abarcar as experiências tão heterogêneas de chefia familiar feminina. Mães que se intitulavam de diferentes maneiras, e maternidades ‘solo’ que apareciam como escolhas, como imposições, como desejo, como acidentes, como romantizadas, como exaustivas, etc. Os diversos rótulos sempre atravessando as noções que elas tinham sobre si mesmas, muito embora se destacassem as interpretações da maternidade enquanto solitária, repleta de sobrecarga e da perspectiva de fracasso ou sucesso pessoal/individual.

Em diversos pontos de contato, inclusive, eram exatamente os rótulos que incomodavam e, por vezes, a maternidade ‘solo’ que aparecia como articulação política, parecia não ser o termo mais adequado, representativo ou em consonância com suas vivências. Foi nesse momento do campo que comecei a me dar conta da colonialidade dessas proposições e que as noções de subjetividade foucaultianas e deleuzianas não refletiam exatamente como eu sentia essas mulheres. Passei a sentir a urgência em refletir, enquanto participante do campo da psicologia, sobre a colonialidade no que ela guarda de subjetivante, especialmente no que tange à experiência de matinar, se não solteira, talvez também não ‘solo’, mas evidentemente em dissonância com as normas.

A experiência da qualificação foi um ponto-chave para mudar os rumos da minha pesquisa, fui chamada a olhar com mais atenção para os determinantes sociais da minha própria condição de sujeito, usar lentes locais, entender o que constitui meu lugar, sendo essa a ferramenta mais útil para falar junto com outras. Finalmente, entender a responsabilidade da parcialidade não como enunciação, mas como consciência ético-política da experiência construída. Algo que demorei um tempo – alguns cursos, muita leitura, diálogos e incursão no campo – para maturar e ainda me sinto em processo, especialmente por decidir trilhar o caminho de abordar a colonialidade, sendo eu uma pessoa branca.

A esse respeito, considero as reflexões da psicóloga, escritora e artista afro-portuguesa Grada Kilomba (2019), em alusão a um discurso do sociólogo inglês Paul Gilroy, em que ela descreve cinco mecanismos de defesa do ego pelos quais o sujeito branco passa para ser capaz de compreender-se branco, também perpetrador do racismo e tornar-se efetivamente capaz de ouvir, são eles: negação; culpa; vergonha; reconhecimento; reparação. Pessoalmente, posso dizer que a negação, a culpa e a vergonha foram processos que me acompanharam, especialmente ao dar-me conta de carregar comigo condições privilegiadas, quando tantas vezes me vi apegada/identificada com as condições de opressão que me produziram parcialmente. No entanto, a tese de doutoramento é, em vários sentidos, também um registro

de reconhecimento e reparação, uma vez que não se trata de como eu gostaria de ser vista, mas um registro de quem sou/como tenho sido, em negociação com o desejo de reparação que não é mágico, é processual e se manifesta em um trabalho psicológico, que busca provocar mudança de estruturas, agendas, espaços, dinâmicas, relações subjetivas, mediante o questionamento de privilégios.

Assumo aqui os riscos dessa posição, não somente de falar de maternidade sendo filha, como também de falar de colonialidade sendo branca, buscando, no entanto, reconhecer a narrativa colonial/moderna de produção de conhecimento e, nos limites que o meu lugar permite, intentar subvertê-la. Espero ser capaz de reconhecer o olhar branco/colonizador que me funda, não somente para evitar a negação e a cisão de mim mesma, mas para refutá-lo, questioná-lo, desconstruí-lo como única narrativa possível.

1.1 Feminismo decolonial: redefinindo referências

Assim, a partir de um percurso pessoal, onde o campo foi delineando os sentidos da análise, fiz uma escolha por ancorar epistemologicamente a pesquisa na perspectiva feminista decolonial, proposta por Maria Lugones (2014), socióloga feminista argentina. A perspectiva desenhada por Lugones (2014) surge a partir das críticas de feministas negras, indígenas, chicanas, pobres, latino-americanas e feministas materialistas francesas, que apontavam o caráter racista, classista, heterossexual dos feminismos hegemônicos e suas proposições universalizantes de gênero. Além disso, a pesquisadora se baseia também na incorporação crítica e ampliação dos debates levantados por teóricos da Teoria Decolonial.

A principal influência de Lugones (2014), nesse sentido, é a compreensão de colonialidade a partir de Aníbal Quijano (2005), sociólogo peruano, que descreve o processo por meio do qual, a partir da colonização das Américas, emerge um novo padrão de poder, no qual os colonizadores europeus constituem intersubjetivamente a noção moderna de raça, passando a classificar as populações do mundo, racializando, inclusive, as relações de trabalho em torno da hegemonia do capital. Desse modo, "a raça outorga legitimidade à dominação", sendo o critério-base para distribuir a população em níveis e papéis na estrutura de poder social (p. 118). A colonialidade do poder estabelece, ainda, o eurocentrismo e o etnocentrismo como o novo modo de produção e controle da subjetividade e, dentro desta lógica que consegue se estabelecer como um sistema global de dominação, deriva a construção de Estado-nações hegemônicos que excluem as populações colonizadas do controle da autoridade coletiva.

Para Quijano (2005), por meio da colonialidade do poder, o capitalismo mundial se estabelece na incorporação de todas as formas de trabalho – historicamente diversificadas pelo mundo – em torno do capital, bem como estabelece a hegemonia europeia pela articulação de todas as culturas e experiências enquanto única ordem global. Logo, para poder operar de modo dominante sobre o mundo, se tornou imperativo ao colonizador europeu tomar o controle sobre a cultura, sobre a produção de conhecimento e sobre a subjetividade dos colonizados, a fim de despojar os povos de suas singularidades históricas.

O filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005) ajuda a ilustrar o fenômeno ao descrever como os teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII coadunavam com a perspectiva de que o ser humano e as civilizações saíam de estados primitivos – comumente exemplificados a partir dos povos indígenas nas Américas – e se desenvolviam gradualmente até chegarem ao modelo das sociedades modernas europeias, nas quais residiria o humano, as ciências, o direito, as artes, enfim. Em outras palavras, as ciências sociais se sustentam em um imaginário ideológico colonial, estabelecendo binariamente pobreza/desenvolvimento, primitivo/civilizado, centro/periferia do mundo, justificando as violências e imposições estabelecidas na colonização, de modo a possibilitar a intervenção sobre a subjetividade das pessoas aos moldes da necessidade governamental capitalista moderna.

Desse modo, Castro-Gómez (2005) situa a colonialidade do saber, que remonta a um tipo de racionalidade moderna técnico-científica e epistemológica, que estabelece a si própria como regra, modelo de produção de conhecimento, acreditando ser neutra, objetiva, universal, dotada de uma superioridade que permite observar, traduzir e documentar aquele que é exótico. É dentro dessa narrativa que a Europa se compreende como centro do mundo, ápice do conhecimento, que legitima a subvalorização, invisibilização de saberes outros e que, por tabela, jamais coloca a si mesma em análise, somente a alteridade.

Nesse sentido, para engendrar esse complexo sistema de dominação global, os colonizadores colocaram em prática determinados processos:

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. [...] Em terceiro lugar, forçaram –também em medidas variáveis em cada caso– os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para

a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (QUIJANO, 2005, p. 121).

É nesse ponto que entrevejo a interlocução das experiências com as quais tenho entrado em contato: a colonialidade do poder e do saber como sendo, além de usurpadoras e repressivas, também produtivas, subjetivantes. Nessa perspectiva, a leitura de Maria Lugones (2014), a respeito da proposição de Quijano sobre a colonialidade do poder, amplia o debate para compreender como opera também a colonialidade do gênero. Segundo a pesquisadora, a lógica categorial dicotômica e hierárquica é a regra da lógica do pensamento colonial-moderno que, ao classificar racialmente, distingue humanos de não-humanos e cria as categorias de gênero que se aplicam aos colonizadores: só os civilizados são homens ou mulheres. Assim, as análises sobre a mulher produzida no seio da noção de modernidade burguesa se referem a uma mulher europeia, norma de civilidade que não se estende às colonizadas. Enquanto a mulher europeia burguesa, por meio de sua pureza sexual, sua docilidade, seu trabalho de cuidado a serviço do homem branco burguês, (re)produzia raça e capital, as colonizadas eram julgadas como não-humanas, animais, não-gendradas (não-mulheres), malignas, satânicas, promíscuas e pecaminosas.

Muito embora o gênero seja uma categoria extensamente estudada, especialmente entre as teóricas feministas, a pesquisadora nigeriana, de origem iorubá, Oyèrónké Oyêwùmí (2020) aponta como as principais teorias que discorrem sobre “a opressão da mulher” aquelas que falam de um lugar hegemônico de produção do conhecimento, eurocêntrico, que afirma o gênero enquanto categoria universal, quanto este é socialmente construído e está enraizado na noção de família nuclear burguesa - ainda que com o objetivo de subvertê-la.

[...] A família nuclear é a família generificada por excelência. Cada casa, ocupada apenas por uma família, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal e seus filhos. Essa estrutura centrada na unidade conjugal, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável. Não existem categorias transversais desprovidas do gênero nessa família. Em uma casa generificada, encabeçada pelo homem e com dois genitores, o homem-chefe é concebido como provedor e a mulher está associada ao doméstico e ao cuidado” (OYÊWÙMÍ, 2020, p. 88).

Em Oyêwùmí (2020) reside a denúncia do modo como a família nuclear produz e reproduz o gênero, imbuindo psicologicamente as crianças de um senso generificado de papéis e, assim, as teorias eurocêntricas refletem o binarismo na compreensão das possibilidades adultas, sendo “a mulher”, antes de tudo, uma esposa, alguém da esfera doméstica, do campo

do cuidado, de modo que mesmo as críticas a esse modelo não transcendem a esfera familiar. A pesquisadora descreve como a colonialidade, usando os processos semelhantes aos já retratados por Quijano (2005), buscou/busca apagar possibilidades de existência de conformações familiares em outras civilizações que não fazem uso de noções de gênero dicotomizadas na distribuição de papéis, como as estruturas de parentesco de famílias iorubás de antes da colonização, que estão longe de serem protótipos de famílias nucleares “incompletas” ou “falhas”, e que ajudam a refletir como a “mãe”, nas teorias ocidentais, é vista antes de tudo como associada a um “pai”, conceituando uma relação que se refere antes a uma conjugalidade – o lugar de esposa – do que a relação com os descendentes.

Em outras palavras, o gênero é um conceito que se aplica a uma lógica de mundo própria da colonialidade, derivada de uma conformação familiar muito específica: a nuclear burguesa. Tal conceito, no entanto, foi/é aplicado como régua para avaliar as populações colonizadas, em um anacronismo e epistemicídio que desconsidera a heterogeneidade de civilizações e organizações de parentesco existentes dos povos colonizados. Trata-se de uma avaliação por antagonismo, inclusive, uma vez que tudo o que os/as colonizadas poderiam performar, enquanto não-europeias, era a negação: não-humanidade, não-mulheridade (LUGONES, 2020).

A esse respeito, o filósofo caribenho Nelson Maldonado-Torres (2019) acrescenta que sexo e gênero na lógica moderna/colonial se constituem em operações complexas que podem ser compreendidas em, ao menos, cinco níveis de operação: em *um nível*, como já descrito por Lugones (2014), os colonizados são vistos como seres abaixo das categorias de gênero, uma vez que são descritos como não-humanos, concebidos como animais, à medida em que podem ser classificados como agressivos ou pacíficos, mas jamais plenamente racionais, e portanto, são sempre potencialmente violentos; concomitantemente, em um *segundo nível*, os corpos dos colonizados são interpretados a partir de diferenças anatômicas, sendo os corpos masculinos percebidos como ameaça imediata, enquanto os femininos, embora também potencialmente ameaçadores, são, antes, aqueles que permitem aos povos que se reproduzam e carregam a memória do grupo, de modo que a violência e subjugação são seguidas de morte em maior frequência para elas; em um *terceiro nível*, entre os colonizados persistem resquícios das relações interpessoais e sexuais que eram vigentes antes da colonização; em um *quarto nível*, os colonizados são vistos também com desejo, de modo que os colonizadores europeus viam as colonizadas como bestiais e folcloricamente promíscuas; o *quinto nível* – acrescentado posteriormente – é a imposição sistemática, explícita e implícita subjetivamente, do sistema binário colonial/moderno de sexo-gênero.

[...] Essa imposição é sistemática e ocorre de modo explícito e contundente, mas, talvez, mais efetivamente de modo sutil por meio da internalização de ideias e ideais de normatividade de gênero via educação e mídia. O resultado é que o modelo de gênero e sexo do colonizador é tomado pelos sujeitos colonizados como direcionador de suas próprias performances em seus esforços de parecerem normais em um mundo que os considera essencialmente anormais, deficientes e maus (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 47).

Desse modo, para Maldonado-Torres (2019), compreender a colonialidade do gênero implica não somente desvelar a imposição das normas generificadas sobre os colonizados, mas reconhecer a combinação complexa desta prática, com perspectivas não ocidentais de sexo e relacionamento que ainda resistem parcialmente, e com práticas outras concomitantes de negação e reconstrução do gênero em outros termos – ainda binários e maniqueístas como demanda a lógica colonial/moderna.

Enquanto instrumento dessa operação complexa do eurocentrismo e do controle da subjetividade, a “missão civilizatória” ocorrida nos países latino-americanos usou a régua da dicotomia hierárquica de gênero como avaliação e perpetrou as mais variadas violências sobre os/as colonizados/as, por vezes colocando-os/as contra si próprios/as, colonizando também suas memórias, suas noções de si, suas relações intersubjetivas, suas concepções de mundo, de realidade, suas relações com a terra, com o corpo, com os outros, forma específica de colonialidade que podemos compreender como colonialidade do ser. Nas palavras de Quijano (2005):

Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida (QUIJANO, 2005, p. 130).

Assim, a colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero se colocam como fundamentais para a compreensão do feminismo decolonial, que se propõe a problematizar e revisar os conceitos que têm sido considerados basilares ao feminismo, ampliando-os e reformulando-os a partir da noção de decolonialidade (CURIEL, 2020). Trata-se de uma perspectiva que parte da crítica às noções universalizantes de gênero e subordinação da mulher, das teorias feministas que ignoram as limitações de suas próprias reflexões a partir da colonialidade do saber. Conforme Lugones (2014), o sistema de gênero moderno/colonial afeta as teorias, metodologias e práticas feministas, que acabam por reproduzir as lógicas eurocêntricas, em contraponto, o feminismo decolonial intenta promover a reflexão e problematização destas, considerando a experiência de mulheres que são afetadas pela

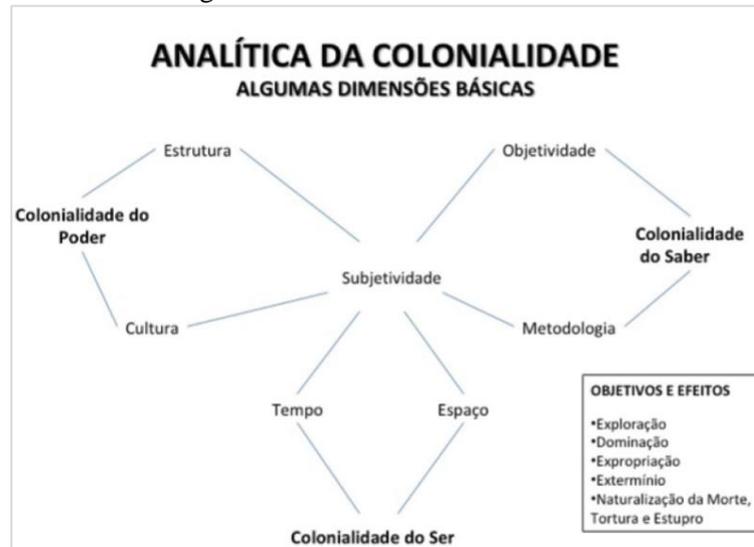
colonialidade. No entanto, para melhor compreensão do fenômeno ao qual me dedico, ainda se faz necessário fundamentar o lugar que a subjetividade ocupa em relação à colonialidade, bem como de que modo as experiências podem evidenciar caminhos decoloniais.

1.2 Ponto central da colonialidade: subjetividade em perspectiva

Maldonado-Torres (2019) convida a subverter a lógica na qual a modernidade ocidental surge como parâmetro de civilidade e o colonialismo como um fenômeno que nela ocorre, para assumir que a modernidade aclamada como idade que revoluciona a compreensão sobre o que seria o “ser humano” nasce e se *funda* colonial: é pela identificação das américas, em primeiro plano, que a identificação como europeu se define por tabela. Logo, a modernidade revela-se um binômio modernidade/colonialidade. Assim, a colonização das américas é descrita para além do fenômeno devastador de invasão, apropriação e extermínio, que de fato é, mas também como uma “catástrofe metafísica” que representa a emergência de um paradigma com formas particulares do saber, ser e poder, nas quais a subjetividade ocupa a centralidade. Somente com a articulação desses três aspectos que a modernidade/colonialidade poderia produzir, como fez/faz, “lógicas coloniais, práticas e modos do ser que apareceram, não de modo natural, mas como uma parte legítima dos objetivos da civilização ocidental moderna” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 49).

Maldonado-Torres (2019) decompõe as dimensões da colonialidade em componentes básicos que, em comum, guardam a referência ao sujeito ou à subjetividade: a colonialidade do saber, que centraliza sujeitos, objetos e método; a colonialidade do poder, que se dedica às estruturas, culturas e sujeitos; e a colonialidade do ser, que opera sobre tempo, espaço e subjetividade. Como conceito que se repete e destaca, o sujeito aparece como “constituído e sustentado pela sua localização no tempo e no espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura, e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber” (p. 49), ou seja, o sujeito conecta as dimensões de operação da colonialidade – conforme o fluxograma construído pelo teórico ilustra. Portanto, dada a sua centralidade, o sujeito e a subjetividade são pontos de disputa por domínio e controle, para que a modernidade/colonialidade opere em estabilidade.

Figura 1- Analítica da colonialidade



Fonte: Maldonado-Torres (2019, p. 50)⁴

Nas palavras de Maldonado-Torres (2019), “o mais direto e óbvio fio que unifica a colonialidade do poder, do saber e do ser é o sujeito colonizado” (p. 50). A partir do desenho de suas operações, admite-se que, assim como para entender a colonialidade do saber e do poder, seria necessário explorar as colonialidades das operações que as constituem, já referidas, do mesmo modo, compreender a colonialidade do ser envolve esmiuçar a lógica colonial nas percepções e experiências de tempo, espaço e subjetividade, ou seja, a colonialidade que se ocupa da visão e dos sentidos como um todo, do senso de si mesmo e do mundo, do sentir e do experimentar.

Uma compreensão possível de quem seria o sujeito sobre quem as colonialidades se corporificam é a de *condenado*, ou *dammé*, segundo o psiquiatra, filósofo e psicanalista nascido na colônia francesa de Martinica, Frantz Omar Fanon. Maldonado-Torres (2019) sintetiza os condenados descritos por Fanon como aqueles fora do tempo e espaço da humanidade, que não existem como dotados de capacidade de ação, são “descobertos” junto com suas terras, não produzem conhecimento, não possuem objetividade, além disso rejeitam a si mesmos pela maneira como são representados e buscam ascender pela assimilação da estrutura de poder, mesmo que sejam mantidos abaixo das dinâmicas usuais de acumulação – a colonialidade do poder, ser e saber intenta fixá-los nesse lugar, um inferno ao qual estão acoplados.

⁴ MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2019, p. 31-66).

Fanon, em “Pele negra, máscaras brancas” (2020), fala especificamente sobre os colonizados negros quando se explica que há um complexo de inferioridade em vigor, que se estabelece economicamente, mas também psicologicamente, pela interiorização, pela produção de uma alienação de si mesmos. Em “Os Condenados da Terra”, ele é descritivo ao apontar o mundo colonizado como dividido em dois, com condições, estruturas, intermediários responsáveis pela manutenção da cultura vigente muito distintos, divisão esta destinada a separar as zonas onde colonos e colonizados ocupam. Sua descrição é vívida e ajuda a compreender como a materialidade dessa divisão coloniza também a subjetividade:

A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiras.

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a medina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disto: surpreendendo-lhe o olhar, constata amargamente, mas sempre alerta: "eles querem tomar o nosso lugar". É verdade, não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono (FANON, 1968, p. 28-29).

O trecho acima descreve como a experiência de ser colocado na posição de colonizado ou condenado é produtora de condições psicológicas específicas, muito marcada pelas vivências traumáticas de violência explícita e simbólica. Fanon (1968) aponta que viver enquanto negação sistemática da humanidade produz o questionamento constante sobre a população dominada a respeito de quem se é em verdade, e que a personalidade dos sujeitos colonizados seria fundada funcionalmente na dinâmica das posições defensivas que advêm do confronto com a violência colonial. E, nesse caso, é preciso lembrar que a colonialidade possui implicações ainda mais perversas que a violência de guerra da dominação, uma vez que, como destaca Fanon (1968), “sob a ocupação alemã os franceses continuaram homens; sob a ocupação francesa, os alemães continuam homens” (p. 212).

Também Kilomba (2019) faz referência a tal fenômeno descrevendo-o em nível psicodinâmico. Ela aponta que a fantasia dos colonizadores de que o sujeito negro quer possuir algo que pertenceria ao senhor branco, ainda que, efetivamente, o roubo original tenha acontecido na via contrária, trata-se de uma negação seguida de projeção, ambos mecanismos de defesa psicanalíticos. O sujeito colonizador afirma no Outro algo que não reconhece em si mesmo, sendo este um elemento fundamental no racismo colonial: a inversão da informação original sobre si mesmo “invadimos e tomamos o que é deles” tornada “eles querem o que é nosso”.

Há, assim, uma cisão da psiquê dos colonizadores, onde cujas partes cindidas são projetadas para fora, para o Outro, criando-o discursivamente com os retalhos do que não se deseja em si mesmo, de modo que o “eu” dos senhores brancos seria composto pelas partes desejáveis e boas, identificando-se como vítimas compassivas, enquanto o Outro é colocado como perverso, maligno, o inimigo intruso. Desse modo, tal como descrito por Maldonado-Torres (2019) acerca dos níveis sobrepostos da análise de gênero dos povos colonizados, é por meio da referida projeção que se coadunam as imagens do sujeito negro, que coincidem com o perigo, o violento, o ameaçador, ao mesmo tempo em que é sujo, promíscuo, excitante e desejável. Ou seja, uma tela projetiva de depósito dos aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, especialmente, a agressividade e sexualidade. Logo, a cisão é um movimento que permite tranquilidade à branquitude em “olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa” (KILOMBA, 2019, p. 29).

Desse modo, o que Fanon (1968) e Kilomba (2019) colocam em evidência é que na lógica da modernidade/colonialidade, o não reconhecimento da humanidade dos povos colonizados é agenda e base do conforto psicodinâmico dos colonizadores, interessante para negar o racismo e a violência colonial, afastar a angústia de reconhecer-se invasor, além de legitimar a expropriação dos bens e produtos, especialmente as terras. Provoca-se, nesse sentido, uma alienação cultural que nega qualquer compreensão de modernidade relativa aos povos colonizados que destoe da ocidental e, assim, convencer os sujeitos de que somente a ocupação poderia retirá-los das trevas, visto que eles mesmos não seriam *suficientemente humanos* para fazerem usufruto de suas terras. Seria preciso:

[...] meter na cabeça dos indígenas que a partida do colono significaria para eles o retorno à barbárie, ao aviltamento, à animalização. No plano do inconsciente, o colonialismo não pretendia ser visto pelo indígena como uma mãe doce e bondosa que protege o filho contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que a todo momento impede um filho fundamentalmente

perverso de se suicidar, de dar livre curso a seus instintos maléficis. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra seu ego, contra sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica (KILOMBA, 2019, p. 175).

A referida dinâmica é produtora do que Kilomba (2019), inspirada em Fanon (1986), nomeia como ferida colonial, que seria um trauma derivado da violência racista presente na sociedade branca colonizada.

O desmembramento dos povos africanos simboliza um trauma colonial, pois trata-se de uma ocorrência que afetou tragicamente não apenas aquelas e aqueles que ficaram para trás e sobreviveram à captura, mas sobretudo aquelas e aqueles que foram levadas/os para o exterior e escravizadas/os. Metaforicamente, o continente e seus povos foram desarticulados, divididos e fragmentados. É essa história de ruptura que une negras e negros em todo o mundo (KILOMBA, 2019, p. 177).

A partir de uma imersão subjetiva em valores, discursos, normas coloniais, nas quais colonizados(as) são sempre representados como a personificação das fantasias, dos conteúdos reprimidos do “eu” do colonizador, daquilo que ele rejeita em si mesmo, há uma descrição compulsória do(a) colonizado(a) como Outro, forçados a olhar para si mesmos, construir uma relação consigo mesmos, em termos definidos pelo colonizador, emulando o pensamento do colonizador, vendo-o como herói e a si mesmo e aos seus como inimigos. Sendo, portanto, privados de possibilidades de construir-se, nomearem-se, compreenderem-se com base na realidade, tendo, pelo contrário, suas definições de si mesmo colonizadas. Logo, a vivência traumática é elementar aos sujeitos colonizados, pelo próprio contato com a violência do mundo branco, com o racismo.

Não à toa, o resgate dos monumentos, práticas, estruturas ancestrais possuem um valor de investimento narcísico ao povo a quem tantas vezes é negado o papel de agente, crítico e racional. Como forma de enfrentamento, Fanon (1968) recorre ao papel fundamental da violência dos colonizados como ação militante nos processos de descolonização, apontando a importância de se negar conciliações políticas, especialmente em países que convivem com a ocupação colonial, e acreditava que a posição pacífica não levaria à libertação, mas à continuidade do domínio colonial burguês sedimentado pela judicialização.

Para aqueles contextos em que a ocupação colonial passa a existir em outros termos, com as colonialidades já descritas atuantes, presentes e dinâmicas, ao condenado, uma atitude decolonial é possível, pois, mesmo reificado nesse cruzamento da colonialidade do saber, poder e ser, persiste o potencial de se distanciar das normas da modernidade/colonialidade que buscam roubá-lo de si. O sujeito se move pelo desejo, o “desejo do Eu” pelo encontro intersubjetivo, o “tocar o outro, sentir o outro, revelar-me no outro”, que age contra a catástrofe

metafísica que é o paradigma da modernidade/colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2019).

Em uma perspectiva similar, Lugones (2014), ao retratar os processos pelos quais o sistema global capitalista colonial operou e opera no apagamento de populações, culturas, saberes, relações subjetividades e intersubjetividades heterogêneas, também abre espaço para afirmar os processos de resistência que atuaram e se mantêm atuantes, em uma recusa a adotarem a imagem do/a colonizado/a elaborada pela colonialidade. A socióloga afirma a existência de pessoas que ocupam um lugar nomeado por ela como um “locus fraturado”, espaço onde reside a visão colonizada de si mesmo, a internalização da dicotomia normativa reafirmada, onde nos vemos homens e mulheres tal como a colonialidade do gênero impõe, mas lugar este onde também reside a resistência, a diferença em relação ao que é hegemônico. Seria, então, este locus um espaço que possibilita ao ser duas interpretações da sua própria vida, se percebendo duplamente construído ora pela norma, ora pela resistência a ela.

Em sua perspectiva, Lugones (2014) retrata o processo de subjetificação dos/as colonizados/as que busca promover a internalização das dicotomias hierarquizantes homens/mulheres como norma social, sendo a reafirmação dessa norma uma constante. No entanto, em um aprofundamento da teoria, a socióloga aponta a necessidade de se admitir a colonialidade do gênero não como uma subjetivação que solidifica, uma colonialidade do ser paralisante que enreda o sujeito em uma história una, mas como um movimento tenso do ser que continua a constituir-se criativamente, à medida em que vive. Em suas palavras: “o longo processo da colonialidade começa subjetiva e intersubjetivamente em um encontro tenso que tanto constitui a normatividade capitalista, moderna colonial, quanto não se rende a ela” (p. 941).

Madolnado-Torres (2019) também descreve que desde a determinação colonial de que faltaria civilidade aos povos nas américas, se estabelece um pretense projeto de “salvação”, por meio do desenvolvimento de instituições e técnicas já mencionadas como parte da “missão civilizatória”. Por meio desse processo, são construídos imaginários de heroísmo aos colonizadores, no intuito de atribuir legitimidade à apropriação, genocídio e criação de normativas e fronteiras ficcionais e, por consequência, constrói-se a imagem do(a) colonizado(a) como alguém não somente dócil, como também grato e, em meio a tais imaginários, há o confronto com a figura do(a) colonizado(a), em verdade questionador, agente e reivindicativo (MALDONADO-TORRES, 2019).

Assim, há uma subjetividade que resiste e que frequentemente não se expressa em público, uma vez que lhe costuma ser negada a legitimidade, mas que existe e se manifesta

infrapolítica e comunitariamente, recusando os significados normativos, estruturados pelo poder. Desse modo, mesmo colonizados/as, racialmente generificados, há produção de diferença em relação à norma. O ser ocupa o lócus fraturado ativamente e produzindo múltiplas maneiras de existência, seja adaptando-se, adotando e acionando a colonialidade de gênero, seja desconsiderando-a, integrando-a, produzindo coalisões (LUGONES, 2014).

Embora soe estranho falar em coalisão, Lugones (2014) aponta para as possibilidades criativas como desafiadoras da lógica dicotômica típica da racionalidade colonial-moderna, enfatizando o quanto é significativo que a multiplicidade não seja reduzida. Kilomba (2019) remonta a Malcolm X para assinalar que não se trata apenas de ser contra a ordem colonial, mas de criar papéis fora dessa ordem, pensar a si mesmo em outros termos, não pautados na colonialidade que os define como objetos, mas como sujeitos.

Assim, utilizar a decolonialidade como grade de análise permite enxergar o sujeito como alguém que habita uma fratura na qual o sentido pode ser contraditório e produtor de novos sentidos. Pessoalmente, foi libertador encontrar uma ferramenta analítica que acolhe a contradição que encontrei/encontro no campo da maternidade ‘solo’, que tantas vezes aparece como uma recusa à norma, outras vezes como um desejo de afirmá-la e ser reconhecida como partícipe dela, uma relação complexa de confrontação, adequação subversão, que tantas vezes convivem e se coadunam.

Andei dialogando com mulheres que me falam de experiências frustradas de performar a família nuclear burguesa, experiências de desejo, adaptação e recusa desse modelo familiar, mulheres que contam sobre o trabalho de cuidado materno e relatam o quanto queriam se sustentar, ser independentes, para que ninguém possa questioná-las enquanto sujeitos produtivos, ao mesmo tempo em que me contam que sentem falta da rede de apoio, que a independência é um lugar insustentável. Em outras palavras, muitas das experiências relatadas dialogam com uma produção de sentido colonizada por noções do que é ser humano, mulher, família e mãe – seja na recusa, seja na adesão parcial, absolutamente ou em coalização. Eu as vejo (ainda que em posições diferentes) como alvos de normativas de raça, gênero, classe e cis-heterossexualidade como imposições coloniais-modernas, dentro da experiência de fazer parte de uma família que é repetidamente acusada de falta mediante esses aspectos de dominação.

1.3 Os desafios de pensar novos caminhos, atrizes e fazeres

O presente trabalho é costurado em sensibilidade com o campo e as repercussões deste em mim, munida das referências supracitadas que não somente orientam, mas incitam a produção criativa de meu próprio caminho de pesquisa. Nesse sentido, estabeleço como **objetivo geral** tecer uma análise feminista decolonial das maternidades “solo”/”solteiras” em produção no Brasil, tomando o cuidado de construir um estudo artesanal, experiencial⁵ e que de maneira nenhuma visa esgotar o assunto, mas minimamente representar diferentes mulheres em territórios distintos do País, que possam somar suas perspectivas a uma construção teórica que respeite e não unifique a efervescência de seus conflitos. Para tanto, **objetivo também compreender como se constroem as categorias “mãe solo” e “mãe solteira” a partir da noção de colonialidade; compreender os aspectos subjetivantes da colonialidade sob aquelas que maternam/maternaram de maneira ‘solo’ ou solteiras; e evidenciar as perspectivas de mães que exercem maternidades conflitantes com a norma colonial/moderna.**

Estabelecidos os objetivos, é especialmente difícil pensar a produção de conhecimento dentro da pós-graduação quando ciente da colonialidade do saber, uma vez que mesmo os nomes que aprendi a fazer uso ao longo de uma caminhada acadêmica se revelam, em muitos níveis, violentos. O sociólogo Fábio Torres de França (2020) reflete sobre a questão ao apontar o quanto a ciência que partilhamos como comunidade científica é “antidualógica, impositiva, extrativa, localizada e interessada” (p. 82). Possuir o domínio das noções institucionalizadas de “instrumentos”, “investigação”, “levantamento”, entre outros, implica poder de legitimar e deslegitimar saberes, formas de conhecer, inferindo superioridade e inferioridade a partir da norma estabelecida. Nesse sentido, colocar a decolonialidade em prática é, antes de tudo, um abandonar de práticas, fazeres colonialistas, um desfazer que permite criar e recriar maneiras de sentir, agir, compartilhar, conviver, conhecer (FRANÇA, 2020).

Confesso que meu primeiro ímpeto, como alguém muito refém de manuais, foi procurar extensamente por guias metodológicos e – embora tenha encontrado relatos de experiências maravilhosas – entendi, com a leitura de Alexander Ocaña e Maria Isabel López (2019), que falar em metodologias, técnicas e instrumentos decoloniais é contraditório em si mesmo, uma vez que toda metodologia é colonizadora, visto que a própria lógica discursiva da ciência se pauta em um paradigma de modernidade que é colonial. Assim, uma subversão completa

⁵ Mais abaixo o caráter de experimentação da metodologia adotada será explicitado.

implicaria não se apenas de rever os conceitos dos termos, mas de recusá-los: “debemos crear nuevas configuraciones conceptuales comprensivas” (p. 155), apostando em estratégias discursivas e artísticas que resistam e reconstruam outras lógicas, inclusive amparadas nos saberes ancestrais, e nas cosmovisões da afrodíaspóra e dos povos originários.

A reflexão dos pesquisadores colombianos promove uma verdadeira inversão e desobediência metodológica, convertendo aquele que outrora era imaginado como pesquisador, aquele que observa e entrevista, em alguém que recusa métodos e estratégias, e que se torna um ator/facilitador de processos libertadores, um mediador decolonial (OCAÑA; LÓPEZ, 2019). Trata-se, como aponta França (2020), de recusar aquilo que remete ao modelo extrativista de pesquisa, “à ideia de manipular, manejar e instrumentalizar” para remover o máximo de informação, mas busca-se o contrário: praticar uma economia da atenção, da escuta, da participação e da reciprocidade” (p. 84), apostando em uma relação intersubjetiva.

Ocanã e López (2019) recusam-se a estruturar a decolonialidade dentro dos termos estabelecidos pela produção de ciência eurocentrada e preferem nomear o que fazem como um fazer decolonial que se funda em três ações: o contemplar comunal, o conversar alternativo e o refletir configurativo. O contemplar comunal pode ser entendido como a observação/escuta sem julgamento, que acolhe o afeto, o sentir e se envolve com o outro na dinâmica relacional, um “sentir-escuchar-vivenciar-observar decolonial, un escuchar-percibir-observar colectivo” (p. 157), movimento este no qual é importante se deixar ser observado também, cooperativamente, assumindo a si mesmo, de modo que o outro esteja ciente.

Por sua vez, o conversar alternativo pressupõe o abandono da verticalidade, e a assume-se que há uma conversa, um diálogo presentificado, interativo, inclusivo. E, por fim, a reflexão configurativa implica o abandono de crenças paralisantes e da agenda “oculta” de obter informações com o proveito particular que nos permitiria configurar o desenho de mundo previamente imaginado, buscando-se, ao contrário, suspender as expectativas, convidando todos os participantes a refletirem sobre o processo, questionando o próprio cotidiano, problematizando suas práticas, saberes e sentires (OCAÑA; LÓPEZ, 2019).

Pessoalmente, considero as proposições de Ocanã e López (2019) provocadoras e as acolho como um norte, muito embora acredite que certas limitações de meu lugar por vezes me impeçam de estabelecer total horizontalidade e suspensão de julgamentos – afinal, somos todos parciais e é preciso admitir a diferença, ainda que haja identificação entre eu e o outro – e eu estabeleço a adoção de uma postura decolonial enquanto objetivo. Recorro à Haraway (1995), para pensar que urge uma ciência que se pautar na necessidade de resistir à simplificação e a fixidez dos fatos, admitindo-se gaguejar, explicar parcialmente, sem perder o criticismo, o

engajamento político em prol da heterogeneidade e da responsabilidade pelo que se vê e se traduz.

Busco, nessa esteira, auxiliar na construção de uma ciência que una visões e vozes limitadas, posicionadas em diferentes lugares, em prol da caracterização dos saberes populares, formando uma posição coletiva de sujeito corporificado, limitado, contraditório e paradoxal. A ciência que intento acredita na importância do posicionamento ético-político e busca privilegiar perspectivas que promovam conhecimentos alternativos e carregados de potencial para “a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação” (HARAWAY⁶, 1995, p. 24).

Compreendo que, tal como afirma a Teoria Decolonial⁷, a ciência moderna tem se fundado na branquitude, no cristianismo, na cisheterossexualidade e na ideia de civilização e é preciso romper com essa violência e apagamento epistêmicos. E, embora tenha optado por um uso híbrido de teóricos que, em alguns casos, não sejam necessariamente decoloniais, procuro me aproximar teoricamente daqueles que se ancorem em perspectivas afins, que podem ser entendidas como contracoloniais ou, ainda, que coadunem a intencionalidade de auxiliar no caminho de valorizar os conhecimentos locais, as produções que as pessoas fazem de si mesmas no cotidiano, nas suas dinâmicas interrelacionais.

1.3.1 Fazeres experimentais de decolonialidade

Desenvolver a presente pesquisa em meio à pandemia da COVID-19 que recaiu tão devastadoramente sobre o Brasil exigiu o esforço de produzir criativamente, ainda mais porque em todo o meu percurso como pesquisadora jamais abri mão do contato direto com as participantes de pesquisa, o diálogo, a produção colaborativa, que busca horizontalizar relações na medida do possível, conhecer os espaços de convivência, estar junto efetivamente. No entanto, dado o momento histórico, fiz as pazes com a necessidade de fazer da internet não somente uma ponte, mas também um espaço profícuo de encontro e compartilhamento que pudesse ser significativo.

Estava munida de referências que desmistificavam a diferenciação entre virtualidade/realidade, dicotomia frequentemente utilizada na caracterização do universo on-

⁶ Embora Donna Haraway (1995) seja uma pesquisadora do Norte do globo, advogar pela decolonialidade ainda permite a construção de diálogos ricos e profusos com teóricas feministas pós-estruturais que se alinham a uma forma de compreensão da produção de conhecimento que é parcial e localizada.

⁷ A posição marcada a partir da Teoria Decolonial é deliberada e não implica no apagamento das tensões existentes dentro do campo que disputam posicionamentos pós, des e contracoloniais.

line. As antropólogas Beatriz Lins, Carolina Parreiras e Eliane Freitas (2020) defendem que o digital forma um conjunto heterogêneo e amplo de objetos, ações e relações que se tornaram parte de nossa experiência cotidiana, e que são também moduladas pelos atravessamentos de classe, raça, gênero, sexualidade e território, refletindo e produzindo desigualdades próprias. Inclusive, as próprias redes sociais são significadas, utilizadas, apropriadas de modo diferente pelas pessoas, sendo essa diferenciação mediada por diversos aspectos de desigualdade, como a própria disponibilidade de internet em cada território. Desse modo, os espaços on-line não são, de modo algum, parte separada da realidade cotidiana.

Como recomendam Lins, Parreiras e Freitas (2020), a migração para formas remotas de interação demanda que olhares sejam complexificados para os usos e possibilidades que a internet fornece, uma vez que, em pesquisa, ela passa a ser campo, contexto e ferramenta. Desse modo, procurei me adaptar às novas possibilidades da pesquisa, sendo um caminho artesanal pouco normativo, exigindo um avanço dentro das redes que eu via disponíveis.

Assim, comecei a minha incursão na internet em um movimento de observação que buscava atingir o contemplar comunal, fazendo uso, principalmente, do Instagram enquanto rede social primordial. Periodicamente fazia buscas exaustivas na plataforma por perfis que se propusessem a debater a maternidade, pesquisando por “maternidade solo”; “mãe solo”, “mãe solteira”, “chefe de família”, “mãe independente”, “mãe sozinha”, de modo que, ao final da pesquisa, eu seguia e interagia regularmente com dezesseis perfis que continham o termo “mãe” ou “maternidade” no título, além de outros trinta e dois perfis públicos de mulheres que dialogam sobre a chefia familiar feminina, a maternidade ‘solo’, independente ou lésbica nas redes sociais. É importante mencionar que os referidos perfis seguem-se entre si – ainda que não todos mutuamente –, formando, de fato, uma rede interconectada.

Considero significativa essa noção de rede criada, no sentido do contato interligado. O fato de que são mulheres ocupadas com o trabalho de cuidado, preocupadas com suas condições de maternagem, ainda preserva muito do sistema colonial/moderno, que naturaliza a compreensão generificada das relações por meio da noção de família, porém estas mesmas redes também afirmam o caráter comunitário da maternidade, inclusive – e curiosamente – aquela afirmada ‘solo’, o que é, em certa medida, indicativo de resistência. Em um momento histórico de isolamento, em que uma parcela significativa dessas pessoas esteve isolada, se fez imperativo para elas procurarem uma experiência similar a delas na internet, questionando, principalmente, a sobrecarga desse lugar de responsabilização individual por uma educação infantil que poderia/deveria ser coletivizada e compartilhada.

Pude perceber as maternidades em condições que podem ser consideradas não normativas – aquelas que não são exercidas em uma família nuclear, dentro de um casamento cisheterossexual. Frequentemente é um mote em torno do qual se cria uma “bolha” muito específica, com a qual as pessoas interagem compartilhando suas experiências cotidianas, os desafios de educação parental, denunciam falta de presença ativa de genitores, procuram auxílio jurídico, orientação sobre amamentação e desmame, educação neurocompatível e não-violenta, falam sobre julgamentos e culpabilização materna, os desafios afetivos e relacionais que a condição de mãe implica, entre inúmeros assuntos. Estive/estou na internet, ativamente em contato, comentando, compartilhando, observando, me emocionando, me revoltando e solidarizando desde meados de 2021, fazendo registros escritos da incursão no campo sempre que era mobilizada por alguma publicação ou interação.

Busquei não ter minha própria presença no campo ignorada, tentando escrever relatos que evidenciassem meu próprio engajamento, meus passos na pesquisa, os *insights* ocorridos, as dúvidas que se colocaram no caminho, o percurso e desafios, de modo a enriquecer e fundamentar o processo. Essa escrita experiencial fez parte do conjunto de materiais que subsidiam as reflexões construídas em pesquisa. A antropóloga Christine Hine (2021) alerta que pesquisar on-line pode exigir um engajamento prolongado no campo, descobrindo as negociações que a plataforma utilizada implica para cada pessoa ou grupo de pessoas, de modo que poderia ser comum que houvesse uma aproximação com as participantes, que relações se estabelecessem e que se formassem compromissos, sendo necessário aceitar as responsabilidades e assumir os desafios de estar em campo. E, de fato, algumas interações tornaram-se mais frequentes, determinadas mulheres tornaram-se referências em meu processo, de modo que participei de cursos promovidos por algumas delas, li suas publicações em revistas, assisti suas entrevistas em *podcasts*, consumi livros publicados, apoiei suas manifestações artísticas, compartilhei suas publicações quando era pertinente, enfim, me fiz presente, real, ainda que digitalmente.

Nesse sentido, destaco cinco livros escolhidos por serem produções autorais de mulheres que alegam uma maternidade “solo” ou em dissidência, exibidos no Quadro 1 a seguir, que também fazem parte do conjunto que ocupa posição dupla de interlocução/referência na pesquisa. São eles: o livro “Eu, mãe solteira”, de Carolina Seoane (2021), uma mulher branca, escritora, enfermeira e professora paulistana, criadora do blog *Cadê Papai*, por meio do qual ela compartilha sua experiência de ter engravidado aos dezenove anos, de um namorado que não se comprometeu com a paternidade; o livro “Eu, mãe e pai”, de Mariana Kupfer (2019), jornalista, atriz e apresentadora, uma mulher branca, com

experiências educacionais em outros países, que relata sua experiência de ter planejado e concretizado uma maternidade por inseminação artificial intrauterina; o livro “Mães Pretas: maternidade ‘solo’ e dororidade⁸” (2021), organizado por Thainá Briggs, mas que compila trinta e sete textos de mulheres pretas diferentes que vivenciam a maternidade ‘solo’, enquanto mães e/ou filhas, do qual destaco especialmente os textos de Jéssica Yjí, produtora cultural, administradora, escritora e mãe ‘solo’, e de Bárbara Carine Soares Pinheiro, pesquisadora, escritora e mãe ‘solo’ de uma menina, ambas mulheres pretas; o livro “Mãe ‘solo’: guerreira uma ova!” de Roberta Evelyn Passos da Silva (2021), pedagoga, professora e pesquisadora, negra, mãe solo de três crianças, moradora do recôncavo baiano. Trata-se de uma escrevivência, na qual a escritora critica a romantização da resiliência e da noção de guerreira atribuída às mulheres em sua condição; e o livro “O exército de uma mulher só”, de Thaiz Leão (2019), designer, artista visual, ativista social, fundadora do Instituto Casa Mãe, que conta no livro ilustrado seu percurso com a gravidez inesperada do filho.

Quadro 1 - Produções de conhecimento de mães ‘solo’ que são interlocuções/referências utilizadas na tese

Autora	Publicação	Identificação Racial	Filhos	Ocupação	Região
Carolina Seoane	Livro “Eu, mãe solteira”	Branca	1	Mãe/Enfermeira/ Professora/Escritora	Sudeste
Mariana Kupfer	Livro “Eu, mãe e pai”,	Branca	1	Mãe/Jornalista/Atriz/ Apresentadora/ Escritora	Sudeste
Jéssica Yjí	Capítulo “Do lado de cá...” do livro “Mães Pretas: maternidade solo e dororidade”	Negra	1	Mãe/Produtora cultural/ Administradora/ Escritora	Sudeste
Barbara Carine Soares Pinheiro	Capítulo “Mãe preta por adoção: tão mãe quanto” do livro “Mães Pretas: maternidade solo e dororidade”	Negra	1	Mãe/Professora/ Pesquisadora/ Escritora	Nordeste
Roberta Evelyn Passos da Silva	Livro “Mãe solo: guerreira uma ova!”	Negra	3	Mãe/Pedagoga/ Professora/ Pesquisadora/Escritora	Nordeste
Thaiz Leão	Livro “O exército de uma mulher só”	Branca	1	Mãe/Designer/Artista visual/Ativista/ Escritora	Sudeste

Fonte: Elaborado pela autora (2023)

⁸ Conceito cunhado pela escritora e pesquisadora preta Vilma Piedade (2017), que dialoga com a noção de sororidade, construindo em paralelo uma noção de ligação entre as mulheres pretas em afro-diáspora a parir da dor e do sofrimento partilhado.

No quadro acima é possível notar que há uma distribuição territorial desigual dentre as interlocutoras/referência do estudo, e acredito que esse fato reflete as desigualdades de acesso a lugares de saber/poder a determinados sujeitos. Entendo que há uma potência pouco explorada nos escritos de mulheres que chefiam famílias. Normalmente, autobiografias referem-se a sujeitos notáveis e, nesse sentido, também tais mulheres precisam se fazer notadas, colocam-se para o mundo e constroem-se discursivamente, especialmente nas redes sociais. As mulheres chefes de família, mães ‘solos’, mães solteiras que escrevem em blogs pessoais, perfis de Instagram, publicam livros de maneira independente, inscrevendo-se no mundo e construindo a si mesmas, não são comumente notadas pela ciência e seu discurso unitário normatizante, que não considera suas linguagens, seus meios e instrumentos legítimos e adequados à produção de conhecimento. O caminho que proponho aqui é oposto, parto do argumento de que tais publicações, nas quais elas partilham de seus cotidianos e usam de suas perspectivas para construir análises sociais, também podem ser vistas como expressão de seus saberes localizados, suas experiências, resistências, denúncias e propostas não-normativas de viver e, em muitos casos, podem ter até mesmo o caráter de escrevivências, enquanto registro também de uma negritude. Assim, suas produções estão neste trabalho como parte do campo, com quem faço interlocução, mas também como referência teórica, em um lugar híbrido que busca romper com a hierarquização de conhecimentos na academia, em uma desobediência epistêmica.

A noção de “Escrevivência”, cunhada por Conceição Evaristo, se estabeleceu como um método de produzir conhecimento que reflete o posicionamento histórico-político de quem pesquisa/escreve, fazendo uso da vivência para dar vazão a narrativas que a um só tempo contam percursos individuais e historicizam sujeitos coletivos (coletivizados por meio de marcadores sociais compartilhados ou por experiências comuns). Trata-se de uma metodologia muito derivada do lugar da negritude, na qual há uma cumplicidade intersubjetiva estabelecida por meio da raça, em que a fala e a escrita promovem identificação, anunciando um lugar coletivo, um nós compartilhado (OLIVEIRA, 2009).

A escrita pode ter diferentes funções, conforme Danila Berto (2017), inclusive a de servir às malhas de poder, prescrevendo, determinando, disciplinando, normatizando corpos, transformando-os em objetos – a pesquisa, por exemplo, pode fazer esse papel. No entanto, escrever pode também vir a ser um investimento pessoal, algo que auxilia na significação de vivências, compreensão do cotidiano e de seu lugar no mundo. Ao escrever sobre si, o sujeito possui potencialidade de escolher as palavras com as quais descreve sua história, se

constituindo por tabela, seja em um papel, seja em uma tela, exercendo o direito sobre seu passado e sobre seu futuro.

Partindo dessa compreensão, ainda que destituída de um viés que priorize os aspectos de racialidade na produção sócio-histórica dos sujeitos, Margareth Rago (2012), inspirada na perspectiva de Michael Foucault sobre técnicas de produção de si, realizou um trabalho no qual avaliava escritas de si de sete mulheres militantes femininas de grande atuação no Brasil. A pesquisadora considerou como corpus de seu estudo relatos autobiográficos colhidos em entrevista, artigos, correspondências, diários, blogs e livros escritos pelas participantes, bem como processos penais em que elas configuraram como protagonistas, de modo a cartografar a constituição de suas subjetividades, entendendo que elas se subjetivaram enquanto feministas discursivamente.

Na compreensão de Rago (2012), além de tratar de seus percursos pessoais, remontar o processo de subjetivação de tais mulheres também auxilia a fazer o registro de um tempo histórico que elas compartilharam, dando voz a personagens que raramente possuem expressão quando a história é transcrita. O discurso autobiográfico é, comumente, um privilégio de classe, raça e gênero, de modo que seus escritos as inscrevem no mundo, desconstruem a ideia de uma identidade homogênea e dá vazão a sujeitas que frequentemente seriam impedidas de escrever a própria vida.

As técnicas de pesquisa mencionadas acima, embora não tenham sido por completo incorporadas como guias metodológicos no fazer do presente estudo, servem como inspiração para pensar o potencial libertário da escrita e me ajudaram efetivamente a entender que o material produzido pelas mulheres que chefiam famílias não podia ser ignorado. A internet, que outrora havia sido um caminho escolhido com relutância, se mostrou um espaço do qual as mães se apropriaram e recusaram-se a ser invisibilizadas em seus lares isolados na pandemia, elas, ao contrário, se expunham, encontrando meios de se fazerem vistas, ouvidas, em seus próprios termos.

Em uma reflexão constante, fui definindo, a partir do campo e dos objetivos que se alinhavavam, **critérios para fazer contato com algumas das referidas mulheres** e propor o convite para um diálogo sobre as publicações que elas estavam produzindo e compartilhando em seus perfis. Acabei chegando ao entendimento de que seria interessante convidar como potenciais interlocutoras/referências na pesquisa como participantes ativas, mulheres chefes de família que exercem ou tenham exercido tal chefia na ausência de uma conjugalidade heterossexual (popularmente nomeadas como mães solteiras), sejam elas cis ou transgêneras, de quaisquer orientações sexuais, raça, profissão ou religião, que sejam latino-americanas,

residentes em área urbana ou rural, que possuam filhos, biológicos ou não, em qualquer arranjo familiar e que sejam maiores de dezoito anos.

Além disso, também se fez um **critério importante que elas possuíssem perfis em redes sociais**, nos quais fizessem postagens públicas acerca de suas vivências, expondo suas maternidades, sexualidades e/ou racialidades. A escolha pelo uso das redes sociais em pesquisa, como já mencionado, se deu em razão da pandemia da COVID-19, que redesenhou as possibilidades de interação e exigiu adotar medidas criativas que viabilizassem a pesquisa sem ferir o isolamento social, no entanto, tal caminho também me apresentou a uma interação reflexiva e enriquecida, uma vez que construí um diálogo com mulheres que desenvolviam alguma reflexão política sobre seus lugares.

Certamente, como todo critério, há um mundo de possibilidades que não acesso, que ficam restritas a mim, que não conheço e que seriam pertinentes, mas que, também pela desigualdade de acesso à internet no Brasil, não serão apresentadas na pesquisa. Nesse sentido, as mulheres com quem dialoguei têm idades aproximadas, são jovens adultas com cerca de 30 anos de idade e, em sua maioria, têm um filho apenas, condições estas que acredito serem variáveis que dialogam com o espaço que elas conquistaram na internet. Por outro lado, busquei conversar com mulheres de diferentes regiões do País, de orientações sexuais distintas, de diferentes racialidades, com ocupações diversas, de modo a abarcar pontos de vistas que fossem heterogêneos.

Muito “intuitivamente”, mas atravessada por todas as leituras e referenciais aqui já citados, após entender que alguém poderia contribuir com a pesquisa, eu seguia uma série de passos. Em um primeiro momento, fazia uma incursão mais profunda em todas as publicações postadas pela pessoa, selecionando textos interessantes, produções artísticas, entrevistas que me ajudassem a compreender a narrativa que ela estava tentando contar em seu perfil – nesse momento, eu não me continha em somente observar e, como já dito, comentava, compartilhava, consumia o conteúdo interagindo com ele. Em um segundo momento, eu fazia um convite via mensagem privada, citando quais textos/publicações haviam me tocado mais profundamente, explicando a pesquisa e perguntando sobre a disponibilidade delas em participar. Na maior parte das vezes, apesar de, às vezes, elas possuírem um alto número de seguidores e interação, eu recebia uma resposta rápida, que, quando positiva, abria espaço para uma conversa mais profunda, na qual os objetivos eram mais bem explicados, a possibilidade de recusa explicitada e os aspectos éticos observados. Então, uma conversa era agendada. O terceiro passo, então, era organizar, com base nas publicações feitas por cada uma, quais eram os pontos que elas se interessavam em falar, suas pautas, seus marcos, de modo que fosse possível negociar meus

objetivos, com as reflexões que elas já estavam produzindo cotidianamente. Logo, cada uma das participantes respondeu, refletiu, dialogou sobre questões diferentes, embora sempre houvesse pontos em comum, às vezes planejados e que às vezes emergiam organicamente em suas falas. Assim, nossas conversas poderiam ser classificadas como entrevistas em profundidade em maior proporção, embora efetivamente, também tenham envolvido perguntas em retorno direcionadas a mim e reflexões muito conjuntas sobre fenômenos sociais, em um movimento refletido, de modo que faço a escolha por chamar de conversas, ainda que a classificação como entrevista em profundidade não seja descabida.

Finalmente, como quarta etapa, em dia e horário acordado, eu enviava a elas o *link* para a assinatura on-line do termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), conversávamos sobre a referida assinatura e combinávamos a possibilidade de gravação do áudio da conversa, de modo a facilitar minha posterior transcrição. As gravações não serão divulgadas, estão/serão mantidas em pasta no computador pessoal, garantindo a confidencialidade, conforme normas previstas pela Resolução nº 466/2012. É importante mencionar que a pesquisa foi aprovada previamente em Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Pernambuco.

Em alguns casos, a conversa aconteceu via chamada de vídeo, por *WhatsApp* ou *Google Meet*, em outros, elas afirmaram estar mais à vontade com a chamada de áudio – que surpreendentemente incidia em uma conversa mais fluída. Cada conversa durou em torno de uma hora, as descreverei mais detalhadamente adiante. É importante mencionar que convidei a cada uma para escolher o modo como gostariam de ser nomeadas na pesquisa, de modo que os nomes com as quais as intitulei não são arbitrários. Após cada uma das interações, realizei a transcrição do que foi conversado, usando esse momento já para me dar conta do que não foi abordado, do que ficou não dito, das divergências e convergências entre as participantes. Como etapa subsequente, enviei-lhes o texto que continha as transcrições, junto de uma arte produzida por mim para cada uma delas, sintetizando e representando o conteúdo de nossas conversas e lhes perguntava se desejavam acrescentar, complementar, remover alguma informação. Além disso, pedi-lhes que produzissem algum desenho, fotografia, poema ou qualquer manifestação que desejassem, que representasse a comunicação realizada entre mim e elas, pedido este que foi recebido com afirmativa, abertura, mas que não chegou a incitar a produção por parte delas.

No total, foram seis mulheres que colaboraram na pesquisa. Inicialmente seriam cinco, uma de cada região do País, no entanto, após alguns convites terem sido feitos, uma participante, apesar de residir em uma região, revelou-se natural de outro lugar, de modo que

há duas mulheres do Sul do País. Ao todo, o conjunto de dados produzidos em pesquisa contém: reflexão experiencial a partir de minhas observações em campo, atravessada por uma lente epistemológica que busca despir-se e questionar o paradigma colonial/moderno, aberta a uma escuta que envolva outros sentidos; cinco livros produzidos por mulheres que chefiam famílias; e o diálogo construído com seis mulheres que chefiam famílias em diferentes regiões do País, tanto a partir de seus textos publicados, como a partir de uma conversa reflexiva sobre suas histórias e pautas, e uma produção artística disparada pela conversa.

No Quadro 2 ilustrado a seguir, apresentam-se os dados sobre as interlocutoras que auxiliaram na construção da pesquisa, nas quais há o registro dos nomes escolhidos por elas para representá-las, suas idades, identificações raciais autorreferidas, o número de filhos, suas ocupações – sendo a ocupação materna destacada como possibilidade, visto que é a função que mais demanda trabalho, tempo e lhes atribui uma identidade parcial significativa –, e região onde residem, com destaque para as diferenciação entre região metropolitana e interior, que fazem diferença significativa na maneira como cada território atravessa as vivências e a possibilidade de identificação.

Quadro 2 - Interlocutoras/referência que participaram da tese em conversas digitais

Nome	Idade	Identificação Racial	Filhos	Ocupação	Região
Femmenath	31	Branca	1	Mãe/Artista	Sudeste (capital)
Clarice	34	Branca	1	Mãe/Fotógrafa/Atriz	Sul (capital)
Camila	34	Negra	4	Mãe/Digital Influencer	Sul (capital)
Paula	27	Negra	1	Mãe/Representante Comercial/Digital Influencer	Nordeste (capital)
Daniela	27	Parda	1	Mãe/Técnica de Enfermagem/Digital Influencer	Centro-Oeste (Interior)
Emily	19	Parda	1	Mãe	Norte (Interior)

Fonte: Elaborado pela autora (2023)

Além dos dados resumidos em quadro, considero importante descrever com mais detalhes cada uma das mulheres, com espaço para trazer o que é, também, da ordem do intersubjetivo e da maneira como nosso contato se estabeleceu. Desse modo, seguem abaixo minibiografias comentadas, apresentando-as no estudo.

Femmenath

Encontrei Femmenath pela internet, em seu perfil no Instagram há várias artes provocadoras e textos reflexivos interessantes. Não temos conhecidos em comum. Acompanho

suas publicações há alguns meses, sempre pensando na possibilidade de convidá-la para participar da Tese, até que mandei uma mensagem, próximo do dia das mães. Pelo que percebi, ela estava em um fluxo de ser convidada para representar outra possibilidade de maternagem em outros projetos audiovisuais, com uma pegada política e artística. Ela aceitou de prontidão, mas me pediu para fazermos por ligação de áudio mesmo, para que pudesse se ocupar de outras coisas simultaneamente. No início, pensei que pudesse ser difícil não ter sua atenção para falar de assuntos que podem ser mobilizadores, mas acho que a conversa fluiu muito bem, talvez melhor do que se fosse por vídeo. Teve um tom íntimo, aberto, dialogado. Tanto, que fizemos em duas partes. Uma na quinta-feira, dia 5 de maio, pela manhã logo cedo, que durou cerca de 40 minutos, e outra na segunda, dia 9 de maio, às 17 horas, que levou menos de meia hora. Senti que ela estava mobilizada, pensando muito sobre as questões que me trouxe, em processo. Foi bastante potente começar os diálogos da tese com ela. Um bom presságio.

Ela é uma mulher branca, jovem adulta de 31 anos, de cabelos curtos e negros, com piercings e tatuagens pelo corpo, que reside no Sudeste do País, embora já tenha morado no Nordeste, e tem um filho de 7 anos. Intitula-se “neta do tabu que você não quebrou”, além de artista, mulher, mãe e sapatão. Pinta com frequência mulheres, o amor entre mulheres, de variadas formas e cores, entre flores, folhas e frutos, com os seios à mostra e filhos nos braços. Em algumas imagens também brinca com símbolos religiosos, subvertendo-os, especialmente o símbolo de uma santa. Nos destaques, mostra alguns vídeos do filho, do cansaço em estar com ele doente, dele dançando, comendo, caindo de sono, da educação que lhe confere intitulado a própria maternidade de subversiva.

Clarice

Recentemente, Clarice passou por uma situação de discriminação em um bar que não permitiu sua entrada com o filho – ambiente aberto, sem música ao vivo, durante o dia, intitulado *childfree*. Encontrei seu perfil depois de várias mulheres que falam sobre a maternidade e maternidade ‘solo’ compartilharem seu relato do ocorrido. Entrei em contato com ela pelo próprio Instagram e, depois de um dia, ela me respondeu que essa questão da maternidade ‘solo’ a mobilizava muito e que ainda estava tentando se entender nesse sentido, se essa era uma narrativa válida para meu trabalho. Assegurei a ela que estava interessada justamente na experiência dela.

Clarice é uma mulher branca, de 34 anos, reside no Sudeste, mas é originalmente do Sul do país. Tem os cabelos pretos e bem curtos, pele muito clara, longilínea e com uma postura bem elegante. Tem um filho de 5 anos, fruto de um relacionamento com um ex-companheiro. Atriz, fotógrafa e mãe. Posta, principalmente, autorretratos, mas também fotografias do filho,

do trabalho como atriz e paisagens ocasionais. Faz pequenos vídeos nos quais, com humor, ela trata de questões sobre o papel do pai, a cobrança sobre a maternidade, a mãe perfeita, a culpa materna, etc. Também escreve em um blog textos pessoais sobre sua experiência com a maternidade. Minha conversa com ela foi no dia 6 de maio, às 14 horas, durou pouco mais de 1hr, pelo *Google Meet*, bem tranquila. O filho estava com o pai nesse dia. Senti que ela estava hesitante, insegura, talvez, desse lugar de fala, mas que se abriu e foi muito honesta comigo, inclusive para questionar a si mesma em vários pontos.

Camila

Encontrei o perfil de Camila por meio de um compartilhamento feito por outro perfil, de uma mulher que é consultora de amamentação. Lembro de ficar contente porque foi o primeiro – de vários – perfil que somava a perspectiva de raça à questão da maternidade. Acompanhei-a passivamente durante alguns meses, curtindo e comentando suas publicações, até que a convidei para participar da pesquisa. Não achei que fosse obter resposta, visto que ela tem muitos seguidores, mas, em mais ou menos um dia, ela me respondeu topando. É uma mulher negra, jovem adulta de 34 anos, mãe ‘solo’ de quatro crianças e reside no Sul do País. Tem os cabelos crespos e loiros, a pele negra e um sotaque bastante carregado do Sul do País. Trabalha como *digital influencer*, tendo conteúdos seus em vários formatos na internet: vídeos no Youtube, entrevistas em jornal, revistas, *lives* com profissionais de várias áreas, inclusive em parceria com pessoas famosas. Suas publicações se alternam entre vídeos bem-humorados, que questionam sobrecargas cotidianas da maternidade, como também publicidades, textos reflexivos e parcerias.

A conversa com Camila aconteceu no dia 27 de maio, uma sexta-feira, às 14 horas e durou 55 minutos. Conversamos via *WhatsApp*, ela estava no sofá, cercada pelos filhos que brincavam. A todo momento as crianças chamavam por ela, perguntavam quem eu era ou comentavam suas respostas. O final da conversa aconteceu enquanto ela dava de mamar para a filha mais nova. Cheguei a sugerir que se ela precisasse parar, poderíamos remarcar, mas pela sua expressão e sua resposta “não, imagina”, entendi que esse é o cotidiano possível para ela. Foi uma conversa tranquila, apesar do tumultuo, senti bastante honestidade e abertura nela, fiquei muito grata por ela se dispor a compartilhar comigo sua história.

Paula

Paula que me encontrou, na verdade. Ela reside em uma capital do Nordeste brasileiro e tem um número grande de seguidores, mas, curiosamente, não conhecia seu perfil até ela me seguir no Instagram. É uma mulher jovem, de 27 anos, não usa o termo mãe ‘solo’ porque acredita que não se enquadra, por ter engravidado intencionalmente, via inseminação caseira.

É lésbica, negra e escreve muito sobre ambas as experiências. Várias de suas publicações são fotos de si mesma, do filho, alternadas com textos bem interessantes sobre sua vivência. Ela tem os cabelos curtos, raspados na lateral da cabeça, mas muda o cabelo com frequência, às vezes trançando-o. Apresenta-se bastante vaidosa e com uma fala muito articulada, como quem vende algo ou apresenta-se em público.

A conversa com Paula aconteceu por telefone, durante à noite, por volta das 20 horas, em uma sexta-feira, dia 27 de maio. Ela me pediu para ser somente em áudio, de modo que eu perdi muito a possibilidade de ver suas expressões, me conectar visualmente com ela e, no começo, senti que ela estava num discurso muito pronto para mim, como para defender sua escolha de maternidade. Foi difícil entender isso no começo e respeitar seu fluxo, sem insistir em assuntos que lhe fossem sensíveis, mas procurei respeitar seu espaço e senti gradualmente uma abertura muito bacana com ela e conversamos por quase 1 hora. Ela se sente mais à vontade para falar da sua experiência de afirmação de sexualidade e da escolha de método para engravidar, parecem assuntos que ela já elaborou bastante.

Daniela

Encontrei o perfil de Daniela fazendo buscas pela *hashtag* “mãe solo”, no Instagram, e dentre as muitas publicações, seus vídeos se destacaram e passei a seguir seu perfil. Após acompanhá-la durante algumas semanas, mandei uma mensagem via *dm*, convidando-a para a pesquisa, ao que ela me respondeu de pronto. É uma mulher jovem, de 27 anos, técnica de enfermagem, graduanda em enfermagem e que trabalha com marketing digital. Ela reside no interior no Centro-Oeste brasileiro, morando com seu filho de um ano e oito meses em uma casa que compartilha terreno com a casa de seus pais. Apresenta-se no Instagram como uma mãe ‘solo’ de um menino, além de falar sobre mudança de hábitos de saúde, da perda de 15 quilos na balança. Posta, principalmente, fotos de si mesma e do filho, além de vídeos curtos sobre relacionamento, a maioria com humor, remetendo a situações com ex-parceiros, além de fazer reflexões sobre dependência emocional. Seus relatos sobre a maternidade ‘solo’ giram em torno das questões de cansaço materno, romantização da maternidade, julgamento e culpabilização, além de vídeos sobre relação com genitor e pensão alimentícia.

Ela se identifica como parda, sendo o pai um homem branco e a mãe declarada como parda também. Tem os cabelos muito longos, escuros e cheios, a pele em um tom claro e o sotaque muito marcado, típico do Centro-Oeste. A conversa com Daniela ocorreu em uma quinta-feira, 22 de setembro, às 14 horas, via chamada de vídeo, em sua casa, enquanto seu filho estava na casa da avó. Foi um encontro de mais de duas horas e senti nela muita disposição e abertura, além da necessidade de fala, um discurso ansioso por ser compartilhado. Coloquei-

me muito mais na função de ouvinte, reagindo com expressões faciais e interjeições, intervindo somente para entender melhor poucos pontos em aberto. Senti que se formava um vínculo pela conversa boa, em tom íntimo, que se estabeleceu.

Emily

Encontrei o perfil de Emily do mesmo modo que encontrei o de Daniela, fazendo buscas pelas *hashtags*. Seu perfil possui milhares de seguidores e ela se apresenta como criadora de conteúdo digital, mãe de um menino e, em sua descrição, há um *link* de marketing digital. É uma mulher jovem, de 19 anos, recém-saída da adolescência, que reside em um município do interior da região Norte. Identifica-se como parda e possui uma aparência tipicamente indígena, com os cabelos longos, muito lisos, pele parda. A maior parte das suas fotos são *selfies*, especialmente junto da natureza, alternadas com fotos de si mesma enquanto grávida e, posteriormente, com o filho no colo.

A maternidade ‘solo’ não aparece tanto como reflexão em seu perfil, mas está presente em suas *hashtags* no geral, como uma classificação das fotos postadas. Nas legendas ilustra que a gravidez não foi planejada, mas a imensa maioria das vezes em que menciona o filho é para declarar seu afeto, não há nenhuma menção ao genitor, outros familiares, uma rede de apoio ou alívio cômico em nenhuma publicação. O fato interessante é que durante a gestação, ela refere-se à criança como filha e, após o nascimento, percebe-se que é um menininho, nascido com lábio leporino.

Nossa conversa demorou um pouco a acontecer, em primeiro lugar porque são poucos os perfis que falam sobre a maternidade ‘solo’ de pessoas residentes ao Norte do Brasil e foi um longo e extenso trabalho de busca para encontrá-la; em segundo lugar, houve uma dificuldade de contato com Emily, que, devido ao grande número de interações, demorou a ver minha tentativa de convite; em terceiro lugar, mesmo com o convite feito, por algumas vezes a conversa teve de ser remarcada por questões pessoais de Emily. Até que em 02 de novembro, mandei uma mensagem em seu *WhatsApp* e tive um retorno rápido seu, me perguntando se aquele seria um bom momento. Assim, nossa conversa foi mais curta, durou cerca de 35 minutos, no horário de almoço, durante a soneca do bebê. Foi um diálogo do qual participei mais, fiz mais questionamentos, acolhendo sua postura de ser aberta e disposta, porém suscinta, tendendo a deixar no ar muitos aspectos que não se explicam sozinhos. A internet travava ainda mais o diálogo, interrompendo frases no meio, que, ao serem repetidas resumidamente, perdiam um pouco da riqueza. No final da conversa, o bebê acordou e se mostrou super sorridente para a câmera. Senti, apesar de tudo, segurança em Emily sobre o que dizia e ela

parecia à vontade ao compartilhar, inclusive muito franca mesmo em temas mais delicados de sua saúde mental.

1.3.2 Análise de dados em uma perspectiva decolonial

Ao organizar e comunicar um conhecimento a partir do material produzido em pesquisa, para além da reflexão configurativa proposta por Ocaña e López (2019), estabelecida como uma possibilidade decolonial de análise, que nos convida a nos desprender de um padrão colonial moderno de poder, busquei, ainda, outras referências que pudessem auxiliar nesse processo. Volto à Ochy Curiel (2020), que promove problematizações muito significativas a respeito da relação sujeito-objeto que comumente se estabelece nas pesquisas. Para a pesquisadora, é comum que aqueles identificados por Lugones (2014) como “a diferença colonial” (não-humanos, não-gendrados, não-mulheres) ocupem o lugar de objetos nas pesquisas, transformados em matéria-prima para uma colonização discursiva e violência epistêmica, sempre interpretados com lentes analíticas alheias aos seus próprios saberes.

Nesse sentido, para Curiel (2020), alguém que se proponha a produzir um conhecimento decolonial precisa tentar realizar um desengajamento epistemológico, conceito inspirado nas concepções de Stuart Hall, que convida a reconhecer e legitimar saberes outros, comumente subalternizados e, ao mesmo tempo, problematizar as condições de produção de conhecimento. Sobre o último ponto, acredito que os caminhos legitimados da ciência são intensamente disputados e existe um trabalho de longo prazo que busca evidenciar o peso que a retórica moderna/colonial possui nos enunciados de verdade científica, mas que ainda há muito a fazer na reformulação de meios de produção e compartilhamento de conhecimentos, de modo a fazer valer a crítica que se faz à racionalidade moderna.

No que se refere à busca por evidenciar e reconhecer a legitimidade de saberes que questionem a racionalidade colonial/moderna, o desengajamento epistemológico propõe, na compreensão de Curiel (2020), que passemos a:

[...] reconhecer os pontos de vista produzidos a partir das experiências vividas e que contribuem com a proposição de mundos mais justos e humanos, fora da matriz liberal/colonial. Identificar conceitos, categorias, teorias, que emergem das experiências subalternizadas, que geralmente são produzidas coletivamente, que têm a possibilidade de generalizar sem universalizar, de explicar realidades diferentes contribuindo com o rompimento da ideia de que esses conhecimentos são locais, individuais, incomunicáveis (CURIEL, 2020, p. 134).

O que ocorre é que a modernidade ocidental se intitula como emancipadora, civilizadora, de modo que os demais povos, suas tecnologias, culturas, linguagens, práticas são consideradas primitivas, antiquadas, demandantes de intervenção e ajuda para se desenvolverem (CURIEL, 2020). O processo de desengajamento necessário implica em um caminho oposto, que busque na experiência das pessoas que ocupam a Diferença Colonial as teorias, conceitos e práticas que façam sentido para eles e resistam à matriz colonial/moderna de poder.

Nesse sentido, o feminismo decolonial oferece nova perspectiva de análise para entender as relações entre raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica, uma vez que não as entende como eixos de diferença, mas constitutivos da episteme colonial-moderna. Assim, para Curiel (2020), outro esforço de desengajamento epistemológico importante é o que ela nomeia como antropologia da dominação: “desvendar as formas, maneiras, estratégias, discursos que definem certos grupos sociais como ‘outros’ e ‘outras’, a partir de certos lugares de poder e dominação” (p. 135). Em outras palavras, procurar fazer um rastreio das teorias, instituições e práticas que procuram impor a racionalidade colonial/moderna nas práticas cotidianas, entender o “Norte que existe no Sul”, como essa lógica de privilégios se mantém.

Desse modo, inspirada pelas provocações de Curiel (2020) e movida pelo esforço de desengajamento epistemológico – apesar da dificuldade que minhas parcialidades e pontos de vista impõem – busquei construir categorias analíticas a partir do que elas me trouxeram em suas comunicações diretas e em seus textos, livros, publicações, aquilo que elas me apontaram como resistência, alternativas promotoras de saúde e autonomia que contradizem a normatização. Entendo, em verdade, os dois aspectos como interligados: o rastreio dessa antropologia da dominação, procurar entender que fatores, discursos, teorias, as estão colocando como outras, produzindo opressões e, do mesmo modo, quais práticas, teorias, conceitos em suas experiências têm buscado colaborar na construção de um mundo mais justo.

Assim, em um primeiro momento, reuni o *corpus* da pesquisa composto por um conjunto de transcrições das entrevistas, produções, postagens e livros publicados, de modo a captar nos textos a quais elementos da norma colonial/moderna elas se comparavam, considerando-se diferentes, aquém ou dissidentes. A intenção aqui foi rastrear a norma colonial/moderna, entender, de fato, quais aspectos da dominação se destacam na produção de seus lugares, como prerrogativa da antropologia da dominação, para, antes de evidenciar como elas resistem, entender a que se opõem e porque essa resistência se faz necessária. Assim, no presente trabalho, foram destacados os seguintes elementos de dominação colonial/moderna,

que, embora sejam elencados individualmente abaixo, são, em verdade, imbrincados e se retroalimentam:

- **Sujeito colonial/moderno:** a racionalidade moderna/colonial implica uma compreensão de ser humano que rompe com a coletividade e a comunidade, impõe uma noção de indivíduo, liberdade e mérito que atribui a marca maior da humanidade como o caráter produtivo. Elas representam a diferença colonial porque não estão nessa definição de humanidade, embora se busque esse lugar e elas falem de um desejo imenso de independência financeira, inclusive, a dimensão do desejo, do lazer, do prazer, tudo isso é secundário, elas só se entendem como merecedoras de outros aspectos da vida, se primeiro forem produtivas.
- **Mulheridade generificada:** a noção de mulheridade passa pela dimensão do sujeito colonial/moderno também, pois hibridamente agrega normas de passividade, docilidade, trabalho de cuidado e a busca do lugar de sujeito liberal produtivo, sendo o estado de não-concepção medicalizado a regra da pós-modernidade, porque primeiro “a mulher” tem que ser produtiva. Essas mulheres são outras porque são colonizadas, pertencentes às classes populares, racializadas, são, como aponta Lugones (2014), a negação da regra.
- **Maternidade (e a não-maternidade):** um discurso que definitivamente as caracterizam como outras é a perspectiva de estarem sozinha na maternidade, o que provoca quase uma alergia social, que ninguém quer chegar perto por medo de ser responsabilizado, de ser chamado a compartilhar. Oyewumí (2020) descreve como a ideia de “mãe” na racionalidade colonial/moderna está atrelada à identidade de ser antes a esposa, dentro da lógica da família nuclear, de modo que essas mulheres formam um lembrete social da falha dessa lógica, que falsamente se impõe como única. A maternidade tem sido construída a partir da família nuclear burguesa como um papel natural, santificado, uma experiência de castidade, de ser a identidade maior de alguém, que suprime todo o resto, e elas aparecem como outras quando não renunciam ao prazer, ao sexo, estão para além. Por outro lado, há um limite eugênico estabelecido, que instiga a vigilância, culpabiliza e afasta estruturas de suporte, que busca esterilizar e embranquecer a população. Nesse sentido, o próprio ato de maternar seus filhos as colocam como outras, visto que pela organização colonial moderna do trabalho, seus trabalhos de cuidado e a valorização da infância seriam privilégios da branquitude; além disso, para aquelas que possuem sexualidades dissidentes, a maternagem também pode aparecer como um exercício a ser compulsoriamente

negado, sob o risco que negar a identidade sexual, e, desse modo, elas são outras até dentro de outras lógicas de outridade.

Em seguida, fiz o mesmo movimento de reunir o conjunto de materiais, mas, dessa vez, me permiti construir uma análise pautada no encontro intersubjetivo, entre meu lugar de pesquisadora, psicóloga, branca, nortista, muito identificada com a cismulheridade colonial/moderna, e sem filhos; e os lugares plurais que as participantes do estudo ocupam. Os registros desses encontros se traduzem não somente nos diálogos construídos, mas também na produção artística, recortando e interpretando frases ditas, somadas com desenhos em aquarela de minha produção autoral, que culminam em uma síntese analítica em formato de arte digital, com minhas impressões sobre o contato com elas, as artes que representam o processo analítico das conversas com as interlocutoras são apresentadas mais adiante no texto. Tive o intuito de compartilhar essa produção com as interlocutoras, junto com a transcrição da conversa inicial, e mobilizá-las em uma incursão experimental de análise.

Conforme Raissa Falcão (2022), na busca por (re)construir critérios, a partir da recusa da modernidade ocidental como verdade absoluta, é essencial incluir em pesquisa aspectos afetivos do encontro entre quem pesquisa e os interlocutores, construindo estudos que produzam a partir do que é relacional, evitando o dualismo entre o que pode ser considerado ciência e o que é “não-ciência”, como a arte. Há diversas vozes que afirmam a inexistência de uma ciência “pura”, ou “dado puro”, não interpretado ou necessariamente atravessado pelo olhar de quem o lê (HARAWAY, 1995; HADING, 1989; COLLINS, 1998; CURIEL, 2020; FAUSTO-STERLING, 2002).

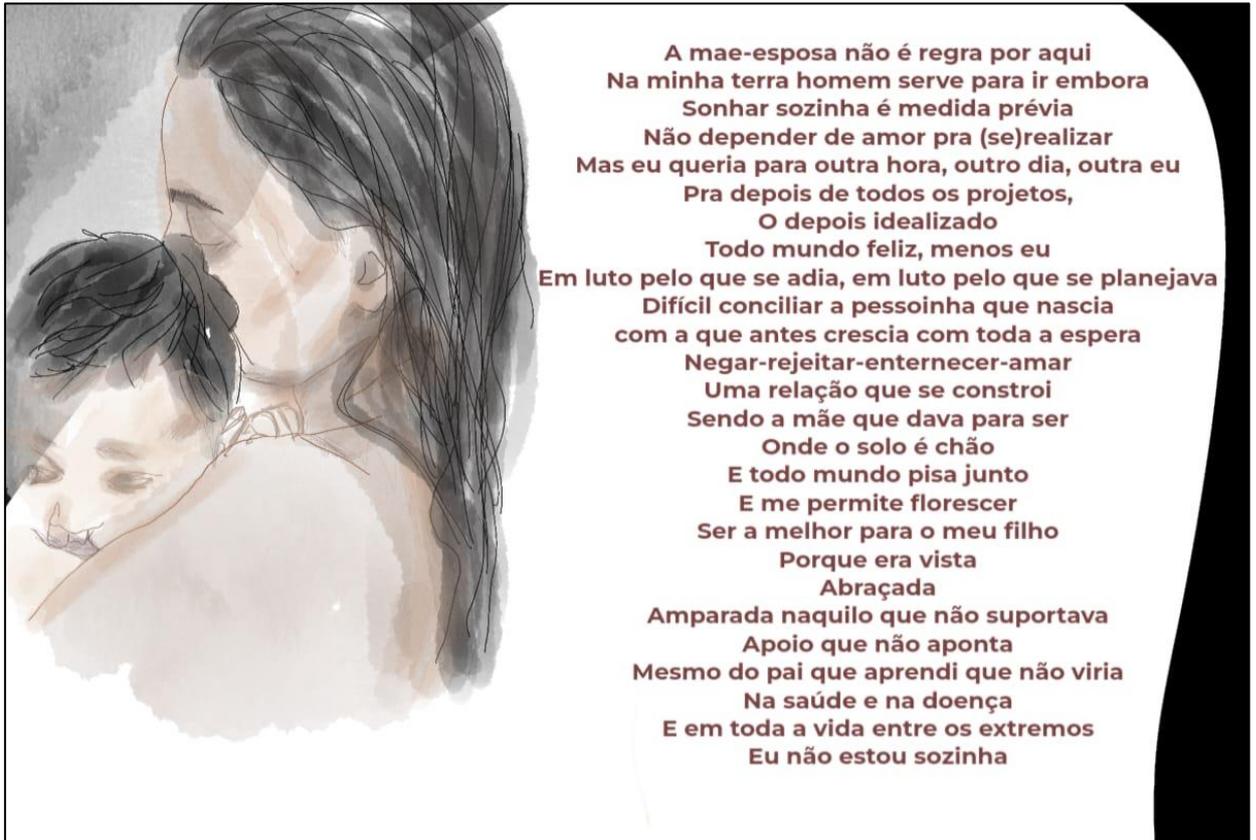
Em uma leitura a partir da Teoria Decolonial, Maldonado-Torres (2019) afirma que a decolonialidade é um projeto inacabado de buscar se opor à catástrofe metafísica que é a modernidade ocidental, e tudo o que ela implica no sentido de separação ontológica entre humanos civilizados e não-humanos, e o paradigma da guerra que naturaliza o genocídio. Para ele, tal oposição é produtiva e baseada no amor e na raiva, o sim e o não da agência decolonial e da atitude decolonial. É preciso, ao condenado, ser corpo aberto: poder comunicar as questões críticas de suas experiências vividas, fazer emergir um novo discurso e pensamento, visões do eu, dos outros e do mundo que desafiam os conceitos de modernidade/colonialidade. Trata-se de um corpo que une questionamento e criatividade, e que é impossível aos povos colonizados, pela força da imposição da lógica colonial/moderna. Impossível porque é desqualificado assim que surge, assassinado literal e simbolicamente. Especialmente se é um corpo aberto que cria sozinho, por isso a importância de viabilizar espaços para que o impossível ocorra coletivamente (MALDONADO-TORRES, 2019; FANON, 1968). Entende-se que, conforme

Maldonado-Torres (2019): “criações artísticas podem ser modos de crítica, autorreflexão e proposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade (n.p.)”.

O pensamento, a criatividade e a ação são todos realizados não quando se busca reconhecimento dos mestres, mas quando estendemos as mãos aos outros condenados. São os condenados e os outros, que também renunciam à modernidade/colonialidade, que pensam, criam e agem juntos em várias formas de comunidade que podem perturbar e desestabilizar a colonialidade do saber, poder e ser, e assim mudar o mundo. A decolonialidade é, portanto, não um evento passado, mas um projeto a ser feito (MALDONADO-TORRES, 2019, n.p.).

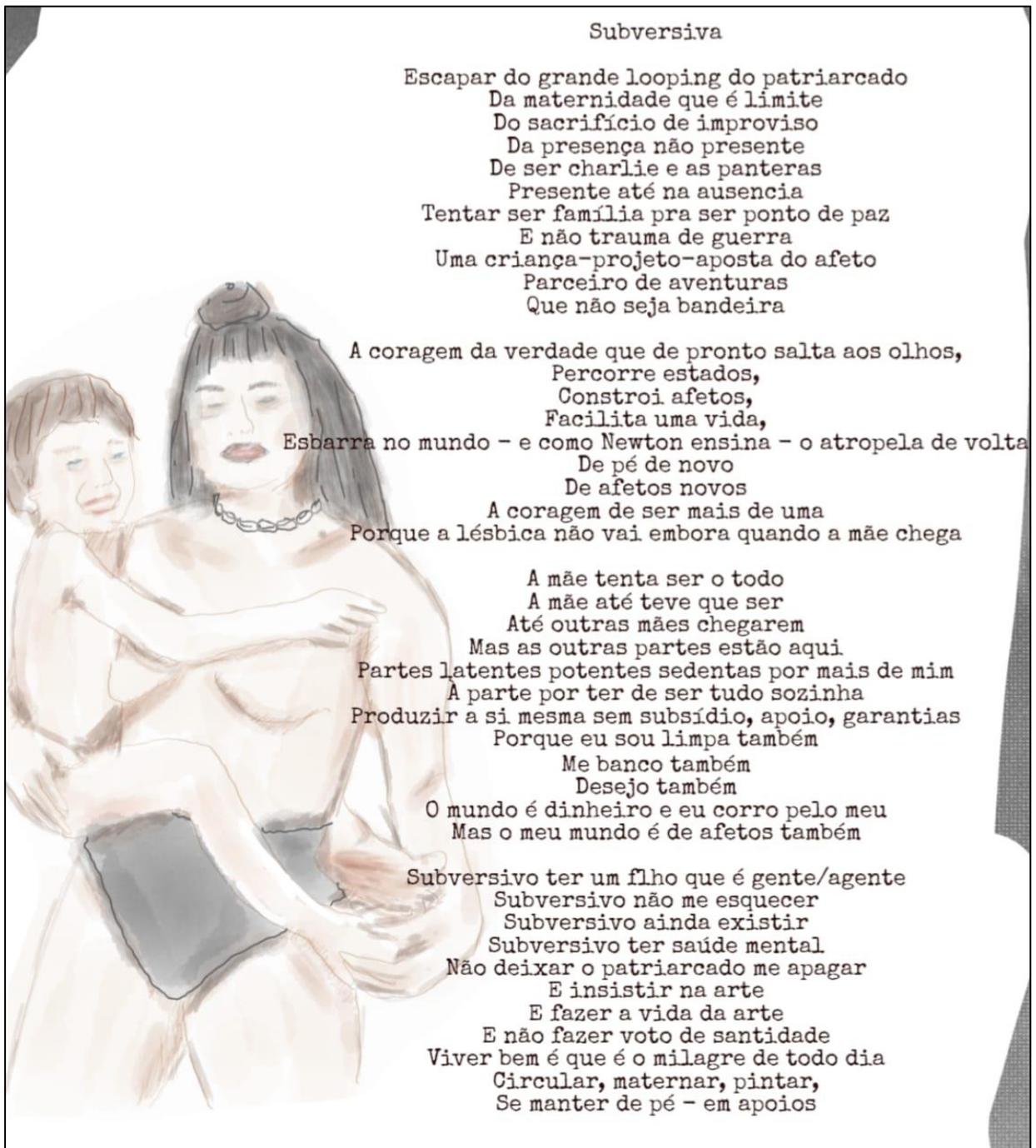
Assim, no intuito de construir conhecimentos outros, que agreguem fontes que se oponham à imposição colonial/moderna, elas foram contactadas pelo *WhatsApp*, individualmente, recebendo os materiais produzidos: as artes construídas por mim a partir de nossos encontros e a transcrição dos diálogos de nossos encontros. Pedi-lhes autorização para compartilhar as artes e as convidei a produzir algo artisticamente também. Como resposta, elas manifestaram empolgação, ansiedade pela produção final da tese, se mostraram de acordo com a divulgação e satisfeitas com as próprias falas, mas ficaram inibidas em tentar produzir algo. Movida por esses encontros, perguntando-me e a elas por quais motivos elas são diferença colonial e quais suas experiências de resistência, em um processo conjunto de elaboração, seguem abaixo as artes produzidas que sintetizam esse primeiro momento de análise, ilustradas nas Figuras 2 a 7.

Figura 2- Emilly



Fonte: Elaborada pela autora (2023)

Figura 3- Femmenath – Subversiva



Fonte: Elaborada pela autora (2023)

Figura 4- Camila – Mãe Crespa

A mãe não sabia brincar
 Era a regra do lugar
 Tao compulsório quanto matinar
 Era estar sozinha na jornada
 Paternidade é coisa sazonal
 Durante o romance o pai tá lá
 O romance acaba, do filho também separa

Esse sonho não me pegava,
 Não queria ser dona de casa,
 Queria conquistar o mundo
 A filha no colo trouxe a pressão
 Do desejo da família que eu achava que não era
 O que parece faltar tem peso
 Empurra e estanca
 E de novo de novo de novo
 Eu me vi muito dentro para sair
 E daí quem era eu de tudo que eu escolhi (?)

Boa e nao só o suficiente
 Boa,
 Porque a régua é a relação
 Não me meço pelo manual que não me deram
 Eu quero a beleza, a leveza, o descanso
 Para ser capaz de ser muitas,
 enquanto ainda sou uma
 Eu mesma
 Sabendo quem sou,
 Minhas raízes, minha cor, meu lugar
 Para ter uma mulher viva aqui
 Rede de apoio tem que ser política (pública)
 Não mais uma coisa pra eu fazer sozinha
 A internet é saída,
 Abre caminhos pro mundo que eu já quis ganhar
 Sedimenta o chão que já foi difícil de pisar
 Agora a gente vai junto
 - Para onde, mãe?
 para todo lugar.

Na minha vez também não tinha jeito de brincar
 - Manhê, olha aqui!
 Eu me viro pra olhar e me viro sozinha
 Cansada e sem poder parar
 - Mãe! Mãe! MÃE!
 Mas cadê a mãe dessas crianças?
 Só dá para pedir socorro para a minha

É a vida que gira,
 O emprego sem férias
 O Burnout do trabalho de amor
 Eu queria ser princesa,
 mas me escalam para guerreira
 Me chamam "MÃE" de novo
 Não me empurra pra esse lugar
 Eu não sou mais mãe, A mãe, muito mãe.
 Mais sábia, mais forte, mais resiliente
 A cada treta eu me descubro diferente
 São pessoas diferentes
 Vieram as mundo por mim
 mas que eu (re)conheço todo dia
 E eu me viro pelo tempo pra brincar
 Porque eu não sou estatística
 Não vejo o número de filhos, vejo filhos
 pequenas únicas pessoas-no-mundo
 E eu sou uma mãe para cada



MÃE CRESPA

Fonte: Elaborada pela autora (2023)

Figura 5- Clarice



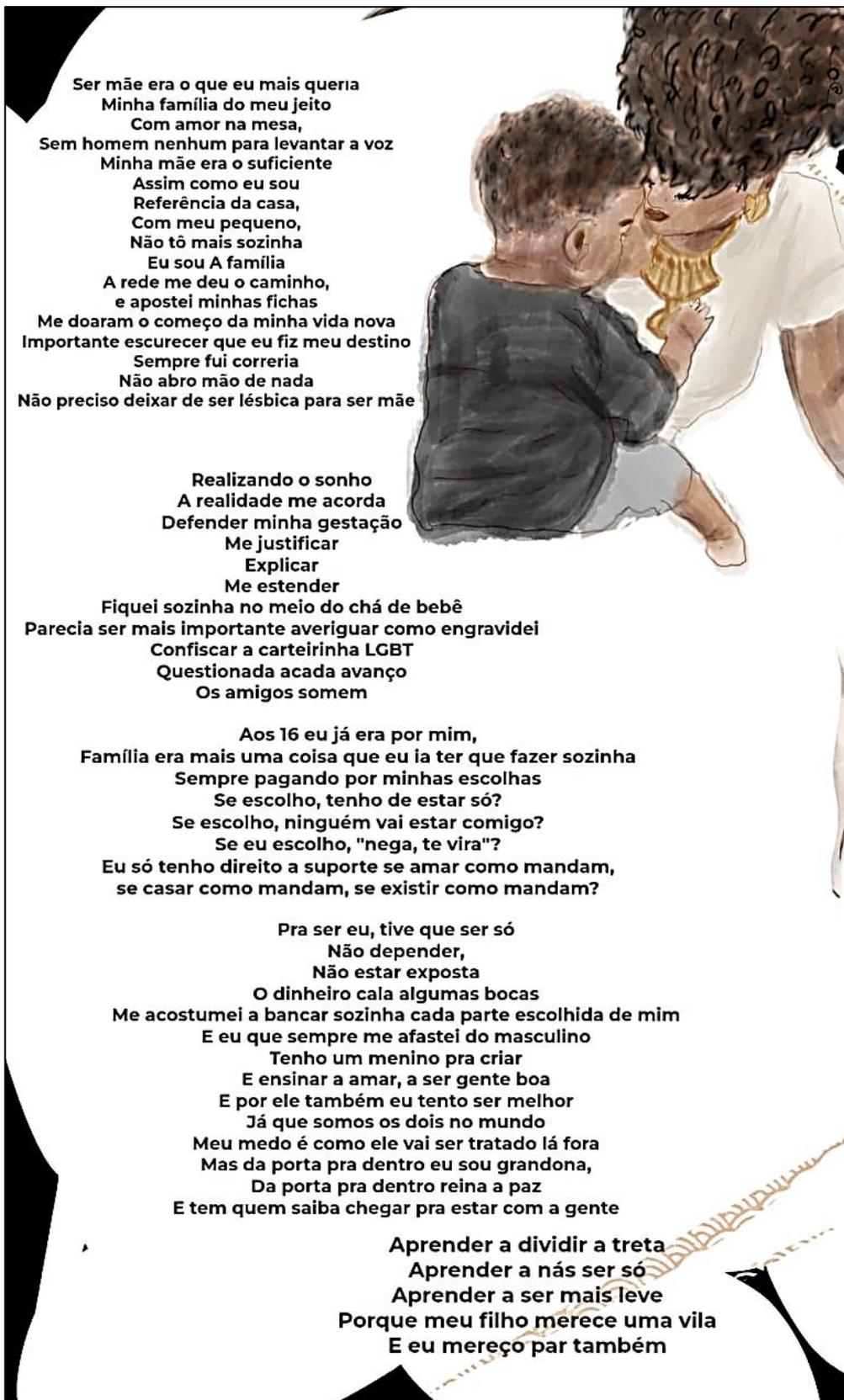
Fonte: Elaborada pela autora (2023)

Figura 6 - Daniela



Fonte: Elaborada pela autora (2023)

Figura 7- Paula



Fonte:

Elaborada pela autora (2023)

Em uma análise do material produzido, considero que seus pontos de vistas, que advêm da experiência de tentar construir um mundo mais justo, revelam alguns caminhos: não se deixar medir pela produtividade, buscar amar e ter filhos mesmo sem independência financeira, presar pela qualidade do vínculo, da vida, do lazer. A recusa da perspectiva de que precisam ser “empresas de si mesmas”, de serem nomeadas como guerreiras. Trata-se de uma recusa, também, da experiência de estar sozinha, sendo a figura da avó muito significativa da rede de apoio. A parceria afetiva aparece como fundamental e elas exercem a negação da autossuficiência. Além disso, a maternidade ‘solo’ como projeto, em uma afirmação da possibilidade de uma existência, da recusa da família nuclear.

Destacam-se, ainda, outras perspectivas não-normativas que buscam colaborar para um mundo possível: maternar e não renunciar ao exercício da sexualidade, a continuidade da descoberta de si, recusa em ser engolida pela identidade materna, mesmo quando se tem mais filhos que a maioria, afirmação da maternidade como difícil e experimental, única a cada vez e não como essência ou natureza. Em suas maternidades, elas buscam a afirmação de suas ancestralidades, valorização dos corpos, exercer o cuidado mútuo e demonstram preocupação com a educação não-violenta dos filhos. O próprio ato de ter filhos e exercer o cuidado parental é revolucionário, quando para elas a maternidade aprendida foi de poucos espaços para expressão de afetividade.

A título demonstrativo, as reflexões acima podem ser agrupadas em sete grandes conjuntos de práticas dissidentes às normas coloniais/modernas:

- i) Permitir-se outros valores que não o produtivo.
- ii) Acolher a própria subjetividade enquanto devir múltiplo e potencial.
- iii) Afirmar um maternar em rede, compartilhado.
- iv) Escolher a maternidade ‘solo’ como projeto de família dissidente.
- v) Questionar o casamento heterossexual monogâmico como origem formativa de uma família ou como modo de subjetivação normativo.
- vi) Recusar o exercício de uma maternidade totalizante, que exige sacrifício de outras dimensões subjetivas, especialmente do âmbito sexual.
- vii) Facilitar o desenvolvimento de humanos de modo respeitoso diante das normas colonial/modernas.

Assim, o conjunto analítico criado serve de base para a articulação da presente tese nos seguintes capítulos: o primeiro capítulo, intitulado “Eu-no-campo: percursos pessoais, epistêmicos e fazeres de pesquisa” busca apresentar o problema de pesquisa, o embasamento epistemológico e os caminhos metodológicos desta, situando o Feminismo Decolonial como

fundamento principal do estudo, além de posicionar os procedimentos e instrumentos construídos/adotados na produção.

O segundo capítulo, intitulado “A mãe/mulher como sujeito colonial/moderno e as lacunas no paradigma da modernidade/colonialidade”, busca puxar um “fio” analítico inspirado na antropologia da dominação, pautando a discussão não somente a partir da literatura acadêmica, como também a partir dos saberes oriundos do campo e da arte, sendo considerados também como referências. Nele, busco compreender a posição da mãe enquanto sujeito generificado, subjetivado em colagem com as noções de família e de mulher nos moldes da colonialidade/modernidade, de modo a evidenciar que maternagens dissidentes somente fazem sentido na discursividade na comparação com a norma. Pensei os dados especialmente na relação em que mulheres que chefiam famílias ocupam esse lugar construído de Outridade, e questionando o paradigma da modernidade colonial, de modo a evidenciar a hibridização de referências existente nas práticas, organizações e simbologias das famílias brasileiras.

Por fim, no terceiro capítulo, intitulado “Ocupando o lócus fraturado: maternando em dissidência”, abro espaço para analisar e evidenciar as perspectivas negociadas de mundo das mulheres que participam do estudo, que apontam suas referências subjetivantes, tanto nas conformações possíveis diante das normas que as organizam/organizaram, como em suas estratégias de (re)existência, naquilo em que elas questionam a cis-hetero-mulheridade colonial e suas conseqüentes tecnologias individualizantes, promotoras de solidão na maternidade. Busco fazer com os *insights* produzidos por elas um encontro intersubjetivo com as minhas impressões e leituras, como também um diálogo com as produções do campo, entendendo-as como produtoras de sentido e de caminhos subjetivantes possíveis para maternidades que não precisem ser uma atualização de velhos jogos normativos, mas que sejam experimentais, compartilhadas, enredadas, menos instrumentalizadas na produção de generificação, silenciamento e violência.

2 A MÃE/MULHER COMO SUJEITO COLONIAL/MODERNO E AS LACUNAS NO PARADIGMA DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

2.1 Mãe/mulher como díade: notas iniciais

Avaliei por algum tempo se não seria uma digressão no meu trabalho, que enfoca experiências de maternidade ‘solo’, desenhar um capítulo dedicado à compreensão da subjetivação mãe/mulher argumentando-a como parte do projeto colonial/moderno. No entanto, à medida que buscava o fio da ‘antropologia da dominação’⁹, entender como se constrói “a” maternidade¹⁰ enquanto entidade institucionalizada, a ponto de estabelecer dissidências, implicava entendê-la, antes de tudo, como parte estruturante da cis-hetero-mulheridade colonial/moderna. Confesso que me vi confusa pelo imbricamento complexo que fazia emergir, mas, lendo Oyewùmí, me perguntei a quem estava tentando atender com a definição de categorias forçosamente separadas e distinguíveis. Li a seguinte frase: “eles são europeus mortos, mas eles ainda estão definindo a agenda e, conseqüentemente, os termos do discurso” (OYEWUMI, 2021, p. 56). Deixei ressoar. E assumi o desafio político e pessoal de trilhar esse percurso – teoricamente tumultuado!

A respeito da escolha, por tratar por ora os termos mãe/mulher como uma díade, considero importante sinalizar que os feminismos têm denunciado e questionado a colagem das “identidades” mãe e mulher como intrinsecamente dependentes, apontando a construção social de ambas as categorias. Trata-se de uma das queixas fundantes dos feminismos ocidentais. Sobre isso, Oyewumi (2021) se refere a uma bio-lógica para descrever o raciocínio ocidental que busca organizar suas categorias sociais a partir de um determinismo biológico assumindo que: a) o biológico inscreve diferenças absolutas e binárias, que podem ser transferidas sem perda para as relações sociais; b) que o que é biológico não é sujeito à interpretação, interferência ou modificação do que é social e, portanto, fornece uma base neutra e ahistórica para definir posições sociais, logo; c) a capacidade reprodutiva é o que definiria, *a priori*, uma mulher.

⁹ Inspiro-me na antropologia da dominação enquanto recomendação de método adotada por Curiel (2020), conforme já apresentado no capítulo anterior, buscando “puxar o fio” que sedimenta os lugares de opressão, entretanto, faço a escolha do uso do termo em suspeição, dado que o percurso de pesquisa presente intenta uma metodologia outra, que não necessariamente se atenha a uma estrutura rígida e não se adeque aos termos que de alguma forma dialogam com o paradigma da modernidade colonial na ciência.

¹⁰ Quando no singular, “a” maternidade representa a instituição normativa colonial/moderna, representada comumente como monolítica e invariável. Efetivamente, enquanto proposta decolonial, entendo as maternidades como experiências plurais, que não são passíveis de uniformização.

Sem querer estender sobre a temática, mas para evitar deixar o assunto em aberto, menciono o trabalho de Anne Fausto-Sterling (2002), geneticista e pesquisadora feminista norte-americana, que debate o grau em que a própria biologia é construída, passível de interpretação e intencionalmente moldada de modo a produzir uma conceituação dualista, binária – ela não menciona, mas é possível acrescentar que a produção da dicotomia é uma das estruturas base do raciocínio colonial/moderno, como apontado por Quijano. Em seu texto, a pesquisadora descreve as evidências de que a manifestação material de um corpo sofre influências que, em última análise, não permitem a separação natureza/ambiente em sua composição final, de modo que não seria possível sobrepor a biologia enquanto determinante das categorias sociais, tratando-se sempre de uma interação que é complexa, plástica, não redutível a análises simplistas sobre um ser vivo purista inato ou construído. Além disso, ela também descreve o processo histórico por meio do qual inúmeros dados sobre o funcionamento orgânico do corpo são forçosamente agrupados de maneira a produzir interpretação binária e que o conjunto biológico do que formaria um homem ou uma mulher – as duas únicas possibilidades do binarismo – nunca foi livre de discussão, reelaboração e de **deliberado descarte** da consideração de dados, fenômenos e estruturas que produzem conflito.

As considerações de Fausto-Sterling (2002) exemplificam as reflexões produzidas mais tarde por Oyewumi (2021), que afirma que “nas sociedades ocidentais, as categorias de gênero são construídas com tijolos biológicos” (p. 39), ou seja, a bio-lógica, que já é um sedimento frágil enquanto critério de classificação dos seres, é esticada ao desgaste de maneira falsamente simétrica, para definir relações sociais, no entanto, esta possui uma penetração muito significativa nos imaginários ocidentais e acaba por se estabelecer como fundo de visão dificilmente questionado mesmo para teorias sociais. A crítica de Oyewumi (2021), assim, se estende à grande parte da produção feminista sobre o gênero, visto que “os constructos de gênero na teoria feminista tiveram origem no Ocidente, onde homens e mulheres são concebidos de forma oposta e projetados como categorias sociais corporificadas e derivadas geneticamente” (p. 39).

A esse respeito, a antropóloga feminista brasileira Rita Laura Segato (2012) acredita que existem três diferentes perspectivas: a) um feminismo eurocêntrico, àquele ao qual Oyewumi (2021) alude suas críticas, que acredita em uma dominação patriarcal universal, em muito calcado na análise biológica, e que sobrepõe esse olhar às diferenças entre territórios, culturas e dinâmicas relacionais e de poder; b) a perspectiva de Lugones e Oyewumi, que descrevem o gênero como parte da colonialidade, que inventa e transporta as categorias inventadas, como anteriormente mencionado; c) a perspectiva de Segato e da feminista aymara

boliviana Julieta Paredes Carvajal, que descrevem a existência do que nomeiam de “patriarcado de baixa intensidade”, presente em diferentes povos ameríndios, que, em contato com a colonialidade do ser, saber e poder, ganhou novas características, mais intensas e afins com a modernidade colonial.

De acordo com a pesquisadora feminista brasileira branca, Claudia de Lima Costa (2014), a intervenção de Lugones é um marco significativo na reflexão feminista sobre a existência do gênero em culturas ameríndias e não colonizadas. Para Costa (2014), no entanto, é importante refletir sobre a perspectiva de tradução, entendendo que o contato com os saberes de diferentes povos é sempre parcialmente traduzível, por assim dizer, visto que língua e o conjunto de valores de uma população não podem encontrar equivalência completa em outra cosmopolítica. Logo, segundo ela, “feministas das mais variadas correntes e localizações geopolíticas e corpo/políticas poderiam forjar coalizações entre mundos e ontologias radicalmente diferentes sem reduzi-los a equivalências” (p. 931).

Mais explicitamente falando, na interpretação dos modos de pensar/agir/viver de determinada população, para os termos e cosmovisão adotados pelo paradigma da modernidade/colonialidade, segundo ela, o significado produzido é fruto de uma negociação intercultural típica de zonas de contato. Desse modo, se torna difícil situar com precisão a “origem de um saber e suas múltiplas hibridizações, já que saberes sempre surgem nesses espaços assimétricos de relações de poder e são apropriados, traduzidos, ressignificados e redistribuídos” (p. 932).

Entendo sua contribuição no sentido de que talvez “gênero” e “patriarcado” tenham sido as traduções possíveis dos saberes ameríndios que, de alguma maneira, se assemelhassem às leituras coloniais/modernas do que seriam “gênero” e “patriarcado”. Entendo ainda que tradução se faz com perda de significado, visto que este só é de todo capturado quando os sentidos de uma cultura são partilhados e, sendo a comunicação necessária, assume-se uma negociação que aproxima os sentidos, sabendo-se da impossibilidade da equivalência. No entanto, nesse caso, acredito que a palavra negociação caiba muito pouco e que dizer que tais traduções acontecem em espaços com poderes assimétricos seja insuficiente, corroborando com o apagamento da violência e da catástrofe que é o paradigma da modernidade.

Desse modo, a posição radical, de tomar os saberes e práticas ameríndias e não-coloniais como violenta e forçosamente produzidas como da ordem do “gênero” com a colonialidade, tal como Lugones e Oyêwumí defendem, não anula que tais povos tivessem relações de poder e dinâmicas relacionais próprias, que poderiam, inclusive, ser violentas, mas que não estavam sob o julgo analítico que o gênero representa como invenção eurocêntrica e

que a hibridização referida dos sentidos se produz com a colonialidade, com a tentativa de epistemicídio dos significados outros. Mais que isso, em razão do colonialismo e imperialismo, tais interpretações generificadas foram transpostas e generalizadas para outras culturas, “e seu efeito imediato é introduzir problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam” (OYEWUMI, 2021, p. 37).

Assim, a descolagem da premissa biológica sobre as categorias sociais tem sido uma empreitada feminista difícil de produzir, bem como, para muitas vertentes feministas, é difícil questionar desigualdades de gênero, sem interpretar corpos como generificados *a priori*. Tem sido uma virada feminista, para aquelas que se propõem, entender que a leitura do meu corpo e dos corpos daqueles que ocupam territórios colonizados como previamente constituídos por um gênero é uma imposição colonial/moderna. E, mesmo antes de Lugones revolucionar o campo, teóricas feministas pós-estruturalistas já apontavam o gênero como tecnologicamente produzido, inclusive retoricamente produzido pelos próprios feminismos, retroalimentando o binarismo e limitando os avanços possíveis das lutas (BUTLER, 2003; HARAWAY, 1995).

Assim, fica evidente que puxar o fio da colagem das categorias mãe/mulher é cutucar um vespeiro acadêmico, pois trata-se de um fio com muitas ramificações, que resvala no debate “sexo/gênero”, bem como no debate “natureza/cultura”, em proposições feministas distintas e, não menos importante, na colonialidade de saber – como apresentado no capítulo anterior. Ciente dos caminhos possíveis, considero importante me dedicar à empreitada a partir de um viés feminista decolonial, visto que delinear de que modo a maternidade tem sido constituída como norma, dentro de uma bio-lógica que produz a colagem forçosa da maternidade como integrante essencial da definição binária de mulher, me permite argumentar sobre o papel fundamental que a colagem subjetivante mãe/mulher ocupa na agenda colonial/moderna.

2.2 Considerações sobre o sujeito no projeto de modernidade colonial

A partir do fio analítico que intento seguir, de modo a evidenciar como a maternidade ‘solo’ se estabelece como dissidência e outridade na lógica colonial/moderna, antes ainda de entender como a maternidade aparece como norma imbrincada com a cis-hetero-mulheridade, acredito haver um passo anterior: a noção de sujeito que emerge da modernidade. Desse modo, realizo um breve exame dessa condição de sujeito, suas relações com a modernidade europeia e seu fundamento colonial, bem como as diferenças nessa condição para quem ocupa a Diferença Colonial. Para tanto, faço uso de um conjunto de saberes muito particular, que reúne produções clássicas em psicologia, pesquisadores do campo da Teoria Decolonial e da Teoria

Crítica, diálogos com mulheres que são mães em dissidência e que estão na condição híbrida de referência e de participantes com as quais faço interlocução para produção de conhecimento, além de letras de músicas e produções artísticas que me ajudam a compor uma análise multifacetada das condições de subjetivação possíveis na modernidade/colonialidade.

Como ponto de partida, adoto uma literatura em psicologia que é muito comumente indicada aos iniciantes do curso, por se propor uma nova introdução, contextualizada, das condições que permitiram o nascimento da Psicologia como ciência. Assim, Luís Claudio M. Figueiredo e Pedro Luiz Ribeiro de Santi (2008) descrevem a produção do sujeito moderno da perspectiva psicológica, entendendo-a derivada da ascensão da modernidade europeia. Para eles, há uma experiência de subjetividade privatizada, que se torna clara e coletiva pós Idade Média na Europa, e que entra em crise, dada a liberdade do sistema socioeconômico que ascende. Os autores estabelecem que a experiência de subjetividade privatizada consiste em perceber-se em contato com questões íntimas, sentimentos considerados particulares, decisões a serem refletidas sobre a própria existência, etc. Socialmente falando, as experiências de subjetividade privatizada ocorreriam quando há alguma mudança de contexto que promove a perda de referências coletivas, o que obriga os sujeitos a definirem seus próprios valores, tomarem as próprias decisões, como resultado de um processo de individualização.

Desse modo, Figueiredo e Santi (2008) retomam o percurso histórico que teria permitido a ascensão do sujeito moderno, que sente, sofre, reflete, questiona e é “livre” a partir da perda de referências coletivas. Os autores datam a ascensão de uma experiência de subjetividade privada a partir dos últimos três séculos, progressivamente, na passagem do Renascimento para a Idade Moderna, especificamente no continente europeu. A mudança começaria a ocorrer no Ocidente com a conjugação de uma nova forma de organização econômica (capitalismo mundial a partir do colonialismo, que estimula a migração para os centros urbanos, muda as relações de trabalho, rompe vínculos comunitários e individualiza o trabalho), associada à ascensão da burguesia e à “crise do pastorado”, à perda significativa do poder da Igreja (FIGUEIREDO; SANTI, 2008). Com a quebra das condições de vida anteriormente conhecidas, a demanda para a experiência de uma subjetividade privatizada urge e coloca na ordem do dia a responsabilidade sobre a própria existência.

Logo, a noção de liberdade é um elemento fundamental na constituição da subjetividade privatizada. Por uma questão de mercado e de transição de modelo econômico, se faz fundamental que as pessoas se reconheçam como livres, como indivíduos. A liberdade em questão, como imperativa para o mercado, sobrepõe a noção de indivíduo à coletividade e, por mais que possa resultar na ascensão social de um sujeito sem amarras, na maior parte do tempo

demanda que este se defenda do desamparo e da responsabilidade. Além de ser uma liberdade que atinge os sujeitos em graus diferentes a partir dos territórios que estes ocupam no globo, envolvendo inúmeros processos de docilização dos indivíduos, de modo a reduzir o campo de exercício destas liberdades, colocando-as a serviço do mercado. Desse modo, o mercado passa a reger as relações humanas em todos os âmbitos (FIGUEIREDO; SANTI, 2008, p. 42).

O pequeno panorama fornecido nos parágrafos acima oferece um resumo de como comumente a história do nascimento do sujeito moderno ocidental é contada. Conforme já visto em Maldonado-Torres (2019), são frequentes as leituras históricas que apontam o Iluminismo europeu como o principal e, às vezes, o único marco relevante para a compreensão da emergência do ideal de civilização ocidental moderna. Inclusive, é em razão disso que, na academia, frequentemente os referenciais teóricos precisam remontar às formações dos estados-nações da Inglaterra e França dos séculos XVIII e XIX, visto que ambos tiveram papel fundamental no processo. No entanto, em uma leitura decolonial, é importante acrescentar que a chave do “padrão de civilização” que se estabelece como marca dos países da Europa Moderna, de fato, seria a “descoberta” do Novo Mundo e a conquista das Américas (MALDONADO-TORRES, 2019, n.p.)

A partir de 1492, houve a conexão entre humanos dos dois hemisférios, tendo início o comércio global e o efetivo começo do sistema mundo-moderno, de modo que “a modernidade por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da ‘descoberta’, tornou-se colonial desde seu nascedouro” (MALDONADO-TORRES, 2019, n.p.). A compreensão do fenômeno leva a uma mudança significativa de sentido, que implica que a modernidade ocidental não nasce como um modelo de civilidade que supera os anteriores, mas nasce colonial e é, portanto, um binômio modernidade/colonialidade, que demanda ser superado, sendo esse o objetivo da decolonialidade.

O que ocorre é que a maneira usual, eurocêntrica, de contar sobre a modernidade ocidental, legitima a sua autoidentificação, que atribuiu a si mesma uma “identidade” e inventa uma narrativa temporal e espacial, que a coloca como centro da civilização, em oposição a outros tempos e espaços, sendo outros territórios e épocas lidos como não-civilizados. Assim, reconhecer o papel da colonização na fundação da modernidade ocidental abre espaço para questionar todos os conceitos, práticas normativas e instituições que se justificam no senso de civilidade e estabelecem a ordem moderno/colonial: raça, gênero, classe e sexualidade, entre outros marcadores da diferença sociogenicamente gerados (MALDONADO-TORRES, 2019).

É nesse sentido que Maldonado-Torres (2019) nomeia a modernidade/colonialidade como catástrofe, porque colapsa a intersubjetividade, a noção sobre o encontro com o outro e

distorce todo o significado do que é ser humano. A partir desse novo paradigma, aparece um agente histórico que se autointitula no direito e dever de nomear o mundo, classificá-lo e usá-lo para o seu próprio bem-estar, destituindo o mundo de qualquer compreensão não racional, que possa ser mítica ou sagrada, desencantando-o e transformando-o em utilitário, reordenando as relações humanas e as formas de dominação.

No livro “A vida não é útil”, o líder indígena e filósofo brasileiro Ailton Krenak (2020) reflete sobre a questão do utilitarismo imposto pelo paradigma da modernidade/colonialidade. Ele afirma que na compreensão de ser humano atual, as pessoas são reduzidas às biografias, aos seus feitos, descrevendo-as em suas utilidades e produções, quando, em verdade, bastaria ser radicalmente vivo e não “barganhar sobrevivência”. A vida é colocada como um dom, uma coisa fluída que não pode ser reduzida, apenas experienciada, ainda que sejamos cobrados a fazer dela uma coisa útil.

Construímos justificativas para incidir sobre o mundo como se fosse uma matéria plástica: podemos fazê-lo ficar quadrado, plano, podemos esticá-lo, puxá-lo. Essa ideia também orienta a pesquisa científica, a engenharia, a arquitetura, a tecnologia. O modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada que uma criança que cresce dentro dessa lógica vive isso como se fosse uma experiência total. As informações que ela recebe de como se constituir como pessoa e atuar na sociedade já seguem um roteiro predefinido: vai ser engenheira, arquiteta, médica, um sujeito habilitado para operar no mundo, para fazer guerra; tudo já está configurado (KRENAK, 2020, n.p.).

Krenak (2020) destaca que é como se o homem branco (colonizador) houvesse elegido uma casta para denominar a humanidade, e que todos fora dela – indígenas, quilombolas, caiçaras e todos os povos à margem – são vistos como sub-humanos. Ele lembra, então, que os povos originários que resistem no mundo escaparam e lutam para não ser engolidos pelo mundo utilitário, embora sejam infantilizados e tratados como pouco racionais, quando fazem menção a uma ética de vida não pautada na racionalidade neoliberal.

O pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia de viver à toa no mundo, acham que o trabalho é a razão da existência. Eles escravizaram tanto os outros que agora precisam escravizar a si mesmos. Não podem parar e experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso. O mundo possível que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, pode ser bom. Eles ficam horrorizados com isso, e dizem que somos preguiçosos, que não quisemos nos civilizar. Como se “civilizar-se” fosse um destino. Isso é uma religião lá deles: a religião da civilização (KRENAK, 2020, n.p.).

Também Femmenath reflete sobre a imposição da produtividade e do utilitarismo, acreditando haver diferenças significativas a partir do território ocupado. Ela afirma:

Principalmente em São Paulo, qualidade de vida é dinheiro. Se você tem dinheiro para pagar, você tem qualidade de vida. Se você não tem, você não vai ter, aqui é terra de ninguém. Nos cinco anos que eu morei em Recife, eu aprendi muito com as pessoas. A primeira coisa que eu tive a impressão é de que aí eram humanos, aqui são robôs. Eu cresci em uma casa com a minha mãe cabelereira, o dia em que ela chegava mais tarde era sábado e em Recife as pessoas trabalhavam até quatro da tarde e depois iam viver. Eu achava isso incrível. Eu fui fazer a unha uma vez em Recife, em um sábado, eram quatro da tarde e a mulher me disse “amor, já fechou” e eu pedi por favor e tal, ela me falou “linda, eu vou para a praia com meus filhos”. Isso eu nunca ouvi da minha mãe, porque aqui nessa merda desse lugar que é São Paulo, tudo é dinheiro. Se você não está trabalhando, você não está produzindo, você não é ninguém. Então, as mães, além de terem que ser maravilhosas, elas têm que estar todo o tempo produzindo, produzindo, produzindo. Eu acho muda a depender do lugar em que você está. A qualidade de vida em Recife consegue ser muito mais rápida, do que em São Paulo. Eu sinto que aqui há muito mais pressão, independente de você ser mãe. Aqui você tem que estar produzindo a todo o tempo, ganhando dinheiro (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Femmenath relata uma percepção similar à de Krenak (2020) ao falar de uma espécie de servidão ao trabalho, que muitas vezes é imposta pela necessidade de sobrevivência, em contraposição à perspectiva de que a vida pode ser apenas experienciada e não necessariamente produtiva. A esse respeito, Vladimir Saflate, Nelson da Silva Júnior e Christian Dunker (2020), no livro *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*, abordam como o neoliberalismo é gestor (no sentido de gestar e de gerir) do sofrimento psíquico, ao estabelecer a produção de determinadas subjetividades, propondo um tipo de individualização que se baseia no modelo de uma empresa, regulando visões de mundo, idealizações, desejos, extraindo o máximo de produtividade com base na performance pessoal, apagando as desigualdades estruturais como parte dos sujeitos. Assim, assumir a lógica da empresa de si implica levar as noções de rentabilidade, investimento e performance para todos os aspectos da vida, para ser visto como “adulto responsável”, ao passo que ter outras réguas e valores para avaliar diferentes aspectos da vida seria visto como “imaturo” e “infantil”, culminando em uma “retradução total das dimensões das relações inter e intrassubjetivas em uma racionalidade de análise econômica” (SAFLATE; SILVA JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 27).

Tal racionalidade econômica aparece como régua analítica para algumas das mulheres que participaram do estudo, sendo especialmente aplicadas para avaliação das maternidades e das relações afetivas-sexuais. Discursos que sugerem que a condição primeira para alçar direitos é estabelecer-se como sujeito autônomo, capaz de sustentar a si mesmo. De modo que, uma vez sendo capazes de prover, há direito reprodutivo e que a condição oposta justificaria a negação de tais direitos, sendo a análise econômica capaz de suplantar, inclusive, análises

baseadas na moralidade. No trecho abaixo da conversa com Paula, ela me conta sobre as condições que ela acredita serem necessárias a uma mãe ‘solo’ para ter qualidade de vida.

Ela precisa ser muito guerreira, escutar muitas coisas e não absorver e, *acima de tudo, ter como se manter*. Pois se você tem de onde tirar dinheiro para sustentar seu filho, você pode bater no peito e dizer “não se mete, não, deixa que eu resolvo”, assim como eu fazia antes. “Paula, ele precisa de tal coisa, ele precisa de um pai, procura um pai para essa criança”. Digo “olha, deixa que eu resolvo”. Porque quem mantém é você, quem segura é você, quem sustenta, quem educa é você. Se você tem aquela condição, estrutura financeira e psicológica, dá para você criar sozinha. Até em outros julgamentos mesmo, dá para você falar “rapaz, não se mete não, o filho é meu”. Mas se você depende de quem fica com a criança, se você depende de alguém para dar alguma coisa, vai ter sempre alguém se envolvendo na sua vida - não que não tenha quando você assume tudo, sempre vai ter alguém para se envolver, porque até eu pagando tudo para o meu filho, me sacrificando em tantas outras coisas, dando meu máximo, ainda tem pessoas para dar pitaco. Mas é aquela coisa, quando você tem a potência de segurar sua onda, você tem como simplesmente abrir a boca e falar “não se mete, fica na tua, que eu crio meu filho”. Ninguém vai ter o que dizer, porque ninguém vai dar, entendeu? Com você, diretamente a pessoa não pode comentar, podem comentar entre si, mas você não vai ouvir nada disso. Eu acho que a mãe quiser ser ‘solo’ ou que infelizmente não planejou ser ‘solo’ e acabou acontecendo, ela precisa ter uma estrutura financeira, para poder segurar o filho dela de boa sem precisar de ninguém, para ninguém estar dando pitaco na vida dela (Paula, 27 de maio de 2022, interlocutora).

O próprio ângulo a partir do qual ela escolha responder à pergunta é revelador, uma vez que ela destaca posicionamentos individuais, autorreferidos, como aqueles atrelados à qualidade de vida. A perspectiva de Paula aparece também em falas de Femmenath sobre assumir a orientação sexual:

Minha mãe deu pitaco na minha vida até os meus 20 anos, quando eu saí de casa acabou com isso porque não tinha mais argumento. Eu não incentivo ninguém a sair do armário, eu incentivo a pessoa a ter independência financeira. Porque se ela está dentro de uma casa com pais homofóbicos, uma família muito religiosa, estar no armário é quase uma proteção para ela. Então, dependendo da normativa que você vive, fica no seu armário, vai trabalhar, busca sua grana, sai daí e *aí você pode ser o que você quiser* (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

A leitura que faço a partir do que elas me dizem, sendo ambas lésbicas, ainda que de raças e regiões diferentes, é de que a segurança financeira é vista como uma proteção primeira, algo que diminui a vulnerabilidade dessas mulheres, legitima seus desejos e as permitem enxergarem-se como pessoas de direito e sujeitos desejantes. É como se, ainda que ocupando o lugar da diferença, de uma cis-hetero-mulheridade que nunca se completa de todo, o primeiro requisito do sujeito colonial/moderno seria alçado: ser economicamente ativo. Uma fala de Daniela, já em outro contexto do País, me coloca, inclusive, que alcançar uma condição financeira estável também é uma grade de análise que funciona retroativamente, no sentido de

que a trajetória de uma pessoa, utilitaristamente falando, é validada a partir dos resultados econômicos encontrados.

As minhas tias que são mães ‘solo’, são muito criticadas. Muito. Extremamente. Já foram chamadas de vagabundas, de puta, piranha, que não se importam com os filhos. [...] Os exemplos que eu tenho de mãe ‘solo’ na minha família são exemplos de tristeza. Não são exemplos de mãe ‘solo’ guerreira que lutou, batalhou e venceu. Tem só uma que é assim, dos dez irmãos da minha mãe, porque na parte de pai tem uma mãe ‘solo’ de parentesco de primeiro grau e de segundo grau tem mais e já é o oposto da parte da minha mãe: são aquelas mulheres guerreiras, batalhadoras, que deram a vida os para criar os filhos. Hoje em dia os filhos formaram, tem condições, casa, carro (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

A análise de Daniela sobre como a maternidade ‘solo’ pode ser experienciada, a partir da tristeza ou da batalha vencida, se calca em muito nos resultados alcançados em relação à condição dos filhos, como um produto final. Tal análise ganha outros contornos quando se sabe que a família paterna de Daniela é branca e a família materna é descrita como parda. Nota-se, no entanto, que há um contato dinâmico e conflitivo com a perspectiva utilitarista por parte das mulheres que se soma à tecitura desse estudo e no modo como analisam o(s) mundo(s) a sua volta. Do mesmo modo que Femmenath questiona a produtividade como régua de vida – enquanto precisa produzir para viver –, Clarice me conta da angústia em contrapor o desejo (que também é pressão) por produzir, com a glorificação de seu próprio cotidiano no trabalho materno como algo que já é muito – e, ainda assim, nem sempre o bastante para que ela se reconheça como humana em plenitude.

A conta não fecha, não dá, não dá. Eu queria fazer muitas coisas, muito mais, minha cabeça não para de pensar, eu queria fazer vários projetos, eu faço muitas coisas no meu dia a dia. A sensação é que eu não faço nada direito, mas nos dias em que eu sinto que eu não faço nada direito, que eu não estou dando conta, que eu não tenho tempo, me acalma pensar “cara, você já está fazendo coisa para caralho! Você está com um filho saudável, roupinha limpa, alimentado, banho tomado, cheio de amor, isso já é muita coisa”. A questão é que eu queria poder fazer muitas outras coisas, eu queria que não me demandasse tanto essa parte, para eu poder fazer as outras coisas que me alimentam como mulher, *como ser humano* (Clarice, 6 de maio de 2022, interlocutora, *grifos meus*).

É especialmente significativo que ela considere que o que a faz humana são as coisas que ela faz/fazia, exatamente na perspectiva utilitarista destacada por Krenak (2020) e Saflate, Silva Júnior e Dunker (2020). Muito embora ela reconheça e afirme ser uma perspectiva produtivista, é algo que ocupa seu desejo, sua visão de si. Nesse sentido, a partir da introjeção da lógica neoliberal que coloniza os desejos, é comum que avaliemos nossas vidas em várias dimensões a partir de uma episteme mercadológica, de produtividade e mérito, especialmente porque, apesar de isso trazer sofrimento para os sujeitos, os responsabilizando individualmente

independentemente de suas condições objetivas, se apresenta como uma mentalidade que mobiliza afetos e possui adesão social. Trata-se de uma exaltação da liberdade que opera um controle sofisticado da vida humana, por meio da coerção, da interiorização das normas de mercado, produzindo objetificação autoinfligida dos sujeitos em mercadorias, uma estratégia de gestão que é pós-disciplinar, no sentido que economiza aos governos o uso de técnicas coercivas (SAFLATE; SILVA JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 74).

Em sinergia com as questões apresentadas, nos escritos de Fanon (1968) o sujeito é descrito como um campo disputado, um espaço que deve ser controlado e dominado em prol da ordem colonial/moderna, de modo a estabilizar o mundo. O filósofo argentino Enrique Dussel (2005) também se dedica a explicar tal processo, destacando que a modernidade/colonialidade que nasce quando há o confronto da Europa com o Outro, é colonizadora da alteridade e precisa controlá-la, vencê-la, violentá-la para simular a descoberta, enquanto encobre que de fato se define como Europa a partir deste, em um processo que busca essencializar uma identidade a partir do território.

Do mesmo modo, Quijano (2010) explicita que as relações intersubjetivas de dominação ocorridas entre colonizadores e colonizados(as) se dão com a atribuição de identidades geoculturais aos povos dominados por meio de três etapas: expropriando os povos colonizados; apagando a produção de seus conhecimentos, seus universos simbólicos, objetivando suas subjetividades; impondo material e simbolicamente, tecnológica e subjetivamente os padrões culturais dos colonizadores. Desse modo, conforme Quijano (2005), Dussel (2005), Fanon (1968) e Kilomba (2020), o eu-europeu colonial moderno, que se define pela colonização do Outro reserva para si a complexidade de tornar-se sujeito (liberal)moderno, enquanto o Outro é essencializado, projetado com aquilo que é dito sobre ele, a negativa do colono, negando-lhe a subjetivação.

Nas palavras de Kilomba (2019), ocorreria uma espécie de: “[...] identificação absoluta – ou essencialismo – no qual uma pessoa é vista meramente como uma ‘raça’, e é somente possível porque no racismo nega-se, para negras e negros, o direito à subjetividade” (p. 151). A esse respeito, Camila analisa de que modo a essencialização de sua existência, enquanto uma identidade definida em comparação com mulheres brancas, opera como um braço do racismo:

Eu sempre falo que tem muita diferença a maternidade de uma mãe preta para uma mãe branca, a diferença é enorme. Um exemplo é que se eu saio com meus filhos, se eu saio com os quatro, todo mundo para pra olhar, com um olhar de espanto “nossa, quatro filhos, sozinha”, mas se é uma outra mãe, branca com quatro filhos “que lindo!”. Eu já presenciei essas situações. Tem muita diferença, sim. Tem um peso bem diferente.

Aléxya: Você acha que, de certa forma, as pessoas julgam a quantidade de filhos que você tem e que isso tem relação com o fato de você ser uma mulher negra?

Sim, com certeza. Já escutei muita coisa: “ah, é bem o reflexo da sociedade, uma mulher negra, solteira, com muitos filhos”, já falaram que eu *faço parte da estatística*. As pessoas julgam, sim. Muito!

Aléxya: Como se sua vida reprodutiva fosse mais vigiada...

Aline: Exato! Porque se eu tive muitos filhos e eu não tenho uma condição de vida muito boa, é porque é bem coisa de pobre se encher de filhos, mas se é uma mãe que tem uma condição de vida melhor, solteira, com quatro filhos é porque tem uma família grande, que coisa linda. É bem essa diferença (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Em seu relato, ao ser definida como estatística e fenômeno social, ela está me contando sobre a negação da sua condição de sujeito, como alguém que deseja, que experencia, que escolhe. É especialmente interessante que ela recorra à comparação com a maternidade de mulheres brancas e com melhores condições financeiras para conseguir explicar seu lugar de diferença, de outridade, o que me remete à Kilomba (2020), quando aponta que, por vezes, mulheres negras encontram a si mesmas na terceira pessoa, precisando descrever a um terceiro para nomear seu lugar, apontando a norma para destacar seu lugar à margem, recorrendo à dicotomia como alegoria (p. 168).

Ao descrever as características do racismo, Kilomba (2020) aponta que a construção do lugar de/da diferença é a primeira condição. A diferença é um termo necessariamente relacional, no sentido de que quem difere, difere de um ponto de referência. E, desse modo, a norma é a branquitude: “[...] a branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os ‘Outras/os’ raciais ‘diferem’. Nesse sentido, não se é ‘diferente’, torna-se ‘diferente’ por meio do processo de discriminação” (pp. 64-65). A segunda condição descrita pela teórica é a colagem da diferença a valores hierárquicos. Logo, o lugar da diferença é lugar de inferioridade, compartilhado e naturalizado, aplicado aos membros de um mesmo grupo, descrevendo-os com as características projetadas pela branquitude – aquilo que é negado, aquilo que é rejeitado –, formando o preconceito. Assim, a terceira condição, que acompanha os processos anteriores, é o poder socioeconômico, político e histórico. Somadas, as três condições formam o racismo (p. 65).

Para formar um quadro argumentativo mais amplo sobre as operações do racismo e construção da diferença, considero significativo trazer a reflexão de Clarice sobre a construção normativa de seus desejos no que toca à maternidade e à heteronormatividade:

Eu não sei se era um desejo meu ou se era um desejo que disseram que eu tinha que ter. Isso eu me questiono muito. Porque eu cresci com essas referências. Eu lembrei agora que tem muito no interior, até hoje, um evento

que é o baile de debutantes, que é ridículo. Na época, eu já não gostava, eu não quis participar, mas eu vi minha irmã indo. A menina completou quinze anos, ela é apresentada à sociedade, tem um evento, um chá das debutantes, ela se veste toda de branco em uma noite, as fotos saem no jornal, reforçando que essa menina agora está apta para. Para o quê? Para encontrar alguém. Uma menina de respeito, de uma boa família, de uma boa índole, está pronta para conhecer alguém, quase como um produto. Eu lembro que eu fugi disso, eu não quis fazer um baile, fiz uma festa do meu jeitinho, com os meus amigos, mas ainda assim, dentro disso. Por que uma festa de quinze anos? Por que os meninos não fazem uma festa de quinze anos para ser apresentados assim? Eu vim desse contexto, sempre acreditando no amor romântico e com desejo de me formar, casar e ter filhos e aí a vida ia estar pronta. Ninguém me contou o que acontece depois que tem filho. Todo mundo falou que era isso, a visão da pessoa bem-sucedida é essa mulher que trabalha, tem uma formação, uma casa, filhos, como se aí fosse o final da vida dela, conquistou tudo o que precisava. Para quem? Mas eu comprei esse sonho. Eu cresci tendo isso como uma referência. Eu acho que sempre busquei um relacionamento, sempre me apaixonei muito, fui muito namorada - acho que em busca disso - eu fiquei noiva duas vezes (Clarice, 06 de maio de 2022, interlocutora).

Quando Clarice me descreve suas referências, no interior de Santa Catarina, estado brasileiro com o maior número de pessoas autodeclaradas brancas, ela remonta aos critérios descritos como desejáveis para que uma pessoa seja considerada bem-sucedida, atendendo aos padrões socioeconômicos, como descritos por Saflate, Silva Júnior e Dunker (2020), mas também às normativas de gênero específicas à cisheteromulheridade moderna/colonial. Em seu caso, há o questionamento de tais imposições, apontando o ridículo de rituais que reafirmam simbolismos patriarcais, mas o interessante é que havia, em algum nível, identificação, a ideia de que aquilo caberia para ela. Tratava-se de um projeto de subjetivação que tinha como destino o seu corpo, sua experiência.

Do ponto de vista psicodinâmico, acredito ser pertinente pensar a respeito da noção de contrato narcísico, cunhado pela psiquiatra e psicanalista italiana branca Piera Aulagnier (1975). Tal conceito faz alusão a um acordo implícito entre sujeitos e o conjunto social, no qual seriam construídos lugares na trama social que permitem a continuidade desta, de modo que o sujeito seria capaz de identificar tais lugares e investir narcisicamente em seu próprio desenvolvimento, de modo a ocupá-los. Basicamente, seria aquilo que permite ao sujeito olhar os lugares desenhados socialmente e saber de sua capacidade de adequação a eles. O que ocorre, entretanto, é que muitas pessoas são repetidamente atacadas, negativas enquanto sujeitos potenciais, como na operação do racismo, trazendo marcas no psiquismo individual e grupal, formando um déficit narcísico significativo.

É muito significativo que, para Clarice, haja o reconhecimento de que o lugar da “pessoa bem-sucedida, essa mulher que trabalha, tem uma formação, uma casa, filhos” e que “conquistou tudo o que precisava” era algo que, desde o seu nascimento, estava planejado para

ela, havia um contrato narcísico em vigor. Ela ocupa uma posição outra quando aponta seu desconforto, sua recusa em seguir tal planejamento. Ela não nasce no lugar de Outridade. O relato de Clarice me toca enquanto mulher branca, no sentido que também eu fiz um baile aos quinze anos, me vesti de princesa e me casei aos dezoito anos, sentindo que eram aqueles lugares que me cabiam desde o nascimento. Nem eu, nem Clarice víamos que essas possibilidades nos eram oferecidas por sermos brancas, vivíamos sem nos notar racialmente.

Complexificando a análise de um contrato narcísico, dessa vez em ‘solo’ brasileiro, a psicóloga e ativista negra Cida Bento (2022) desenvolveu uma tese em que argumenta a existência de um pacto da branquitude em vigor no País. Em seu trabalho, ela parte de referências comuns à presente tese, para argumentar que em todos os países em que houve colonização proveniente da Europa, os alicerces ideológicos foram fundamentalmente iguais, destacando o tom da pele como ponto de distinção de valor e status entre as pessoas. Assim, a branquitude em si se constitui na identidade comum criada aos europeus brancos usando a população colonizada como principal fonte de contraste, significando a si próprios e aos outros por meio de cisões, projeções, negações e repressão, tal como já explicitado em Kilomba (2019) e Fanon (2020).

Em uma virada de sentido que o argumento exige, Bento (2022) evidencia que, embora seja comum admitir que a situação de pessoas negras e indígenas no Brasil é resultado direto de um passado de exploração escravagista, poucas vezes admite-se o grupo branco como parte desse passado e cuja situação presente também é produto direto de uma relação de dominação que ocorreu e persiste em vários âmbitos institucionais, relacionais e simbólicos. Em suas palavras: “fala-se muito na herança da escravidão e nos seus impactos negativos para as populações negras, mas quase nunca se fala na herança escravocrata e nos seus impactos positivos para as pessoas brancas” (BENTO, 2022, p. 15-16).

Bento (2022) aponta que há um não reconhecimento da herança escravocrata no posicionamento de pessoas brancas na sociedade brasileira. Existe uma noção de supremacia branca, que funda a branquitude e assegura privilégios culturais, políticos, econômicos, entre outros, às pessoas brancas, tornando possível a elas – reservando a elas – acesso a lugares de poder em um pacto que jamais é explicitado, mas é subjacente às práticas cotidianas: um contrato narcísico. Assim, instituições e sociedade homogeneízam processos, valores e o perfil das pessoas que devem ocupar espaços de poder, transmitindo geracionalmente a imutabilidade da dominação, em um processo em que os ocupantes atuais, em sua maioria homens brancos, tornam-se cúmplices silenciosos da reprodução dessas condições. Muito embora, pessoas brancas não promovam “reuniões secretas às cinco da manhã” para definir uma agenda de

dominação e exclusão racial, existem mesmo estratégias não verbalizadas de manutenção de privilégios, de autopreservação, narcisicamente compactuado entre a branquitude, que intenta “proteger-se” daqueles que são o outro (BENTO, 2022, p. 11-12).

Desse modo, a referida supremacia, incrustada nas organizações públicas e privadas, permite às novas gerações brancas usufruírem de acessos alegando mérito pessoal, silenciando os atos anti-humanitários da colonização e atuais que criaram e mantêm tais acessos. É uma herança de expropriação e violência. Assim, circular pelos espaços, celebrar rituais caros que simbolizam a entrada “em sociedade”, saber que determinadas condições de vida dentro da norma não somente são possíveis, mas são especificamente desenhadas para que as ocupemos... tudo isso é opressivo, rígido e exige adaptação e silenciamento, mas também é privilégio branco e nos subjetiva, enquanto pessoas brancas, formando a percepção de mundo e de si mesmo.

Trata-se da herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente. O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa herança, seja concreta, seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir ao seu grupo, protegê-lo e fortalecê-lo. Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado: as novas gerações podem ser beneficiárias de tudo que foi acumulado, mas têm que se comprometer “tacitamente” a aumentar o legado e transmitir para as gerações seguintes, fortalecendo seu grupo no lugar de privilégio, que é transmitido como se fosse exclusivamente mérito. E no mesmo processo excluir os outros grupos “não iguais” ou não suficientemente meritosos. O pacto é uma aliança que expulsa, reprime, esconde aquilo que é intolerável para ser suportado e recordado pelo coletivo. Gera esquecimento e desloca a memória para lembranças encobridoras comuns. O pacto suprime as recordações que trazem sofrimento e vergonha, porque são relacionadas à escravidão (BENTO, 2022, p. 16-17).

É importante assinalar, assim, que não se trata de trazer um assunto do passado para o presente, como muitas pessoas brancas alegam quando se fala em colonização, trata-se de reconhecer a colonialidade em ação, produzindo cotidianos e subjetivando-nos, brancos, negros, indígenas, descendentes de colonizadores e povos colonizados, de modo a elaborarmos pactos outros de convivência comunitária. A colonialidade é presente, em uma conformação que é complexa e perversa, desde a condição primeira, operando com a branquitude, rouba dos colonizados(as) a possibilidade de subjetivar-se que não seja em negativa, em falta, a partir de uma referência normativa violenta e inalcançável. Destaco um trecho da escritora negra e mãe ‘solo’ Jessica Yjí (2021), uma das interlocutoras/referências da tese, no qual, em contraponto às possibilidades da norma cabíveis às mulheres brancas, Yjí não visualizava a si mesma na norma da cismulheridade:

[...] Como mulher negra, eu não me olhava com afeto, não buscava o afeto recíproco no outro, buscava me encaixar, estar sempre apta e em combate. Nunca deveria chorar, sempre ser forte, ter foco, mas talvez construir família e ter filhos não eram o meu caminho.

Não me enxergava mãe, talvez por ver minha mãe nos criar sozinha, mesmo tendo pai. Talvez porque 90% nos relacionamentos à minha volta não davam certo.

Eu pensava: *a mulher preta não nasceu para isso*. Nós, mulheres pretas, não fomos criadas para nos priorizar, mas para cuidar dos outros. Ser uma mulher negra e gorda fora dos padrões de beleza que a sociedade julga corretos, também me distanciava da naturalidade de sonhar e colocar nos meus projetos o desejo de vivenciar tudo isso (YJÍ, 2021, p. 82, interlocutora).

Sobre essa condição, também destaco a reflexão produzida por trecho da letra de “Nós”, do artista negro mineiro Djonga, composta por ele, Gustavo Pereira Marques, além de Paulo Alexandre Almeida Santos e André Nagalli de Oliveira (2021):

Outro dia eu me vi perdido
 Chorando por algo que outro alguém me causou
 Em minha direção veio um mano e disse
 A gente nasce sozinho e morre sozinho
 A gente nasce sozinho e morre sozinho
 Eu não quis acreditar
 Eu não quero acreditar
 Eu não vou acreditar
 Até aqui, tudo foi por nós
 É nós, é nós
 Uma porção de dedo pra nós, ó
 Medo pra nós, ó, arma pra nós, ó
 Até se tá com nós, tá apontada pra nós, ó
 Cá entre nós, ó
 Como é que desata esses nós?
 Mais um virou presunto pelo quebra nós, ó
 Gata, eu pensei demais em nós, ó
 Praia pra nós, ó, casa pra nós, ó
 Mas nós vai virar assunto lá pros nosso, ó
 “Neguin mudou de vida e esqueceu de nós”
 Vamo morrer junto na merda e gritando: É nós, ó
 Outro dia acordei herói, dormi inimigo
 Mais que a buceta das Kardashian, eu sou perseguido
 Falam de reinserção, mas agem igual polícia
 Nem me olham no olho, novão olha pro próprio umbigo
 E eu só queria um colo, hein?
 Poder provar do pólen, não confiar em político
 Não mais ser refém desse sequestro que vem
 De 1500 pra frente, quem hoje fala axé
 Nos obrigou a falar amém
 [...]
 Esquerda pra nós, ó, direita pra nós, ó
 Direito pra nós, não bem-feito pra nós, né?
 Pelos pretos eu tô e fé, pelos preto eu tô até
 O dia que a bala atravessar no peito
 Desde que nós tá no pré, sobre a gente eles têm conceito

Dois anos de sucesso pra pensar em trocar de carro
 Nem eu memo vi o que eu faço como trabalho
 Crescemo culpado, o certo é carregar o peso
 Pula na frente da bala pro playboy sair ileso,
 Desde menorzin, tem que andar com álibi,
 E é pra provar pros cana que eu não sou Ali Babá
 Quase que eu me conformo e vivo no let it be
 Tipo assim, e daí? Deixa ser, deixa estar
 Mas não, me afastei do pó, amém, me afastei do corre, hein?
 Não quero ir pra um corró cheio, com muita gente
 Amo vida, mas por que tão injusta?
 A solução pra autodefesa é vestir a carapuça
 Não é que não querem ver a gente com dinheiro
 Pra esses merda, essa porra é uma questão de vida
 Ver meu povo com dinheiro é mole, pô
 O que não querem é ver a gente de cabeça erguida (SANTOS; OLIVEIRA;
 MARQUES, 2021, n. p.).

A crítica embutida na música reflete sobre a condição de indivíduo moderno propagada em sociedade, em comparação com a posição coletiva que o racismo impõe, mas que também é posição de resistência. Os artistas fazem alusão à perspectiva utilitarista, a dificuldade de ver a si mesmo como sujeito, o desejo de consumir objetos, ao sequestro e ocupação colonial, epistemicídio e, principalmente, a dificuldade de alcançar e assumir uma posição de sujeito que é desejante, frente à ferida colonial – a dororidade – que compartilham e as restrições que a branquitude impõe para continuar a estabelecer o outro como diferente. Trata-se de um retrato muito representativo de como a arte é, por vezes, mais potente que a academia para produzir rachaduras no projeto colonial/moderno.

2.3 As famílias e os lugares das mães na colonialidade/modernidade

Estabelecidas as posições de sujeito na lógica colonial/moderna, considero importante aproximar em mais um nível a análise da questão da maternidade em dissidência, sendo fundamental compreender, nesse sentido, a posição generificada da mulher/mãe na modernidade colonial. Em tal análise, embora possa soar como digressão, o fato é que as famílias possuem um papel estratégico, reiteradamente apontado pela literatura como lócus analítico primeiro, inclusive no campo feminista decolonial, que evoca a família como lugar primeiro no qual as mulheres dialogam, têm força, importância e centralidade. Assim, faço um retorno à literatura clássica em psicologia social, em diálogo com produções da antropologia sobre as famílias brasileiras, e com teóricas do campo feminista decolonial, além de, como já referido, procurar compor uma análise/referência em conjunto com os saberes evocados pelas

mulheres que exercem maternidades dissidentes e colaboram no estudo, bem como literatura e manifestações artísticas produzidas por essas e outras mulheres do campo da maternidade.

Considero importante destacar que embora a história do que seria a família per si possa ser contada por inúmeras vias e haja referência nesse tópico a algumas dessas possibilidades, faço a escolha por iniciar a reflexão a partir de um recorte brasileiro no período colonial, por entender que há um peso histórico normativo no delineamento simbólico do lugar da mãe/mulher constituído como díade, com a imposição do modelo patriarcal extenso de família. Certamente, faço o questionamento crítico à tal imposição, colocando em dúvida não somente sua predominância estatística, como também apontando o epistemicídio e colonialidade existentes no apagamento ou atribuição de ilegitimidade a outras famílias, prévias, concomitantes e posteriores a essa referência normativa. Além disso, faço uma extensão do argumento apresentando também a família-nuclear-monogâmica-burguesa-colonial-moderna como nova/velha ocupante desse lugar simbólico de referência normativa colonizadora. E, finalmente, apresento conformações familiares existentes que fazem referência a um paradigma distinto, de matriz africana, e que existem de maneira híbrida, ocupando um lugar anteriormente nomeado por Lugones (2014) como lócus fraturado.

Como ponto de partida da reflexão, ao realizar o exame das produções sobre famílias no caso brasileiro, a historiadora Eni de Mesquita Samara (2004) destaca que era uma crença comum que a partir da colonização a família brasileira fosse extensa, como “resultado da transplantação e adaptação da família portuguesa ao nosso ambiente colonial, tendo gerado um modelo com características patriarcais e tendências conservadoras em sua essência” (SAMARA, 2004, p. 7-8). Tal crença seria pautada nas produções de Gilberto Freyre sobre a família extensa e patriarcal do Nordeste brasileiro, além do fato de o Brasil colonial ter uma estrutura econômica de base agrária, latifundiária e escravocrata, de modo que a referida família era predominantemente rural.

Tal família patriarcal seria composta por uma estrutura dupla: núcleo central acrescido de membros subsidiários (homem chefe da família, esposa e legítimos descendentes); e camada periférica, que inclui parentes, filhos ilegítimos e adotados, afilhados, amigos, agregados e escravos e influência sobre vizinhos, compadres, migrantes, etc. Era uma família vasta e com relativa heterogeneidade racial verticalmente, embora horizontalmente fosse restrita aos casamentos entre a elite branca. Além disso, inspirada em um modelo familiar transposto da Europa, havia uma estrutura familiar necessariamente que se pautava na autoridade do marido, restringindo a esposa um papel restrito à família, passando da tutela dos pais diretamente para a do marido (SAMARA, 2004).

No questionamento de tal compreensão do retrato das famílias brasileiras, a antropóloga feminista negra brasileira Lélia Gonzalez (2020) aponta a impossibilidade da hegemonia da família patriarcal extensa descrita por Freyre, visto que desde o século XVI as pessoas sequestradas em países africanos e escravizadas em ‘solo’ brasileiro já constituíam a maioria da população e, até mesmo na capital portuguesa, a população negra sobrepunha em números a europeia. González (2020) corrige, ainda, parte da literatura que aponta a alta incidência de relações inter-raciais, que, na prática, representavam o estupro colonial frequente a que as mulheres escravizadas eram submetidas. Na condição de escravizadas, predominantemente residindo nas zonas rurais, as mulheres negras ocupavam duas funções primordiais: trabalhadora do eito – exposta ao sol, subalimentada, levada à exaustão com altos índices de suicídio, sendo alforriada apenas diante de invalidez, mas muitas vezes também fugindo e revoltando-se; e mucama, garantindo o bom andamento das atividades domésticas na casa grande, além de cuidar e amamentar as crianças brancas e sendo alvo de assédio e estupro por parte do senhor branco e seus parentes. Em ambas as funções, as mulheres negras e escravizadas comumente tinham suas próprias famílias, marido e filhos seus aos quais também prestavam cuidados (p. 53).

Já fora das zonas rurais, a família patriarcal e número de famílias de pessoas escravizadas era menos representativo, dado que a escravidão tinha maior incidência junto às plantações e áreas de exploração de minério (GONZALEZ, 2020; SAMARA, 2004). Por exemplo, na região Sudeste nos séculos XVIII e XIX, as famílias eram, em sua maioria, pequenas conformações. De acordo com Samara (2004), os casamentos formais eram restritos a um círculo limitado de pessoas, sujeitas às normas que as definiam socialmente em função da origem e da posição socioeconômica. Havia uma “relação íntima entre casamento, cor e grupo social” (p. 42) e o casamento era opção para apenas uma parcela da população, representando a união de interesses para a elite branca, que os restringia quanto à raça, desigualdade de nascimento, honra e riqueza.

Antes da ocupação da coroa portuguesa no Brasil, inclusive, havia uma baixa no número de casamentos pela falta de “cônjuges elegíveis”: falta de mulheres brancas. Existem registros de maior pressão social nos critérios de “pureza” para a elegibilidade das noivas, especialmente entre a elite branca, que chegavam a encomendar noivas em Portugal. Para essa camada da população, formada basicamente por colonizadores e seus descendentes, o casamento tinha uma função específica e a imagem das mulheres brancas era definida pelo lugar da esposa e da mãe. Trata-se de uma posição complexa, uma vez que a tarefa básica das mulheres nessas relações era o governo da vida doméstica, provendo assistência moral à

família, a própria característica do sistema patriarcal no casamento criava condições para a afirmação de algumas mulheres, dada a sua influência direta junto à família.

Assim, havia com frequência relatos de mulheres brancas que trabalhavam na agricultura ou em manufaturas ou que, por ausência do marido ou viuvez, zelaram pelo patrimônio da família, gerindo propriedades e negócios. Além disso, algumas delas conseguiam a dissolução de suas relações por insatisfação e conflitos maritais. Na segunda metade do século XIX, havia alta porcentagem de mulheres como chefes de domicílio em São Paulo, ainda que a honradez e a “probidade comprovada” fossem atributos a serem comprovados. Diante de tantos dados, Samara (2004) resume as condições à época:

Segundo a literatura, o panorama é contraditório, mas certamente explicável pelo padrão duplo de moralidade que regulava as relações dos sexos e grupos sociais. As mulheres de posses, em sua maioria deviam ficar circunscritas à vida familiar, o que fomentava as suas aspirações de casamento e filhos. Passavam dessa forma, da tutela do pai para a do marido e estavam menos expostas às relações ilícitas e, naturalmente, mais aptas para desempenhar um papel tradicional e irrestrito. Aquelas de menor posse, negras e mesmo brancas, viviam menos protegidas e sujeitas à exploração sexual. Suas relações se desenvolviam, portanto, dentro de um outro padrão de moralidade que, relacionado principalmente a dificuldades econômicas e de raça, se contrapunha ao ideal de castidade, mas não chegava a transformar a maneira pela qual a cultura dominante encarava a questão da virgindade e nem a posição privilegiada do sexo oposto (SAMARA, 2004, p. 65-66).

O outro padrão de moralidade ao qual Samara (2004) se refere reflete uma tendência da literatura acadêmica de considerar lares de famílias ameríndias e amefricanas ora invisíveis diante da norma de família, ora como menos importantes ou associados de alguma maneira à promiscuidade. A historiadora destaca a alta incidência do que ela nomeia como “celibato” e “concubinato” entre as camadas da população que não tinham acesso ao casamento formal, caro de ser realizado. Havia, ainda, muitos filhos considerados “ilegítimos”, que podiam ou não usufruir de tolerância social, a depender da proteção que o pai forneceria, que sofre grande influência de fatores de natureza econômica, familiar, moral e racial, visto que até haveria possibilidade de “bons casamentos e ocupações dignas para pessoas com marcas de bastardia, desde que brancos ou mulatos claros” (SAMARA, 2004, p. 23).

Os dados levantados por Samara (2004) apontam a existência de muitas mulheres com filhos e legalmente solteiras que viveram maritalmente com homens solteiros, separados ou viúvos, sem que isso resultasse em uniões definitivas ou mesmo segurança para os filhos. Eram comuns registros desse tipo de relacionamento, no qual pessoas que não eram parte da elite branca ocupavam posições de dependência do dono da casa apenas enquanto este era vivo, não possuindo direitos nem para si ou seus filhos. A literatura descreve tal fenômeno como

“resistência” por parte da população em casar-se, havendo a escolha pelo concubinato (SAMARA, 2004).

Por outro lado, Gonzalez (2020) apresenta uma perspectiva mais aproximada das condições de conjugalidade e maternidade das mulheres negras e suas famílias após o período que sucedeu a abolição. Segundo a pesquisadora, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade, sendo o sustento moral e tendo que garantir a sobrevivência material de suas famílias. No censo de 1950, pôde-se constatar que a sua escolaridade era em geral muito baixa, sendo o analfabetismo predominante e as mulheres negras inseriam-se em cerca de 90% nas atividades de serviços pessoais, apenas 10% trabalhando no setor operário e na agricultura (GONZALEZ, 2020, p. 40). Logo, seu trabalho foi duplicado, dividindo-se entre o trabalho remunerado e o trabalho reprodutivo.

Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas das filhas mais velhas no cuidado com os mais novos. Acordar às três ou quatro horas da madrugada para “adiantar” os serviços caseiros e estar às sete ou oito horas na casa da patroa até à noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo (GONZALEZ, 2020, p. 40).

O racismo instalado culturalmente faz com que haja uma naturalização, comum tanto entre pessoas brancas, quando entre pessoas negras, que faz parecer o mais esperado o fato de a mulher, em especial a negra, ocupar papéis sociais desvalorizados socialmente. Assim como o período colonial encerrava mulheres negras a duas condições de escravidão distintas, com a abolição e a república, progressivamente as mulheres negras foram repetidamente encerradas em dois papéis: domésticas ou mulatas. Sendo o primeiro papel extensível às posições também fora dos lares, como empresas e instituições, em trabalhos de limpeza e alimentação. O segundo papel faz referência à objetificação desta mulher, vista como algo a ser consumido e explorado, havendo uma “distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira” (GONZALEZ, 2020, p. 43).

Assim, mesmo quando a mulher branca ocupa espaço no mercado de trabalho, alcançando lugares que podem ser vistos como referência e ilustram uma progressão na condição das mulheres brasileiras em termos de transformação das famílias e das condições de opressão, sua libertação é frequentemente feita às custas da exploração da mulher negra. Acredito que a perspectiva decolonial auxilia na compreensão do referido panorama contraditório: havendo uma coexistência de um modelo normativo de família, branca e elitizada nos centros urbanos, que se forma por meio do casamento formal e distribui muito rigidamente papéis a partir de uma tentativa de transposição e aproximação dos valores

européus; com as famílias que, do ponto de vista da modernidade colonial, ocupam um lugar de Outridade e não possuem os requisitos para buscarem assemelhar-se à norma, são a negação desta especialmente pelos critérios raciais – mas, não somente.

Nesse sentido, Hita (2014) constrói um paralelo com o fenômeno ocorrido na literatura sobre famílias brasileiras no período colonial, com a predominância da compreensão de família normativa como a patriarcal descrita por Freyre, de modo a invisibilizar ou negar outras conformações familiares, especialmente quando escravas e negras, tratando-as como instáveis, incompletas e ilegítimas – conforme já apontado por Samara (2004) e Gonzalez (2020). Também para a antropóloga branca, estadunidense, radicada no Brasil, Cláudia Fonseca (2004), no presente, o modelo nuclear absorvido pela classe trabalhadora é normativamente construído como referência, o ponto de comparação que nega ou nega famílias outras. Segundo ela, para muitos pesquisadores do século XX, a família nuclear e conjugal ocupava uma posição que era representativa da modernidade, estatística e moralmente. Em suas palavras “essa família – de um casal monogâmico e todos seus filhos menores - parecia brotar diretamente da natureza humana, sendo vista como necessária para o desenvolvimento sadio de todo e qualquer pessoa” (FONSECA, 2004, n.p).

A esse respeito, Lugones (2014) destaca a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como o argumento central do paradigma da modernidade/colonialidade. Vide missão civilizatória, o não-humano feminino colonizado foi reinventado como mulher – sempre incompleta, entretanto – por meio dos códigos de gênero ocidentais, configurando, por tabela, o gênero enquanto imposição. No mesmo sentido, a pesquisadora feminista, negra e lésbica, Yuderlys Espinosa Miñoso (2016), afirma uma posição próxima de Lugones, destacando que para as mulheres latino-americanas, ameríndias e amefricanas, a colonialidade do saber opera produzindo saberes sobre suas não-humanidades, de modo que para elas não seriam válidas as mesmas construções de gênero atribuídas às europeias, descritas em um lugar de fragilidade, docilidade e domesticidade.

Para la mirada colonial las poblaciones habitantes de las tierras colonizadas no reproducían un orden de razón, formaban más bien parte de un orden natural, lo que se consideraría un estadio anterior em la evolución de la especie (como lo desarrolló la filosofía del siglo VIII em adelante com Kant y Hegel, pero ya desde antes la teoría de las razas humanas que comienza a desarrollarse a finales del S. XV, inicialmente em manos de la teología). Es así que dentro de la dicotomía cultura-naturaleza, humano-no humano, civilización-barbarie, las gentes de los pueblos nativos de las tierras recién descubiertas, así como las gentes “horrorosamente feas” nativas de África, estaban más cerca de las bestias que de lo humano. Em acuerdo com Lugones quiero sostener que este orden productor de diferencias jerárquicas no atribuyó género a las gentes bestializadas. La idea de fuerza y mayor capacidad de

razón masculina y de la fragilidad de las mujeres no podía ser aplicada a gentes no europeas em tanto estas gentes eran todas igualmente desprovistas de razonamiento, belleza sublime y fragilidade (MIÑOSO, 2016 p. 153)

Logo, apesar da existência de múltiplas famílias possíveis, pela imposição do paradigma da modernidade colonial, estas têm sido pouco consideradas, ou consideradas apenas em comparação a uma família burguesa normativa. De fato, a própria existência da burguesia é parte da uma virada de paradigma referida como catástrofe e nasce alinhada com os valores liberais que apresentam a possibilidade de ascender socialmente por meio do “mérito pessoal”. Em um retorno ao raciocínio do tópico anterior, a partir do ponto em que são levantadas as demandas produtivas de subjetivação para o mercado, em uma perspectiva de sujeito que é econômica e utilitarista, mas que usa de caminhos manipulativos para produzir adesão social, a família ganha um papel de destaque como peça fundamental na condução coercitiva dos sujeitos. Isso possui implicações muito significativas, que afetam os papéis coloniais/modernos definidos de mãe/mulher, homem/pai e até mesmo delinea muito do que se compreende como infância e adolescência: assistem-se, na origem, as reverberações de uma remodelação da família. Logo, a família burguesa, embora seja frequentemente naturalizada, possui uma formação de papéis sinergicamente planejados para o bom funcionamento de um modelo socioeconômico – assim como outras formações familiares ao longo da história, em diferentes territórios, classes sociais e atravessamentos culturais.

Conforme José Roberto Tozoni Reis (2004), “a estratégia familiar é sempre traçada fora dela”, logo, “é impossível entender o grupo familiar sem considerá-lo dentro da complexa trama social e histórica que envolve (p. 102). Nesse sentido, Reis (1989) destaca que a família tem duas funções principais em uma sociedade: a primeira é econômica, reproduzindo a mão de obra, a segunda é ideológica, educando os sujeitos para a reprodução dos valores desta sociedade em questão. Scott (2010) também sinaliza que as nações constroem suas identidades nacionais a partir da aposta em crenças e imagens sobre sua população e a maneira como esta se relaciona com outras, e, para tanto, as formas de abordar as famílias, delineá-las simbólica e estruturalmente, são bastante representativas dos esforços históricos de transição de identidades nacionais (p. 19).

O antropólogo sinaliza que “família” é um conceito maleável, negociado e arriscado até, em determinado nível, como um grande guarda-chuva que circunscreve gênero, geração, parentesco, hierarquia, identidade, produção, reprodução, herança, coletividade, moralidade, consumo, residência, entre outras questões. Não há neutralidade em sua definição, que pode ser estrategicamente posicionada para legitimar quase qualquer finalidade e, em seus usos, tem sido cooptada por bandeiras diversas, inclusive conservadoras, religiosas, falaciosas em prol

de um mito fundador da cultura brasileira como a miscigenação, ou, ainda, como símbolo de modernidade em organização (SCOTT, 2010).

De um ponto de vista psicológico, a família apresentada por Reis (2004) é descrita como “o locus da estruturação da vida psíquica” (p. 104), onde as relações ganham significados afetivos e onde as hierarquias são construídas nos símbolos e consubstanciadas nos corpos das pessoas que ocupam o lar, de modo que a experiência de crescer e aprender dentro de um modelo familiar determinado, sedimenta – embora não limite – o funcionamento psicodinâmico de um sujeito, impactando suas demais relações e visão de mundo. E, apesar da ênfase sobre a família burguesa (nuclear, monogâmica, europeia, colonial/moderna), o autor sinaliza que:

Isso não significa negar a existência de outras formas de vida familiar nem impor uma padronização absoluta a todas as unidades familiares, mas apenas tomar o modelo familiar que predomina na sociedade em que vivemos e que corresponde aos valores da ideologia dominante. Aliás, a família burguesa, ao se representar não apenas como aquela que é “normal”, mas também como a única possibilidade, nada mais faz do que cumprir sua função ideológica (REIS, 2004, p. 105).

Para a existência de tal família, o isolamento em si mesma, com a privacidade e domesticidade garantidas, eram essenciais, demarcando claramente a vida pública – regida pela racionalidade, espaço no qual o homem poderia circular –, e a privada – espaço da vida emocional, no qual a mulher deveria viver em reclusão. Houve, assim, uma rigorosa divisão sexual do trabalho, um acirramento da bio-lógica ocidental, sendo o marido o provedor material da casa, ser da razão e da autoridade máxima, que, antes de ser marido, precisaria ser livre, racional, conforme o ideal burguês. Por sua vez, a mulher branca e burguesa sofreria um isolamento, perdendo o apoio comunitário em nome da privacidade doméstica e ocupa um lugar servil na dinâmica familiar, sendo responsável pela casa e pelos filhos, principalmente, e, dada a sua pretensa emocionabilidade essencial, seria preciso que o marido a representasse no mundo externo, dependendo dele material e em nível de identidade, sendo primeiro a esposa, para ser mãe e mulher (REIS, 2004).

Dentro dessa lógica, os filhos passam a ocupar a centralidade da família, sendo o objetivo do casamento burguês. Estes tomam todo o tempo e atenção da mãe burguesa, devendo ser educado para atingir o ideal de autonomia, autodisciplina, perfeição moral, sendo capaz de garantir a ascensão da família a partir dos investimentos neles depositados. Sendo a mãe responsável por essa educação, todas as culpas possíveis recaem também sobre ela, que deve estar atenta a qualquer desvio na educação, na moral, na saúde, na higiene, ou qualquer aspecto da vida das crianças. O asseio dos filhos e da casa, bem como a amamentação são

vistos como fundamentais. Como resultado, há uma progressiva queda nas taxas de mortalidade infantil e um decréscimo nas taxas de natalidade. A criança aprende desde muito cedo a fiscalizar seu corpo e procurar a limpeza. E, não menos importante, a família burguesa também define novas normativas para o exercício da sexualidade, impondo a interdição da sexualidade feminina fora do casamento, restringindo o prazer sexual e estabelecendo o sexo marital como unicamente voltado para a procriação (REIS, 2004).

As mulheres burguesas passaram a ser consideradas seres angelicais, acima das necessidades animais do sexo. Dessa forma o casamento burguês passou a caracterizar-se por uma dissociação entre sexualidade e afetividade. A família era o recanto do afeto mas não do prazer sexual (REIS, 1989, p. 111).

Uma das interlocutoras da tese, Daniela, é bastante descritiva ao retratar a tentativa de encerramento de sua subjetividade em uma identidade materna que é excludente com outras experiências e desejos, que centraliza todos os esforços em prol da criança e como há uma rígida cobrança de performance nesse papel.

Depois que virei mãe, o que morreu para mim foi a minha liberdade. Liberdade de sair com quem eu quero, a hora que eu quero. Não é a mesma coisa. A primeira vez que eu saí depois que eu virei mãe, meu menino ficou com a minha mãe, deu 19:30 meu pai me ligou “oi, você não vem embora? Não, você esqueceu que você é mãe?”. Quando cheguei em casa, eu fui direto para o banheiro e debulhei no choro. Aí que eu fui entender o quão difícil é. É um amor imensurável, incondicional ser mãe, é uma coisa que não tem explicação, é fora de todas as palavras existentes no vocabulário e dicionário. Só que ao mesmo tempo é uma sensação de privação. Eu não durmo o tanto que eu quero, eu não durmo a hora que eu quero. Eu vivo na rotina dele. Se ele dormir, eu vou dormir. Se ele acordar, acordar, se ele está bem, eu estou bem. Se ele não está bem, eu não estou bem. Eu me alimento quando dá para alimentar. Agora está maiorzinho, graças a Deus é mais fácil, em certos pontos. Aumentam alguns trabalhos e outros trabalhos diminuem. Então, para mim o que morreu foi a liberdade (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

Embora Daniela não esteja mais em uma família nuclear, ela foi subjetivada a partir de uma compreensão de maternidade derivada dessa estrutura que estabelece papéis generificados rigidamente estabelecidos. A maternidade é uma experiência retratada como um luto, que restringe não somente a mãe, como já dito, mas também a criança, no sentido em que se estabelece uma única referência maior de cuidado, num ciclo que reafirma a sobrecarga das mães e estimula relações de dependência. Assim, enquanto as crianças de outras conformações familiares possíveis lidavam/lidam com um número grande de atores com os quais era/é possível se identificar, a criança burguesa tinha apenas as figuras parentais, tendo contato restrito com os outros até a entrada na vida escolar, e era levada a ter apenas um objeto de identificação, o progenitor do mesmo sexo, dada a intensa divisão de papéis sexuais na dinâmica familiar. Logo, ao passar seus primeiros anos se relacionando quase que

exclusivamente com os pais, na privacidade do lar, havia uma intensificação das relações afetivas entre seus componentes, e uma dependência da criança de seus pais para a satisfação de suas necessidades de afeição, sendo função dos pais, principalmente da mãe, atendê-las (REIS, 2004).

É especificamente à família burguesa que Sigmund Freud se refere quando descreve o desenvolvimento psicosssexual de uma criança, que permite a sedimentação de sua estrutura psicodinâmica, dando ênfase significativa à culpa, ao superego e ao Complexo de Édipo que possuem raízes na referida dinâmica familiar. Reis (2004) chega a se perguntar quais as repercussões na subjetivação quando as referências em termos de família são distintas daquela encapsulada pela descrição edipiana. A esse respeito, Fanon (1967) destaca o complexo de Édipo como um fenômeno tipicamente ocidental, que não ressoaria do mesmo modo nas famílias colonizadas. Para ele, a criança negra em uma sociedade colonial, gerida pela racionalidade colonial/moderna, dificilmente exerceria posições de poder quando adulta, de modo que os conflitos psíquicos não se dariam no campo relacional intrafamiliar, mas no contato com o mundo exterior.

Em sua tese sobre a colonialidade da sexualidade, a pesquisadora brasileira Ana Cláudia Beserra Macedo (2020) acrescenta a temática dados importantes ao explicitar que embora a família nuclear burguesa monogâmica e heterossexual seja recoberta de legitimidade dada a sua função estratégica para a configuração dos Estados-nações nos moldes da modernidade/colonialidade, outras possibilidades de relacionamentos afetivo-sexuais existem. Macedo (2020) realizou o trabalho de compilar registros na literatura que façam referência a essas relações antes da intrusão colonial, citando povos Coniupuiara na região do rio Nhamundá, entre os atuais estados do Amazonas e do Pará, o povo Inca, no atual território peruano, onde haviam comunidades formadas apenas por mulheres, cuja presença masculina era aceita apenas para procriar, ou, ainda, dados sobre de relações afetivo-sexuais-desejantes entre mulheres em povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquís do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil, na sociedade inca pré-colombiana e entre Maias no território mexicano (MACEDO, 2020).

No entanto, a partir da colonialidade do saber, quaisquer conformações que pudessem ser compreendidas como familiares foram interpretadas – sem muita negociação de sentido, inclusive – pelo discurso científico vigente como “estágios primitivos da existência humana, categorizadas e hierarquicamente situadas como inferiores ou simplesmente omitidas das narrativas (como o caso das relações não-heterossexuais)” (MACEDO, 2020, p. 55). Desse modo, a família nuclear monogâmica burguesa heterossexual é utilizada como referência

única, imposta e estrategicamente usada de modo a sistematizar a sociedade, ensinando às crianças sobre poder, pertencimento e propriedade.

Macedo (2020) recorre à teórica feminista chilena lésbica branca, Margarita Pisano, para explicar como a família nuclear é um modelo típico de um projeto de modernidade capitalista e neoliberal, que mitiga a autonomia e aposta na propriedade privada como exemplo para o matrimônio, fazendo uso de uma retórica cultural e biológica de complementariedade, com vigilância e jogos de manipulação, para entender amor e afeto em uma lógica reprodutiva heterossexual.

O casal (matrimônio) se arma de tal maneira que um tem o poder e o outro o contrapoder, papéis que se invertem às vezes, mas que se fixam aos indivíduos na ambição de domínio, embriagando-se deste jogo de ter um pequeno poder. Cativa as pessoas com o mandato da segurança que proporciona a fidelidade = vigilância, com o qual essa construção baseada no amor sistêmico, termina por prender o amor e matá-lo (PISANO, 2004, p. 46).

No mesmo sentido, Ochy Curiel (2013) descreve que um dos pilares da heterossexualidade é a ideologia que estabelece desde a colonização dos povos ameríndios a norma de família que se funda na união homem e mulher, com filhos e filhas, legitimados contratual e juridicamente com um casamento, ocultando a realidade de que, de fato, existem outras formas de família. Exatamente no questionamento das construções normativas de família e da proposição moderna colonial de mulheridade e maternidade, Bárbara Carine Soares Pinheiro (2021), mulher preta, mãe adotiva ‘solo’ de uma menina, interlocutora/referência na pesquisa, escreve em um capítulo do livro “Mães Pretas: maternidade ‘solo’ e dororidade”:

Eu não nasci para ser mãe. Enquanto mulher negra em uma sociedade brancocêntrica ocidental, eu nasci para sobreviver. E sobreviver individualmente já é algo extremamente difícil, imagina garantir isso para você e outra pessoa? Entretanto, esse é o modo ocidental de pensar. Para esse mundo branco, trata-se de mais uma boca para alimentar. É por isso que eles se questionam fazendo piadinhas de como nós, pessoas negras faveladas, com famílias tão extensas e salários tão pequenos não morremos de fome e ainda conseguimos “comer água” no domingo... A resposta é: nossa cosmovisão é comunitária. Sobrevivemos justamente porque estamos em bando. Somos um coletivo, que juntas ‘combinamos de não morrer’ (PINHEIRO, 2021, p. 21, interlocutora).

A própria escritora descreve sua família residente na periferia de Salvador como sendo a Outra família, em comparação com a família que seu pai mantinha por casamento com outra mulher. Há uma rica descrição de uma lógica de cuidado e parentalidade que passa por aspectos diferentes daqueles mencionados na criação burguesa, que dão forma às normativas de gênero acirradas na modernidade colonial. O seu pai era presente, com visitas regulares e relativa

participação, mas a responsabilidade parental era de sua mãe, havendo um suporte comunitário que atribui referências múltiplas às crianças.

Cresci numa rua em que uma mãe era mãe de muitos. Todas as mais velhas tomavam conta da gente: dona Marlene, dona Chiquinha, dona Zelita, dona Jaci, dona Neusa... Mulheres que, tendo parido ou não, eram mães de toda uma comunidade. É nossa tão fortalecedora retaguarda ancestral comumente conhecida como rede de apoio. As mães saíam para trabalhar, deixavam suas casas para cuidarem da casa dos outros, deixavam suas crianças para cuidarem das crianças dos outros. E quem ficava na comunidade era responsável pelas crianças e pelo cuidado com a segurança das casas. Não havia um contrato explícito onde tudo isso era exposto, e elas assinavam e reconheciam firma em cartório. Era apenas um acordo ancestral de sobrevivência. Uma matrigestão africana manifestada no dia a dia da favela, que era repleta de valores éticos oriundos de uma agência africana, tais como a sobrevivência pela coletividade, o respeito à sabedoria dos anciãos, à lógica familiar para além da relação consanguínea (PINHEIRO, 2021, p. 23, interlocutora).

O fenômeno descrito por Pinheiro (2021) remete a um conceito popularizado por Fonseca (1995) em uma pesquisa realizada nos anos de 1980 com famílias residentes em periferias de Porto Alegre, que é a noção de *circulação de crianças*. A circulação de crianças não se refere à prática de criar o filho de outra pessoa – embora ambas as situações possam ser concomitantes –, uma vez que o fato de a criança possuir uma mobilidade entre diferentes lares de referência, ela não perde a vinculação principal com a parentalidade de origem, comumente biológica, mas não necessariamente. As novas referências são adicionadas como ramificações de parentalidade que não se anulam, podendo a criança ter mais de uma mãe ou responsável(is). Nesse sentido, Camila descreve ter vivenciado na infância situação bastante representativa do conceito:

A minha mãe sempre foi aquela mãe que trabalhava muito para trazer o sustento para a casa. A minha mãe sempre trabalhou demais, saía de manhã e voltava à noite, super tarde. Quem acabava cuidando de mim e das minhas irmãs eram a minha tia e minha avó. A gente sempre teve esse cuidado de vó mesmo, sabe? Nossa avó materna, porque a minha mãe sempre estava trabalhando (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Na experiência de Camila, assim como a de outras interlocutoras e de muitas pessoas das camadas populares, a necessidade de prover o sustento da família obriga um exercício de cuidado compartilhado, e, nessa operação, frequentemente as avós são figuras muito acionadas, pelo papel duplo de maternidade, pelo lugar de referência que ocupam e, principalmente, pelo tempo liberado em razão da aposentadoria, quando esta ocorre. No caso de Daniela, por exemplo, seu filho depende dos cuidados da avó, em boa parte do tempo, para que a mãe trabalhe e estude, sendo, até mesmo, motivo de disputa entre elas quando Daniela pensa na perspectiva de mudar-se ou casar-se, de modo que ela chega ao entendimento de que ambas as

coisas ou teriam que ser recusadas por ela ou só aconteceriam mediante a aceitação de que seu filho ficasse sob os cuidados definitivos de sua mãe, sendo essa última possibilidade algo cuja mera conjectura gera julgamentos.

Eu sou julgada quando eu falo de ir embora e colocar meu filho em uma creche para estudar enquanto eu trabalho, eu sou julgada quando eu falo de ir para Brasília trabalhar e deixar meu filho com a minha mãe e vir ver ele nos fins de semana. “Você está louca! Você não é mãe!”. A gente é muito julgada se decidir estudar e trabalhar para dar o melhor para os filhos. Minha mãe me apoia, diz que quando eu terminar meu curso, é pra eu ir embora estudar, correr atrás do melhor para o meu filho: “vai ficar comigo, você sabe que eu vou cuidar, é meu filho também, não precisa de você preocupar, você é nova”. Aí vem o sentimento de culpa “vou abandonar ele?” (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

Na análise de Fonseca (2004), tal situação não representa negligência ou abandono em relação à criança, visto que, ao contrário da forte tendência da família nuclear, que tem como prerrogativa o isolamento e a privacidade da família para o cuidado parental, em verdade, a circulação das crianças pode representar um alto desejo e afeto por elas, que possuem muito valor para suas famílias e circulam como modo de estar com seus familiares. Em outros casos, no entanto, pode ser que essa criança seja de fato discriminada e sua circulação ocorra por conta das circunstâncias. Inclusive, é possível que tais situações variem ao longo da trajetória de um mesmo sujeito, visto que as famílias são mutáveis em suas dinâmicas. Assim, Fonseca (1995) identifica que, especialmente em situações em que há uma ruptura conjugal é comum que a responsabilidade e cuidado das crianças sejam compartilhados com uma rede de sociabilidade na qual a família está inserida, preferencialmente alguém da rede de relações da mãe, como no caso de Camila. Tal fenômeno possui alta incidência entre famílias pobres e a criança não é considerada como dada em adoção, sua filiação é preservada e parcialmente coletivizada a partir do cuidado em rede.

Pessoalmente, a circulação de crianças é um conceito que faz muito sentido em minha trajetória, vindo de uma família pobre e tendo a minha avó como grande referência. Lembro de que eu já tinha quatro anos quando minha mãe se mudou da casa da minha avó materna, me levando para residir apenas com ela – altura em que eu chamava a ambas de mãe – e que, por muitos anos, minha avó me buscava todas as noites para ir dormir com ela, havendo sempre essa referência dupla de maternidade e de lar que não anulavam uma à outra, apenas reafirmavam o afeto por mim enquanto criança desejada. Em contraponto, Femmenath compartilha que, em sua experiência, havia a noção de fardo, de uma circulação que dialogava com a necessidade que as circunstâncias impunham:

[...] uma das coisas que eu me lembro muito é que eu fui morar perto da casa do meu pai, eu já tinha uns 10, 11 anos e a minha avó paterna se ofereceu para cuidar de mim enquanto a minha mãe trabalhava. Ela já tinha conquistado uma independência, já tinha alugado uma quitinete para nós duas. Eu comecei a morar com a minha mãe sozinha eu tinha dez anos. Só que ao mesmo tempo, *eu tinha dez anos*, alguém precisava ao menos olhar por mim. Então, eu comecei a ficar na casa da minha avó e eu lembro que, por mais que ela já tenha partido e eu seja apaixonada por ela, ela era muito machista. Foi essa avó que teve trezes filhos com intervalo de um ano e meio. Totalmente comandada pelo patriarcado. Então ela ficava falando da minha mãe: “sua mãe não chegou ainda porque ela deve estar em barzinho”, “sua mãe deve estar com namorado”, “sua mãe precisa arrumar um cara para te dar mais atenção”, “sua mãe precisa se casar de novo para poder ficar em casa com você”. Eu cansei de ouvir isso! E aí chegou um dia em que eu falei para a minha mãe que eu não queria mais ficar na minha avó e ela me perguntou por que e eu falei “ela fala muito de você e eu me incomodo”. E a partir daquele momento minha mãe criou um esquema novo para eu ficar sozinha em casa (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Certamente, por ter sido a primeira filha, primeira neta e primeira bisneta de minha família materna, ocupo uma posição diferente em relação à Femmenath, visto que sua avó teve treze filhos. No momento de meu diálogo com Femmenath, inclusive, seu filho estava passando uma temporada residindo com a avó materna e a circulação dele é simbolizada de modo completamente diferente ali:

Por conta da pandemia, o meu filho ficou sem escola. Ele ficou pelo menos um ano e quatro meses sem ir para a escola. E, nesse momento, minha mãe mora em outra cidade da região metropolitana. Ela já tinha mais de sessenta anos, ela já estava vacinada com as duas doses e as escolas de lá abriram primeiro. Aí ela fez esse convite para ele ir estudar lá. Ele foi, então a gente ficava com ele no fim de semana e ele estudava lá de semana. Estudava, não, estuda. Porque o que aconteceu foi: ele se apaixonou pela escola. Ele não quer voltar esse ano, então a gente continua nessa ida e volta, porque às vezes eu passo uns dias da semana lá, mas todo fim de semana ele vem para cá com a gente. Aqui é a casa dele oficial. Ele está, nesse momento, nessa vivência com a minha mãe, sendo que, ao mesmo tempo, foi muito bom para ela, que tinha acabado de perder dois cachorrinhos. Ela é uma mãe ‘solo’, de periferia, que sobreviveu e para ela está sendo muito bom ter esse contato com o meu filho dentro deste novo lugar de cuidar, porque ela não cuidou de mim, ela trabalhou a vida toda. Eu não tive muito a minha mãe na infância e eu acho que ela está conseguindo viver isso agora, sabe? De forma sem ter essa preocupação muito louca de ter que trabalhar todos os dias (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

A circulação vai carregar sentidos muito específicos para cada família, envolvendo aspectos de território, relacionais, étnico raciais, de gênero, entre outros. Lembro que, em minha dissertação de mestrado, parte da pesquisa foi realizada no Quilombo Catolé dos Índios Pretos, que fica na região do Sertão do Pajeú, com mulheres rurais que chefiavam famílias, e era comum que as crianças da comunidade circulassem, sendo vistas com afeto e com conotação de preciosidade. Naquele contexto, as crianças possuem um significado de continuidade da

ancestralidade e preservação histórica, dado que há uma questão com a saúde reprodutiva no lugar, que abrigava cerca de 90 famílias e possuía 11 crianças no total – um número baixo e que representa o risco real de apagamento daquela população, cujo genocídio era/é institucionalmente operado dada a falta de escolas, de acesso à saúde, a atividades de lazer, entre outras necessidades básicas (LIMA, 2019).

Em uma aplicação do conceito a outro contexto, a socióloga Hita (2014), já referida, defende que em lares matriarcais a circulação de crianças é uma prática comum. A pesquisadora se dedica a estudar famílias em Salvador que se assemelham em muito à descrição de Pinheiro (2021). Nomeados como matriarcais, tais lares são entendidos pela teórica como resultantes tanto de políticas habitacionais inadequadas (quando não inexistentes) que levam/levaram muitas famílias – negras em sua maioria – a habitar regiões marginalizadas nos centros urbanos; como também, tais conformações familiares podem ser consideradas expressão de uma matriz cultural negra, que tem encontrado ressonância em Salvador desde o período colonial, no qual a cultura afro-brasileira é especialmente marcante, mas sendo comum em todo o Nordeste brasileiro e com formações similares no Caribe e América do Norte. A noção de matriarcalidade colocada por Hita (2014) descreve:

[...] um conjunto de relações domésticas e de parentesco centralizado na figura de uma mãe-avó (matriarca), centro das interações da rede consanguínea, e lócus de descendência e herança da família. Esta figura feminina idosa, ou de mulher madura, é a da chefe da casa e da família, aquela que exerce poder sobre a casa e sua parentela e que é importante foco-difusor a partir do qual se multiplicam relações entre todos os demais membros da rede, extrapolando, por vezes, os limites físicos dessa casa enquanto local específico de residência (uma só casa), podendo operar na conjunção e coparticipação de várias casas em uma mesma rede de parentesco (HITA, 2014, p 20).

Em tais famílias, as mulheres ocupam papéis muito distintos daqueles descritos como reservados àquelas que são descritas em posição binária de complementaridade típica das famílias patriarcais e nucleares. Elas são proprietárias de suas casas, sendo este um recurso fundamental de poder, enquanto forma muito específica de chefia feminina, que indica menor vulnerabilidade. A chefia, que é caracterizada como matriarcal, implica uma maternidade que se estende a outras pessoas, em um paralelo com a família de santo, modo de organização religiosa altamente hierarquizado, típico do Candomblé, religião afro-brasileira. Embora a matriarcalidade não ocorra exclusivamente em famílias atreladas ao Candomblé, os princípios de organização de casas de santo são uma expressão dessa matriz cultural compartilhada de destacado valor simbólico.

Importante assinalar que as ideias de Hita (2014) são em muito inspiradas em dois livros clássicos que correlacionam famílias matriarcais em Salvador com as matrizes culturais

africanas trazidas no período colonial, que são os livros de Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres* (1947), que apontava a matrifocalidade dos lares em Salvador nos anos de 1940; e o livro de Klass Woortmann, *A Família das Mulheres* (1987), que também se refere ao fenômeno em Salvador, nos anos de 1980.

A descrição de Hita (2014) também faz lembrar em muitos aspectos a família iorubá, apresentada por Oyêwùmí (2020) como uma família não generificada, na qual os papéis são distribuídos de maneira fluída e hierarquicamente mais relacionados a aspectos geracionais. Apesar de haver diferença, como a diferenciação entre membros da família a partir de seu método de entrada na rede de parentesco, sendo possível por casamento ou por nascimento, há destaque para uma acentuada matrifocalidade que é típica de organizações familiares de matrizes africanas:

Se havia um papel/identidade que definia a fêmeas, era a posição de mãe. Dentro da casa, seus membros são agrupados em torno de diferentes unidades mãe-filha/descritos como omoya, literalmente “filhos de uma mesma mãe” ou irmãos de ventre. Por causa da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. Conseqüentemente, omoya é, na cultura iorubá, a categoria comparável à irmã nuclear da cultura estadunidense branca. A relação entre irmãos de ventre, como aquela das irmãs da família nuclear, é baseada em uma compreensão de interesses comuns e nasce de uma experiência compartilhada. A experiência partilhada definidora, que une os omoya com lealdade e amor incondicional, é o ventre da mãe. A categoria omoya, diferentemente da “irmã” transcende o gênero.

Omoya também transcende a casa, porque primos matrilineares são considerados irmãos de ventre e são mais próximos uns dos outros do que irmãos que partilham o mesmo pai e podem até viver na mesma casa (OYEWÚMÍ, 2020, p. 92).

Do mesmo modo, no arranjo matriarcal encontrado em Salvador, a mãe ocupa uma posição central, de certo privilégio, ao ser aquela a partir da qual um grupo de parentesco é iniciado, de modo que, nessa família, a relação mãe-filhos é primordial. Por outro lado, a relação de paternidade é descrita com menor ênfase, sendo os homens representados fundamentalmente quando filhos, especialmente se primogênitos. Há uma primazia do princípio da consanguinidade sobre o da afinidade, sendo as relações conjugais heterossexuais relatadas como fonte de instabilidade, dado o caráter de afinidade que possui. Segundo Hita (2014), é frequente que a relação conjugal heterossexual monogâmica seja de curto prazo e circunstancial, havendo alto índice de abandono parental por parte dos homens, que podem ou não voltar a ser participativos, mas sempre em menor significância. Por outro lado, os filhos se mantêm sempre próximos, e mesmo quando saem de casa, retornam com frequência. Logo, a mãe é o ponto fixo de estabilidade familiar.

Woortmann (1987) já descrevia os homens encontrados em seus estudos como figuras com autoridade comprometida pelo não cumprimento da função de provedor, o que relacionalmente fortaleceria a posição das mulheres nos lares matriarcais. A relativização de tal informação aparece na teoria de Hita (2014) com a ênfase na posição dos filhos homens, especialmente os mais velhos, e dos irmãos que a matriarca possa ter. Ambas as análises, segundo ela, podem ser aplicadas em momentos diferentes das dinâmicas familiares que ela analisou.

Embora me soe uma informação um tanto quanto essencialista, é interessante perceber que, para algumas das mulheres que me auxiliaram na produção desta tese, ainda que não sejam caracterizadas como representativas do perfil de matriarcas, há uma percepção de menor significância da figura de um pai na educação de uma criança ou na conformação de uma família. Inclusive, algumas delas declararam desejo explícito de formar famílias que não contassem com a paternidade, como é o caso de Emily e Paula.

Eu queria sozinha [ser mãe], porque eu não penso em ter um marido. Depois vai que ele vai embora e me deixa sofrendo com a criança? A criança vai sofrer por ter um pai presente e depois ele vai embora. Ela não tendo pai, ela nunca vai sofrer. Ela não vai conhecer outro jeito.

Aléxya: Como você se sentiu quando seu pai se distanciou?

Achei muito melhor do que quando ele estava perto. A maioria das mães aqui são ‘solo’.

Aléxya: É mesmo? Por que será isso?

Eu acho que é porque os homens aqui gostam de engravidar as mulheres e deixam para lá. Deixam as mulheres e os filhos, mesmo morando na mesma cidade (Emily, 2 de novembro de 2022, interlocutora).

[...] eu cresci vendo situações complicadas, do meu pai e da minha mãe. Brigas, violência doméstica, não que isso tenha me traumatizado - ou de certa forma, sim. Não que todo mundo seja igual, mas eu não queria que meu filho tivesse uma presença masculina na vida dele, que fosse propriamente dito o pai. Eu queria simplesmente ter um filho e gerar esse filho, educar, queria que ele crescesse, queria ser tudo sozinha para ele (Paula, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Trata-se de uma perspectiva complexa, visto que assumir a cisheteromulheridade como uma construção impositiva colonial/moderna de gênero implica em assumir também a cisheteromasculinidade como atravessada por tais imposições e marcada por posições muito distintas, quando se fala em sujeitos que ocupam a Diferença Colonial. Por outro lado, compreende-se que em suas perspectivas haja uma simbolização que se pauta nas suas experiências, que associa de imediato o masculino como o lugar da instabilidade, do pouco comprometimento, da ausência, da violência, da imposição, da invasão sobre o corpo – no caso das mulheres lésbicas, especialmente.

Todas as mulheres ao meu redor, na verdade, foram mães ‘solos’. A minha avó, desde quando eu nasci, já não era mais casada com meu avô. Eu sempre escutei as histórias que ela me contava, que a minha mãe me contava, que a minha avó era agredida fisicamente pelo meu avô e esse foi o motivo da separação deles, então, quando eu nasci, eles já não eram mais casados. A minha avó criou os quatro filhos dela sozinha, porque ele, depois que se separaram, não teve mais contato com os filhos e foi assim sempre, tanto que foram raras as vezes que eu tive algum contato com ele (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Eu até costumo falar que na minha família é como se fosse um grande *looping* chato do patriarcado. Que a minha avó foi mãe ‘solo’ de cinco! Três do primeiro marido, um, o cara abandonou ela e outro ela está com ele até hoje, que é meu avô-padrasto, sei lá como fala. Ela teve cinco filhos, naquela época, 1950. Dentre esses cinco filhos, quatro eram mulheres e todas as que tiveram filhos foram ‘solo’ também. E eu sou filha de uma mãe ‘solo’ e me tornei uma mãe ‘solo’ também. São coisas que você não consegue entender, você fala “o que aconteceu, gente?”. Mas foi assim. [...] Minha mãe vinha de um lugar feminino de guerreira, forte, sustentou a casa por uns quatro anos. Aí, quando eu tinha quatro anos, aconteceram situações que meu pai perdeu o emprego por beber no serviço e minha mãe decidiu se separar. Nos anos 90 já estava acontecendo aquela movimentação da separação passar a ser um pouco mais bem vista e a gente voltou a morar com a minha avó. E foi isso. Minha mãe trabalhava muito, ela se tornou cabelereira nessa mesma época, quando eu tinha uns cinco anos. Ela é cabelereira até hoje. E meu pai nunca pagou a pensão para a minha mãe, ele teve um lugar de comodismo muito grande, porém a minha mãe, acho que por entender e ler bastante, ter uma outra visão, ela decidiu me manter perto dele. Imagina, não sei como essa mulher teve esse psico. Ela falou “cara, ele não paga pensão, é um merda, mas vou morar perto dele para a minha filha ter contato com ele”. Então meu pai era ausente financeiramente, mas eu tenho milhares de lembranças dele na infância porque eu sempre morei perto dele. Minha mãe fazia questão de eu ter esse contato com a família do meu pai.

Aléxya: Ele era presente para você?

Era, mas ao mesmo tempo era uma presença não presente. Porque era só a parte boa, ele me levava para passear, mas se eu estava doente era minha mãe quem me cuidava, se eu precisava de afeto e acolhimento, era com a minha mãe que eu conversava. Acabava que era uma presença só para cobrir um buracozinho nessa infância. Tem um pai, ele existe, mas depois que você entende o que é a paternidade real, eu entendo que foi uma paternidade muito falha.

Aléxya: Uma paternidade sem responsabilidade?

Exatamente! Uma paternidade sem responsabilidade! Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

É evidente um esforço analítico que elas fazem na compreensão da repetição geracional da maneira como suas famílias se desenvolveram, sendo difícil não cair empiricamente na conclusão de que, experencialmente, o contato com o que é masculino é fonte de diferentes níveis de angústia e dor. Assim, a família e os filhos, por vezes, ocupam um lugar de projeto, de aposta na criação de uma família pretensamente “livre” da influência da masculinidade, onde elas adotam para si a onipotência da responsabilidade sobre o filho, e há um investimento

nessa onipotência como lugar de reparação da própria história com sua família. É curioso, entretanto, ver a angústia renovada ao questionarem-se sobre a educação parental de meninos – das minhas interlocutoras, apenas Camila tem filhas meninas.

Ainda no tocante à representação da paternidade, apenas Daniela e Clarice declaram ter tido relações que consideram saudáveis com os próprios pais, sendo estes significados como pontos de estabilidade emocional, psicológica e, no caso de Daniele, financeira também. Muito embora as relações que ambas tiveram com seus ex-cônjuges as façam também apontar reticências sobre os papéis possíveis aos pais, alegando que sempre haverá maior responsabilização parental sobre elas, visto que são as “mães-mulheres”.

Acredito que nesse ponto é fundamental pensar criticamente sobre a Diferença Colonial e a construção da imagem de homens, especialmente homens negros, como menos passíveis de representar um lugar de estabilidade em suas famílias e, por tabela, a construção de imagem de mulheres negras – maioria entre as matriarcas – como mães ideias, guerreiras e comprometidas com a maternidade como identidade maior. Lembro que, durante o diálogo com Camila, em vários momentos ela me afirmava que apesar de ter quatro filhos, não se considerava mais mãe que outras mulheres, visto que cada maternidade sua era única, eram crianças únicas, diferentes, que exigiam descoberta e aprendizado dela nesse papel. Ela me dizia não ser “a” mãe. Eu entendi o que ela me disse na hora, porém, somente muito mais tarde, em meu lugar de mulher branca, pude de fato começar a compreender com mais profundidade o sentido do que ela estava querendo me dizer.

É um desafio bem grande porque eu tenho quatro filhos de idades completamente diferentes. Eu sou mãe, tenho quatro filhos, mas eu não sei de tudo. Eu tenho quatro filhos, mas não quer dizer que eu saiba tudo. Muitas pessoas olham e pensam que eu tenho muita experiência, então sei de tudo, só que não, né. Cada um tem uma idade diferente, estão em fases diferentes e cada fase que vem pela frente é algo novo para mim. Eu tenho opostos, tenho uma filha de treze anos e uma filha de três anos e é uma diferença gritante, são dez anos, cada uma está em uma fase diferente, uma quer ficar sozinha, no canto dela, não quer papo com ninguém, só que ao mesmo tempo eu tenho que tentar saber o que está se passando na cabeça dela. Essa fase da pré-adolescência é bem complicada, assim. E tem a Antônia de três anos que fala tudo o tempo inteiro, repete tudo o que eu falo, sempre grudada comigo. E tem várias questões que eu preciso trabalhar com eles, fazem parte do dia a dia. Tem muita diferença na maternidade quando tu é mãe de crianças negras (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Eu posso estar responsável, ser sozinha, não tenho condições financeiras no momento de colocar a minha filha em uma creche, não tenho condições de pagar uma rede de apoio, mas tem outras mães que tem condições para isso e elas não vão deixar de ser mães. Eu não sou mais mãe que elas por exercer a minha maternidade 24 horas por dia. Eu sou mãe igual, só que cada uma tem

uma realidade diferente. Ser uma boa mãe é tu tentar exercer teu papel, tentar fazer o teu melhor sempre (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Na primeira vez, durante nosso diálogo, em que ela me conta que não é porque ela tem quatro filhos que domina a maternidade, que é mais mãe que outras, senti que havia uma informação muito relevante aí, mas apenas na transcrição do segundo trecho, quando isso vem de novo de forma diferente que me dou conta de que, em algum nível ela também está dizendo “eu passo mais tempo sendo mãe que as outras mães, eu tenho mais filhos do que a maioria das mães, mas eu não sou A MÃE”, como um incômodo de ser encerrada nesse lugar, que é imenso, que a toma tanto, quase a sufoca. Trata-se de um incômodo que me remete muito aos escritos de Kilomba (2019), ao descrever a existência de uma imagem inconsciente das mulheres negras como mães ideais, havendo uma correlação muito forte entre a ocupação de um lugar de Outridade e a busca por um afeto que se realiza na maternidade, funcionando como uma espécie de controle de sobre as mulheres colonizadas, na imposição de um lugar racializado, generificado e sexualizado.

É uma imagem controladora que confina mulheres negras à função de serventes maternas, justificando sua subordinação e exploração econômica. A “mãe negra” representa a relação ideal de mulheres negras com a branquitude: como amorosa, carinhosa, confiável, obediente e serva dedicada, que é amada pela família branca (KILOMBA, 2019, p. 121).

Kilomba (2019) faz o contraponto ao afirmar que existe uma construção teórica sobre uma “supermulher de pele escura”, que serve a uma estratégia política de superação da negatização da imagem de mulheres negras, frequentemente representadas como preguiçosas, submissas e negligentes em relação as suas crianças. Como modo de resposta, houve uma ênfase no feminismo negro vigente nos anos de 1960 sobre as figuras idealizadas de “mulher negra poderosa” e de uma “matriarca negra superforte”, que trariam características de força, trabalho, independência e dedicação, reivindicando uma nova identidade possível. Também Collins (1990) aponta que, na literatura negra em específico, as mulheres, e com maior evidência a matriarca negra, têm sido tendenciosamente glorificadas, especialmente quando são mães dos autores em questão.

No entanto, Kilomba (2019) faz um alerta que se relaciona em parte com o incômodo de Camila, trazendo que a afirmação constante dessa posição de força pode também ser aprisionadora em uma imagem idealizada que não deixa vazão para reflexão crítica sobre o trauma colonial. Este pode vir a ser um lugar impositivo, pretensamente empoderador, mas que pode ser usado para acobertar os danos psicológicos do racismo cotidiano. Tais imagens de força, autossacrifício, dedicação e amor incondicional, já repetidamente atribuídos ao lugar da maternidade, podem não permitir que as experiências sejam vistas em seu todo, que, em

verdade, há uma romantização do sofrimento advindo do racismo. “É a capacidade de sobreviver sob as condições adversas do racismo genderizado que está sendo elogiada nessas imagens” (KILOMBA, 2019, p. 155).

Mais que isso, a representação da mulher negra guerreira por vezes é instrumentalizada pela branquitude na reafirmação de estereótipos racistas. Inclusive, em uma leitura relacional binária, a força de tal mulher é evidenciada para, por tabela, atribuir conotação à imagem do homem negro como ausente, instável, fraco e omissos, representando suas famílias como estruturalmente danificadas desde o “alicerce” aos moldes coloniais: a incapacidade de se estabelecer patriarcal (KILOMBA, 2019).

Nesse sentido, Gonzalez (2020) reflete criticamente sobre a questão descrevendo a figura da mãe preta, muito derivada da posição de mucama, já descrita como uma das funções típicas de mulheres escravizadas no período colonial. Do mesmo modo, havia também a representação de pai João, que representaria o homem negro escravizado “acomodado”, que teria aceitado passivamente sua condição. Ou seja, mãe preta e pai João foram construídos como figuras e explorados ideologicamente como exemplos de uma integração racial que é falaciosa. A crítica de Gonzalez (2020) se coloca no sentido de desatacar a força da resistência passiva, especialmente na formação de valores e cultura de um povo, afirmando a mãe preta como fundamental para a formação da estrutura psíquica de uma parte significativa da população, sendo ela a responsável pela africanização do português falado no Brasil, e, por consequência, a própria africanização da cultura brasileira. Assim como Maldonado-Torres (2019) aponta que as mulheres colonizadas são frequentemente vistas como perigosas e duas vezes mais violentadas antes de mortas, dada a característica que possuem de preservar as memórias de suas ancestralidades e transmiti-las às novas gerações, Gonzalez (2020) afirma categoricamente o papel da mãe preta na formação da cultura brasileira como também iminentemente negra (p. 54).

Assim, ajudando a pensar o delineamento dos lugares subjetivantes de mulheridade e maternidade, assinalo que existem muitas famílias que, pela colonialidade, têm ocupado a posição de Outridade em relação à norma colonial moderna (famílias estas trabalhadas no próximo tópico), entretanto, acredito que as famílias matriarcais carregam com muita força elementos culturais de um paradigma distinto da modernidade colonial, havendo um caráter de ancestralidade evidente e que mais expressamente implica lugares distintos para a definição do que pode ser uma mulher/mãe. Por outro lado, não acredito que tais famílias corram por fora da influência colonial moderna em suas dinâmicas relacionais e estruturas. E nem mesmo as influências trazidas de uma ancestralidade africana seriam por completo livres das noções

coloniais de gênero. Em meu modo de ver, a um só tempo, a matriarcalidade abarca a resistência possível e dissidente de determinadas famílias que recusam a norma, e abarca a norma no sentido em que continuam existindo em Outridade, na comparação, na negação da família e dos papéis de gênero reservados à branquitude.

Em sua pesquisa, Hita (2014) ressalta que o lugar de poder que as matriarcas ocupam diante de suas comunidades não é suficiente para que elas deixem de configurar os estratos mais baixos e vulneráveis da sociedade baiana. A socióloga reforça a crítica de Kilomba (2019), indicando que suas condições atuais também são denúncias das graves restrições econômicas e negligência governamental sofridas em suas trajetórias. Mesmo sendo vistas, essas famílias são comparadas e analisadas em relação à norma. Existe o peso da convivência com uma interpretação dominante e ser definido pela comparação com o outro.

Nesse sentido, mesmo a existência de tais famílias não invalida a definição normativa simbólica que unifica a partir da reificação e cristalização de valores em detrimento da invisibilização de outros. Coexistem compreensões simbólicas e práticas acerca do que são/como são famílias, de modo tal que mesmo membros de famílias dissidentes podem nomear em comparação ou alusão a um modelo de família que vigora no discurso hegemônico. Como é sabido, a colonialidade opera com a subjetividade como centro, impedindo, por vezes, a identificação do sujeito a partir de si mesmo. Ainda assim, exaltar a existência de famílias que se estabelecem a partir de marcos culturais distintos da modernidade colonial é significativo e permite resistir a um apagamento histórico, indicando possibilidades de vida, relacionamentos, parentalidades e afetos que tenham origens distintas e sirvam à vida propriamente dita e não a um projeto colonial/moderno.

2.4 Mulheres que chefiam famílias: novos/velhos contornos de família e de maternidade

Neste tópico, pretendo dialogar com as produções sobre chefia familiar feminina, entendendo o campo como aquele em que a maternidade ‘solo’ e a maior parte das maternidades ditas dissidentes se inserem, me dedicando mais explicitamente a demonstrar como as produções posicionam tais famílias em relação à família nuclear e à cisheteronormatividade colonial moderna. Além disso, busco tensionar algumas construções correntes sobre a maternidade solteira, que têm destacado a escolha individual pela maternidade como critério de diferenciação. Faço uso de algumas produções do campo da chefia familiar feminina, escritas principalmente por teóricos da psicologia e da antropologia,

colocadas em diálogo com produções de mães que exercem maternidade ‘solo’ e que são interlocutoras/referências da pesquisa.

Como ponto de partida da incursão, faço algumas considerações: como anteriormente apontado, as mudanças históricas de significação atribuída aos lugares das mulheres e mães dentro das famílias são representativas de modelos socioeconômicos e racionalidades específicas. No caso da tese em questão, tenho abordado mais diretamente tais posicionamentos a partir da catástrofe que tem sido a colonialidade, em um questionamento do paradigma colonial/moderno como normativo ou ideal. Essa, certamente, é apenas uma possibilidade de abordar a temática – embora nenhum estudo do campo da chefia familiar feminina encontrado em revisão bibliográfica para a presente tese utilize alguma perspectiva contracolonial como grade analítica, ainda que muitos façam referência aos impactos do período colonial nas famílias brasileiras. Conforme Scott (2010), os estudos sobre famílias brasileiras – escancarando o caráter falacioso da neutralidade científica – possuem tendências ao longo do século XX que dialogam com a intencionalidade de demarcar uma identidade nacional específica, de modo que, sequencialmente, a literatura do campo tem abordado: *diferenciação racial e a miscigenação, famílias patriarcais, famílias nucleares urbanas, famílias empobrecidas matrifocais, e, por último, famílias alternativas diversas*. De tal sequência histórica, abordada no tópico anterior sob uma lente analítica distinta, apenas o último segmento ficou por ser mais bem analisado.

É importante mencionar que os estudos sobre famílias no Brasil têm sofrido a influência do impacto da urbanização sobre a leitura de suas organizações, ditando a tendência de diminuição do tamanho da família, existindo de modo mais adaptado às condições urbanas. Há, transitoriamente ao longo das décadas, um jogo de estratégias teóricas que, de fato, ainda perduram, com ênfases ora sob as famílias em comunidades, isolando casos e compreendendo redes de parentesco mais a fundo; ora sobre problemas sociais relacionados às famílias urbanas e camponesas, observando questões específicas como aspectos geracionais, de gênero, de trabalho, de desenvolvimento infantil. Há também uma ênfase sobre famílias de camadas médias da população, com uma forte análise de cunho psicologizante, observando fenômenos tipicamente críticos ou conflituosos na formação familiar nuclear. E, ainda, há uma movimentação importante de focar as condições das mulheres, em suas diversidades e direitos, dentro das famílias, como ponto estratégico de construção de identidades nacionais mais progressistas e desenvolvidas (SCOTT, 2010).

Em decorrência dessa riqueza de perspectivas, o que ocorre é que, apesar da força normativa da família nuclear pretensamente baluarte de uma modernidade, não há uma

formação familiar que se coloque absoluta na indicação do progresso de uma sociedade e, mais que isso, as famílias têm se mostrado dinâmicas, em constante formação de novos vínculos e dissolução de outros, com divórcios e recasamentos, uniões poliamorosas, não-monogâmicas, homossexuais, entre outras possibilidades. Assim, a ênfase sobre as pluralidades se coloca na contemporaneidade como mais expressiva – embora não de todo substitutiva – das tendências acadêmicas mencionadas. As noções de diversidade e pluralidade marcam os novos contornos da identidade nacional brasileira – embora seja um ponto de disputa intensa, especialmente nos últimos anos. No entanto, a referida diversidade que soa como nova foi evidenciada no tópico anterior como algo presente da história, intencionalmente colonizada a partir do saber. Nas palavras de Scott:

E se a família, outrora vista como de modelo patriarcal, se caracteriza por diversidade e multiplicidade hoje, o mesmo também se pode dizer através de uma releitura cuidadosa dos tempos passados. Neste sentido, a memória sobre a diversidade sofre por múltiplos lapsos: Falta de dados suficientes e confiáveis, leituras reconstruídas pelo olhar do tempo presente, e interpretações que favorecem omissões em defesa de posicionamentos questionáveis (SCOTT, 2010, p. 114).

Também na defesa de uma posição plural, Fonseca (2004) aponta que é possível que a própria falta de um modelo uníssono seja o traço característico da família chamada "pós-moderna", no sentido de que não se trata de definir uma nova família que progride da família nuclear, mas de alcançar uma posição de rompimento com a crença em uma progressão lógica de estágios. O rompimento, no entanto, não significa a dissolução do lugar de referência que a família possui na subjetivação e, pragmaticamente, assumir a diversidade das organizações familiares implica também em uma complexificação política que se guia nas famílias e suas demandas para planejar e operar políticas públicas. Há, assim, toda uma linguagem que se atualiza, que se atenta e acolhe as especificidades das configurações atuais e não-tão-atuais, mas recentemente reconhecidas.

É assim que a chefia familiar feminina complexifica o panorama. Scott (2010) aponta que o modelo nuclear de família foi teoricamente sustentado como um modelo universal contemporâneo, símbolo do desenvolvimento em sociedades modernas, o que o autor aponta como uma falha etnocêntrica, uma tendência a tratar as demais famílias como uma variação desta, como se fossem desvios de uma norma. Desse modo, no presente, a ênfase sobre a pluralidade das famílias e o espaço que se abre para compreender especialmente aquelas chefiadas por mulheres é colocada como uma aproximação que deve se ocupar de produzir viradas *de sentido*, não apenas comparações, entendendo, ainda, que é um campo complexo e

disputado, visto que muitas vezes o abandono de uma formação nuclear de família é permeado de muitos fatores, nem sempre intencionais.

Os fatores que circunscrevem as organizações domésticas das famílias no Brasil e na América Latina como destoantes da normatividade são um ponto de relevância nos estudos sobre chefia familiar feminina. Elas produzem, per se, o questionamento na norma patriarcal? E se o fazem, parece ser muito importante para o campo definir também se é por escolha ou por lhes terem sido negadas alternativas. No primeiro capítulo da tese, são apresentadas algumas possibilidades de famílias chefiadas por mulheres que certamente não esgotam o quadro, mas ajudam a tensionar tanto a família nuclear como norma colonial moderna, quanto a posição generificada de maternidade/mulheridade. No sentido de examinar mais detidamente a tensão que tais famílias produzem em ambos os aspectos, referencio abaixo algumas produções do campo que refletem sobre a posição subjetiva de chefia familiar feminina enquanto potencialmente transgressora, ora de uma norma de família, ora de uma norma de gênero.

Nesse sentido, o estudo da pesquisadora salvadorenha Anna Arroba (2012) é específico e aprofundado acerca de aspectos peculiares de seu território, levantando a questão da chefia familiar feminina em uma correlação com a violência, a prostituição e as gangues de El Salvador, especificamente os “Maras”, uma gangue formada por jovens derivados de países da América Central. A pesquisadora descreve a ascensão desse grupo em paralelo com o contexto salvadorenho, identificando a fama de “país sem país” atribuída ao lugar e o modo como uma cultura matriarcal, alegada pelo estudo e da qual as mulheres locais se orgulham, associada a uma desvalorização comunitária do papel masculino no lar e às condições socioeconômicas desfavorecidas e racistas, atuaram na produção da subjetividade dos jovens.

Arroba (2012) questiona em que medida pode algum poder ser atribuído a uma mulher chefe de família, não entendendo tal posição como uma quebra aos pressupostos patriarcais. Para ela, há uma ideia subjacente à contemporaneidade de que o colapso da ordem patriarcal implica na ascensão da mãe, quase que como um ser mítico, que, no entanto, quase sempre possui obrigações que não a permitem tomar a liderança familiar de maneira efetiva. Para ela, as mulheres não se sentem muito míticas e a maternidade é agonizante e repleta de impotências. E continua: a autoridade que elas deveriam ter para manter suas famílias não existe, não apenas porque elas trabalham muito, mas porque as sociedades patriarcais misóginas não lhes outorgam autoridade, nem às mães, nem à mulher alguma, e o misticismo é imaginário social, pois, no dia a dia, seus filhos buscam ter/ser “o pai”, a autoridade em uma interpretação psicanalítica produzida pela teórica.

Em uma perspectiva que também questiona as possibilidades de poder exercidas por mulheres em função da posição de chefia familiar, Florença Costa e Marlene Marra (2013) retratam especificamente a monoparentalidade feminina, investigando os fatores de risco e de proteção que cercam tais mulheres em condição de pobreza. As pesquisadoras afirmam a posição complexa em que as chefes de lares monoparentais se encontram, qualificando suas maternidades e relações parentais como significativas no que elas chamam de “identidades femininas”, ao mesmo tempo em que a condição ‘solo’ as afasta da convivência no lar. E, mesmo se tratando de um trabalho que busca qualificar as margens de agência que mulheres pobres chefes de famílias monoparentais possuem, as autoras apontam as ausências estatais em relação às suas condições e os direitos básicos negligenciados que as levam a ter que se mobilizar por iniciativa própria.

Por sua vez, a assistente social e pesquisadora brasileira Rosa Pinto (PINHO *et al.*, 2011) constrói um retrato da chefia familiar feminina a partir da junção de vulnerabilidades sociais, econômicas, emocionais relacionadas à violência. As autoras apresentam uma chefia equivalente à monoparentalidade e, mais que isso, uma monoparentalidade advinda de abandono parental, gravidez precoce e/ou quebra de vínculo familiar em função de violência doméstica. E se, por um lado, a chefia familiar feminina é identificada como um lugar de vulnerabilidade, por outro, também é significada pelas mulheres como um lugar de força e de quebra com papéis socialmente definidos de gênero: um papel “masculino”, que as outorga poder relacional e dubiamente as afasta de suas “feminilidades” e as aproxima da uma identidade de “mãe” em detrimento da de “mulher”. As principais características descritas acerca das participantes do estudo referem-se as suas capacidades de resiliência e de elaborar estratégias de sobrevivência.

As pesquisadoras brasileiras Juliana Perucchi e Aline Beirão (2007) elaboram uma associação semelhante à de Pinto (et al, 2011), utilizando a noção de chefia familiar feminina enquanto sinônimo de monoparentalidade e responsabilização financeira exclusiva. A chefia familiar feminina também é apresentada nesse estudo como uma quebra com um padrão patriarcal de família, um movimento de assumir tarefas ditas masculinas na esfera pública e familiar, não somente no tocante ao papel de provedor, mas especialmente no que concerne à autoridade.

Assim, são estudos do campo que apontam para o questionamento da rigidez dos papéis de gênero, descrevendo factuais existências que não são representativas da modernidade colonial generificada. No entanto, como já visto, a performance de gênero de mulheres colonizadas, embora emule em alguns aspectos a normatividade, não é mesmo feita a partir da

identificação completa com o lugar generificado na cis-hetero-mulheridade, sendo elas a Diferença Colonial (LUGONES, 2014). Além disso, representá-las como mulheres menos femininas, mais masculinizadas em seus comportamentos não arranha nem a superfície da norma generificada. Os contornos do que são construídos como masculinos e femininos são fronteiras negociadas ao longo do tempo e do território, até no sentido da atualização dinâmica do colonialidade, mantendo-se viva na produção e hierarquização da diferença. Nas palavras de Oyewumi (2021):

No transcurso da história ocidental, as justificativas para a elaboração das categorias “homem” e “mulher” não permaneceram as mesmas. Pelo contrário, elas foram dinâmicas. Embora as fronteiras estejam se deslocando e o conteúdo de cada categoria possa mudar, as duas categorias permaneceram hierárquicas e em posição binária (OYEWUMI, 2021, p. 35).

Outro ponto complexo é a caracterização da posição de maternidade ocupada por aquelas que chefiam famílias como um lugar de poder ou um lugar de violação de direitos, sendo uma discussão frequentemente dicotomizada a partir da ideia de escolha, de modo que a intencionalidade da pessoa em tornar-se mãe e construir uma família de que não passe pela conjugalidade contaria como um fator definidor para a maneira como sua maternidade é compreendida na literatura. Nesse sentido, Angela Marin e César Augusto Piccinini (2007; 2009) são alguns dos poucos pesquisadores brasileiros que usam efetivamente o termo “mãe solteira”, identificando tais mulheres como alguém que não mantém uma relação conjugal estável e que assume, desde o início da gestação, a responsabilidade sobre a criança na ausência do pai biológico ou de alguém que o substituísse. Para os autores, elas podem ser classificadas em dois tipos: mãe solteira por opção e mãe solteira por gravidez indesejada. Interessante apontar que os pesquisadores não incluíram na análise a possibilidade de a mãe ter desejado o filho em um projeto conjunto de parentalidade, mas o parceiro ter se eximido da responsabilidade em algum ponto do desenvolvimento da criança, o que não faria da mãe solteira *por opção*.

Interessados especificamente na possibilidade da maternidade sem cônjuge por opção, Rebeca Arrais, Isabel Gomes e Elisa Campos (2019) abordam a monoparentalidade eletiva ou programada. Há uma crítica embutida no estudo ao evidenciar como a nomenclatura “monoparentalidade” é comumente associada a condições de vulnerabilidade e costuma invisibilizar as diferenças intragrupo das mulheres que exercem a parentalidade sozinhas, especialmente quando elas o fazem por opção. Trata-se de um estudo bibliográfico que apresenta dados já levantados por pares do campo e pelas mulheres que me ajudaram a tecer este estudo, que corroboram a intensidade com que elas demandam o reconhecimento de que

escolheram ser mães, como uma forma de diferenciação daquelas que não planejaram a monoparentalidade.

No estudo de Arrais, Gomes e Campos (2019), também são apresentados dados importantes no tocante ao distanciamento pretendido da noção de “mãe solteira”, de forma que, mesmo sendo eletiva, não se trata de uma maternidade livre das visões coloniais/modernas de família. Muitas mulheres procuram aproximar-se da normatividade, buscando um “aniquilamento simbólico da ‘solteirice’ e o estabelecimento de hierarquias de identidade feminina” (ARRAIS; GOMES; CAMPOS, 2019, p. 47), entendendo a mulher solteira como alguém que beira o patológico, contrária ao que seria biologicamente esperado, sendo, no entendimento delas, melhor ser mãe de modo programado, do que permanecer solteira e sem filhos. Assim, embora pareça um fenômeno novo, trata-se de atualização da perspectiva que considera a mulheridade e maternidade como binômio, essencialmente atrelados, sendo possível considerar tal fenômeno como intensamente imbricado com a cisnormatividade.

Destaco a perspectiva de Mariana Kupfer (2019), uma atriz, apresentadora e escritora brasileira branca, interlocutora/referência do presente trabalho, que escreveu um livro sobre seu processo de maternidade programada, no qual ela descreve de que modo a escolha de maternar foi realizada por ela, entendendo essa experiência comum a outras mulheres em condições semelhantes à dela:

A meia idade chega para muitas mulheres solteiras acompanhada do desejo genuíno da maternidade. E a ausência de um parceiro não é mais um obstáculo para a realização desse sonho. É como haver uma reflexão do tipo: “já tenho uma carreira que me satisfaz e uma condição financeira confortável. Por que não?”. O desejo de ser mãe vem com tanta força que as sensações de medo, ainda que intensas, tendem a se dissipar e a palavra esperar perde o sentido. “Esperar mais, por quê?” Muitas são divorciadas e não tiveram filhos (às vezes o cônjuge não desejava) ou então, esperaram demais pelo “príncipe encantado”, que não veio a tempo. O xeque-mate do relógio biológico é implacável (KUPFER, 2019, p. 46, interlocutora).

Assim, a maternidade é desenhada em uma perspectiva bio-lógica, na qual as potencialidades do seu corpo “de mulher” chegariam a um limite da espera, sendo algo a ser alcançado, preenchido, quando as outras dimensões que as colocam em uma posição de sujeito “bem-sucedido” já foram alcançadas – à exceção de uma relação heterossexual estável. Das participantes do estudo, Paula e Femmenath são as únicas que planejaram a gestação. Sendo ambas lésbicas a escolha pela maternidade, embora em situações muito distintas, dialoga muito com suas histórias pessoais e a afirmação de uma identidade. Paula opta pela concepção a partir de uma inseminação “caseira”, sendo o doador do sêmen um homem com quem ela não possui vínculos, em um acordo pré-realizado em grupo de Facebook que reúne pessoas LGBTQI+

que desejam a parentalidade e, compartilhando seus motivos para tal opção, ela me conta ter sido mais julgada enquanto lésbica, do que como mãe ‘solo’, sentindo-se desconfortável em considerar-se ‘solo’ quando ela de fato escolheu gestar. Dentre seus motivos, ela destaca ainda que não se pode esquecer que ela é uma mulher, poder engravidar é algo que ela considera inerente a sua identidade também e a maternidade surge como algo que ela toma para si, se apropria como possibilidade de seu corpo, ainda que sua sexualidade seja questionada, apesar do cuidado que ela teve para evitar o contato sexual durante a concepção:

[...] questionaram muito eu ser lésbica. “Fala a verdade, você ficou com homem, é normal falar, se você ficou, está tranquilo”. Eu fui cansando de me justificar e fui deixando as pessoas pensarem o que quiserem. Até hoje tem pessoas que pensam que a gravidez aconteceu porque eu simplesmente transei com um homem. Eu digo a você, se tivesse que fazer desse jeito, eu faria, porque a gente é mulher, tem útero, se eu quiser transar com um cara, eu vou transar, mas eu não quis assim (Paula, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Por sua vez, Femmenath também me conta sobre sua escolha pela maternidade ter sido simbolizada como uma espécie de aproximação da norma heterossexual, especialmente por sua família. Para ela mesma, são confusas as razões pelas quais ela decide ter um filho e se relacionar com um homem, ao que ela atribui à falta de conhecimento sobre a condição das mulheres na sociedade.

Eu comecei a pensar que meus pais precisavam de um neto. Os dois se separaram e nenhum namorou mais, nenhum se casou, ficaram os dois sozinhos na vida e eu entre nessa: “eles precisam de um neto”. E aí eu fui fazer uma vivência em Recife e ficou latejando muito na minha cabeça que eu precisava ter um filho e eu decidi. Foi isso: eu conheci o pai do meu filho em Recife e tive uma relação com ele, uma relação muito confusa, porque eu já tinha me posicionado como uma mulher lésbica e já tinha sofrido muito por ter me posicionado e, em determinado momento da minha vida, eu decidi ficar com um cara e ter um filho. Não sei explicar por quê. [...] Eu tinha acabado de conhecer o feminismo, estava entendendo ainda o que era a mulher na sociedade, o que era uma relação tóxica, o que era manipulação e, ao mesmo tempo, quando foi caindo a minha ficha, o Meu filho estava nascendo e eu estava frágil. Foi bizarro na minha cabeça, porque eu ficava “o que eu estou fazendo aqui? Eu nem gosto de homem!”, mas, ao mesmo tempo, a vulnerabilidade da maternidade e a manipulação do machismo desse cara me travavam ali. O peso familiar na época foi isso, porque eu me assumi aos 18 anos, aos 20 anos eu saí da casa da minha mãe, aos 22 eu fui para Recife, aos 24 eu engravidei. Nesses anos todos, eu estava ali com a minha família cristã, brigando com eles: “vamos lá, somos contra a homofobia, eu sou uma mulher lésbica na família de vocês, vão me aceitar”. Quando eu engravidei, eles pensaram “ufa! Foi só uma fase, passou, deu tudo certo”. E aí, naquele primeiro instante em que eu estava com o pai do meu filho, que ao mesmo tempo foi o período mais caótico da minha vida, de violência psicológica, de depressão, passando por tudo sozinha, mas eu estava dentro de um contexto, era acolhida pela minha família porque eu estava dentro de um contexto hétero (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

A pesquisadora brasileira e ativista transfeminista Viviane Vergueiro (2016) aponta como os processos cisnormativos são perversos e produzem violências que atingem comunidades e pessoas trans e travestis, mas também servem para normatizar e vigiar vidas cisgêneras, regulando suas expressões de gênero, limitando a autonomia de seus corpos, especialmente mulheres cisgêneras. Aqui é importante dizer que os campos da maternidade, da maternidade ‘solo’ e da chefia familiar feminina em geral, frequentemente, possuem tendências muito essencialistas, sendo fortemente pautados em análises materiais que colocam a dimensão da maternidade enquanto pré-discursiva, questionam pouco o estabelecimento do gênero, da heterossexualidade e especialmente da concepção como premissas. Oyewumi (2021) já destacava sobre a dificuldade teórica, inclusive de produções feministas, de pensar as mães fora do ciclo esposa-branca.

Quando se teoriza a partir do espaço limitado da família nuclear, questões de sexualidade são automaticamente acentuadas na discussão do gênero. Mesmo a categoria “mãe” só é inteligível para o pensamento feminista branco, se essa mãe é primeiramente entendida como esposa do patriarca. Como mães são, antes de tudo, esposas, parece não haver uma “mãe” dissociada de seus laços sexuais com um “pai”. Essa é a única explicação para a popularidade do seguinte oxímoro: mãe solteira. Ainda que, na maioria das culturas, a maternidade seja definida como uma relação com seus descendentes, não como uma relação sexual com um homem, na literatura feminista a “mãe”, identidade dominante das mulheres, é subordinada à “esposa” (OYÊWUMÍ, 2020, p. 90).

Nesse sentido, destaco as reflexões de Thaiz Leão (2019), designer e escritora brasileira, interlocutora/referência, nas quais ela conta – e ilustra – sua experiência sendo mãe ‘solo’ e a cobrança pelo enquadre em uma relação heterossexual estável.

EU ME SENTIA MÃE POR ESTAR GRÁVIDA. Mas não me sentia igual às outras mães. Em todos os lugares, eu não era simplesmente mãe. Era a mãe sem marido, a mulher de um filho sem pai, e meu rótulo era um nome composto: mãe solteira. Era sempre eu. Sozinha. Ainda mais sozinha porque minha falta de companheiro me tornava uma outra coisa. Nos grupos da UBS ou nas quintas à noite no GAMA eu era quase sempre a única mãe a estar, ou declarar estar, sozinha. Quando os grupos começavam, me incomodava profundamente a necessidade de toda mulher que não estivesse com o marido do lado afirmar que havia um pai em algum lugar lá fora. Se desse, provavelmente elas gritariam:

Figura 8- O “nem tudo são flores” ou “o feijão com arroz do dia a dia de uma mãe que está solteira”



Fonte: Leão (2019, n.p.)

Em qualquer mundo, humanizado ou não, não há lugar para ser alguém de verdade quando quem você é representa tudo que nenhuma outra mulher gostaria de ser. Junto às outras mulheres grávidas, eu era um número negativo, uma história triste para algum especial de domingo. E uma maioria absoluta entre elas queria me fazer crer que a maternidade era um pacote social que se não andasse na companhia de dois genitores era manca (LEÃO, 2019, n.p., interlocutora).

Leão (2019) remonta à opressão produzida pela norma, que dialoga a um só tempo com a produção de um lugar generificado como também com a lógica de um sujeito que precisa atender às lógicas mercadológicas, produzindo a si mesmo como alguém “de sucesso”, colocando alguém que não preenche os requisitos pré-estabelecidos como alguém defeituoso, digno de uma marca de diferença – tal o peso simbólico que o “solteira” ganha como qualificador de uma mãe. Conforme Vergueiro (2016), a cisnormatividade pode ser diretamente relacionada com a heteronormatividade, a partir de práticas e instituições que

estabelecem legitimidade à perspectiva de que relações heterossexuais são “naturais” em detrimento de outras, bem como corporalidades e identidades de gênero cis são mentalmente saudáveis em detrimento de outras; organizando a lógica do que se entende por família, por governo e as possibilidades políticas. Logo, a cisnormatividade é um dos pilares fundamentais da família desenhada pelo projeto colonial moderno.

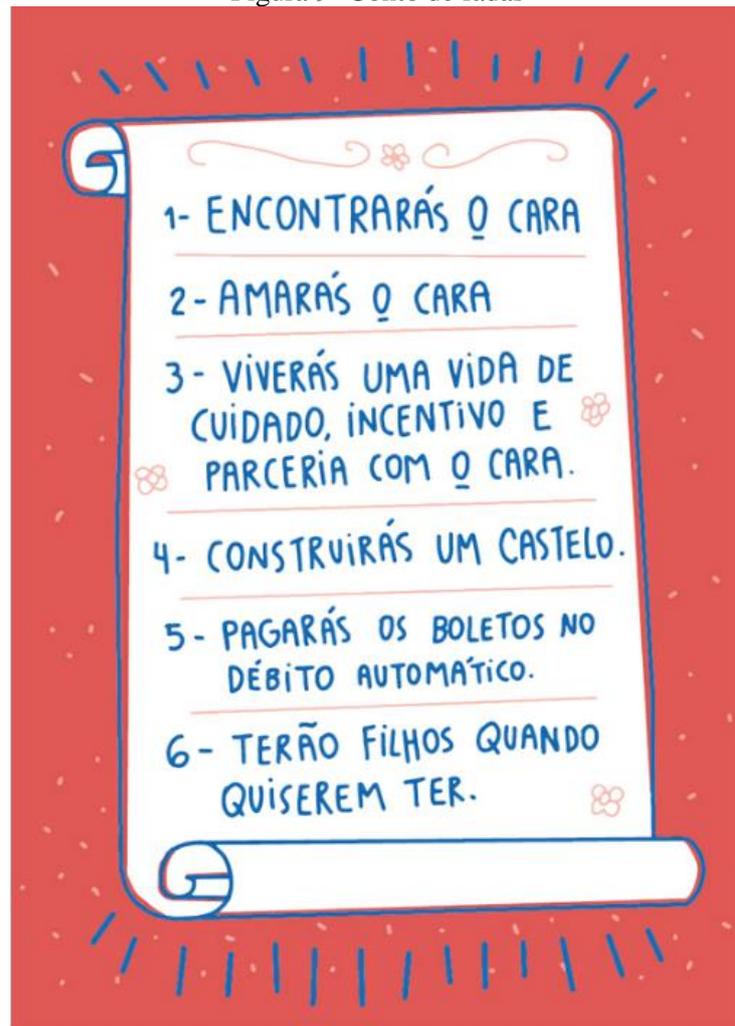
A organização cisnormativa de ideias morais e familiares é indissociável dos históricos projetos coloniais europeus, cristãos, branco-supremacistas, projetos que instaura(ra)m diferentes formas de colonialidade contra diferenças étnico-raciais, cosmogônicas e de interpretações socioculturais sobre corpos e identidades de gênero. Daí a importância de atrelar os entendimentos e análises sobre cisnormatividade às colonialidades históricas que ainda hoje fundamentam determinadas normatividades (VERGUEIRO, 2016, p. 264-265).

Assim como Scott (2010) aponta que as produções sobre famílias revelam tendências e disputas estratégicas, podendo ser usadas como bandeiras de argumentos conservadores, os discursos sobre maternidade também são complexos, negociados, por vezes enviesados e comprometidos com uma lógica colonial/moderna de família, de gênero e de sociedade, dialogando também com uma lógica propagandista neoliberal. Quase todas as interlocutoras e relatos de maternidade produzidos no campo fazem referência às maternidades produzidas na mídia.

Comprei a maternidade de mentira, né? Eu cresci vendo as mulheres cuidando dos filhos, geralmente mais em casa. Os homens não participando dos cuidados. Desde sempre eu brincava com as bonecas, cuidando ou limpando a casa. Os momentos de valorização meus enquanto criança, eram os momentos em que eu era elogiada quando eu ajudava a limpar a cozinha ou quando eu ajudava a cuidar da minha irmã. Esse valor do elogio vinha em momentos 90% voltados para esse cuidado da casa. Cresci com a referência da Disney, das princesas, de casar (Clarice, 6 de maio de 2022, interlocutora).

Propaganda é realmente a alma do negócio, e mesmo que para mim a maternidade até pudesse fugir da instituição do casamento, nessa minha condição hétero de ser, não dava para fugir da lei do príncipe encantado. Mas aí eu engravidei e saí do plano por um desvio deserto e assustador, onde o caminho era o erro e em toda paragem havia uma princesa Disney montada em passarinhos para me condenar (LEÃO, 2019, n.p., interlocutora).

Figura 9- Conto de fadas



Fonte: Leão (2019, n.p.)

Os relatos de Clarice e Leão (2019) são representativos do quanto a família nuclear e o exercício da maternidade dentro de uma relação heterossexual romântica é parte do imaginário das mulheres, desde a infância, como um roteiro que pré-estabelece os critérios de felicidade e adaptabilidade à sociedade. Desse modo, a maternidade aparece como um valor compulsório, mas construído dentro de determinados parâmetros de normalidade, que rigidamente se estabelecem, muito embora a maioria das pessoas no Brasil não exista dentro da norma de família e de maternidade. Logo, as categorias extensamente debatidas de chefia familiar feminina precisam fazer a disputa – dialogada – com a maternidade colonial/moderna: assentadas, negras, indígenas, lésbicas, bissexuais, trans e travestis, mãe adotivas... A Diferença Colonial.

No campo da chefia familiar feminina, as psicólogas e pesquisadoras brasileiras, Raquel Testoni e Maria Juracy Tonelli (2006), admitem um caráter múltiplo da caracterização possível a tais famílias e utilizam da parentalidade na ausência de um cônjuge apenas como

um critério de inclusão no estudo. As pesquisadoras constroem uma argumentação profundamente imbrincada com as noções de gênero e subjetividade, recusando-se a descrevê-las de modo simplista como opositoras à organização familiar hegemônica. As diferenças de classe implicam em valores e visões de mundo distintos e que, para as classes populares, valores grupais como a família, o trabalho e a localidade fundamentam os olhares para a organização social, de modo que a distribuição de papéis de “gênero” como um todo perpassa mais do que liberdades individuais, mas ideologias familísticas, como as supracitadas.

Testoni e Tonelli (2006) recusam a concepção de uma mulher chefe de família genérica, mas tomam-na como uma categoria múltipla, formada por sujeitos localizados histórica e socialmente nos quais a contradição faz morada. Chama-se a atenção, assim, para o fato de que a mulher chefe de família já surge dentro de uma discursividade e fala a partir de vários lugares sociais. Sua vivência, é per si, caminho de construção de novas subjetividades possíveis às mulheres. Tal reflexão se relaciona com a leitura da chefia familiar feminina apresentada pelo trabalho da pesquisadora brasileira Márcia Macedo (2008), referência muito citada no campo, que também tece uma crítica à “homogeneidade artificial construída em torno das mulheres em situação de chefia de seus núcleos doméstico-familiares” (p. 389), apontando o caráter polissêmico do termo “família” e o modo como este é atravessado por diversos marcadores sociais, como raça, classe, etnia, etc. – apesar de a maior parte das produções do campo não fazer menção às raças das participantes dos estudos.

Macedo (2008) destaca, ainda, uma série de condições do mundo contemporâneo que implicaram/implicam em posicionar a chefia familiar feminina de modo paradigmático. Para ela, a chefia familiar feminina é resultado de um conjunto de transformações sociais, econômicas e comportamentais que produzem variações nas trajetórias das mulheres, de modo que essa chefia pode possuir múltiplos significados, como o de famílias monoparentais, famílias nucleares nas quais a mãe é a provedora principal, ou famílias conviventes, nas quais coabitam no mesmo lar parentes e outros agregados. Nesse contexto, pessoas de diferentes idades, orientações sexuais, conjugalidades, gênero, raças e filiações precisam descobrir modos de convivência, colaborativas e hierárquicas a um só tempo, acarretando transformações no campo das subjetividades, no qual os sujeitos se veem atravessados por “novas ordens” econômicas e sociais que atualizam os modos de ser-no-mundo (MACEDO, 2008).

Considero os dois últimos trabalhos mencionados, de Macedo (2008) e de Testoni e Tonelli (2006), produções cuidadosas no sentido de não apontarem a chefia familiar feminina como um rompimento absoluto com a norma patriarcal, mas admitirem as possibilidades

subjetivantes que se abrem na constituição de famílias que se fundam sob referências híbridas, normativas ou não, inclusive admitindo a dinâmica de chefia feminina em lares nucleares. São trabalhos que não dialogam com a perspectiva decolonial, mas que fazem o tensionamento da categoria do gênero como imbrincada com um projeto de racionalidade familística – ponto importante do argumento da colonialidade do gênero trazido por Lugones (2014) e Oyewùmí (2020).

Para evidenciar ainda mais o caráter polissêmico do debate, destaco um momento do meu diálogo com Clarice em que ela, refletindo sobre a quebra no modelo de família que sua separação representou, me questiona sobre minha experiência:

Clarice: Você não tem filhos, não é, Aléxya?

Aléxya: Não, eu não tenho filhos. [pausa]. Esse tema chegou para mim como filha, eu sou filha de mulheres que são chefes de família, minha mãe, minha avó, minha bisavó, quase todo mundo da minha família...

Clarice: Na minha também, sabia? Mas assim, com a presença masculina, porque elas aguentaram as traições que eu não aguentei - teve uma quebra aí -, mas responsáveis pela organização, pelo funcionamento dessa empresa, a estrutura familiar. No caso da minha mãe, ainda financeiramente, a grande responsável financeira também era ela, além de acomodar, organizar o que vamos comer, aonde vamos nas férias, sabe? Eu também, mas acho que na minha linha familiar, eu experimento a chefia em uma maternagem sem um companheiro. Vieram sendo quebradas algumas coisas, meu filho não sabe nem se quer casar, daqui a pouco tem mais uma quebra nessa estrutura. Tem cinco anos e acha que talvez não queira se casar [risadas] (Clarice, 6 de maio de 2022, interlocutora).

Considero interessante o caminho de sua reflexão, no sentido em que ela indica o questionamento do nível em que a família nuclear burguesa colonial/moderna se sobrepõe ideologicamente/subjetivamente às demais, às custas do apagamento da realidade, da negação de que, na prática, as dinâmicas são mais complexas. Nem a família nuclear é necessariamente chefiada por um homem e, mais que isso, muitas vezes é uma organização familiar mantida às custas de violência, silenciamento, dinâmicas não assumidas em público. Ela fala do filho e ri, porque, obviamente, ele é muito novo, mas qual o devir subjetivo de nascer numa estrutura outra sem a percepção de incompletude, deficiência, na estrutura de sua família? Talvez seja exatamente esse o caminho de abertura para existências plurais que não sintam com tanta força o peso da imposição subjetiva da norma.

3 OCUPANDO O LÓCUS FRATURADO: MATERNANDO EM DISSIDÊNCIA

Neste capítulo escolho apresentar as histórias das interlocutoras na pesquisa, tomando o cuidado de marcar que, mais do que interlocutoras, as mulheres com as quais estabeleço diálogos são também minhas principais referências. Explico-me: busco manter uma leitura múltipla das condições em que elas aparecem no estudo como reflexo da leitura múltipla que realizo de suas subjetividades e de seus processos de resistência. Entendo que há uma dicotomia de gênero que opera sobre seus modos de existência e, nesse sentido, embora eu coloque em suspensão a origem da cisheteromulheridade e a incompletude implícita dessa condição àquelas que ocupam a Diferença Colonial, não deixo de nomeá-las como mulheres, por ser em grande parte a maneira como elas foram/são subjetivadas, ainda que de modos diferentes e hierarquizados.

Do mesmo modo, faço a escolha por colocar suas condições de maternidade ‘solo’ também em suspensão, no sentido em que é evidente que no modo corrente de subjetivação da maternidade colonial/moderna, já se trata de uma experiência marcada pela solidão, isolamento e hiper-responsabilização que não se restringe às famílias que não se originam em um casamento heterossexual monogâmico; a solidão da condição é programada, é política. Além disso, também decido por colocar a solidão em suspensão pelo incômodo declarado de várias das interlocutoras com o termo, visto que muitas delas conclamam a maternidade em rede e declaram que a condição de solidão nem sempre se produz. Por outro lado, não faço a recusa do termo ‘solo’, por entendê-lo como acolhido por muitas mães, como forma de denúncia à negligência governamental e parental que as isola. A suspensão se justifica apenas para fazer o lembrete de que é uma condição produzida, não natural e resistida, não consensual entre as mães que, de alguma maneira, ocupam a Outridade.

Percebo que é uma condição complexa, de habitação múltipla, típica do Lócus Fraturado, na qual há uma consciência dupla ou múltipla da própria existência, de modo que ora elas se ancoram em perspectivas de mundo normativas, ora conclamam o desejo de ancoragens outras e produzem novas condições de habitar o mundo. A resistência, como já visto em Lugones (2014) e em Gonzalez (2021), nem sempre é recusa completa da norma, uma vez que é preciso estar viva diante das sanções que a norma impõe à dissidência. Logo, o lócus fraturado abriga as constituições subjetivas enquanto colonizadas, ao mesmo tempo em que abriga a subjetividade ativa, que recusa a invasão colonial de si e produz um habitar o mundo e a si mesmo que é contraditório, tenso, denso e complexo.

Assim, por vezes as interlocutoras demonstraram aspectos de subjetivação em relação à norma: anulação do desejo em prol de uma subjetivação materna nos moldes da colonialidade/modernidade, romantização do sofrimento, adesão à lógica individualista, heterossexualidade compulsória, vulnerabilidade geracional, naturalização de paternidades ausentes e vinculadas à conjugalidade, entre outros aspectos. Em outra via, suas subjetividades ativas, resistentes, também produzem novas maneiras de existir na maternidade, que englobam algumas condições comuns, que aparecem em intensidades diferentes em seus discursos:

- i) Permitir-se outros valores que não o produtivo.
- ii) Acolher a própria subjetividade enquanto devir múltiplo e potencial.
- iii) Afirmar um maternar em rede, compartilhado.
- iv) Escolhe a maternidade ‘solo’ como projeto de família dissidente.
- v) Questionar o casamento heterossexual monogâmico como origem formativa de uma família ou como modo de subjetivação normativo.
- vi) Recusar o exercício de uma maternidade totalizante, que exige sacrifício de outras dimensões subjetivas, especialmente do âmbito sexual.
- vii) Facilitar o desenvolvimento de humanos de modo respeitoso diante das normas colonial/modernas.

É importante marcar, nesse sentido, que em mais de uma história pessoal tais aspectos se apresentam, se entrecruzam, se relacionam e produzem contradição, densificação tal como a vida humana. No entanto, ao apresentar mais detidamente suas perspectivas, fiz a escolha por enfatizar um núcleo de sentido, um ponto de resistência mais presente em seus relatos, colocando em análise com as demais interlocuções/referências em diálogo.

Além disso, faço a escolha por retomar nesse capítulo suas histórias, visto que, no primeiro capítulo elas foram apresentadas metodologicamente, na condição de participantes da pesquisa; no segundo capítulo, os trechos em que elas são inseridas as colocam na condição de referencial teórico, na intenção de considerar seus saberes, cosmologias, como igualmente representados na discussão acadêmica produzida sobre a temática da maternidade. Nesse terceiro capítulo, que se dedica à análise do campo, elas voltam ao texto na posição híbrida de dado co-produzido e de referência, em uma escolha de desobediência epistemológica.

3.1 Emily e a afirmação de um maternar em rede como possibilidade de vida

[...] Negar-rejeitar-enternecer-amar
Sendo a mãe que dava para ser

Onde o 'solo' é chão
E todo mundo pisa junto
E me permite florescer (Elaborado pela autora, 2023).

Emily é uma mulher jovem do Norte do País, com uma criança pequena que à altura de nossa conversa tinha apenas alguns meses. Ela fala da origem de um avô, alemão, que teria formado uma família com a sua avó indígena. Sua aparência é tipicamente indígena, cabelos longos e negros, pele avermelhada. Em sua casa, hoje, residem Emily e a criança, sua mãe e duas irmãs mais novas. Ela tem ainda uma irmã mais velha, que não mora com a família, mas também é mãe “solo”. Emily não tem contato com o pai, que saiu de casa há vários anos. A renda principal é da mãe, que é auxiliar de merendeira. Emily cursa o ensino técnico em enfermagem. A maternidade chega para ela como algo a ser negado, um prenúncio de interrupção dos seus projetos de vida, que a remete à experiência de muitas outras jovens da região que engravidaram e ficaram sozinhas. O que para ela é o estopim de uma depressão severa, para a família e o pai da criança – uma pessoa com quem ela mantinha um relacionamento ocasional –, no entanto, a percepção é de felicidade. Ela é inteligente, sucinta nas palavras, me conta sobre ter estudado bastante sobre gestação, parto, desenvolvimento infantil e se preparado psicologicamente para receber a filha – até que veio o parto e “ela” era um menino, um menino com lábio leporino. Outra vez a rejeição veio forte e Emily sentiu que não conseguiria levar a maternidade adiante. Foi quando o pai da criança e sua família intervieram e levaram o bebê com eles, para que ela se recuperasse aos cuidados de sua mãe, investindo tempo em sua saúde mental, com orientação médica e psicológica. Um processo que ela significa como de muito acolhimento, de coletivização dos cuidados, que não a isenta da maternidade, mas que a tornou possível. Pensando a maternidade como um fenômeno que ainda permite a vida, em sentido literal e simbólico, visto que é preciso haver espaço para uma vida com potencialidades, com momentos de prazer e que não seja restrita à um papel específico, a pergunto:

Aléxya: O que você acha que é preciso para que uma mãe ‘solo’ tenha uma qualidade de vida?

Uma rede de apoio. No meu pensar, é. Tem muitas mães que os pais não ajudam, nem os dela, nem os do pai do neném. Eu acho que a rede de apoio faz diferença. Se eu tenho uma rede de apoio – rede de apoio que não vá me criticar, porque tem rede de apoio que não apoia, né? -, mas se eu quero sair, eu peço para ficarem com o neném só um pouquinho para eu me divertir, eles vão ficar. Mas se você não tiver? Não vai! Ninguém pensa na mãe, só na criança.

Aléxya: Você sentiu isso?

No começo eu senti, mas depois eu vi que era coisa da minha cabeça. O pai da minha filha, minha família também, sempre pensaram em mim. Quando viram que eu estava nesse estado, com depressão, resolveram cuidar e me ajudar. Levaram o bebê para a casa deles, cuidaram enquanto eu melhorava.

Aléxya: Você foi acolhida na tua experiência. Muito bom! A maternidade mudou um pouco dos teus sonhos, dos teus planejamentos?

Mudou. O *jeito* dos sonhos que eu tinha antes. Não que vá ser impossível, mas mudou o jeito. Muita coisa agora eu penso no melhor para ele, no que eu posso dar de melhor para ele (Emily, 2 de novembro de 2022, interlocutora).

Começo o capítulo com a história de Emily porque a considero simbólica, no sentido em que muitas questões sociais se evidenciam em seu relato (o caráter historicamente atribuído ao Norte do País, de abrigar mulheres que engravidam mais jovens, o abandono parental paterno, um núcleo familiar que abriga mais de uma mãe ‘solo’), mas, principalmente, porque Emily relata como cada uma dessas questões a subjetivaram, ajudaram a moldar sua perspectiva de si mesma e do mundo, de modo que ela tomou para si alguns compromissos de resistência: a negação da tentativa de um amor romântico ao recusar casar-se com o pai de seu filho, a negativa da formação de uma família nuclear que poderia ser frustrada e a aposta na sua autonomia para constituir uma família a partir de si mesma apenas no futuro, após investimentos profissionais que poderiam significar uma mudança financeira para sua família. Ela é bastante aberta sobre o adoecimento psíquico associado à descoberta da gravidez. Algo que também torna sua história peculiar são as resignificações e os novos caminhos subjetivantes possíveis, quando ela me diz que a experiência que parecia sufocá-la foi atenuada pela rede de apoio, quando ela se percebeu ainda existindo apesar do nascimento do filho, que é alvo de muito afeto pela rede que a cerca. Uma rede que respeita sua saúde mental, que acolhe a continuidade de seu investimento no futuro profissional, que não a impeliu a um casamento – significado como fonte muito frágil de segurança.

Quando as definições de cisheteromulheridade estavam sendo moldadas e violentamente transportadas, não eram destinadas a pessoas como Emily. Lugones (2014), como já mencionado, aponta que “nenhuma fêmea colonizada é mulher”, no sentido em que os requisitos para a constituição identitária de uma mulher são inalcançáveis para Emily desde a origem: a mulheridade foi constituída na alteridade, no encontro do(a) colonizador(a) com o(a) colonizado(a). No entanto, pela colonialidade do gênero e seus mecanismos (também já mencionados), é comum que a condição de pessoas como Emily seja lida como uma opressão de gênero unilateralmente – uma leitura que é parcial e que eclipsa outros fenômenos constituintes da condição de Emily, sua Diferença Colonial.

A opressão é, conforme Lugones (2014, p. 941), “uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado”, sendo a colonialidade do gênero apenas um dos “ingredientes ativos” desse fenômeno. Quando falo com Emily, ela me conta de condições desiguais de acesso à saúde, à educação, de um senso de estar encerrada em uma perspectiva que repete padrões de opressão, de ter crises de pânico e ideação suicida e a distância do hospital mais próximo impedi-la de continuar tratamento psicológico e psiquiátrico com regularidade. São questões que a afligem apenas parcialmente, por ser construída como “mulher”. De fato, tal realidade dialoga em muito com o racismo institucional, com uma (des)governamentalidade programada dos povos indígenas, rurais, interioranos, com a desigualdade socioeconômica de sua comunidade como um todo.

Embora o processo de colonização tenha investido na produção estereotipada de pessoas como Emily, colonizadas em geral, como primitivas, satânicas, infantis, tuteláveis, sexualizadas precoce e excessivamente, o que se observa é o conflito subjetivo. Ocupa-se o lócus fraturado da Diferença Colonial. Há uma tentativa poderosa, narrativa e institucional de reproduzir nela esse estereótipo, como uma estatística, replicando as condições de seu meio e essa é uma sombra a partir da qual ela se subjetiva também. A presença invasiva da colonialidade deixa pouco espaço para agenciamento, ajustes que preservem os sentidos nativos de si e do mundo, mas o sistema capitalista colonial, embora catastrófico no genocídio e epistemicídio de povos inteiros, continua a sofrer resistências. Emily é mais que o estereótipo, uma colonizada construída pela colonialidade, é um ser que coloca sob questionamento as imposições e padrões que a circundam, ativamente, subjetivando-se em relação múltipla.

Para Lugones (2014), resistência não é o fim, a meta da luta, a declaração de vitória sobre a norma, mas é o começo, o indício da possibilidade outra. Há interesse na “proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa e criativamente opositiva” (p. 939). É o que vejo em Emily, quando ela me diz que não quer se casar e que se relaciona sexualmente há quatro anos com o pai de seu filho, que ele a propôs uma relação mais séria e ela recusa, ou ainda, quando ela me fala do desejo em continuar a ter uma família, mas não nos moldes da família nuclear, ou ainda, quando me afirma o desejo de estudar e investir em uma carreira. São resistências que não precisam se afirmar no “sucesso” de suas empreitadas, mas que são resistências desde a dimensão do desejo, ao estabelecerem-se como tal, no sentido em que recusam os lugares desenhados previamente para ela.

[...] A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento

necessária para que a relação opressão – ® resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (LUGONES, 2014, p. 940).

É curioso apontar ainda, que o lócus fraturado que ela ocupa, que duplica as dimensões pelas quais ela se subjetiva, comporta opressões complexas da ordem da Diferença Colonial, no sentido em que para outras pessoas, em outros territórios e pertencimentos raciais e socioeconômicos não seria necessariamente uma resistência programar o investimento em uma carreira e uma maternidade dentro de condições financeiras estáveis. Essa é, inclusive, a “nova” forma dominante de subjetivação da cisheteromulheridade, fórmula comum que dialoga fortemente com a noção de sujeito colonial/moderno. Conforme trazido pela psiquiatra, psicanalista e pesquisadora branca, Silvia Alexim Nunes (2013), em estudo sobre a gravidez que ocorre na adolescência e que aponta o caráter histórico e político da perspectiva de precocidade comum ao tema, a “norma da maternidade mudou de contornos, assumindo traços específicos: o ‘normal’ numa mulher hoje é um estado de não concepção medicalizado até o momento considerado adequado de procriar” (p. 5). No entanto, é preciso compreender que essa norma em específico possui dimensões de subjetivação negadas à Emily e seus iguais pela colonialidade. São justamente essas nuances da opressão que não seriam vistas se suas condições fossem observadas somente com a parcialidade analítica do gênero.

3.2 Daniela e o questionamento da maternidade totalizante: sobre o sacrifício da sexualidade e de outras dimensões subjetivas

[...] E agora de tudo que eu posso ser
 Primeiro a mãe
 [...] Há culpa o tempo inteiro
 Culpa para trabalhar
 Culpa de se cuidar
 Culpa para transar
 Morre a paz de espírito, nasce o estado de alerta
 Só querem se aproveitar
 E quando eu aproveito?
 Em todos os cenários de futuro,
 Primeiro o filho (Elaborado pela autora, 2023).

Por sua vez, das interlocutoras da tese Daniela talvez seja a que menos faz menção ao questionamento do lugar genericado de “mulher”. Como uma pessoa que se identifica como parda, o alcance da posição de mãe e esposa dentro de uma relação heterossexual é simbolizado como a realização plena de uma condição de mulheridade, especialmente quando esta é uma dimensão também negada a ela desde a origem e, portanto, é algo pelo que vale a pena “lutar” – expressão muito usada por ela, que representa a dimensão do esforço que é se estabelecer

como mulher nos termos da modernidade/colonialidade. Daniela é jovem, vem de uma família nuclear cristã do Centro-Oeste brasileiro. Ela reside em casa anexa ao terreno de seus pais, com o filho. Sua mãe é dona de casa, o pai caminhoneiro e o único irmão é casado com uma mulher e não reside mais com a família de origem. Descrevendo a relação dos pais, ela me conta sobre o esforço pessoal de sua mãe para manter a família:

Ela teve uma gravidez conturbada, porque antigamente meu pai – vou falar no linguajar popular – era um cafajeste! Então, nessa época ela sofreu muito, inclusive quando ela teve bolsa rota, tudo operou para que meu irmão nascesse prematuro por muitas coisas que ela passou no casamento. Meu irmão nasceu de 5 meses, ele ficou 6 meses dentro de incubadora na UTI, ele cabia dentro de uma caixinha de sapatos, ele era pititico mesmo, aqueles aparelhos de UTI ele tinha dos pés à cabeça. Aí agora ela venceu. Geralmente o pessoal fala que homem não muda, mas quando o homem quer a mudança, ela acontece. O meu pai é um exemplo vivo disso. Meu pai hoje em dia, não é elogiando, não, mas do que ele era para o que ele é agora, é um homem, um pai e um avô excelente. Por isso que às vezes ela fala “eu queria mais um filho”, porque agora é o momento, agora ela seria mãe vivendo o auge da sua vida, “depois de todo o sofrimento que a senhora passou, a vitória chegou” (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

A partir de sua história é possível dimensionar como a distribuição binária de papéis é representada em seu contexto. Daniela é estudante de enfermagem, além de trabalhar como vendedora durante o dia. Ela foi casada por alguns anos com um militar do exército brasileiro e, ao longo de toda a relação, perdeu inúmeras traições e episódios de violência, na expectativa de também “vencer”. A gravidez foi descoberta por ela já bem avançada, durante uma tentativa de separação do casal. Apesar do choque, da negação inicial, ao contrário do que ela esperava, seu filho representou uma nova posição de maternidade para sua mãe e também foi acolhido como neto pelo pai de Daniela.

Como uma enxurrada de água gelada, eu falei “o que eu vou fazer minha vida agora? O meu curso? O que eu vou fazer? E o meu pai?”. A primeira pessoa que eu liguei foi meu pai. Eu liguei chorando aos prantos. Eu liguei desesperada, derramada. Eu falei “pai, eu estou grávida”. Aí ele ficou uns segundinhos de silêncio e ele disse “fazer o quê, minha filha, vamos cuidar, vai ser amado, vai ser bem-vindo”. Aí eu chorei mais, porque eu imaginava que ele ia chutar o balde, mandar eu sair de casa. Porque meu pai é muito sistemático, você não entende o tanto, daqueles que são da idade da pedra, em preceitos, crenças e tudo. Então eu imaginava que ele ia mandar eu para fora de casa. Meu pai é daquele homem que a mulher que usa batom vermelho é puta, ele é desse tempo, então quando tudo aconteceu, eu falei “minha vida acabou”, mas foi totalmente diferente (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

Com a descoberta da gestação, houve mais uma tentativa de reconciliação com o ex-marido, que acarretou mais solidão, violência, sobrecarga e depressão pós-parto, com grave

ideação suicida. Daniela ainda residiu com o ex-marido na casa anexa ao terreno dos pais até depois do nascimento do seu filho. Ela relata uma gravidez de risco, com um parto complicado e prematuro, em que a criança teve que ficar em UTI e tudo isso em meio à ausência do genitor, com inúmeras traições, viagens, gastos exorbitantes em festas, entre outras situações. São inúmeras situações descritas em detalhes, que me provocaram angústia na escuta, pelo acúmulo de agravos que pareciam não encontrar um limite pessoal em Daniela para estabelecer o final definitivo da relação. Ela conta só sentir-se “autorizada” a desistir da relação mediante a intervenção do irmão.

O meu irmão ligou e perguntou onde eu estava, eu disse que estava em casa, perguntou cadê o meu marido, e eu falei que estava na Lagoa Azul com a mulherada, então meu irmão disse que ia me buscar. Ele veio aqui em casa, me buscou, buscou o neném, ele já tinha dois meses. Ele me buscou, sentou de frente para mim e foi a primeira conversa que me tocou, que mexeu comigo depois do parto. Porque todo mundo falava “separa dele” e eu falava “não, ainda tem que tentar”. Quando era mais nova eu não tinha um sonho de casar, mas eu falava “se eu for casar, vai ser pra viver até a morte igual meus avós e meus pais tão fazendo, eu vou passar o que tiver que passar, eu vou viver até à morte, eu repugnava, eu abominava, eu que não ia ser mãe solteira, achava muito feio ser mãe solteira, porque eu fui criada assim nesse sistema de homem e mulher, se casou é para viver até a morte, fui criada nesse sistema de não poder ser mãe solteira, mãe solteira é vagabunda, uma mulher sozinha é puta, a minha avó mesmo perguntava se eu ia casar e quando eu disse que não, ela falou que eu ia virar puta. Sistema foi de criação de família antiga, tradicional, né? E eu pensava em passar o que tiver que passar, mas que não ia ser mãe solteira. Mas aquele tipo de coisa, o prato que você cospe, depois você come dele.

E aí fui para casa do meu irmão e ele falou: “Você vai continuar passando por isso até quando? Agora você tem filho, seu filho vai crescer e vai desse jeito? Como você vai chamar atenção do seu filho se o pai dá esse exemplo. Você tem certeza que vale a pena continuar nesse casamento? Vivendo tudo o que está vivendo. Vai passando, vai passando, ele não vai mudar. Ele não muda. Será que você não percebeu que ele não quer mudar? Ele não é igual nosso pai, nosso pai quis mudar, ele clamava e suplicava ao Senhor para mudar, pedia para ser transformado na mão de Deus. Ele queria. Ele tinha sede de mudança. Quando o homem tem sede, Deus trabalha. O seu marido não tem sede, as atitudes dele provam que ele não tem sede”. Meu irmão bateu o bô-bô todinho e as lágrimas escorrendo do meu olho. Depois que a gente teve essa conversa, eu peguei o celular, liguei para ele, perguntei onde ele estava e ele disse que estava indo embora para casa. Aí eu peguei e falei “faz o seguinte, passa lá em casa, pega suas coisas e vai embora. Eu não dou conta mais” (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

Encontro em Daniela o desejo declarado de estar na norma, uma heterossexualidade compulsória que rigidamente se impôs sob sua saúde mental e uma violência conjugal insinuante. É alguém para quem a maternidade ‘solo’ se colocou como imposição frente à ausência parental de outro, mesmo antes de decidir pela separação em definitivo. Seu caso evidencia algo muito presente no campo da monoparentalidade feminina e não posso deixar de

comentar que parte do trabalho de reconhecer a imposição colonial/moderna do gênero implica em reconhecer também as dicotomias que foram produzidas na vida cotidiana, que subjetivam as pessoas, que as fazem identificarem-se como homens/mulheres e habitarem a Diferença Colonial tendo tal dicotomia como premissa sobre si mesmos. Seria mais simples fazer uma leitura que interpreta o gênero de forma inerente ao tecido social, especialmente diante de tantos relatos de violência que as interlocutoras descrevem como tendo origem no que elas reconhecem como masculino, mas o cotidiano que reafirma tal dicotomia é representativo da normatização do gênero introduzida com a colonização. Nas palavras de Lugones (2014):

Certamente não estou defendendo não ler, ou não “ver” a imposição das dicotomias humano/não humano, homem/mulher, ou macho/fêmea na construção da vida cotidiana, como se isso fosse possível. Fazer isso seria esconder a colonialidade do gênero e apagaria a própria possibilidade de sentir – ler – o tenso habitar a diferença colonial, bem como as respostas a partir daí (LUGONES, 2014, p. 945).

Houve e ainda está em curso um longo processo de subjetivação das pessoas colonizadas, no sentido de produzir uma internalização da dicotomia homens/mulheres, na naturalização de diferenças comportamentais, que são cotidianamente reafirmadas, normatizadas, atribuindo, inclusive, sanções àqueles que, de alguma maneira, evidenciam as contradições da norma (LUGONES, 2014). É o pai que diz ao longo dos anos as consequências do batom vermelho, do sexo fora do casamento, da maternidade sem um marido, além de todo um contexto que afirma o “fracasso” pessoal daquelas que desafiam a lógica corrente. Daniela esteve duas vezes mais vulnerável em um relacionamento com violência, em razão das condições contextuais que criaram uma prisão subjetiva para ela, que temia o significado de quem ela iria “ser” diante da decisão de separar-se, tendo um filho.

Um dia escutei meu pai, ele falou: “depois que virou mãe, minha filha, os caras só querem aproveitar, só querem sexo”. Depois escutei isso de um outro amigo meu. Então vem todo aquele peso. Eu falei “eu vou me envolver com alguém de novo e essa pessoa só vai querer sexo, eu não quero só isso”. Foi todo aquele pesadelo, eu fui entender o quão difícil é maternidade ‘solo’. Se eu for sair, tem que ter alguém para deixar meu filho e teve um dia que a minha mãe falou “você não vai ficar em baladinha e deixar seu filho aqui, porque agora você é mãe”. Eu virei pra ela com os olhos cheios de água e perguntei “eu vou viver só pro meu filho? Eu vou respirar só meu filho? Eu não vou poder sair, não pode fazer mais nada? Casa, trabalho, casa, trabalho, filho”. E ela falou “é, que agora você é mãe”. Eu chorava às vezes porque eu tinha que ficar acordada, às vezes ela me ajudava, às vezes não, mas eu não tenho o que reclamar dela, porque tinha vezes em que ela me ajudava e às vezes ela tinha que dormir, tinha que descansar e a responsabilidade era minha, o filho era meu. Teve um dia que eu estava tão estressada que eu falei que preciso de ajuda, ela fez “o filho é seu”.

“Mas eu preciso de ajuda, eu não dou conta sozinha, eu não consigo sozinha, preciso de ajuda”.

“Mas eu estou te ajudando”

“Mas eu preciso de mais, se eu não trabalhar, se eu não fizer alguma coisa da minha vida, eu vou surtar, porque eu não dou conta mais, é só filho. Eu não dou conta mais, não consigo mais”.

[...]

É aquela questão do luto, você não faz escolhas pensando em você, você faz escolhas pensando no seu filho. Não é mais a mesma coisa, você não vive a vida do mesmo jeito, se você se relacionar você vai ficar se perguntando se ele vai abraçar a causa ou vai te julgar, se ele quer só sexo e aí você tem que se preocupar com o trabalho, vocês são dois, tudo é com o seu filho, com vida financeira e relacionamento, e se você não tem um cara bacana do seu lado para entender tudo isso? Porque você nunca consegue ser 100% em todas as áreas da sua vida. Não dá. A mãe ‘solo’ junta tudo em cima dela, é o filho, é o trabalho, é o financeiro, é o emocional, o psicológico, relacionamento, é isso, é aquilo, aquilo outro, tem que se cuidar, tem que se amar. E às vezes ela quer alguém, eu que já fui casada, eu sinto falta, agora estou namorando, mas eu sentia falta. A gente sente falta de um companheiro, de uma pessoa para estar junto, não que você precise de alguém para ser feliz, felicidade não depende do outro, mas a gente sente falta da companhia, do carinho, do toque, sente falta. Mas você tem que ser muito seletiva, você não pode só achar aquele gatinho, dar um beijinho, ficar com ele porque eu achei que ele bonito, ir para casa, dormir com ele. Eu sou mãe (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

O sexo é significado como um bem que não serve àquelas subjetivadas como mulheres. É algo para ser conquistado, tomado, não compartilhado e aproveitado. Como moeda de troca, precisa ter seu valor resguardado, não pode ser acessível. O filho, nesse contexto, é a prova do sexo. O que parece agora é que ela tem que pagar a penitência pela existência do filho e ser puro sacrifício. Nenhum prazer lhe é permitido. Nesse sentido, uma mãe solteira é simbolizada como ferida à cisheteronormatividade, violaria valores morais e religiosos, e corromperia a ideia de família nuclear: mais do que apenas não estar casada, ela está *solteira*, ou seja, é potencialmente namorável, pode exercer sua sexualidade, pode existir para além de ser mãe - o que por si só já é uma possibilidade inconcebível por muitos.

Sobre isso, destaco a reflexão da escritora, enfermeira e professora paulistana, Carolina Seoane (2021), mãe ‘solo’ e interlocutora/referência da tese, que pondera sobre a incompatibilidade entre as condições de mãe e de solteira, causando um desconforto que resulta em estratégias para renomear sua condição, para não ser definida pela comparação com a norma, mas como uma possibilidade de existência que é densa, complexa, abarca variadas facetas da subjetividade humana.

Ser solteira é sinônimo de liberdade, independência, de fazer acontecer na hora que der vontade. Ser mãe é remeter-se sempre a alguém que não é você

e sim veio de você, é ter o pensamento e o coração fora do corpo, é seguir as regras ditadas pelo amor. Pelas próprias definições das palavras há grandes indícios de que não é uma condição fácil de lidar. Ser mãe ou ser solteira em sua grande parte são escolhas, porém quando essas duas palavras e momentos da vida se juntam, acredito que dificilmente seja escolhido. Ser mãe solteira não é sonho de futuro. Essa é a segunda opção, aquela que na maioria das vezes é a que sobra; a que não se pôde optar. Para que exista, há sempre um pai que lhe entregou esse título. E é ele mesmo que não se preocupa em saber a proporção que isso pode tomar. Dividir a criação de um filho com um companheiro é basicamente o que se espera da vida; aprende-se desde as brincadeiras de infância. Pela divergência entre seus significados, por me sentir indo de encontro a mãe X solteira optei em utilizar: Maternidade Independente. A mim soou como uma força ímpar, como se dizendo: eu posso, eu consigo. Aos meus ouvidos é a mãe que provê, a mãe que tem poderes, é a que faz diamantes de cacos de vidro. É aquela que não tem ninguém por detrás fazendo-a sentir-se tão prejudgada pelas pessoas. É a mãe, que é mulher, que tem filho, que namora, que se diverte, que planeja, que realiza (SEOANE, 2019, p. 167, interlocutora).

Nesse sentido, a pesquisadora Rosângela Souza (2002) afirma o potencial sofrimento advindo do estigma da condição de “mãe solteira”, em um estudo junto a mães de classes populares que exerciam a monoparentalidade. Souza (2002) encontrou relatos de desumanização, preconceito e humilhação, de modo que as mulheres sentiam que suas experiências eram qualificadas como erros e suas maternidades eram vivenciadas com muita solidão, evidenciando a conotação de que a mãe solteira é alguém a ser evitado, não apenas no convívio social, como também a evitar se tornar. Consequentemente, não é sem sanções que algumas mulheres mantêm suas maternidades em conjunto com vidas sexuais ativas e declaradas. Em muitos casos, os aspectos relacionados ao prazer contidos na expressão da sexualidade sofrem apagamentos normatizados em detrimento da maternidade enquanto valor social.

Para ilustrar tal apagamento, a psicóloga brasileira Maria Lucia Rocha-Coutinho (1994) evidencia como, para muitas mulheres, o prazer sexual sofre uma ruptura importante quando se assume a função parental, solicitando-as a assumir uma “identidade” materna, que lhes outorga respeitabilidade, à medida em que suplantaria outros aspectos de sua subjetividade, especialmente àqueles que façam referência ao exercício de uma sexualidade. E, nesse sentido, especialmente para as mulheres que chefiam famílias, a maternidade passa a definir a identidade primeira deste grupo, a partir de uma hipertrofia desse aspecto de suas vidas (MACEDO, 2008). A maior parte das interlocutoras do estudo faz menção a um período longo pós nascimento dos filhos em que não houve espaço para experimentação sexual ou até mesmo relacionar-se afetivamente, sendo a maternidade motivo de muita cautela antes de qualquer contato relacional novo. Destaco trecho em que Camila reflete criticamente sobre a questão:

Quando tu é mãe e vai se relacionar com alguém, é algo bem complicado. Começa que assim, quando tu tentar se relacionar com alguém, os homens já acham que estou procurando um pai para os meus filhos. Um homem para se relacionar com uma mãe 'solo' tem que ter muita compreensão, porque ele nunca vai ser uma prioridade na vida dessa mulher, a prioridade sempre vai ser o filho. Tem que ter muita compreensão. Eu tenho um namorado, tá? [risadas] Mas a gente está nesse processo de tentar encaixar as coisas, ele é uma pessoa bem compreensiva, eu não tenho o que reclamar, mas a minha vida é bem corrida, então, por exemplo, eu não posso fazer nada "ah vamos sair agora?", não, né? Isso não acontece, eu preciso me programar uma semana antes, para ver com quem vão ficar as crianças, não é muito fácil, é bem complicado, mas antes dele eu já tinha tentado me relacionar com outras duas pessoas e foram bem esses conflitos assim.

Aléxya: Você falou que as pessoas têm essa expectativa de que você quer um pai para ocupar esse lugar, como é que você vê a ideia de se casar?

Olha, sinceramente, eu, no momento, não me vejo casada novamente. Porque é muito complicado colocar alguém na vida dos seus filhos, então é algo que tem que ser pensado muito bem. Eu não sei, não consigo me imaginar casada novamente. Pelo lado do pai, eles já tiveram contato com várias namoradas do pai, então eu não quero que isso aconteça do meu lado (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Na perspectiva de Camila, a subjetivação materna de fato suplanta outros aspectos de sua subjetividade e todo novo caminho precisa ser construído de modo a não interferir nos caminhos habituais, solidificados de seu modo de ser. Nesse sentido, a resistência aparece em Camila e em Daniela como um caminho muito novo para elas, da abertura à possibilidade e um lugar híbrido, representativo de um lócus fraturado. Daniela questiona a sobrecarga, a limitação de suas opções de vida, exerce seus desejos sexuais (às escondidas) e se conecta digitalmente com outras mulheres que também são mães e não estão casadas. É o momento em que ela procura outras como ela, pessoas que também formam uma possibilidade outra de subjetivação, que afirmam um caminho que não precisa ser exatamente aquele desenhado pela norma para quem é dissidente, reconhecendo-se mais complexa, densa, em movimento e questionamento. Há um reconhecimento importante de que sua existência não pode ser encerrada no papel materno, mas é um reconhecimento que dialoga muito com a aceitação de certos estereótipos, com a romantização de uma responsabilidade que a sobrecarrega e que também coloca a mudança de suas condições como algo individualizado, desconectado de um contexto social. Por exemplo, quando questionada sobre o necessário para ter uma qualidade de vida, ela me responde sobre uma mãe 'solo' hipotética:

Ela não pode esquecer que além de mãe, ela é mulher.

Tem uma mulher ali, tem uma mulher que precisa fazer unha, tem uma mulher que precisa cuidar do cabelo, que precisa cuidar de si, precisa cuidar do seu psicológico, do seu emocional. Eu sei que é difícil ter alguém para ficar com o filho, mas quando a gente quer a gente faz, eu sei, é difícil, é. Mas quando

eu falo pra mim, eu falo, eu, hoje eu vou fazer isso, eu quero fazer isso, a gente dá um jeito.

É difícil, eu sei que tem mães que não têm rede de apoio, não tem com quem deixar os filhos, mas é tipo aquela música do Henrique e Juliano, mulher maravilha, a gente quando quer, a gente vira uma Mulher-Maravilha mesmo. Então acredito que no decorrer da vida, a mãe ‘solo’ tem que priorizar o filho, sim, mas também tem que priorizar ela. Se ela não tiver bem com ela mesma, como que ela vai cuidar do filho dela, como ela vai dar o melhor para os filhos dela? É importante a mãe ‘solo’, se ela não tiver ninguém para conversar para entender ela, que ela busque auxílio do psicólogo e do psiquiatra, se for necessário. É importantíssimo. No pós-parto, eu cheguei a fazer umas sessões com a psicóloga. Inclusive, eu quero retornar, eu preciso. Foi uma válvula de escape, além do TikTok, meus pais e Deus acima de tudo. Um tratamento psicológico me ajudou bastante. Não é só a mãe, tem uma mulher ali dentro que precisa de cuidado, tem uma mulher que precisa de atenção, tem uma mulher que precisa sair, sei lá, um final de semana com as amigas ou pelo menos 2 horas com as amigas, no cinema, um almoço. Ela precisa dela, não pode esquecer que além de mãe que ela é mulher.

Muitas mães ‘solo’ se atolam, caem na depressão, se afundam. Ela só prioriza a rotina, filhos, casa, trabalho. É difícil ter tempo de qualidade, ter essa vida é difícil, mas quando a gente quer a gente faz acontecer um faz. A gente ajusta. Eu fui ajustando, não dá para ser direto, mas a gente vai ajustando. Se a mãe ‘solo’ não tem ninguém, não tem rede de apoio, a hora que o neném dormir, tira um tempo pra você. O filho dorme! Faz atividade física, faz uma consulta online, vai lavar seu cabelo, quando ele dormir, vai fazer sua unha. Para ter qualidade é isso, ela tem que olhar para ela e ajustar.

O nome já diz, mãe ‘solo’. Se ela mesma cuidar não dela, quem vai cuidar? Se ela for cuidar do filho, do filho, do filho, chega num ponto que ela surta. É onde vem a depressão, onde vêm os problemas psicológicos, emocionais, onde vem a frustração.

Ela é mulher, ela é mãe, mas ela é uma mulher (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

É como se seu questionamento dos aspectos subjetivantes da maternidade colonial/moderna encontrasse limite nas normativas de cisheteromulheridade, sendo muito ancorada na noção de sujeito moderno, individualizado e reconhecido pela sua capacidade produtiva. É algo que acontece em maior ou menor intensidade com todas as interlocutoras – e acredito que comigo também – a norma corre fundo, sedimenta, de modo que toda confrontação com a realidade destrói e reconstrói devagar as noções de sujeito que temos de nós. Por isso, há algo de muito poderoso na referência outra, naquele que mostra a possibilidade de existir de outro modo, aquele que inaugura um caminho, por mais que haja uma fonte ancestral daquele modo de vida.

3.3 Paula e a escolha pela maternidade ‘solo’ como projeto de família dissidente

Ser mãe era o que eu mais queria
Minha família do meu jeito

Com amor na mesa,
 Sem homem nenhum para levantar a voz
 Minha mãe era o suficiente
 Assim como eu sou
 Referência da casa
 Com meu pequeno
 Não tô mais sozinha
 Eu sou A família
 A rede me deu o caminho,
 E apostei minhas fichas
 Me doaram o começo da minha vida nova
 Importante escurecer que eu fiz meu destino (Elaborado pela autora, 2023).

O contato com Paula veio muito desse lugar de quem inaugura um caminho. Como já descrito, Paula é uma mulher negra, lésbica, recém-casada, jovem adulta, que reside na periferia de uma grande capital do Nordeste, mãe de um menino. Ela é filha caçula de três irmãs, criadas por sua mãe, que se tornou mãe ‘solo’, mas cujo ex-parceiro mantinha algum grau de presença/influência dentro de casa, visto que Paula alega ter crescido com brigas frequentes, com violência doméstica grave, e de ter sido expulsa de casa ainda adolescente pelo pai, com a descoberta de sua orientação sexual. Sua lesbianidade é algo muito afirmado por ela, parece ser algo a ser defendido, talvez pelos custos materiais, relacionais e simbólicos dessa condição, ainda mais quando da decisão de tornar-se mãe. Ela conta ter decidido pela maternidade ainda muito jovem, a partir do desejo de não estar mais sozinha, de ter uma família para si, dessa vez sem a influência de um pai que materializaria, para ela, a violência no lar (como em trecho já explicitado na página 99). Assim, Paula escolheu por tentar constituir sua família a partir de inseminação caseira. Deixo abaixo trecho grande de nosso diálogo que evidencia o passo a passo de sua decisão:

Eu queria que fosse independente, não ter que ter contato com homem, não queria ter vínculo sexual, não queria nada disso, queria de forma natural - natural que eu digo assim, inseminação - e não queria que um homem fosse participativo na vida dele. E aí fui procurar como funciona a inseminação caseira. De algum jeito eu escutei falar, que eu não me recordo. Pesquisei, na época o Facebook estava super em alta, então foi lá que eu pesquisei sobre isso. Existem páginas de mulheres tentantes que envolviam também doadores homens, que estavam no papel de doar gratuitamente o seu sêmen para recolher aos que tinham o sonho de ser mãe independente. A gente não imagina que tenha um homem que queira fazer algo parecido. A gente vive em um mundo no qual tudo é relacionado a dinheiro. Então, tipo, “poxa, ele vai doar para mim de graça? Será que ele não vai se aproveitar?” Surreal, mas sim, tem. Mas eu acho que na mente dos homens é mesmo para povoar o mundo, né? Não sei de que forma que eles pensam.

Aléxya: No caso esse “pensamento” te serviu, não?

Paula: Ajudou a mim e a outras mulheres, porque o homem que doou o sêmen com o qual meu filho foi gerado, fez isso com outras mulheres. O meu filho não foi o único a nascer dessa forma. Ele já é um doador mesmo, tanto é que

ele se dispõe a viajar para ajudar. Surreal falar isso, até podem não acreditar, mas ele se dispõe a viajar e ele viajou até para mim, que ele não mora na cidade que eu resido. Eu conversei com ele por um tempo, por um bom tempo, porque não é uma coisa assim, simplesmente eu vou fazer. O doador é todo corretíssimo e como você não tem a procedência, você precisa pedir exames recentes para saber se ele tem algum tipo de doença. Esses exames quem paga é a tentante. Se ele não for da cidade na qual a mulher reside, ela precisa trazer para cá e, obviamente, gera um custo para isso e é ela que vai pagar, aí ele vai ficar a dispor. E foi o que aconteceu comigo. Eu que trouxe, paguei a hospedagem no hotel. Que bom que não demorou muito, para não me gerar mais custos financeiros, até porque eu fiz isso tudo sozinha. Então, como eu já tinha conversado muito com ele, ele já veio entendendo tudo. Eu também já o conheci entendendo tudo e paguei um quarto no dia, ele ficou em um e eu ao lado do dele. Ele fez o trabalho dele todo sozinho, ejaculou no potinho, como o sêmen a gente sabe que não fica vivo por muito tempo, ele imediatamente me deu esse pote e eu, por minha vez, peguei a seringa e injetei. E aí tem todo um processo de técnica, deixa as pernas para cima, e tal. Eu fiz do mesmo jeito que eu li, que me ensinaram, me instruíram. E deu certo da primeira vez, mas porque deu certo da primeira vez? Tabelinha! Contar a tabelinha, ciclo menstrual, momento fértil, tudo o que uma mulher faz para tentar engravidar. Eu já sabia do meu momento fértil, o dia fértil, tudo direitinho e só restou mesmo o esperma (Paula, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Entendi o uso que ela faz da palavra “natural” como sinônimo de biológico para ela, dado que muitas vezes ela expressa que “é lésbica, mas é mulher”, ao explicar seu desejo de maternidade, parecendo ser uma afirmação da preservação de sua condição de mulheridade a capacidade reprodutiva. O filho vem simbolizando um lugar de resgate do afeto intrafamiliar, idealizado como página “em branco” na qual ela poderia projetar apenas a si mesma, uma aposta na sua potência pessoal, e, para tanto, a adoção não passa pela sua cabeça como possibilidade, ainda que ela tivesse aversão à ideia de relacionar-se sexualmente com um homem. A escolha pela inseminação caseira é adjetivada como surreal muitas e muitas vezes em nossa conversa, marcando a posição de aguardo de descrédito de sua ouvinte, mas eu contei a ela que estava familiarizada com a possibilidade, conhecia algumas pessoas que também exploram esse caminho. Pareceu confortá-la saber que eu não questionava a veracidade de seu relato – nem é meu papel.

Sua história me lembra o trecho em que Lugones (2014) aponta que a Diferença Colonial ocupa lugares tensos e criativos. Há uma série de opressões que recaem sobre Paula, ela é densa, se relaciona de muitos modos que são conservadores e de muitos modos progressistas. A busca por uma possibilidade de construção familiar que é, ao mesmo tempo, uma aposta em si mesma, é muito afirmativa do que lhe foi negado duplamente – tanto no lar marcado por conflitos e distante do ideal normativo, quanto quando expulsa de casa. Ela se ancora, então, em pessoas que compartilham com ela uma condição de outridade e possuem o

desejo de concepção, encontrando pessoas solidárias ao seu projeto de família, seja por empatia ou também por desejo de se ver parcialmente reproduzida em outros seres. Em um processo de coalizão, ela recusa a normatividade em vários aspectos, especialmente no que tange à heterossexualidade e à família nuclear, se ancorando na coletividade que ensina estratégias de oposição e a socializa alternativamente. Seu processo de resistência, no entanto, não foi livre de sofrimento e de questionamento sobre a própria decisão. Destaco dois momentos de nossa conversa em que ela me conta situações em que sua escolha de maternar ‘solo’ não foi abraçada por pessoas que, em outro momento, foram parte de sua rede enquanto mulher lésbica.

Tive que me desfazer de relações que eu gostava de ficar, que eu podia achar que ia dar certo, mas que não se identificavam com meu filho. Amizades que me chamavam para sair e, se eu tivesse tempo, eu saía às vezes com ele. Ninguém das minhas amigas tinha filho, então eu era a única a sair com meu filho no colo e se eu tivesse que passar uma noite inteira com ele, eu ficaria com ele exclusivamente no meu colo. Amizades, né? Porque se a gente está em um ciclo de amizades que tem uma criança no meio, qual é a sua? Poxa, me dê ele um pouquinho para descansar seu braço, no mínimo. Então assim é aquela coisa, onde não cabe meu filho, certamente não vai me caber (Paula, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Eu disse que eu estava grávida, mas eu falei que eu não fiquei com homem e diziam que eu estava mentindo: “por que você não fala que ficou com homem?”. Mesmo que eu tivesse ficado, qual seria o problema? Mas para aquele ciclo de amizades que eu tinha era surreal pensar que lésbica - que eu sou assim, bem decidida, eu recebi muitas cantadas de homem interessante, inclusive, mas não quis, sou bem decidida com o que eu quero, e não é que eu quero, todos sabem disso - aí ia ficar com homem? A barriga foi crescendo e eu fui para lugares, barzinhos, que eu costumava ir e as pessoas olhavam assim, quem me conhecia “essa aí se diz lésbica, mas apareceu grávida”. No início, quando ouvia isso eu falava não, mas não foi assim, eu me justificava. Quando eu tive uma maturidade, de estar felizona na situação em que me encontrava, eu falei “quer saber de uma coisa? Deixa achar, dizer o que quiserem”. Porque eu estava feliz, eu queria compartilhar essa felicidade com pessoas que gostavam de mim. Na época eu estava muito boa financeiramente, né? Eu fiquei animada, aluguei um espaço, contratei garçons, fiz um chá lindo. Eu estava com uma lista de convidados com umas 150 pessoas. Me arrumei, fui para o espaço. Antes da festa, confirmei com todos, todos diziam que iam. Quando deu o horário, pouca gente chegando, comecei a ficar triste. Se você acreditar que em 150 convidados, se foram 30, foi muito. Me frustrei na hora. Como assim uma pessoa conhecida como eu, alguém que tem amizades como eu? Me preparei, chamei pessoas de quem eu gosto para comemorarem junto comigo. Quando fui indagar as pessoas no WhatsApp, fiquei muito triste, a festa para mim acabou na hora. Fiquei um pouquinho com aqueles que foram e logo eu voltei para casa. Fiquei indignada, falei com as pessoas que não foram, as pessoas me davam desculpas muito frouxas. Eu falei, por que será que essas pessoas não foram? E eu me pergunto até hoje, na verdade (Paula, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Noto que ela está me contando experiências muito dolorosas, dos primeiros impactos de que ela realmente viveria a maternidade sozinha, embora tenha sido o que ela idealizou.

Acredito que aqui há uma marca significativa da condição de mãe ‘solo’, no sentido em que o termo expande a noção de uma solidão nos relacionamentos conjugais, mas fala de uma experiência de isolamento, hiper-responsabilização de uma pessoa única, que precisa ser subjetivada muito rigidamente para cumprir as expectativas depositadas sobre a mãe. Nesse sentido, a maternidade ‘solo’, a meu ver e em diálogo com as produções/referências do campo, não fala de um fenômeno novo, mas de uma condição de maternidade produzida pela modernidade/colonialidade, que incide sobre famílias nucleares também, mas que se agrava em outras estruturas familiares, dada a falta de apoio social.

No caso de Paula, a falta de apoio está muito relacionada, pelo que ela conta, a uma suposta traição de sua lesbianidade. Uma pretensa incompatibilidade de duas “identidades”: tanto a mãe não poderia ter desejos, práticas e afetos de ordem sexual, como já referido (ROCHA-COUTINHO, 1994; MACEDO, 2018), quanto alguém que se reconhece como lésbica, da perspectiva de seus amigos que também possuem sexualidades dissidentes, não poderia ter concebido um filho. É possível, seguindo suas próprias especulações, que seja algo relacionado com o território, visto que em sua comunidade, a experiência de alguém escolher ter um filho do modo como ela descreve soe tão inacreditável e a conclusão mais lógica seja uma relação sexual não admitida (possivelmente extraconjugal?). Nesse sentido, a fofoca é um mecanismo de regulação e vigilância – confesso que li sobre isso a respeito de comunidades rurais – como um mecanismo de controle de circulação, vigilância, segurança, compartilhamento de informações, caracterização de pertencimentos. Conforme Fernanda Nascimento-Gomes (2016), por meio da fofoca as pessoas conhecem umas às outras, procuram saber das vidas ao redor, principalmente quando se refere à vida afetivo sexual das mulheres, sendo o tipo de fofoca que mais circula. Assim, uma rede de fofoca, como é chamada pela autora, é construída e atua como meio regulador da sexualidade, em um controle informal sobre a circulação (NASCIMENTO-GOMES, 2016).

É possível também estabelecer um diálogo entre as interlocutoras/referências do campo, visto que Femmenath realiza algumas considerações que são pertinentes analiticamente falando, ao destacar que na comunidade onde ela nasceu a sexualidade dissidente era sempre muito caracterizada por personagens bem definidos, o gay “afeminado” e a lésbica “caminhoneira”, no modo de dizer popular. Certamente, é preciso atentar que é outro contexto e outro território, mas é interessante como a resistência costuma ser colocada como algo que ainda precisaria preservar a norma, em partes, no sentido em que mantém as dicotomias, trabalhando com noções identitárias muito coladas às pessoas, incomodando quando a dissidência toma outras formas. Paula faz questão de afirmar muitas vezes que é uma lésbica

decidida, fazendo refletir sobre as sanções que ela efetivamente encontrou por terem colocado em dúvida sua orientação sexual. Mesmo sendo lésbica, ela sofreu uma expressão da bifobia.

Por outro lado, em razão das inúmeras violências em seu histórico pessoal, há também uma busca por adequação a alguns aspectos da norma, especialmente os relativos à perspectiva do sujeito como produtivo, e relativos a hierarquias sexuais, no sentido em que ela busca adjetivar sua orientação sexual como afastada de uma pretensa “promiscuidade” atribuída a ela, afirmando-se seletiva, cuidadosa em seus relacionamentos, especialmente após tornar-se mãe, como Daniela e Femmenath também afirmam. Mas, em sua complexidade, é curioso que o casamento monogâmico – apesar do caráter conservador da instituição – surge para ela após evidente relutância, quase como uma assumpção de fracasso de sua família como projeto individual. Ela relata demorar a se sentir confortável com a ideia de compartilhar suas responsabilidades, mesmo que com outra mulher.

Aléxya: E foi como você esperava, como você planejou, se tornar mãe?

Paula: Olha, hoje sim. A gente tem que aprender, não é? Eu vejo que sozinha a gente não chega a lugar nenhum. A minha cabeça de antes, de “eu quero fazer sozinha, nossa, eu tenho que estar só”, não funciona muito bem. Hoje eu sei que a gente, mesmo que não queira, precisa de alguém. Eu vivi várias situações em que eu vi que não dava para me virar sozinha, até mesmo porque eu trabalho, meu horário é sempre um pouco mais extenso. Meu filho às vezes não tem com quem sair da escola dele, preciso de alguém para pegar, mas eu não posso lidar com tudo sozinha, não dá para mim. A gente encontrar uma pessoa que a gente acha que é certo para gente, é o que a gente merece, ela não vai vir em qualquer relação. Qualquer relação a gente pode ter. No decorrer do tempo, mesmo com ele pequeno eu encontrei pessoas para me relacionar, beijo, abraço – como eu morava sozinha, ficava muito tempo na minha casa -, mas eu vi que o vínculo com ele não rolava. Quando a gente se torna mãe, a gente prioriza o vínculo com o filho muito mais do que o vínculo com a gente, então por não ter rolado em algumas partes, o vínculo com meu filho, eu descartei essa possibilidade, mas quando eu encontro alguém que antes de me amar, ama meu filho, mesmo que eu não ame essa pessoa de imediato, eu vou conseguir ficar com ela para o resto da vida, porque eu sei que a relação dela com o meu filho está estabelecida, então para eu estabelecer a minha com ela, é muito fácil. Foi o que aconteceu e aos poucos vai cativando e vai se tornando família. Família essa que eu não idealizei. Eu achei que seria eu e ele, mas ela me mostrou que ter família que está contigo, de união, é melhor do que estar sozinha.

Aléxya: Você acabou priorizando o cuidado com seu filho, a relação com seu filho e isso acabou me trazendo outra perspectiva, não é?

Paula: Sim e além disso, como eu não ganhava grandes coisas no comércio, algumas coisas faltavam para o meu filho, se eu não providenciasse, ele ficava sem, porque só tinha eu. Quando eu a conheci, eu estava nessa vibe de ter uma vida financeira desequilibrada. Por eu ser muito tipo “eu, eu, eu”, ela tentava me ajudar, eu falava “não precisa que eu vou resolver”, sabe? Me lascando todinha para resolver sozinha, sendo que eu podia pedir ajuda. Eu acho que isso já vem da minha criação, que eu nunca tive o que eu deveria ter tido, então

eu tenho que me virar muitas vezes, até mesmo criança. E quando ele não tinha algumas coisas, como leite ou algo do tipo, eu não precisava pedir, ela ia para minha casa, observava o que faltava, ia para minha casa com o que ele precisava. Os sinais apontam que é a pessoa. Eu não tinha sentimento por ela, ficávamos casualmente, mas ela abraçou de um jeito meu filho, de acolher ele, emocionalmente falando também. A gente deitada, se ele chorasse, ela era a primeira a ver o que ele tinha, de fato uma mãe, uma segunda mãe. Tinha coisas que eu, que sou tão ligada a ele, não me ligava, mas ela via. Hoje a gente mora juntas, inclusive vamos nos casar. A gente mora junta e ele está na escola direitinho e ela que pega ele na escola. Quando eu chego do trabalho, ele já está de banho tomado, de barriguinha cheia. Uma coisa que eu não idealizei, mas aconteceu e que bom que aconteceu.

Aléxya: Ela te mostrou como que era compartilhar nessa maternidade.

Paula: Ela veio me mostrando que eu não precisava estar sozinha, não é? Porque tinha visão... Também daria certo criando sozinha, porque comigo deu, mas seria algo mais complicado, né? Acho que ninguém entra na sua vida para não ensinar nada, ela ensinou a dividir, saber compartilhar, me ensinou a ter mais afeto, porque também eu cresci em um lar que eu não escutava um “eu te amo”, era uma coisa mais rígida. Isso eu trouxe para minha vida adulta, eu não sabia demonstrar muito afeto e ela ensinou isso (Paula, 27 de maio de 2022, interlocutora).

A figura da mãe personificava para Paula a ideia de responsabilidade totalizante que ela já havia assumido desde a adolescência, mas foi um lugar de muita dor descobrir a maternidade como algo mais sacrificante do que ela havia calculado. Em seu relato, vejo que o filho que era idealizado como projeto veio também com uma gama de aprendizados surpreendentes, no sentido em que obriga Paula a revisitar seus traumas e abrir-se para a possibilidade de uma família compartilhada. É um novo caminho subjetivante, uma maternidade que se duplica na prática e que não precisou ser consanguínea para ser abraçada por sua esposa – meses mais tarde, recebi por WhatsApp a notícia de seu casamento. O casamento e a ideia de amor romântico são revirados em sua concepção normatizada. Paula aprende e reconstrói resistência no casamento com outra mulher, que se torna parceira e rede para ela.

3.4 Femmenath e o questionamento da heteronormatividade como subjetivação dominante

[...] A coragem da verdade que de pronto salta aos olhos
 Percorre Estados,
 Constrói afetos,
 Facilita uma vida
 Esbarra no mundo – e como Newton ensina – o atropela de volta
 De pé de novo
 De afetos novos
 A coragem de ser mais de uma
 Porque a lésbica não vai embora quando a mãe chega (Elaborado pela autora, 2023).

Apesar de possuírem origens, raças e profissões diferentes, Femmenath possui uma história com algumas similaridades à de Paula. Ela é uma mulher branca, que reside em uma grande capital do Sudeste, é artista, jovem adulta, lésbica, que tem uma relação estável com outra mulher e tem um filho. Ela é filha única de uma mãe ‘solo’, sendo esta condição bastante comum em sua família (ver página 100), embora possua contato frequente com seu pai e tenha descoberto a existência de uma irmã já adulta. Em seu relato, ela menciona uma descendência indígena da família materna, mas considera a si mesma e a mãe como mulheres brancas. Trata-se de uma pessoa autorreflexiva, com quem construí um diálogo que repercutiu muito em mim, contando sobre ter percebido logo cedo que sua experiência era de um lugar de Outridade, destoante da norma:

Aléxya: Você falou que a sua avó viveu essa experiência, sua mãe viveu e você também, de uma maneira diferente cada uma, mas quando você estava crescendo como você percebia essa maternidade sendo colocada?

Femmenath: Primeiro que quando você é criança você não consegue entender muita coisa. Tipo, por que que na sua casa você tem que parar de assistir o desenho para o seu avô assistir o jornal? E por que quando você vai no trabalho da sua mãe você tem que comer na cozinha, nos fundos e a pessoa que a sua mãe está atendendo está comendo em uma mesa chique? Ou porque na casa do seu amiguinho, ele tem papai e mamãe e eles são felizes, e na minha família tem cinco mulheres dentro de casa e é todo mundo discutindo quem vai fazer faxina? A criança não entende. Acho que é isso que você falou: são pluralidades de famílias, mas naquele momento é só o padrão margarina. Você percebe rápido que você não faz parte daquele padrão (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Sua história é permeada por uma relação conflituosa com a própria mãe, descrevendo desde o não desejo da mãe em ter filhos e sendo seu nascimento motivado pela insistência do pai, passando por momentos em que a única pessoa efetivamente presente, inclusive financeiramente, em sua vida, era sua mãe, até chegar em uma relação atual, na qual a mãe tem exercido uma maternidade mais leve, sendo rede de apoio na criação do neto, que passa a semana com ela. Há relatos bastante descritivos das estratégias criadas pela mãe para dar conta da sobrevivência de ambas, sendo cabelereira e trabalhando, inclusive, na manutenção do vínculo de Femmenath com o pai, apesar da pouca responsabilização deste. Era uma experiência de muita solidão para ambas, que incumbiu Femmenath de um senso de independência logo cedo. Ela faz uma alusão ao filme “As Panteras”, para descrever a dinâmica relacional das duas: “eu cresci com a minha mãe me dando ordens no telefone, tipo ‘Charlie e

as panteras¹¹, e eu em casa, lidando com tudo isso e sentindo falta dela, porque eu tinha questões e ela não estava perto” (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Ela descreve mais de uma situação em que os conflitos resultaram na expulsão de Femmenath de casa ao longo de sua adolescência, em razão de uma alegada “incompatibilidade de gênios” e de disputas relacionadas a sua orientação sexual, sendo essa relação retomada relação aos 19 anos com um atropelamento que a deixou por um longo período impossibilitada de andar e dependente da mãe. Em definitivo, ela saiu da casa da mãe aos 20 anos, após sua completa recuperação e o despertar do desejo de trabalhar como artista.

Com 13 anos eu arrumei uma briga na escola e a minha mãe me expulsou de casa, aí eu fui morar com meu pai e eu descobri que ele não era aquele conto de fadas. Passaram alguns meses e eu voltei para a casa da minha mãe. Com 16 anos eu repeti o segundo colegial e a minha mãe me expulsou de casa de novo. Com 17 anos, eu não lembro o que aconteceu, alguma situação X e ela me expulsou de casa de novo.

Aléxya: Nessas situações para onde você ia?

Femmenath: Com 16 eu já não queria mais ficar no meu pai, eu ia para casa de amigas. Comecei a pegar uns freelas, porque eu precisava de dinheiro para comprar meu absorvente e meu cigarro, que eu já era fumante desde os 13. Então eu comecei a me mexer, você vai ganhando a malemolência da vida. Ninguém te ensina, você vai aprendendo. Estou na rua, estou sozinha, então vou aprender a ser sozinha e comecei a me jogar mais. Com 18 anos, eu não lembro qual foi a questão, eu sei que ela me expulsou de casa de novo, com minhas roupas todas em sacos pretos, do lado de fora da casa, como se fosse lixo. Aí eu saí de casa e fui morar com uma amiga e nessa, saindo de um show do Cordel do Fogo Encantado, eu fui atropelada por um policial à paisana. Eu quebrei o joelho, rompi todos os ligamentos, trinquei a clavícula, bati a cabeça, tive três coágulos, perdi 50% da audição do ouvido esquerdo, tipo assim, quase morri. Eu tive que voltar para a casa da minha mãe totalmente dependente. A menina independentona que eu queria ser, morreu ali, porque eu estava de cadeira de rodas, não podia me mexer dentro de um apartamento de Minha Casa, Minha Vida, de 40m², com a minha mãe. E aí eu fiquei onze meses e nessa eu comecei a desenhar, me deram umas caixas de lápis, de canetinha, uns papéis e eu comecei a pirar em desenho, a pesquisar sobre arte, sobre artistas visuais e quando eu voltei a andar, eu entrei direto para a faculdade de Artes Visuais. Passou um tempinho e ela me expulsou de casa de novo, falou “Aí não dá, seu jeito aqui em casa não cola para mim”. Duas leoninas. Pouca jaula para dois leões. Aí foi quando eu saí e não voltei mais. Eu tinha 20 anos e fui morar em uma quitinete sozinha também. E ali eu comecei a construir minha independência (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

11 As Panteras (Charlie's Angels) é uma série de TV dos anos 70 que gerou os filmes As Panteras (2000) e As Panteras Detonando (2003), que foram muito populares no Brasil durante a infância/adolescência da geração de Femmenath. Os filmes retratam três espãs que cumprem uma série de missões designadas a elas por um chefe, Charlie, que, no entanto, nunca é visto. Charlie é um personagem significativo para o enredo, mas toda a interação com ele se faz via chamada de áudio.

Considero essa dinâmica entre as duas pertinente, no sentido em que revela o desgaste emocional de ser a única referência de alguém. Assumir esse lugar, especialmente quando o desejo inicial era de outrem que não o “sustentou” efetivamente, trouxe uma condição que demanda alto investimento afetivo, financeiro e principalmente de trabalho para a mãe de Femmenath. E, na outra ponta dessa relação, deixou com que Femmenath visse a mãe como fonte e depósito de seus sentimentos também. Nesse nível de colagem entre subjetividades, o conflito é o que permite que elas sejam pessoas diferentes. De fato, muita jaula para dois leões. Recordo-me do livro “Mães-filhas: Uma relação à três”, da psicanalista e psiquiatra infantil francesa Caroline Eliacheff e da socióloga francesa Nathalie Heinich (2004), que retrata como ocorre essa relação que frequentemente delinea a percepção de identidade que as pessoas têm de si mesmas. No livro, as teóricas mencionam a necessidade de essa relação se estabelecer a três, no sentido em que se torna pouco saudável psicodinamicamente permitir a colagem subjetiva de ambas, sendo importante às mães terem outros aspectos subjetivantes a que se apeguem, de modo que as filhas não sejam objeto único de seus investimentos e, do mesmo modo, que as filhas possam referenciar-se em outros objetos, preservando a capacidade de diferenciarem-se das mães. Importante que esse terceiro não é colocado como necessariamente um pai, mas como algo que intervenha, que permita ao mundo estar presente nessa relação.

Há um ditado popular que menciona que é preciso uma aldeia para criar uma criança e gosto de pensar essa aldeia como o terceiro elemento. Gosto de brincar com essa ideia quando penso no relato já trazido de Daniela ou de Emily, por exemplo, no qual elas alegam sentir necessidade de sair, de ver outras coisas, de não viver apenas para os filhos, sendo esta uma condição para sentirem-se vivas, existindo, apesar do luto. Em contrapartida, vejo também como as normas da colonialidade/modernidade estabelecem condições adoecedoras para aquelas que exercem a maternidade, enrijecidas, sem possibilidades de investimentos afetivos outros. Condições estas que possuem potencial adoecedor inclusive para as crianças, que têm o campo de suas subjetivações possíveis muito limitado dentro desta dinâmica, o oposto do que se vê quando as crianças circulam, como no estudo de Fonseca (2004). No caso de Femmenath, havia um sentimento de necessidade de mundo, de diferenciação, de descoberta.

Em sua descrição sobre o início do desejo de tornar-se mãe, ela adjetiva a si mesma como “ignorante”, falando do desejo de aplacar a solidão de seus pais, que são divorciados e não tinham mais filhos (a descoberta da meia-irmã paterna veio mais tarde). Entretanto, a condição de solidão era muito sua desde a infância e vejo o desejo de maternidade como algo que, como muitos desejos, às vezes não é racionalmente justificável. Ela relata ter ido morar em uma grande capital do Nordeste, experimentando viver de arte, em um ímpeto de conhecer

uma cidade cuja cultura a atraía e ter conhecido o pai de seu filho. Embora ela tivesse certeza de que não gostava de se relacionar sexual e afetivamente com homens, o fato de ele ser artista e ter valores políticos compatíveis com os dela, a fez avaliar que estar com ele a faria acessar aspectos mais confortáveis da normatividade – ela, cuja vida tinha representado até ali uma luta constante por sobrevivência e resistência –, sem experimentar tantos aspectos de violência e rigidez comuns a muitas relações heterossexuais. Em seu caso, não foi o que ocorreu.

Foi um relacionamento manipulado pelo machismo. Eu tinha 22 anos, eu tinha essa ideia muito bizarra na minha cabeça, comecei a me relacionar com um cara que aparentemente tinha um perfil de pessoa muito bacana, um homem “consciente”, “desconstruído”, porém quando eu me vi naquela situação vulnerável, de estar grávida, sem uma rede de apoio familiar, sem um emprego fixo – eu estava vivendo de arte, na época, porque ele também é artista –, então, ali eu descobri que não ia ser flores. Foi bem complicada essa relação porque ele me manipulou muito, era extremamente machista. Eu tinha acabado de conhecer o feminismo, estava entendendo ainda o que era a mulher na sociedade, o que era uma relação tóxica, o que era manipulação e, ao mesmo tempo, quando foi caindo a minha ficha, o meu filho estava nascendo e eu estava frágil. Tinha uma criança recém-nascida em uma favela e fiquei vulnerável a esse cidadão, fiquei dependente financeiramente e emocionalmente dele por muito tempo. Tive depressão, emagreci muito, foi muito difícil esse começo da minha maternidade. Gravidez, amamentação e puerpério foram terríveis e enquanto isso acontecia ele me traía muito. Foi horrível. Ele tomou meu celular, entrava nas minhas redes sociais, foi assustador o que eu vivi. Foi bizarro na minha cabeça, porque eu ficava “o que eu estou fazendo aqui? Eu nem gosto de homem!”, mas, ao mesmo tempo, a vulnerabilidade da maternidade e a manipulação do machismo desse cara me travavam ali. Então, quando uma mulher não consegue sair de um relacionamento abusivo, eu não julgo, principalmente se ela tiver uma criança pequena. Porque você fica muito vulnerável. Você precisa de ajuda, você não precisa resolver nada, você precisa ser acolhida. Eu aprendi a não me julgar, eu fiz o melhor que eu pude, por mim e pelo meu filho, mas não foi fácil.

Aléxya: Eu só posso imaginar que tenha sido muito difícil mesmo... A maternidade veio para você em um momento em que você estava sendo atravessada por outras questões, em que você já estava frágil, mas em relação à maternidade em si, você sabe dizer como se sentia?

Femmenath: Eu era inocente. Eu acreditava em comercial da Pampers, eu achava que um bebê ficava balançando a perninha e a mãe falava “ai que delícia trocar fralda”. Eu achava que era isso. Então quando eu descobri que estava grávida eu fiquei superfeliz, falei “que demais, vou ter um filho!”. Conforme as coisas foram acontecendo e eu fui descobrindo, por exemplo, a falta de suporte governamental para uma mãe, você já fica assustada. Como é que o Ministério da Saúde fala que o ideal é eu amamentar o menino até os dois anos, e o Ministério do Trabalho falou para eu ficar quatro meses em casa? Como é isso? Você vê também o tanto de coisas que você precisa para criar uma criança saudável e você vê que não tem condições. Para você criar um lugar saudável e seguro para uma criança, você tem que ter um suporte financeiro, você tem que ter uma estabilidade emocional. Se você está em uma casa sem harmonia, esse lugar de segurança para essa criança não existe. Durante a gravidez eu fui descobrindo que talvez ali onde eu estava com meu filho não fosse ser um lugar saudável e que se eu continuasse ali, nem uma

mãe saudável ele teria. Foi isso, à princípio foi encantador ser mãe, porque é um lugar lúdico, você entra nos sites de gravidez, de quarto de criança, putz é mó gostoso, mas quando a casa cai, que você descobre que você é responsável por um ser humano e num lugar onde falam que toda culpa é da mulher, é da mãe, é muito pesado! Quando o meu filho fez três dias, eu olhei para ele e só chorava. “Putá que pariu, o que eu faço? Fodeu! Eu não posso errar o cochilo! Não posso morrer mais! Eu não posso nem morrer! Eu tenho que cuidar de uma criança”. É muito assustador! (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

É possível pensar sua experiência como uma violência sancionada pela heterossexualidade compulsória, que é um mecanismo importante da colonialidade da sexualidade. Conforme Macedo (2020), a colonialidade da sexualidade é um dos eixos que estruturam o sistema-mundo colonial/moderno, circunscrevendo o quadro em que as vivências lésbicas atuais são classificadas, de modo que as pessoas são subjetivadas para um modo de pensar-agir-sentir heterossexual, que é visto aprioristicamente como natural e normativo, ponto de referência para todas as demais experiências. Historicamente, o estabelecimento desse quadro ocorreu a partir de uma noção binária de gênero e de sexualidade, na qual, pela colonialidade do poder, foi operado um genocídio de pessoas com vivências não heterossexuais, criminalizando suas experiências outras e consolidando a heterossexualidade como obrigatória. Em outra via, pela colonialidade do ser, houve a atribuição de um caráter patológico a todas as experiências que não eram/são heterossexuais. E, pela colonialidade do saber, convencionou-se a percepção de que vivências não-heterossexuais seriam pecaminosas, por meio de um modelo de amor baseado em complementaridade, no amor romântico, monogâmico, heterossexual.

Assim, a colonialidade da sexualidade hierarquiza vivências afetivo-sexuais, e estabelece a heterossexualidade como padrão. Como uma pessoa subjetivada nessas condições normativas, é muito difícil estabelecer-se em novos caminhos e subjetivar-se por referências outras. É compreensível que, aos olhos de Femmenath, em determinado ponto de sua vida, ter que se relacionar com um homem parecesse ser o caminho lógico, “natural” (para usar uma palavra de Paula) para estabelecer uma família. Ela mesma interpreta seu envolvimento romântico com homens como relacionado com a heterossexualidade compulsória, afirmando que, se fossem outras as condições de estruturação do sistema-mundo, não só ela como muitas mulheres não passariam por situações de violência em relação as suas sexualidades. Pessoalmente, enquanto bissexual, tendo a concordar com ela que a subjetivação corrente de muitas pessoas nos moldes da cisheteromulheridade não deixa espaço para questionamento dos próprios desejos, vulnerabiliza e submete muitas de nós a violências, sem que saibamos sequer nomear os desconfortos.

Assim, à medida que sua situação ficou insustentável, ela me conta sobre ter decidido retornar ao Sudeste em busca de rede de apoio e ter se dado conta das condicionalidades subjacentes às relações que ela obteve. Por exemplo, sua luta para ser respeitada enquanto lésbica foi suplantada, não havendo lugar. Tais condicionalidades, em sua percepção, perpassam tanto aspectos financeiros, como se houvesse um temor na aproximação pelo reconhecimento de que, naquele momento, ela de fato precisava de ajuda financeira e o afastamento da família seria proposital, para evitar comprometerem-se; no entanto, existem outros aspectos, como o valor moral, no sentido em que ela havia “escolhido” não compor um casamento heterossexual e, portanto, deveria “banciar” – em muitos níveis – tal escolha, como uma espécie de punição por sua dissidência.

Quando eu voltei para minha cidade, eu me ferrei muito, porque eu cheguei com um filho de um ano e sete meses e, com um ano e dez meses, ele quebrou o fêmur. Nessa época, eu não falava com a minha mãe, não éramos próximas, mesmo não tendo mais uma relação homofóbica, a gente não tinha uma ligação. E como eu tinha separado do pai do meu filho, tinha acabado de desfazer aquele sonho da família, estava todo mundo bem distante de mim. Então, quando o meu filho quebrou o fêmur, foi um dos piores momentos da minha vida, quem me acolheu foi uma tia minha que, por acaso, também tinha passado por isso quando ela teve o primeiro filho, ela também foi meio que abandonada pela família, porque ela não participava daquela bolha de vida cristã-hétero. Ela me acolheu naquele momento, ela já tinha a família dela formada, mas ela me acolheu e a gente ficou por uns três meses. Quando o meu filho voltou a andar e deu tudo certo, consegui colocar ele em uma escolinha, consegui alugar minha primeira casinha quitinete na favela, eu comecei a trabalhar em restaurante. O que eu percebo da minha família, não posso falar por todas, mas a minha família leva muito a sério o status financeiro, essa independência. Você não pode ser uma sapatão passando veneno. Se você está passando veneno, você é sapatão porque você quer. A partir do momento em que tem uma sapatão ganhando dinheiro e se mantendo, aí não tem muito o que eles falarem, eles perdem esse lugar. Porque eu cheguei, estava machucada, precisando estar amparada e eu não podia trabalhar, porque tinha um filho de um ano e sete meses, estava quebrada e não dava para pagar alguém para ficar com ele, então eu tive que me abster da vida para ficar com ele durante esses meses, vivendo de doação, doação de fralda, doação de leite, doação de dinheiro para mim mesma, para eu comprar meu absorvente. Ali era um momento em que eu não podia falar sobre a minha sexualidade, não era uma pauta naquele momento. A partir do momento em que eu comecei a trabalhar, que eu tinha a minha casa, que meu filho estava na creche, que eu me mostrei de novo, “eu sou essa mulher e ela nunca foi embora, eu sou uma mulher que gosta de mulheres”, aí eles não tinham o que falar. Não é que eu não precisava deles, quando você tem uma criança você precisa de outras pessoas, mas eu não dependia financeiramente dessas pessoas ou das doações delas. Eu percebi que eles não podiam falar, mas eu sentia que não me convidavam para festas, não me convidavam para aniversários, até hoje o meu filho foi em umas duas festas de aniversário de família, porque eu não faço parte desse padrão, eu não tenho um marido e um Golden Retriever, eu sou casada com uma mulher e a gente tem uma criança. Isso tira a gente de centenas de eventos familiares, porque a gente não cabe.

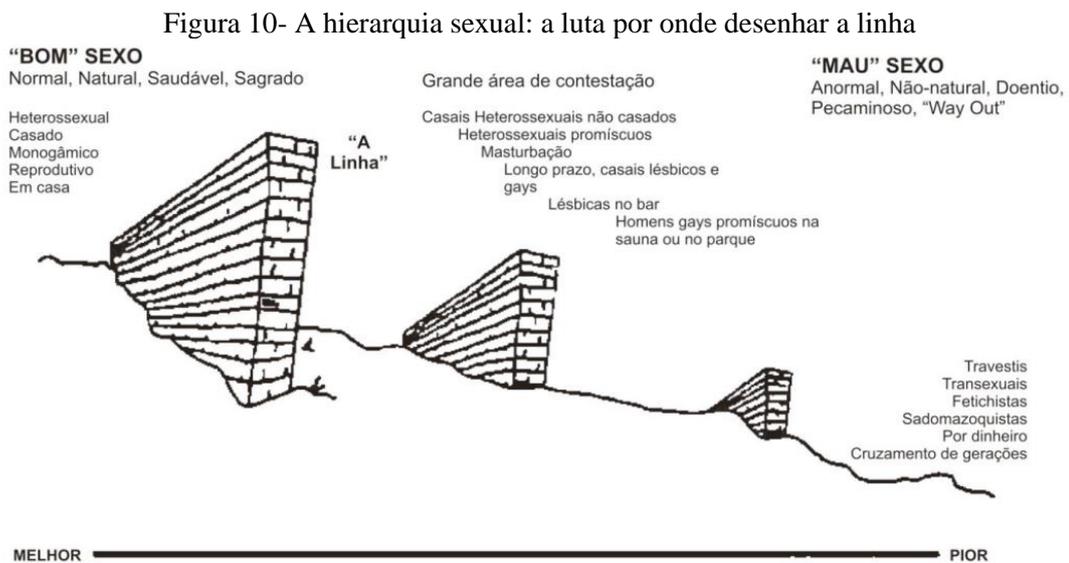
[...] Às vezes eu tenho uma impressão que é como ser mulher em um ambiente de trabalho, que o seu amiguinho do lado faz menos e você tem que fazer muito para o seu chefe te ver. Eu sinto que rolou um pouco isso comigo, com a minha maternidade. “Ah você é uma mulher gay e não quer se anular no patriarcado? Então mostra aí, se vira”. Eu não tinha tia, não tinha avó, não tinha ninguém para cuidar do meu filho de fim de semana. Eu tive que realmente criar uma rede de apoio extrafamiliar. Faz um ano e pouco que eu estou morando com a minha parceira, que eu estou em um apartamento legal, que eu consigo me manter sozinha da minha arte e criar meu filho, e que eles me acolhem e falam “que admiração, que orgulho”. Um orgulho que veio só agora, porque estava todo mundo achando que eu não ia chegar aqui. Não que eu tenha chegado em algum lugar, mas a dignidade é um lugar. A gente construiu um lugar de dignidade onde essas pessoas falam que tem orgulho, mas ninguém me ajudou a chegar aqui. Não teve ajuda, porque é como se a gente tivesse que provar mais que somos capazes de sermos pessoas boas, honestas e merecedoras de tudo o que nós fizemos, por sermos mulheres lésbicas. Eu não sei te explicar, mas eu sinto isso (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Assim, entendo o que Femmenath me conta como muito relacionado com a lógica da normatividade colonial/moderna, no sentido em que a primeira avaliação dela seria produtiva, servindo sua capacidade de manter-se sem apoios como primeira régua de análise nas relações. No entanto, enquanto mãe, ela mesma declara que não é possível não depender de ninguém, é preciso que haja uma rede e isso implica em voltar a estar vulnerável nas relações. Sua receita para fugir da homofobia intrafamiliar foi tornar-se independente. A mesma receita não seria facilmente aplicada no exercício da maternidade. Nesse sentido, a relação conjugal que ela estabelece se constituiu um fator relativo de proteção a ela, sendo o apoio primeiro, o exercício de maternidade compartilhado. Escolho a palavra relativo para marcar que, evidentemente, há uma homofobia que a oprime, que classifica sua relação como aquém de um casamento heterossexual e não permite seu aceso a determinados espaços. Por outro lado, também é uma relação que permite a sua família certa estabilidade e lhe atribui, diante da família extensa, certa admiração e respeitabilidade.

Acredito que a antropóloga estadunidense branca Gayle Rubin (2003) pode oferecer uma nova perspectiva à questão, ao considerar que o comportamento sexual posiciona as pessoas em uma escala hierárquica, cujo topo é reservado ao sexo heterossexual, marital, monogâmico, reprodutivo e não-comercial e que, em contrapartida, toda a variedade de práticas sexuais é perigosa, associada a presunções de “doença mental, má reputação, criminalidade, mobilidade social e física restrita, perda de suporte institucional e sanções econômicas” (p. 16). Na perspectiva da teórica, a existência de tais hierarquias sexuais construiria uma espécie de diagrama que distribui o sistema do valor sexual, organizando em um círculo restrito às práticas consideradas boas e saudáveis e, mais à borda, àquelas

consideradas más e inapropriadas. Um segundo diagrama, representado na Figura 10, é usado por ela para ilustrar uma linha imaginária que separaria “o mau sexo” do “bom sexo”, havendo um espaço para discussão ao meio no qual se debate a aceitabilidade de algumas práticas, que representariam menor perigo por guardarem certa proximidade com práticas amplamente aceitas socialmente.

Quanto mais longe da linha está um ato sexual mais ele é representado uniformemente como uma má experiência. Como resultado dos conflitos sexuais da última década, alguns comportamentos próximos à borda estão avançando por entre a linha. Casais não casados vivendo juntos, masturbação, e algumas formas de homossexualidade estão movendo na direção da respeitabilidade. Boa parte da homossexualidade continua no lado mau da linha. Mas se ela é em casal e monogâmica, a sociedade está começando a reconhecer que ela inclui uma gama completa de interação humana (RUBIN, 2003, p. 18-19).



Fonte: Rubin (2003, p. 20).

É preciso marcar aqui que não entendo o casamento de Femmenath ou o de Paula – que viveu situação semelhante – como uma escolha comandada pelo desejo de pertencer parcialmente à norma, entendo como relações que se estabeleceram pelo caminho do afeto, do conforto psíquico e material, pela necessidade de sobrevivência, entre outros fatores subjacentes à formação de qualquer família. Por outro lado, considero pertinente reconhecer a complexidade das coalizões subjetivantes, no sentido em que às vezes encontra-se conforto relativo na adequação à determinadas normas, uma vez que a resistência existe por ser necessária, mas é desgastante psicologicamente. Em determinado momento, quando pergunto a política afetiva de seu relacionamento, se seria monogâmico, sua resposta me surpreende:

Olha, somos duas mulheres lésbicas, mas é só isso, porque a gente é conservadora em várias coisas, a gente tem várias questões com várias coisas. A gente não quer que ele coma doce, a gente não quer que o meu filho faça não sei o que, mas ao mesmo tempo a gente vê filme de terror. São um monte de contradições, somos tão reais quanto todas as pessoas. A gente também tem as nossas questões, a gente só usa Veja, temos questões como todas as pessoas. Para a vida do meu filho, na minha maternidade, eu escolhi que fosse algo mais calmo, mais centrado, mais estabilizado, que é o que não teve na minha vida, então para ele eu acredito que seja bom (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

É curioso que ela me diga que usa Veja, marca famosa de produtos de limpeza, como uma marcação de que ela é limpa, o que me remonta à Kilomba (2019), que afirma que pessoas segregadas, quando transgridem as linhas que as mantinham à margem, costumam ser vistas como “sujas”, como se não fossem limpas o suficiente para circular pelos espaços. Vejo como a forma de Femmenath de dizer que não está tão distante da linha que marca o que é aceitável. Como para Paula, na experiência de Femmenath, o relacionamento conjugal trouxe a possibilidade do compartilhamento de responsabilidades, transformando sua relação com a maternidade e inserindo um terceiro na dinâmica relacional com o filho – diferentemente do que houve entre ela e a própria mãe.

Mesmo com o meu filho, eu trabalhava em restaurante, eu era garçonne 6/1. Arrumei uma casa ao lado do meu trabalho, então eu acordava, levava o meu filho para a escola, ia trabalhar, saía do trabalho, pegava o meu filho e ia para casa. Segunda a sexta estava show. Chegava no fim de semana, eu não tinha uma folga, então toda semana era uma odisséia para descobrir quem ia ficar com o meu filho para eu trabalhar no fim de semana. Ele já ficou com o padrinho dele, com a madrinha, com a minha tia, com amigas que eu tinha conhecido no rolê, mas que meu santo falou para eu confiar nelas e deixei, já ficou com a mãe de um amigo meu. Todo mundo que me dava uma mini rede, eu me apegava. Nesse processo foi muito chato, mas atualmente eu vivo isso. Primeiro que quando a minha parceira chegou na minha vida, eu vivi coisas que eu nunca tinha vivido. Tipo assim, a gente alugou um apartamento com um outro quarto, então o meu filho tinha o quartinho dele e ele nunca tinha dormido sozinho. Ele teve essa vivência como eu, que fui dormir sozinha eu já tinha 16 anos, num quarto sozinha, porque eu sempre dormi com a minha mãe, dividindo o quarto. Então, foi a primeira vez em que ele estava dormindo sozinho e ele acordava à noite e eu lembro de um dia ele acordar chorando, eu levantar e a ela falar “não, não, fica aí, deixa que eu vou”. Sabe? Eu nunca tinha vivido isso. “Caraca, que delícia, alguém vai botar o meu filho para dormir”. E de tudo: apoio emocional, tem coisas que ele fala só com ela, se sente seguro com ela e é legal dividir isso também, porque eu era tudo dele, tinha que ser a brava, a legal, a que dá suporte, a que briga, a que parabeniza e dividir até essas responsabilidades emocionais foi muito gostoso. É muito gostoso. Você se sente até um pouco mais leve. Ela começou até a dividir comigo, obviamente, questões financeiras do Meu filho. Foi incrível porque o pai do meu filho é ausente financeiramente. Ela começou a me dar todo esse suporte que eu nunca tinha vivido, emocional, físico, financeiro, de brincar com ele. Realmente, ali, para mim, de uma nova maternidade, um maternar que não era mais ‘solo’ (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Seu relato me remete à Lugones (2014), que aponta a vitória infrapolítica que reside em permitir-se existir de modo diferente daquele desenhado pela normatividade que é hegemônica e produz opressão. Que, por vezes, ser publicamente resistente é desgastante e abre espaço para a contestação pública, especialmente porque a legitimidade é negada a quem ocupa a Diferença Colonial e tenta uma subjetividade de oposição. Mas que, de lado de dentro, a recusa dos significados hegemônicos já é produtora de novos sentidos. É preciso, também, acolher-se. Em suas palavras, “se estamos exaustos/as, completamente tomados/as pelos mecanismos micro e macro e pelas circulações do poder, a ‘libertação’ perde muito de seu significado ou deixa de ser uma questão intersubjetiva” (LUGONES, 2014, p. 940). Entendo que Femmenath tem regulado sua proteção, podendo experimentar uma existência que não seja pautada apenas em exaustão e luta.

Femmenath se posiciona como alguém que reflete e teoriza cotidianamente sobre a historicidade de sua condição, sobre a intersecção das opressões que recaem sobre ela, alguém que tomou para si as ferramentas para “compreender sua situação, sem sucumbir a ela”, tal como Lugones (2014) propõe. Por exemplo, ela tem uma percepção interessante que me revelou toda uma nova dimensão do quanto a maternidade tem sido aparelhada tecnologicamente em consonância com um projeto de isolamento da cis-hetero-mulheridade normativa, encerrada e enterrada sob o papel rígido de mãe-esposa, que é assumidamente desgastante e que sofre da desresponsabilização subjetiva de todos os atores sociais que a cercam.

Eu lembro de as minhas tias contarem que quando elas tiveram filhos, foi aquela rede toda de mulheres, uma lavava, outra passava, outra ninava a criança, outra fazia a comida. Era uma puta rede e eu sonhei com isso. Eu pari no meio de um século em que as mulheres estão querendo ser independentes e entenderam elas de forma errada. O que aconteceu: mulher para ser forte e guerreira tem que fazer tudo sozinha, então eu tenho um monte de mulher parindo sozinhas nas suas casas. As outras mulheres não vão ajudar porque também têm que ser fortes. Se criaram um monte de novas tecnologias para a mulher ficar em casa, o baldinho que deixa a criança mais tranquila, o baldinho que lava o paninho enquanto dá banho na criança, a mamadeira que esquentava enquanto o baldinho, sei lá, sabe? Vão criando milhares de coisas para as mulheres se manterem sozinhas. Eu sempre volto naquele papo dos nossos povos originários, a gente tinha que estar juntas nesse momento (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

É o avesso do estereótipo colonial, a ideia de que povos colonizados são primitivos e esvaziado de epistemologias. Ao contrário: as pessoas são complexas, organizadas, estabelecem relações que fazem sentido, de acordo com cosmologias próprias, mas cujas dinâmicas e práticas foram engolidas, substituídas por um valor cultural único, de lógica econômica, que as expõe à violência, vulnerabiliza e dificulta a formação de redes, o resgate

da ancestralidade. Destaco a ilustração de Leão (2020), em sua página intitulada “A mãe solo” (Figura 11), no Instagram, na qual há uma provocação sobre o uso das tecnologias que auxiliam a classificar a educação infantil como algo da ordem do consumo e da produtividade, que exige muito das mães, cria segregações e sofrimentos associados a performances que não se traduzem em qualidade de relacionamento com a criança.

Figura 11- A mãe ‘solo’



Fonte: Leão, 22 de dezembro de 2020, disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CJGd6ilntjb/>> Acesso em 22 mai. 2023

No mesmo sentido, quando questionada sobre o que faz uma maternidade ser classificada como “boa”, Camila, uma das interlocutoras da tese, reflete sobre a necessidade de respeito à condição de sujeito das crianças, removendo-as da posição de objeto, comum a muitas concepções que as consideram como produto direto de intervenções parentais, como se a educação fosse uma equação exata, que reflete a efetividade da maternidade e que, necessariamente, envolve o uso de técnicas e tecnologias.

Para ser uma boa mãe eu acho que precisa primeiro entender que tu tens que respeitar o teu filho, porque tudo começa na base do respeito. Não basta só amar, tem que saber respeitar. Porque muitas vezes as mães querem cobrir os filhos de presente, fazer isso e aquilo, mas não são capazes de compreender os filhos, respeitar a individualidade de cada um, de entender que eles estão aprendendo a viver, a conhecer, as emoções deles. Saber respeitar. Eu vejo

que as crianças estão muito, não invisibilizadas, mas são muito... “ah criança não pode nada”. Só que não é assim, a criança está aprendendo, os adultos somos nós, não eles [a filha mais nova, que está em seu colo, diz “eu não gosto de estudar” e nós rimos] (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Assim, o relato de Femmenath, em diálogo com a ilustração de Leão (2020) e com a análise de Camila, evidenciam que é preciso todo um esforço para reconstituir as políticas internas, para subjetivar-se em outros termos, criando novos parâmetros para educar os filhos, preservando a saúde mental naquilo que é possível e subvertendo o que não é negociável. A estratégia de resistência de Femmenath é descrita por ela mesma como uma maternidade subversiva.

Aléxya: Eu estava vendo no seu Instagram para pensar a entrevista e em algumas publicações suas você escreve sobre tentar uma maternidade que seja subversiva. Eu fiquei pensando bastante nisso, me marcou. Como seria isso?

Femmenath: É que a maternidade subversiva que eu falo é a maternidade subversa ao que eu vi e vivi, sabe? Que eu tenho um grande histórico de mulheres mães ‘solo’ na minha família, onde algumas se anularam, onde algumas se tornaram extremamente duras e céticas por conta da dureza da vida mesmo. De não acreditar mais em coisas simples, em amor, em sonhos. Vi mulheres acreditando que ser mãe é se esquecer, é jogar seu sonho na gaveta. Por exemplo, essa minha avó que teve treze filhos com intervalo de um ano e meio entre cada um, que sonho que essa mulher tinha? Duvido que ela só quisesse ser mãe. Duvido que ela tenha querido ter treze filhos. Era um momento que ela não tinha escolha, o cara botava para dentro e foda-se o que você quer. Então a maternidade subversiva para mim, em primeiro lugar, é não me esquecer e o segundo lugar é respeitar meu filho. Entende? São lugares que são tão simples. É poder levar seu filho na apresentação do seu tcc na faculdade, é não deixar de fazer um curso porque você tem filho, é não deixar de viajar para fora do país, sabe? São coisas assim de que as mães são privadas. Em um determinado momento da sua maternidade, ou você se esforça para você não ser esquecida ou você é esquecida, porque crianças fazem barulho, crianças fazem cocô, crianças choram e fazem birra, crianças querem atenção, crianças querem brincar. E o mundo, nesse momento em que a gente está, está tão imediatista que ninguém mais tem paciência para nada. A criança começa a chorar no mercado e todo mundo olha para a mãe, do tipo, “e aí? Você não vai fazer nada? Resolve aí, desliga esse botão!”. Essa pressão de você ter que ser melhor em tudo. Então, a maternidade subversiva é muito simples: é você se respeitar como mulher, como mãe, é você não deixar seus sonhos de lado, é você respeitar as decisões do seu filho. Por exemplo, eu sou uma mulher que gosto de arte e sou uma mulher lésbica e eu não fui respeitada em nenhum desses lugares durante a minha vida. Tudo bem que era porque eu vim de uma família periférica, onde eles não tinham tempo para falar de arte. Tudo bem, mas eu queria ter sido ouvida. Eu queria que ao invés de me dizerem “faz um curso de marketing”, dissessem “faz um curso de dança”. Eu gostaria de ter sido ouvida, por mais que eu entenda que a minha família não tinha expertise para isso. Eu acho que esse lugar de que se você gostar de qualquer pessoa, você vai ser acolhido. Se você escolher ser astronauta ou da contabilidade, você vai ser amado. Eu acredito que a maternidade subversiva tem esses dois lugares, tanto para o olhar do filho como indivíduo e não como posse, e para a mãe com o olhar de gente. Mãe é gente! Quer comer bem, quer viver bem,

quer relaxar, quer ter lazer. A maternidade subversiva não é muita coisa, não é uma mãe pichadora que sai fumando com o bebê no sling, é sobre esse lugar de você não se esquecer. Porque eu vi muitas mulheres esquecerem (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

A resistência em sua subjetivação mora na relação que ela tem escolhido e se esforçado para manter com sua maternidade e com seu filho, de modo a ser um aspecto de quem ela é e não “o” adjetivo que a define e, além disso, não permitir que seu filho seja a régua analítica de sua performance, como um produto que mede a qualidade de seu trabalho, que é depósito de seus investimentos, mas como uma pessoa que deseja e faz escolhas também. A noção construída por ela de “maternidade subversiva” vira, para mim, marco teórico, lugar de referência de política de subjetivação possível a quem se torna mãe e é uma expressão desse caminho por uma maternidade que recusa o sacrifício e, portanto, é dissidente e contracolônial. Trata-se de um respeito ao próprio tempo de desenvolvimento, que, embora busque ancoragem em uma ancestralidade, não é pré-moderno, mas atual, contemporâneo e coexiste com o tempo da modernidade/colônial, em uma disputa que é tensa, desigual, conflitiva, hierarquizante, mas ainda é disputa, ainda é resistência, mesmo quando passiva ou infrapolítica (LUGONES, 2014; GONZALEZ, 2020).

3.5 Clarice e o acolhimento da própria subjetividade enquanto devir múltiplo e potencial

[...] que a minha estrutura não seja a família do castelo de areia
 Que se mantém no meu silêncio/sacrifício
 Que a estrutura seja a cidade
 Que tem lugar para me sentar,
 Mãos para eu segurar, espaço para o filho correr
 Que dá lugar para eu me explorar
 Com meu filho no colo, na creche ou onde eu escolher
 E que eu não seja a sombra da Virgem
 Relegada ao lugar profano de estar aquém
 Da santidade-casta-pura-impossível
 Que eu saia do luto por aquela que eu não sou mais
 Que eu possa ser quem eu não fui
 Que eu trabalhe, ria, goze,
 Porque eu não conheci ninguém novo,
 Mas andei me namorando (Elaborado pela autora, 2023).

No mesmo sentido de uma maternidade que questiona esse lugar de rigidez generificado, conheço a história de Clarice, uma mulher branca, heterossexual, que reside em uma grande capital do Sudeste, mas cuja origem é do interior do Sul do País. Ela é uma pessoa de múltiplos talentos e interesses, escreve, atua, é fotógrafa e é graduada em publicidade e propaganda, além de ser mãe de um menino. Clarice, inclusive, é um nome fictício escolhido por ela em alusão à Clarice Lispector. Inicialmente, ela relata que sua família de origem é “tradicionalzona”, com os pais ainda casados, aposentados e que tiveram três filhas, sendo ela

a do meio. A mais velha é casada com um homem, tendo filhos. A mais nova reside com os pais. Ela teve ainda uma segunda referência de maternidade, uma funcionária que morava na casa e cuidava das irmãs enquanto crianças, visto que sua mãe era a provedora principal da casa e viajava bastante a trabalho. Mais tarde, essa funcionária, uma mulher branca, tornou-se, de fato, um membro da família, casando-se com seu avô e sendo considerada uma avó também para as crianças que passaram a compor a família.

Assim, a maternidade foi construída em Clarice como um dos objetivos de vida a serem alcançados para que sua subjetivação como mulher fosse cumprida plenamente – uma promessa que a colonialidade/modernidade desenha como mais acessível a ela, enquanto era negativa para outras em condições, pertencas raciais e territórios diferentes. No entanto, também com ela, a heterossexualidade compulsória se manifesta colonizando seus desejos, ao ponto em que ela pouco consegue discernir a origem destes.

Eu vim desse contexto, sempre acreditando no amor romântico e com desejo de me formar, casar e ter filhos e aí a vida ia estar pronta. Ninguém me contou o que acontece depois que tem filho. Todo mundo falou que era isso, a visão da pessoa bem-sucedida é essa mulher que trabalha, tem uma formação, uma casa, filhos, como se aí fosse o final da vida dela, conquistou tudo o que precisava. Para quem? Mas eu comprei esse sonho. Eu cresci tendo isso como uma referência. Eu acho que sempre busquei um relacionamento, sempre me apaixonei muito, fui muito namorada, acho que em busca disso. Eu fiquei noiva duas vezes. A primeira vez eu tinha 24 anos, era muito nova, estava recém-formada e ele era muito mais velho, de repente eu vi que eu não estava querendo fazer as coisas que ele estava, ele estava querendo mudar para um lugar muito calmo, ter um cachorro e eu estava explodindo na capital, querendo ter amigos, curtir a vida e, enfim, terminamos, mas eu tinha uma expectativa de casar com ele, ter filhos com ele e, quando acabou, eu falei “ok”, descobri mais vida, não acabou aí. Conheci outras pessoas, uma dessas foi o pai do meu filho, namoramos por quatro anos, a gente morou juntos por dois anos, então eu já quebrei um pouco dessa ordem quando eu fui morar junto sem estar casada. Eu estava noiva da primeira vez, na segunda vez eu falei “vou apenas morar junto”, o noivado veio depois. Foi genuíno da relação, veio. Noivamos, na semana em que ele me pediu em casamento, aí todo o *ser perdida* em casamento, ainda dentro desse ideal romântico do casal, do homem que vem para salvar a mulher e dar toda a segurança para ela. Na semana em que ele me pediu em noivado, eu descobri que estava grávida. Não foi uma gravidez planejada, foi uma surpresa, apesar de que sabíamos dos riscos. Saí da pílula e estava indo para o DIU, então ficou um tempo aí de respiro para o corpo e a tabelinha não funcionou. Quando descobrimos a gravidez, falamos “esquece o casamento, a gente já está junto, morando junto, vamos só ter o filho”. Foi uma nova quebra de paradigmas para minha família, quebrei mais uma barreira, já morei junto antes de casar, agora ia ter um filho sem casar. Já foi mudando um pouquinho. [pausa] não é nada, né?

Aléxya: É alguma coisa, é significativo para você, para sua história.

Foi. Quebrando algumas barreiras da família tradicional catarinense (Clarice, 06 de maio de 2022, interlocutora).

Seu relato evidencia a construção da cisheteromulheridade como normativa, sendo uma expectativa que cabia sobre o corpo dela, a subjetividade dela. Trata-se de uma parte importante do projeto liberal e neoliberal. Ser bem-sucedida para uma mulher branca de classe média é sustentar – a todo custo – o projeto da colonialidade dentro da família nuclear. A escolha de palavras dela “comprei esse sonho”, reforça a ideia de produto, a invasão dessa lógica produtivista na relação que se estabelece com os sonhos. Seriam sonhos ou desejos de consumo? O casamento, os filhos a carreira por vezes simbolizam antes uma capacidade de compra, o alcance de uma posição, do que relação propriamente dita, embora ambas as coisas coexistam e vejo em Clarice todos esses significantes ressignificados. Eu acho interessante como ela estava em processo de autoanálise. Nesse momento do diálogo, eu não expressei, mas de fato lembro-me de pensar sobre como tão pouco pode ser uma quebra em alguns contextos, quando ela reflete meus pensamentos e diz, “não é nada, né?” Ali o nosso encontro intersubjetivo fica evidente, me conecto com ela e a reconheço em mim, produzindo uma quebra, me fazendo entender que, para ela, em seu processo subjetivante, aquele era o desenho de mundo se modificando aos seus olhos, foi seu ponto de contato com a experimentação da não-norma, então não resisto a validar seus sentimentos, afirmar a importância de seu movimento de resistência subjetiva.

Assim, ela segue me contando sobre ter descoberto a gravidez pouco após o noivado e entrado em pânico, com muito medo das consequências advindas do processo, ainda que o aborto não tenha sido considerado. No entanto, a felicidade de seu parceiro, da sua família acabou convencendo-a de que seria possível exercer a maternidade.

Aléxya: Pelo que eu estou entendendo, você sentiu “ok, embarquei, pelo menos eu estou me sentindo levemente segura” ...

[...] estou amparada, não estou sozinha, tem pessoas comigo...

Aléxya: E aí veio o baque da separação.

Veio. Me quebrou o chão. Eu sempre me achei muito informada, uma mulher para frente, que estava quebrando muito as regras, todas as estruturas sociais e, de repente, eu me vi dentro da mesma estatística de mulheres que são traídas quando engravidam – ou desde sempre, na verdade, não sei nem se acredito mais em relacionamento monogâmicos, porque descobri que estava sendo traída desde sempre. Foi uma traição no puerpério, foi muito duro descobrir isso assim. Me vi literalmente sozinha. Uma imagem que talvez eu nunca esqueça é o dia em que eu tive as provas, eu descobri, acordei seis da manhã e mandei ele embora de casa e aí eu fiquei sozinha com meu filho. Eu estava na cama, muito nervosa, eu chorava muito e ele fez um cocô, esses cocôs de recém-nascido, mole assim. Eu não sabia se eu chorava, se trocava fralda, mas eu precisei trocar aquela fralda. Eu estava quebrada, despedaçada, mas eu tinha uma fralda para trocar, eu tinha um horário para amamentar. Meu filho também me segurou, não deixou eu ir tão longe no buraco, porque eu precisava estar presente em coisas muito práticas, mas a sensação de estar

sozinha, a hora em que eu me vi sozinha no apartamento com ele, eu falei “eu não dou conta”. Eu comecei a ligar para amigos, para a família dele e pedi socorro, para virem me socorrer, porque eu não conseguia ficar sozinha. Depois eu fui aprendendo a ficar sozinha, estar sozinha. A dinâmica com a criança também vai mudando, mas a imagem de estar sozinha com um recém-nascido, sem saber direito que fazer, é bem desesperadora (Clarice, 06 de maio de 2022, interlocutora).

Noto que a percepção de angústia durante o puerpério de Clarice é bastante similar à de Femmenath. Trata-se de uma quebra da ilusão sobre o amor romântico e a relação monogâmica heterossexual. Clarice chega a mencionar que a diferença entre ela e as mulheres que conhece, que possuem casamentos de longa data, é que elas superaram as traições que ela não tolerou. Embora haja uma generalização apressada e certamente o mundo seja maior que nossas vilas, me conecto com o que ela diz ao pensar que quase todos os casamentos (dissolvidos ou não) em minha família tiveram/têm episódios silenciados de infidelidade em maior ou menor grau e a diferença de estado civil entre as mulheres tem se fundamentado no ponto crítico em que se decide “lutar” pela preservação da família, tal como Daniela adjetiva o lugar de esforço generificado das mulheres nas famílias nucleares.

A esse respeito, a psicóloga indígena e pesquisadora Geni Nuñez, o psicólogo, pesquisador e professor João Manuel de Oliveira e a professora e pesquisadora Mara Coelho de Souza Lago (2021) ajudam a posicionar a própria monogamia como parte fundamental do processo colonial que ocorreu/ocorre no Brasil, muito derivado da moralidade cristã que tem servido de guia para as relações de parentesco e de sexualidade. Como já visto, a família nuclear burguesa heterossexual e monogâmica era peça fundamental da estratégia da construção de Estados-nações, e, desse modo, as práticas não-monogâmicas, frequentes em povos originários no Brasil, que não estabeleciam hierarquias em seus relacionamentos afetivos, formavam uma ameaça à unificação identitária do País. A partir de uma cisão psíquica racista, operada por colonizadores – também já referida – essa diferença de relações afetivo-sexuais e de parentesco era classificada como promíscua, devassa, pecaminosa (KILOMBA, 2019; NUÑES, OLIVEIRA, LAGO, 2021).

Conforme os pesquisadores, é moralista entender a monogamia como uma prática que implica o relacionamento afetivo-sexual com uma única pessoa, quando, em verdade, nem sempre pessoas monogâmicas cumprem o pacto de exclusividade afetivo-sexual, sendo extremamente comum a experiência de “traição”, como mencionam Clarice e Daniela. Do mesmo modo, não necessariamente o exercício da não-monogamia implica em múltiplos parceiros afetivo-sexuais: o ponto é que, caso ocorra, isso depende unicamente de uma decisão pessoal e autônoma, não diz respeito ao corpo de terceiros, que deveria sentir-se “traído” ou

“ofendido”. Ainda mais opressiva, a imposição da monogamia também implica em normatizar o tempo emocional, entendendo que o relacionamento não poderia ser breve, mas teria que se constituir como um vínculo duradouro – ou eterno. Desse modo, mesmo que seja uma relação que envolva apenas duas pessoas, se o vínculo não for classificado como eterno, também é visto como não-monogâmico e contrário às normas (NUÑES; OLIVEIRA; LAGO, 2021).

A colonialidade é um sistema de monoculturas: monossexualidade, monoteísmo, monogamia. Em nenhum deles o objetivo é o direito a fazer parte, a ser um dentre outros, mas sim de uma reivindicação pela exclusividade. Em outras palavras, no monossexismo e heteronormatividade, não se trata de pautar a heterossexualidade como uma dentre muitas sexualidades possíveis, mas como a única legítima; também não se trata de lgbtfóbicos lutarem pelo direito a que suas famílias heterocissexuais sejam reconhecidas como tal, mas de que apenas elas sejam tidas como família de verdade e assim por diante (NUÑES, OLIVEIRA, LAGO, 2021, p. 85).

A defesa dos pesquisadores é por uma descentralização de si, partindo de outra cosmologia, como a dos povos originários que acreditam em convivências com mundos plurais, codependências partilhadas tanto nas relações interpessoais, como também na descentralização do humano em relação ao mundo e às coisas que nele existem. Como parte de um mundo que opera a partir de tempos e sazonalidades distintas, nossos afetos também se transformam, sem que necessariamente sejam mentirosos, falsos ou imorais. Vejo em Clarice um questionamento da legitimidade da monogamia, que não atinge um ponto de recusa completa, mas que resiste inicialmente pela abertura ao novo, às possibilidades que já colocam as instituições normativas em suspeição.

Aléxya: E o casamento? Como você vê essa ideia hoje?

Eu não sei [pausa]. Acho que talvez eu possa casar, mas eu acho que eu não busco mais isso. Para casar, eu acho que eu viveria um relacionamento muito diferente do que eu vivi. Tive relacionamentos tóxicos, relacionamentos considerados normais. Com o pai do meu filho achei que era ótimo, cada um tinha sua vida, eu saía para a balada com as minhas amigas, ele saía com os amigos dele, a gente estava junto, era leve e saudável, temos individualidade e fui traída para caralho, então, também não funciona. Eu não sei se eu acredito na monogamia, também não sei como seria na prática. Eu não sei. Eu acho que eu casaria com alguém que fizesse muito sentido na minha vida, mas eu não casaria pela falta de alguém na minha vida. Acho que toda a terapia que eu faço nos últimos anos é muito de trazer o olhar para “a pessoa que vai me salvar sou eu mesma”, toda a minha energia tem que vir para mim mesma e não para me transformar em alguém para caber na vida de uma pessoa. É um empoderamento muito foda, mas é gostoso. Na verdade, acho que estou aprendendo a pensar no jeito que os homens pensam. Porque a gente é criada para agradá-los, para conquistá-los e eles são criados para gostar de tudo, inclusive da gente. O foco deles não é encontrar alguém para casar, o nosso era. É mudar esse jeito de pensar. É um processo, eu entro em contradições e crises, mas estamos caminhando (Clarice, 06 de maio de 2022, interlocutora).

Há uma dicotomia que rege seu discurso e uma escolha de centralização de si que, apesar de em diálogo com uma perspectiva individualizante, é importante em seu processo de subjetivação, como uma pessoa que claramente se incomoda com rótulos e situações muito fixas. Sua autorreferencia surge em defesa a uma invasão, colonização tão frequente de seus desejos. Do mesmo modo, a maternidade também é colocada em suspeição por ela, muito avaliada no sentido da performance - ela que é atriz – e declara-se fadigada de atuar em outras dimensões da vida, que não os palcos.

Aléxya: Em um dos seus textos você fala isso, que a maternidade tende a anular uma mulher em vários aspectos. Eu ia te perguntar isso: que aspectos são esses que você acha que foram anulados em nome de você ter que performar uma boa mãe?

Putz! Todos! Mas falando do sexual, é um dos que eu tenho retomado nos últimos tempos, é uma descoberta sexual minha, mas que nos primeiros dois anos, na minha cabeça era isso “nunca mais vou transar”. O corpo não era meu, o corpo é do meu filho e vai ser assim para sempre. Como assim outra pessoa? Não cabia. Essa parte sexual foi anulada por um tempo. A parte social, de amizades, amigos, de socializar, de ir para um barzinho, de ir para a casa de alguém, de ser chamada para os eventos. Nasce um filho, os convites param de surgir, isso é muito real, os amigos não cabem mais. Lembro de que no final de semana em que estava com o meu filho, eu já sabia qual seria o protocolo, ele bebezinho, eu iria acordar cedo, para o parque cedo, volta para casa, faço o almoço, ele dorme, aí a gente sai de novo para uma volta no quarteirão ou vai para o mercado, deixo ele na área de crianças brincando enquanto eu fico mais do lado, volto para casa, faço o jantar e faço ele dormir, vou ver um filme, acordo no domingo para a mesma programação e aí acabou o final de semana. Era extremamente solitário. Lembro de ir para parquinhos na expectativa de conversar com outros pais, de ter um papo com alguém e de não conseguir engatar um papo, porque eu não sabia falar de outra coisa a não ser daquilo e não conseguia trocar ideia com um adulto o final de semana inteiro. Era bem desesperador para mim. [...] Eu acho que eu passei por muitos momentos, depois que eu passei por essa pausa. Eu acho que o desejo sexual não existe quando existe um luto, para mim teve um momento de luto, de extremo cansaço e doação corporal, funcional. Quando ele foi acalmado, eu falei “vamos lá, tem vida”. E eu comecei a sair para conhecer pessoas, ainda com um pensamento de querer achar “o” homem para suprir esse lugar que estava faltando na minha vida. O papel da boa mãe que eu comprei, veio junto com o “está faltando alguém”. Eu saí com algumas pessoas com esse desejo de me fazer caber em uma vida, alguém que me aceitasse por ter um filho e... não foi possível [risadas], mas eu comecei a me abrir, conheci uma pessoa. Acho que foi isso: eu tentei um relacionamento hétero, monogâmico, intenso com essa pessoa e não encontrei. Conheci uma pessoa que foi mais um lance de aventura, um desejo reacendeu e eu falei “opa! Vamos investir aqui”, fiquei com essa pessoa por dez meses, mas ele não queria namorar, era uma coisa muito fluída e eu falei “ok, já experimentei aquela coisa e não deu certo, vamos experimentar um relacionamento fluído, a gente se vê quando quer, é bom, não tem uma pressão, não tem um nome, não estamos namorando, não estamos ficando”, mas passou dez meses e não fez mais sentido para mim. Eu queria ter alguém com quem contar emocionalmente, a presença de alguém, não ter alguém não só quando os dois querem. Ser somente aquilo foi muito bom para mim, me libertou de muitas coisas. Quando eu terminei, eu fiquei “o que eu faço? Estou com vontade, com tesão, mas aquela pessoa, o que vou fazer?”. E aí eu fui atrás de uma terapia orgástica porque eu falei “eu não posso depender de um homem para sentir o prazer que eu senti”. Isso é injusto! Eu fui atrás de uma terapia para descobrir meu próprio corpo, ajudar a quebrar os padrões de que é feio se tocar, de que mulher não tem prazer e descubro com trinta e poucos anos que eu tenho um órgão sexual maior que o órgão sexual masculino e que era um estranho para mim. Eu fui atrás da minha autonomia sexual. Quando eu vi que estava dependente de um homem para poder sentir prazer, foi o começo de uma libertação do pensamento de que eu preciso ter

alguém para estar completa. Essa autonomia sexual me deu autonomia em outros lugares. Depois disso eu namorei, eu queria ter essa experiência de namorar com alguém tendo um filho, estive quase um ano com essa pessoa e foi um relacionamento muito legal, saudável, mas uma dinâmica nova, porque com um filho, não são só os dois, mas acabou tranquilo, acho que eu não gostava dele, gostava do lugar que ele ocupava na minha vida, mas isso não se sustenta por muito tempo, porque a pessoa tem que fazer sentido. Desde então eu estou conhecendo pessoas, tenho saído casualmente com pessoas, um sexo mais casual, mas com pessoas que eu gosto, que eu me identifico de alguma forma. Eu já tenho um prazer que eu dou conta, então se eu quiser encontrar com alguém é pra ser algo mais, algo além. A performance da mulher tá na maternidade, tá no campo sexual. Eu descobri que eu performava muito, ficava preocupada com o que o outro estava sentindo e não com o que eu estava sentindo. É uma mudança de lógica de várias coisas e, no momento, faz sentido para mim um relacionamento se for uma pessoa muito legal e que acrescentar, porque a minha vida já está num lugar muito bom, eu estou feliz com quem eu me tornei, com a rotina que eu tenho. Eu estou bem, não tem um desespero de encontrar alguém. Minha régua vai aumentando, as coisas que me interessam em um homem mudaram. Acho que eu não gosto de mulher, mas eu não quero me fechar para isso. Vai que faz sentido, estou tentando não me fechar. Na verdade, estou tentando sair de todas as caixinhas em que eu me coloquei e que me colocaram, estou deixando todas as caixinhas abertas no momento (Clarice, 06 de maio de 2022, interlocutora).

Clarice é minha interlocutora/referência que mais se aproximava da norma da cisheteromulheridade, aquela a quem o pacto da branquitude protege, e que, no entanto, denuncia a opressão da posição generificada que ocupa, muito consciente da rigidez subjetivante impositiva e das consequências desta sobre sua psiquê, suas escolhas, seu corpo. O fato de ser branca e privilegiada, descendente de colonizadores europeus, não a torna livre das estratégias subjetivantes da modernidade colonial, pelo contrário, faz dela alguém para quem tais estratégias foram desenhadas: a vigilância comunitária, a fofoca regulatória, a repressão sexual e, para usar suas palavras, o caráter performático que a feminilidade implica. Trata-se de uma proteção relativa, de um cuidado manipulativo, de uma opressão de gênero.

A maternidade escancara o incômodo que era inicial. Ela, que frequentemente era aceita nos espaços, até a maternidade em condição ‘solo’ chegar, passou por uma experiência de ter sua entrada recusada em um barzinho ao ar livre, por estar acompanhada do filho. No lugar, ela ia encontrar amigos para um aniversário e teve de ir embora, materializando a regulação da circulação dos corpos daquelas que são mães, tendo a criança e sua proteção como bandeira. Há uma alegada restrição dos espaços pelos quais ela pode circular, os assuntos que ela pode mencionar. Um soterramento de suas possibilidades diante das inúmeras minúcias alarmantes criadas na eleição de uma maternidade suficientemente “boa”.

Aléxya: Você me falou de uma experiência de solidão grande, mas tem uma ideia de maternidade que você tinha comprado até então e quando a maternidade chega, ela chega com uma série de novos jeitos de fazer as coisas, jeito certo de amamentar, de vestir, de açúcar/não-açúcar, tela/não-tela... como foi a chegada da maternidade, esse confronto com a realidade por aí?

Chegou com esse pacote completo da ideia da boa mãe e eu não dei conta, obviamente de ser a boa mãe. A gente está em uma geração de muita informação, muito fácil acesso, então, tentei uma coisa e não deu, já vou no Google, já vou num grupo de mães com seiscentas informações e não tenho tempo de testar tudo, é desesperador. É muito clichê, mas nasceu uma culpa gigante junto com o meu filho, de me sentir incapaz de conseguir e a todo custo tentar ser, fazer o meu melhor, mesmo que o meu melhor fosse eu estar sangrando para conseguir. Imagina pular um banho! Imagina dar uma tela antes de um ano! Eu vim com essas expectativas, inclusive de mim mesma: “com três meses eu já vou estar com meu corpo de volta”. Eu tinha essas preocupações. É bizarro porque isso não faz o menor sentido. São expectativas, ideias que eu comprei, que não me ajudavam em nada, só me faziam sangrar mais. A privação de sono acho que é a pior parte, que ninguém fala. O que a gente faz quando um bebê não dorme por três anos seguidos? No meu caso foram dois, era desesperador. Eu comprei. Foi um processo de uns quatro anos para começar a olhar para isso e falar “estou percebendo que a ideia da boa mãezinha está aqui, que eu não estou fazendo isso porque eu quero, abaixando e falando com meu filho com calma, eu estou fazendo isso porque eu acho que os outros estão me vendo e eles vão achar que eu sou uma boa mãe, que eu abaixo na altura do filho para falar com ele, quando, na verdade, eu queria só pegar ele pelo braço e ir embora, sumir daquele lugar”. Eu comecei a ter essa consciência, perceber antes de agir, há muito pouco tempo, é muito difícil. Acho que é um processo de ir buscando referências de outras maternidades. A maternidade que eu comprei é uma maternidade impossível, ela só é possível para mulheres que têm dinheiro e tem funcionários, é isso. Acho que nem em uma estrutura que tem pai e mãe, ela é possível, é bonita como é mostrada. Então eu parei de consumir esse tipo de conteúdo, parei de seguir essas pessoas no Instagram, que alimentam uma coisa que é irreal. Eu comecei a olhar mais para o que é possível ser feito e muito para a relação que eu tenho com as mães da escola do meu filho. Elas são mais reais para mim. Agora eu estou me perguntando se eu também não reforço esse estereótipo de que é difícil, mas é bonito no meu Instagram, [risadas] é muito contraditório.

Aléxya: É contraditório mesmo, porque de alguma maneira também existe essa crença de que há beleza no esforço, a coisa da mãe guerreira. E quando você está nesse sofrimento é difícil não se apropriar desse discurso e não dizer “olha como eu fui forte, como isso é bonito também”.

É! Porque vem quase como um desejo de “me fodi tanto, me ferrei tanto, gente! Olhem para mim, olhem que foda que eu sou! Ele está com cinco anos e está ótimo!” Dá uma vontade, uma carência de ser reconhecida nesse lugar, mas isso é um sentimento pessoal e egoísta que não resolve a grande questão é: as mulheres estão precisando de ajuda, de rede, de parceria para criar os filhos. Essa é uma visão que se abriu a pouco tempo. Eu acho que eu fui muitas mães ao longo de cinco anos, eu pensei muitas coisas, eu tenho experimentado alguns tipos diferentes de maternidade, mas a linda, a maternidade santificada, a boa mãe, ainda está aqui comigo. É quase uma compulsão. Tem uma coisa, uma imagem que me vem na cabeça são as mulheres que são mães, minhas amigas do Sul, que são de um recorte diferente daqui. No momento em que elas viraram mães, o guarda-roupa delas mudou, é muito uma roupa que a gente vê no batismo da criança, que é uma roupa fechada, que não tem decote, uma saia abaixo do joelho, um sapatinho baixo, que me lembra muito uma imagem da Virgem Maria, essa mãe pura, essa mãe boa, que abdicou da sua vida, esqueceu quem ela era, para estar aqui com esse anjinho nos braços. Eu comecei a reparar que minhas amigas ganhavam bebê e postavam umas fotos

em que eu ficava “nossa, eu nunca vi ela com esse estilo de roupa”. Tem um código de vestimenta da boa mãe. E eu comprei, me vestia muito com as roupas da minha irmã, ela me dá até hoje muitas coisas, para o meu filho, passa as roupas dela para mim. No momento em que eu estava muito perdida e só na maternidade, eu falei “talvez seja isso”, como eu estou perdida eu vou me apegar à referência e a referência é a boa mãe. Esqueci de mim, fiquei sem namorar, fiquei sem transar, fiquei sem sair, só sendo a boa mãe que trabalha, busca na escola, arruma a casa, esfrega as panelas, esfrega as roupinhas e que, quando está muito cansada, dorme. Eu comprei essa mãe (Clarice, 06 de maio de 2022, interlocutora).

A crítica à “boa” mãe como lugar sacrificante é um ponto em comum entre todas as interlocutoras/referências da tese. Há uma desmistificação da maternidade santificada e excludente com os desejos e inconsistências que uma pessoa abriga. Por vezes, a exaltação da figura materna, que soa elogiosa, é um recurso para um modo de subjetivação específico, que fica evidente quando Clarice diz que, ao se ver perdida, sem saber como exercer a maternidade, acabou recorrendo à imagem das outras mães a quem ela teve como referência, o que a faz pensar em que tipo de referência também ela tem se tornado. É o movimento da subjetivação, que se ancora em modos múltiplos, em variadas origens discursivas e formadoras, mas que encontra no sujeito um ponto de transformação, que absorve/regula/negocia as subjetivações possíveis e, também ele, se torna uma referência subjetivante. Por isso é tão político quando elas estão na internet, fazem uso de suas palavras, produções, imagens e colocam em disputa a maternidade corrente.

Há um movimento intenso, nesse sentido, de recusa da imagem de guerreira e um tensionamento importante da noção de “solidão”, que, ao mesmo tempo em que denuncia o isolamento produzido em sociedade para aquelas que são mães, também conclama o caráter coletivo que a maternidade demanda e, algumas vezes, encontra, permitindo a preservação da saúde mental e das possibilidades de vida de crianças e mães. Destaco a perspectiva de Leão (2019) novamente, ao retratar a quão associada a imagem da maternidade estava com a noção de sobrecarga para ela, antes mesmo de tornar-se mãe.

Ser mãe não seria fácil, e eu sabia. Era só olhar para a condição de qualquer mulher da minha família. Ter filho não era como criar meu cacto, que, verdade seja dita, mais parecia ter como função sobreviver à minha falta de cuidado. Com uma criança não ia dar para vacilar. Era uma vida inteira que podia vir a ser qualquer coisa, caramba. Se isso não merecia ser determinado por uma escolha muito consciente e responsável, realmente nada mais importava. Por tudo isso eu apertava meus olhos num choro de uma angústia ancestral e mergulhava nos ácidos de um estômago vazio. Refletia minha mãe, minhas avós e muitas outras mulheres que os anos tomaram muito antes de mim, mergulhadas nesse papel de obrigações. Entre roupas e refeições até o pescoço. Um livro de receitas passado e repassado onde a maternidade vinha na letra mais bonita descrevendo os anos e mais anos que viriam amargos. O eterno encontro com o tanque, a pia, o fogão, a sobrecarga unilateral e aí então,

eventualmente, no meio disso poder ver entre as grades os filhos brincando ao sol e tomar nisso todo o fôlego para a vida. [...] *Havia o medo de enfrentar esse papel e nele ver mirrar toda a minha força de viver para poder ser mãe.* Sociedades que não mudam recriam histórias que se repetem em amargo fim desde o início dos tempos e, infelizmente – porque não há da minha parte nenhuma felicidade nem falta de sobrecarga nessa missão –, eu tenho de recriar minha história com outro fim, executando meu corpo e mente todo dia, para que seja possível que eu sobreviva a tudo isso com alguma felicidade e satisfação e não como uma guerreira reconhecida após o assassinato do meu espírito (LEÃO, 2019, n.p., interlocutora, *grifos meus*).

Tomei a liberdade de deixar em destaque o trecho em que Leão (2019) menciona que há um medo de que toda a sua força de viver seja drenada pela maternidade. A razão da ênfase se justifica pela relação que a maioria das interlocutoras fez na maternidade com o adoecimento psíquico, desde episódios de ideação suicida a episódios depressivos e Burnout. Elas falam de uma sobrecarga associada com sentimento de limitação, que não encontra perspectiva de vazão, visto que são poucos os lugares de acolhimento para suas condições. Tal trecho me remonta às condições de Emily, quando deixa explícito que somente a partir de sua rede de apoio pôde sentir que a maternidade não era o encerramento de sua vida. Vejo Clarice falar do mesmo sentimento, ao questionar a maternidade “ideal”.

Também faço a interlocução com a produção de Roberta Passos da Silva (2021), pedagoga, professora e pesquisadora, mãe ‘solo’ negra de três crianças, que é uma das interlocutoras/referência da pesquisa, quando ela faz o mesmo questionamento sobre a tentativa colonial/moderna de sufocamento das outras dimensões da sua subjetividade:

“Mas isso é obrigação de mãe. E tem que fazer bem-feito!” - Muitos/as dirão. Especialmente quem acredita na ideia de que o contrato da maternidade envolve uma cláusula incontestável de sacrifício diário, para que reforça a construção da maternidade como exercício de controle sobre as mulheres, para quem idealiza as mães como mulheres imaculadas, quase divinas, com dons naturais de abnegação e conhecimento sobre tudo e todas as coisas. E tudo que essa idealização provoca é a frustração tanto de filhos e filhas que não têm essa tal “mãe impecável”, quanto de mulheres que não conseguem atingir esse ideal. [...] Familiares, ex-maridos, sistema judiciário, colegas de trabalho, vizinhança, opinadores/as da vida alheia, todos fiscalizadores atentos ao cumprimento das expectativas sociais sobre a maternidade ideal, tão distante do real. Ao longo de quase 15 anos gastei tempo e energia na tentativa recorrente de ser uma mãe ideal aos olhos alheios, sem considerar, ao menos, as minhas reais possibilidades de existência. O resultado desse empenho inatingível foram choros, dores de cabeça, cansaço físico e mental, noite mal dormidas, mau-humor, frigidez sexual, alterações hormonais, estresse, isolamento social escolhido, ou seja, puro desgaste. Não se trata aqui de medida de amor por filhos e filhas. Este é, incontestavelmente, incondicional. Sou mãe, e meu amor por meus filhos me impulsiona a fazer muito por eles. São as pessoas que mais amo nessa minha vida. Trata-se da importante desconstrução da maternidade que oprime, condiciona, normatiza, padroniza, e por vezes adocece. [...] Reconhecer que a maternidade não é sempre maravilhosa e linda é um passo importante para admitir que todas nós,

mulheres reais, temos limites. E é muito importante respeitar todos eles. Ficamos tristes, cansadas, sonolentas, ansiosas, frustradas, reclamamos, questionadoras, repetitivas, arrependidas, desestimuladas, confusas, desinteressadas, falantes, apreensivas, caladas, inconstantes, e essas variações de estado de existência tão comuns na essência humana parecem ser não permitidos para quem cria, educa e cuida de crianças. É como se estivéssemos “condenadas” a sermos produtivas todos os dias, o tempo inteiro, e não houvesse espaço para ser gente porque tem que ser exclusivamente mãe (SILVA, 2021, p. 10-12, interlocutora).

No mesmo sentido, cheguei a fazer tal provocação com Femmenath, visto que em algumas de suas artes há referência a santidades, em uma subversão da imagem habitual de Virgem Maria, colocando-a como negra, ou com os seios à mostra, amamentando o filho nos braços, com referência à cultura hip-hop (as artes não estão presentes na tese porque não estão mais disponíveis publicamente em sua página). Ela declara fazer uma tentativa de atualização desta imagem, evidenciando o quanto o esforço das mulheres que são mães precisa ser evidenciado como do campo do trabalho e não do misticismo, fazendo questão de destacar que a qualidade de vida que ela mesma conquistara não deve servir como parâmetro representativo das maternidades em condição ‘solo’ como um todo no Brasil, pelo contrário, ela evidencia como a falta de suporte comunitário, governamental e parental é sacrificante e impede o exercício de uma vida com qualidade para mulheres e crianças.

Aléxya: Para existir nessa figura de santa que dá conta de tudo isso, vista como guerreira, o que ela apaga no processo? O que ela não pode ser?

Ela mesma! Porque a santa da minha família foi a minha avó que teve treze filhos, que não viveu para ela. Colocar essas mulheres reais como santas é reconhecer o apagamento dessa mulher. Porque a mulher entrou em uma maternidade que lhe foi dada: “você tem que ser mãe” e às vezes nem é o que ela quer, ela está cheia de sonhos, só que não existem condições. A gente está falando de um Brasil extremamente desigual. Essas mulheres são como massa de manobra, porque você ama muito aquela criança e só tem você. Então eu criei mecanismos, hoje em dia eu tenho uma pessoa que me ajuda, minha família me vê e eu criei um lugar em que eu consigo ser uma pessoa que tenho meu sonho, vivo meu sonho e crio a minha maternidade e isso, na maioria das vezes, é impossível. É como se eu fosse aquele mano que veio do lixão, entrou em Harvard e aparece na Regina Casé. É um em um milhão. A gente não pode se espelhar em mim. Eu estou sozinha nesse lugar. Tem um monte de mulheres que eu falo que são santidades, é o reconhecimento nosso também, de saber o quanto as mulheres estão se apagando, o quanto a maternidade que é imposta para nós, que não tem um subsídio, não tem um apoio governamental. Porque se o pai não assume essa criança, quem tem que assumir é o Estado. Se o Estado não assume, o pai não assume, é tudo na mulher, sozinha para educar. É muita coisa. Sobre essa identificação de santa, é a gente identificar que essas mulheres existem, são reais, que elas estão se apagando e isso não é bonito. A gente tem que quebrar isso. A santa de verdade deveria estar só lá na Igreja, infelizmente as mulheres ainda estão se identificando, se doando a outro ser humano, por conta de um social (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Clarice apresenta, assim, uma perspectiva similar, apontando para a necessidade de rede de apoio, de resgate de uma responsabilidade que seja partilhada, de uma inserção das mulheres e crianças no meio social a partir de uma arquitetura que abarque essa possibilidade.

Aléxya: Se você pudesse pensar o que falta para as mães que se encontram na situação em que você esteve de se sentir muito sozinha no começo do puerpério, o que falta para fazer com que elas não se sintam daquela maneira?

Eu acho que parceria, presença de mais pessoas. Companheiro, companheira, pessoas em casa, de gente, de braços. Precisa de braços. Precisa de uma mudança de fala, de informação, do que chega para essa mulher, de mais acolhimento, de informações de acolhimento e não de regras ditadas. Eu queria ter sido mais abraçada, eu queria ter tido mais mãos, eu queria que alguém me dissesse que eu não preciso fazer tudo, que eu estou fazendo demais, para que eu fizesse menos. Eu tinha informações contrárias, de ter que fazer mais e mais. É rede. A criança não é da mulher, é da sociedade, precisa de mais gente mesmo. E de espaços para essas mães, que elas possam sair levando seus filhos para os lugares que elas quiserem, talvez voltar a frequentar os lugares que ela frequentava, que ela se identifica, com seus filhos. Espaços que acolham (Clarice, 06 de maio de 2022, interlocutora).

3.6 Camila e a denúncia da ‘guerra’ exaustiva que deveria ser apenas um facilitar do desenvolvimento de outros humanos

É a vida que gira
 O emprego sem férias
 O Burnout do trabalho de amor
 Eu queria ser princesa
 Mas me escalaram para guerreira
 Não me empurra para esse lugar
 Eu não sou mais mãe, A mãe, muito mãe
 Mais sábia, mais forte, mais resiliente,
 A cada treta me descubro diferente
 São pessoas diferentes,
 Vieram ao mundo por mim
 Mas que eu (re)conheço todo dia
 E eu me viro pelo tempo para brincar
 Porque eu não sou estatística
 Não vejo o número de filhos, vejo filhos
 Pequenas únicas pessoas-no-mundo
 E eu sou uma mãe para cada
 Boa e não só o suficiente
 Boa
 Porque a régua é a relação
 Não me meço pelo manual que não me deram
 Eu quero a beleza, a leveza, o descanso
 Para ser capaz de ser muitas
 Enquanto ainda sou uma (Elaborado pela autora, 2023).

É nesse lugar muito forte da necessidade de desconstrução da imagem de uma maternidade “guerreira” e que atualiza o amor materno para o campo do trabalho de cuidado, que converso com Camila. Trata-se de uma mulher negra, que possui formação docente, mas que trabalha como *digital influencer*, tendo a maternidade como principal pauta, sendo mãe

‘solo’ de quatro crianças. Ela conta ter vindo de uma família em que seus pais se casaram muito jovens, se separaram após 11 anos, passaram 10 anos separados e retomaram a relação, de modo que ela teve a experiência de ter tanto a família nuclear, quanto a família monoparental, destacando uma mudança muito evidente de engajamento do pai na parentalidade, quando casado e quando separado.

Quando eu nasci meus pais eram casados. Casados, não, eles moravam juntos, porque eles eram muito jovens. Minha mãe me teve com 15 anos e meu pai tinha 17. Eles moravam na casa da minha avó e depois de um tempo eles conquistaram a casa deles e daí a minha mãe teve mais duas filhas. Quando eu tinha 11 anos, os meus pais se separaram e depois de dez anos separados, eles voltaram. Eles ficaram dez anos separados, ele teve outros relacionamentos e ela também, e eles voltaram. Após alguns anos, eles tiveram o meu irmão mais novo. Eu tenho um irmão de seis anos e eles estão casados até hoje.

Aléxya: Todo um percurso... E como era a maternidade que você via sendo exercida na sua família enquanto você estava crescendo?

A minha mãe sempre foi aquela mãe que trabalhava muito para trazer o sustento para a casa. A minha mãe sempre trabalhou demais, saía de manhã e voltava à noite, supertarde. Quem acabava cuidando de mim e das minhas irmãs eram a minha tia e minha avó. A gente sempre teve esse cuidado de vó mesmo, sabe? Nossa avó materna, porque a minha mãe sempre estava trabalhando. Até que a minha mãe se separou do meu pai e isso se intensificou ainda mais, porque daí ela precisava trabalhar mais e esse período foi meio conturbado, porque ela não tinha uma relação muito boa com meu pai, que é meio o que eu vivo hoje, nessa questão da maternidade ‘solo’. Só que, claro, naquela época, não se falava em “maternidade solo”, mas era bem isso, o meu pai ficava meses sem nos ver às vezes, pagava pensão e deu. Teve alguns momentos assim, mas também teve momentos em que ele era bem presente na nossa vida (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Essa dinâmica a que Camila faz referência, em que o envolvimento do pai é relativo e muito ligado à qualidade da relação que ele estabelece com a mãe, me faz pensar no trabalho de Sabrina Cúnico (2014), psicóloga e pesquisadora que busca compreender as relações entre conjugalidade e parentalidade no Brasil, que aponta que ainda que em uma separação conjugal a responsabilidade parental não se dissolva diante da legislação brasileira, é comum que muitos pais desliguem-se de compromissos e assumam apenas práticas recreativas pontuais ou, em alguns casos, até afastem-se afetivamente dos filhos. O direito brasileiro é reconhecidamente efetivo em fazer cumprir a presença no que tange ao aspecto financeiro, no entanto, nas comunidades periféricas urbanas e nos setores rurais, onde o acesso à advogados representa um gasto que compromete a renda e a defensoria pública é vista como de acesso burocrático, é comum que muitas mães não busquem a justiça e façam acordos informais, conhecidos como “acordos de boca”, e os pais se isentem também das responsabilidades financeiras sobre os filhos.

Das interlocutoras da tese, Clarice e Emily relatam haver uma participação financeira do pai que consideram justa. Na outra via, Femmenath, por mais que tenha passado por experiências de privação financeira, nunca recorreu à justiça para requerer a pensão de seu filho, muito no sentido de evitar o contato com uma pessoa que provocou nela forte trauma.

[...] não faz falta nenhuma essa paternidade para mim, porém eu sei que eu preciso ir atrás dos meus direitos e colocar esse cara na justiça. Eu tenho ainda que lidar com isso, não lidei ainda, acho que por preguiça do Judiciário, da burocracia da Justiça brasileira, mas eu sei que eu preciso correr atrás disso porque é um direito do meu filho, é mais do que o meu achismo. Essa paternidade é isso: extremamente ausente, não influencia o Meu filho em opinião nenhuma. Atualmente a gente nem fala sobre o pai dele e ele já percebeu isso também, ele não fala do pai dele comigo. Provavelmente deve falar com a minha mãe. A gente criou um lugar sem ele e para mim está sendo perfeito (Femmenath, 5 de maio de 2022, interlocutora).

Assim, a tentativa de estabelecer uma equidade dos pais no cuidado e responsabilidade sobre a família, mesmo que no aspecto jurídico, passa pelo desafio da naturalização do abandono paterno após a separação ou após o recasamento do pai, ou, ainda, é uma dinâmica muito atravessada pela qualidade da relação conjugal que se dissolveu. É algo que também ocorre na dinâmica de Daniela com o pai de seu filho, com quem há um “acordo de boca”, que quase nunca é cumprido, sendo esse um motivo de conflito frequente entre ambos.

Depois que me separei, foi tudo normalizando e fui para a maternidade sozinha, aí o problema era lidar com meu ex-marido. Ele nunca pagou uma pensão na vida. Ele veio pagar uma pensão mês passado, 250 reais. Não foi porque a Justiça mandou, foi porque ele quis mesmo. Minha mãe pegou o dinheiro e depois eu liguei para ele perguntando o que eu vou fazer com 250 reais. Ele disse que era só o que ele podia dar agora, que se desse mais ia passar fome, que ele tinha que pagar aluguel e ainda perguntou “eu ia tirar do meu?” (Daniela, 23 de setembro de 2022, interlocutora).

Assim, o relato de Camila sobre sua família de origem pode ser analisado em paralelo com as experiências de outras interlocutoras, e que, mais tarde, se repete na sua relação com o pai de seus três filhos menores. Ela me conta sobre essa ser uma condição comum em sua família, sendo sua avó, sua tia, sua mãe e ela mesma, todas mães de quatro crianças cada uma, que exerceram a maternidade com pouca ou nenhuma participação financeira ou parental dos pais. Assim, o desejo de maternidade que existia em Paula, em Emilly, em Clarice e em Femmenath não existia em Camila, como se não houvesse ilusões quanto à natureza desse trabalho de cuidado ou misticismo envolvido. Seu desejo, em verdade, era ocupado pelo sonho de tornar-se bem-sucedida financeiramente por meio do estudo, alcançar lugares sociais que sua família não alcançara – tendo sua mãe uma renda limitada como confeitadeira e mãe de quatro filhos. A maternidade chegara para ela de maneira não planejada:

Eu nunca quis ser mãe. Eu nunca tive esse sonho. Tem muitas mulheres que sonham em se casar, ter filhos, mas eu nunca tive esse sonho. Eu sempre tive outros objetivos na minha vida. Tanto que quando eu tinha 19 anos, que foi quando eu tive a minha primeira filha, foi por puro acidente, sabe? Não é que foi acidente, mas foi um descuido meu. Eu fiquei muito mal com isso. Demorou muito para eu aceitar. Ah e tem um detalhe, um detalhe muito grande: eu descobri a gestação com 30 semanas.

Aléxya: Nossa! Já bem avançada!

Já estava quase nascendo! Fiquei dois meses apenas grávida. Aí foi o meu primeiro contato com a maternidade ‘solo’, a minha primeira vez, digamos assim, porque eu não tinha um relacionamento com o pai dela. Ele mora em outro estado. Foi o primeiro momento que eu comecei a sentir o peso do julgamento da sociedade, a pressão da sociedade em cima das mães ‘solos’. Foi bem difícil. Eu tive apoio da minha família, eles fizeram de tudo para que a minha vida não mudasse tanto. Eles me deram todo o apoio necessário. Eu morava com meus pais (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

A partir de sua história, é possível identificar atravessamentos de opressões de raça, território e classe em sua subjetivação sendo a Diferença Colonial. A normatização de uma cisheteromulheridade colonial/moderna, ainda que pretenda uma uniformidade subjetivante, subjetiva pessoas de maneiras diferentes a partir da colonialidade, e não incumbe do mesmo modo de identificação com a díade mãe/esposa enquanto subjetividades coladas. Assim como Emily, o lugar de mãe/esposa não faz parte de seu contexto, não foi desenhado para seus iguais, não fez parte de um contrato narcísico que a incluísse e foi sinônimo de frustrações para as mulheres de sua família, o que a direcionou para outras possibilidades subjetivantes. Somente após o nascimento de sua primeira filha, de viver a experiência de maternar, é que o desejo de formar uma família nos termos da norma começou a ocupar seu pensamento.

É que quando eu fui mãe pela primeira vez, eu fiquei com o pensamento de que eu e minha filha, só nós duas não éramos uma família. Uma família tinha que ter uma mãe, um pai e os filhos. Como eu era muito nova, só tinha 19 anos, eu achava que ninguém ia querer ficar comigo porque eu era mãe, então eu ficava sempre nessa busca de ser aceita por alguém, sabe? De não ficar ali, de lado, por ser mãe. E por ficar nessa busca, eu me coloquei várias vezes em relacionamentos que não eram bons, só por não querer ficar sozinha. Quando eu conheci meu ex-marido, eu tinha inicialmente um relacionamento bom e pensei “agora eu vou ter a minha família”. Em seguida fomos morar juntos e tudo o mais. Foi quando eu engravidei pela segunda vez. Só que, aos poucos, a nossa relação foi se desgastando. Daí eu fui vendo que as coisas não eram daquela forma que eu imaginava. Eu não tive uma criação dos meus pais para ser uma dona de casa, sabe? Eu aprendi tudo quando eu saí da casa dos meus pais, porque eu não fazia nada em casa, mesmo eu já tendo uma filha. Quando eu trabalhava e estudava o dia inteiro, a minha única responsabilidade era ela. Eu não tinha a responsabilidade de fazer comida, de limpar a casa. Foram muitas mudanças para mim em pouco tempo. Eu fiquei nesse relacionamento durante oito anos e nos separamos faz dois anos e cinco meses (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Seu relato evidencia o quanto a normatização de uma família “ideal” vulnerabiliza as pessoas, que comparam suas realidades e as analisam sob a perspectiva da falta. Existir como mãe, dentro de uma família em conjunto com seus pais e irmãos, embora esteja repleta de atores que formam uma rede de parentesco, não formavam uma família, em sua concepção, porque não atendiam aos valores da família nuclear monogâmica e heterossexual. Sua maternidade era lida como dissidente pela não adequação à díade mãe/esposa. Entretanto, mesmo quando houve a formação dessa família baseada em um casamento heterossexual, ela enfrenta dificuldades de adequação ao trabalho de cuidado atribuído a ela. A norma não é confortável, especialmente para quem foi subjetivada em outros termos, com outras expectativas. E, assim, ela faz a escolha pela separação, buscando melhores condições de saúde mental, um resgate de aspectos de sua subjetividade que haviam sido suplantados e que não encontravam lugar na relação para vir à tona.

Como eu fui mãe muito jovem, eu estava no auge da minha juventude, foi em um momento em que eu tinha finalizado meus estudos, tinha me formado como professora e foi onde eu comecei a aproveitar a vida. Então eu cuidava muito dessa parte da estética e, obviamente, eu gastava muito dinheiro com isso. Depois que eu me tornei mãe, isso passou a não ser mais a prioridade para mim. Na verdade, eu deixei de me priorizar e meus filhos se tornaram a prioridade. Com o passar do tempo, eu fui me perdendo de mim, esquecendo da mulher que eu era. Nas minhas fotos, é nítida a mudança física, a aparência e tudo o mais. Só que ao mesmo tempo em que eu sentia vontade de fazer algo por mim, eu sentia culpa por querer fazer algo por mim. Eu pensava “se eu gastar dinheiro com isso, eu poderia comprar tal coisa para o meu filho” ou “se eu perder tempo para fazer tal coisa por mim, eu podia estar com meu filho nesse momento”. Sempre aquela culpa, a famosa culpa materna. Eu demorei um processo de uns dois anos mais ou menos para poder entender que eu não precisava sentir essa culpa. Foi um processo bem doloroso para mim, redescobrir a minha autoestima, para redescobrir quem era eu, porque depois que a maternidade entra na nossa vida, a gente nunca mais é a mesma. A gente se transforma muito, cada filho meu me transformou de uma maneira. Cada um me mostrou uma nova versão de mim. Eu precisei descobrir quem era eu além de “mãe”. Só mãe? Não é mais ninguém além de mãe? O que eu gosto? Eu não sabia nem o que eu gostava de fazer, aos poucos eu fui me redescobrendo e é um processo diário, que não acabou (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Ela fala de um processo de resgate pessoal que ainda está em curso, mas que, após a separação, encontrou alguns entraves, dentre eles, a desresponsabilização parental do pai das três crianças mais novas, que gerou uma sobrecarga de trabalho e financeira importante, que levou Camila ao adoecimento, em alguns momentos.

No início da separação ele era mais presente, hoje já não é mais, ele tem outro relacionamento, se casou. Como ele fala, *ele tem a família dele*. Essa família nova é como se os filhos não fizessem parte. Ele não cumpre nem o mínimo, nós entramos com uma ação judicial, questão de pensão, questão de guarda,

questão de tudo, porque ele não cumpre nem o mínimo. São raras as vezes que ele vê as crianças.

Aléxya: Como você se sente em relação a isso?

No começo eu me sentia muito culpada, porque no começo eu sentia que o fato de as crianças não terem a presença do pai era uma culpa minha, por não querer mais estar casada, mas depois eu fui percebendo que não, que a culpa não é minha, que é uma escolha dele, mas eu me sinto bem chateada. É como se as crianças fossem importantes apenas quando a gente era casado e depois passaram a não ser mais tão importantes na vida dele.

Aléxya: Como se a paternidade só pudesse andar junto do casamento.

E o fato de que eu ser mãe é ter que me virar sozinha, por exemplo, se ele acha que deve pagar 150 reais de pensão, como o juiz ainda não perpetrou nada, ele vai pagar 150 reais de pensão, não importa se o filho está precisando de alguma coisa ou não.

Aléxya: E como é para você levar isso, maternar ‘solo’?

É cansativo [suspira fundo]. A minha vida gira em torno das crianças 24 horas, porque eu trabalho em casa, então eu estou sempre em casa, estou sempre na função com eles de fazer comida, fazer lanche, levar para escola, ver roupa, e tudo o mais. É sempre só eu para tudo, é muito cansativo, porque além de todas essas demandas que a maternidade tem ao normal diariamente, eu tenho mais toda a responsabilidade de administrar uma casa sozinha, eu também tenho que me preocupar com a parte financeira. Isso também me gera um desgaste mental, porque como eu sei que tudo depende só de mim, todos os trabalhos que surgem, eu abraço todos, mesmo sabendo que vai ser bem difícil conseguir fazer tudo. Eu abraço tudo porque preciso de dinheiro, preciso sustentar os filhos sozinha. Eu acabo abraçando tudo e obviamente isso acaba me trazendo uma exaustão, mas não vejo outra forma. Com certeza se hoje eu fosse exercer minha profissão de professora, fora de casa, com certeza eu não receberia o suficiente para sustentar os meus quatro filhos. Eu preciso fazer o que é necessário para o bem deles. É claro que isso me traz uma exaustão enorme, enorme, enorme. Ano passado eu tive síndrome de Burnout, fiquei com meu corpo todo cheio de bolinhas, que era tudo estresse, tive pressão alta do estresse, várias coisas, tudo em torno do estresse.

Aléxya: Como um trabalho sem fim, né? Tem uma coisa no seu instagram, que você menciona várias vezes, sobre as pessoas chamarem as mulheres de guerreiras, e você fala sobre estar cansada de ser guerreira e você brincou com essa contradição, o lugar da princesa.

Aham, porque ninguém é guerreira porque quer ser, mas, sim, porque está sendo necessário naquele momento ser daquela forma. Ter que a todo momento estar me mostrando forte, ser forte o tempo inteiro para aguentar todas as questões diárias é bem difícil, cansa muito. Eu sempre falo que ninguém quer ser guerreira, ninguém quer ficar batalhando todo dia, lutando todo dia (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Pelo modo como as informações são dispostas, a sensação que dá ao ouvir Daniela e Camila contarem sobre as disputas para a responsabilização financeira dos pais é a de que há um caráter punitivo, perverso mesmo, dos ex-parceiros. Pessoas que dividiam, ou até assumiam as contas da casa e dos filhos, mas que, ao se separarem adotam um discurso que faz parecer que todas as despesas que, meses antes, mal eram cobertas com os salários que

ganhavam, seriam suficientemente atendidas com 150 reais. Quando ela retrata a culpa em ter escolhido um parceiro que, mais tarde, se isentou da parentalidade, é sintomático. Ela denuncia a convenção social de atribuir a responsabilidade sobre a manutenção da família sobre uma figura totalizante, a mãe/esposa, que não apenas não pode existir em complexidade, com múltiplos interesses e características que, às vezes, são incongruentes, como também tem o dever de ocupar os limites das possibilidades de densificação dos outros atores na família. Logo, o pai/marido teria que ser rígido e voltado para o exterior, sendo todas as suas falhas em relação ao âmbito interno da família justificáveis em razão de uma inabilidade “inata”, que deve ser compensada e manejada pela mãe/esposa, em complementaridade. Assim, a falha dele, é antes, falha dela, em um paradigma colonial moderno que trabalha com dualismos e binarismos subjetivantes.

Assim, em uma extensão do raciocínio, se ele não exerce mais a parentalidade em presença e provimento, seria porque ela escolheu não manter a família unida e sua culpa deve ser reafirmada cotidianamente, simbolizada na punição financeira que a sobrecarrega e adocece. Inclusive, é comum que nas disputas judiciais de pensão e guarda, tais elementos sejam utilizados como meios de controle, de atingir especialmente as mães, exigindo-se prestações de contas, sob a alegação comum de que elas gastam os valores irrisórios consigo mesmas.

Retomo com Camila o questionamento sobre a atribuição do lugar de guerreira às mães que chefiam famílias, visto que ela chega a fazer publicações sobre o desejo de também ser autorizada a ser princesa, a ser acolhida, a ser cuidada. Consigo aqui fazer uma relação com o lugar da Diferença Colonial, que não a permite ser identificada com o lugar de cisheteromulheridade por completo, com os marcadores de proteção e vulnerabilidade que a feminilidade implica e subjetiva mulheres brancas. É uma denúncia também do pacto da branquitude. Denúncia de como a maternidade romantizada, como escolha de um casal, oriunda de uma família nuclear monogâmica e heterossexual, é um projeto da branquitude, cujo contrato narcísico falha com pessoas negras, comumente vistas como quem exerce o trabalho de cuidado do filho de outros, ou como quem materna na falta de escolha consciente, estereotipando e reduzindo sua experiência, seu desejo, sua subjetividade. Retomo abaixo o trecho, já trazido anteriormente, em que ela descreve essa percepção.

Eu sempre falo que tem muita diferença a maternidade de uma mãe preta para uma mãe branca, a diferença é enorme. Um exemplo é que se eu saio com meus filhos, se eu saio com os quatro, todo mundo para pra olhar, com um olhar de espanto “nossa, quatro filhos, sozinha”, mas se é uma outra mãe, branca com quatro filhos “que lindo!”. Eu já presenciei essas situações. Tem muita diferença, sim. Tem um peso bem diferente.

Aléxya: Você acha que, de certa forma, as pessoas julgam a quantidade de filhos que você tem e que isso tem relação com o fato de você ser uma mulher negra?

Sim, com certeza. Ih, nossa! Já escutei muita coisa: “ah, é bem o reflexo da sociedade, uma mulher negra, solteira, com muitos filhos”, já falaram que eu faço parte da estatística, enfim. As pessoas julgam, sim. Muito!

Aléxya: Como se sua vida reprodutiva fosse mais vigiada...

Exato! Porque se eu tive muitos filhos e eu não tenho uma condição de vida muito boa, é porque é bem coisa de pobre se encher de filhos, mas se é uma mãe que tem uma condição de vida melhor, solteira, com quatro filhos é porque tem uma família grande, que coisa linda. É bem essa diferença.

Aléxya: Poder ter filhos é um privilégio de classe e de raça?

Exato! Eu vi uma reportagem uma vez, no meio da pandemia, um post de jornal, que era uma foto nossa, falando nossa realidade e nos comentários falavam “por que ela teve tantos filhos, então?”.

Aléxya: Sem empatia nenhuma, como se ter filho fosse só escolha. E se você escolher, “que escolha errada, você não podia ter escolhido isso”.

Exatamente! (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

O relato de Camila me faz recordar da tese de doutoramento de Nathália Diórgenes Ferreira Lima (2020), mulher negra, assistente social, professora e pesquisadora do campo do aborto e da saúde reprodutiva. Em seu trabalho, realizado no Sertão de Pernambuco, ficou evidente que o caráter dinâmico e dialético da maternidade na discursividade, destacando que, para as mulheres negras, pobres, residentes das zonas rurais, o valor compulsório da maternidade como lugar romantizado não se aplica do mesmo modo do que para mulheres brancas. Embora existam discursos que produzem a colonialidade da maternidade por meio da atribuição de caráter biológico e religioso ao exercício desta, existem tensões que evidenciam que a subjetivação não é uniforme, que é mediada por fatores como a raça, geração, classe e território. O racismo brasileiro alega preocupações relativas à pobreza e população, hierarquizando as possibilidades de maternidade.

Lima (2020) questiona, assim, quem pode ser mãe dentro da matriz de dominação do racismo patriarcal brasileiro e apresenta um relato etnográfico em que presenciou Eliane, uma mulher negra, de 27 anos, com três filhos e em processo de separação, ser levada ao serviço de saúde por alguém da família do ex-cônjuge, uma mulher branca, de 40 anos, que alega que “a rua toda quer a laqueadura de Eliane”. O atendimento no planejamento familiar é realizado sem respeitar a autonomia de Eliane sobre o próprio corpo, há uma invasão legitimada socialmente sobre sua política reprodutiva – situação similar à de Camila, que assiste com frequência seus filhos serem reduzidos a números, sua capacidade de discernimento ser questionada. Lima (2020) reflete que “a rua inteira” vigia e torce para que a vida reprodutiva

de uma jovem negra seja encerrada apenas pelo desejo de afirmar que seu corpo não lhe pertence: “esse corpo pertence à violência sexual, ao tráfico de mulheres, à cristalização da figura da mulata nua no carnaval, ao trabalho doméstico mal remunerado” (p. 202). Uma tentativa de afirmar seu lugar como colonizada, desprovida de complexidade e encerrada em estereótipos reificados.

Nesse sentido, há em Camila uma busca afirmada em ser retirada do lugar de “a” mãe, que, por ter quatro filhos, estaria imbuída de um saber maior sobre essa condição, destacando o caráter experimental de cada relação que desenvolve com seus filhos. Ela recusa os lugares habitualmente construídos para mulheres negras, revelando-se jovem, vulnerável e em atrito com o estereótipo da “mãe preta”, desconfiando do título de guerreira que a desumaniza, esconde suas contradições, seu trabalho de cuidado e seu adoecimento. Silva (2021) analisa tal titulação como algo que até pode ser compreensível do ponto de vista pessoal, mas que politicamente não é estratégico, especialmente para mulheres negras.

É até compreensível que mulheres que superam a si mesmas para pôr a coragem acima do medo, apesar de tudo, sejam chamadas de guerreiras pelo vínculo da palavra com a ideia de luta, entretanto cabe esclarecer que não se trata de escolha de vida difícil, de desafios que se prefere enfrentar, de problemas que se cria para ter que solucionar. Se trata de sobrecarga de preocupações, de demandas, de responsabilidades, de compromissos, de resoluções que comumente deveriam ser compartilhadas entre duas ou mais pessoas, mas recaem sobre uma única mulher. Isso não é bom, não é fácil, não é justo, e implica diretamente na disposição para a vida, na saúde física, mental e emocional dessa mulher. Que sejam reconhecidas como guerreiras de uma batalha solitária não escolhida nem desejada, isso sim! Não como elogio que pretende exaltar a capacidade de existir, acima de tudo, apesar de tanto, além de muito. Não exigir dessa dita “mulher guerreira” disponibilidade de tempo, de energia, de sorrisos, de escuta, de presença, gratidão, exemplo de autoconhecimento e de força interminável, porque ela sempre dá conta de ser o que esperam dela, já é um bom exercício de entendimento e empatia, de sororidade, de dororidade no caso de mulheres pretas, de acolhimento da realidade bastante diversa de cada mãe-mulher. Ninguém paga as despesas de uma família e suas contas mensais com fortaleza, sorrisos, autoconhecimento e gratidão pela vida. Desconhecer isso tem nome e se chama ausência de consciência de classe. Vivemos num país muitíssimo desigual no que se refere a oportunidades e direitos exercidos! (SILVA, 2021, p. 14-15).

É justamente o aspecto político da condição de guerreira que é denunciado por Camila, que possui uma postura autorreflexiva muito significativa e posiciona sua situação como representativa de outras milhares de mães “solo” com as quais ela possui contato como *digital influencer*. Ao contrário de Paula e Daniela, por exemplo, que possuem leituras mais pessoais e individualizantes sobre os caminhos para maior qualidade de vida, Camila faz uma leitura mais estrutural, macropolítica e em consonância com valores de uma responsabilidade social compartilhada sobre a educação das crianças.

Aléxya: E o que você acha que é preciso para que uma mãe ‘solo’ tenha qualidade de vida?

Eu acredito que tudo começa lá na política, com a criação de políticas públicas que envolvam as mães, principalmente as mães ‘solos’. Porque a gente não tem nada, política pública nenhuma. A escola acaba se tornando uma rede de apoio, então, se tu não tem uma vaga no teu filho em uma creche pública, como que tu vai trabalhar e trazer o sustento para tua casa? Eu tenho a sorte de trabalhar em casa, mas e quem não tem? Quem precisa trabalhar em algum lugar e não com quem deixar os filhos, sabe? Isso é um dominó, porque tu não tem uma creche para deixar teu filho, daí tu não tem como se sustentar, a tua qualidade de vida já fica pior. Já começa nisso. Quando tu tem uma rede de apoio tu consegue trabalhar sossegada para trazer o mínimo para tua casa, acho que tua vida muda muito. Eu sei por mim, porque no começo da minha separação, que foi um pouco antes da pandemia, eu não tinha uma renda fixa, daí eu me vi sozinha com quatro crianças, eu tive que fazer muitas escolhas, recebi muita ajuda. Muitas vezes a gente tinha para comer só o principal, era arroz e feijão no almoço e janta e, no café, era o pão com leite. Não tinha a fruta, não tinha iogurte, não tinha bolacha, não tinha nenhuma outra coisa e eu sei que essa é a realidade de milhares de mulheres. Com a pandemia isso aumentou muito, porque muitas mulheres se separaram durante a pandemia. Tem casos de mães ‘solo’, mesmo com o auxílio emergencial, que não conseguiram receber porque o genitor das crianças colocou os filhos como dependentes deles, sendo que não moravam com os filhos e as mães ficaram sem receber. É um dominó, uma coisa vai levando a outra (Camila, 27 de maio de 2022, interlocutora).

Em diálogo com sua perspectiva, destaco texto publicado por Leão (2019), no qual a posição de guerreira é novamente questionada e há a defesa por maior liberdade no que tange à subjetividade materna.

É MUITO FÁCIL ME CONFUNDIR COM UMA “GUERREIRA”, e olha que eu não nasci guerreira ou com qualquer ambição de constantemente ser forte. Eu nasci gostando de ler, desenhar, conversar, viajar, ver cores, montar quebra-cabeça e ser livre. Mas enquanto crescia aprendi que toda jornada individual embarca num momento histórico, imersa em símbolos culturais que te condenam mesmo antes que você possa fazer algo mais que apenas chorar de fome. Eu nasci mulher, periférica, branca, filha de retirantes, cria do ensino público, me descobri gorda e vivi inúmeras violências que não gostaria de ter vivido. Tudo isso poderia ser de alguma forma romantizado em uma história de superação, ainda mais depois de ter me tornado mãe como me tornei, mas isso não seria real. Porque EU NÃO SOU GUERREIRA, eu não me alistei para guerra alguma, eu só caí no front com uma camisola desbotada e florida que minha mãe costurou, tendo de proteger meu sexo da sociedade, de homens mais velhos e, mais adiante, dos da minha própria idade, e ainda brigar todo dia por oportunidade, igualdade e reconhecimento em todas as outras áreas da minha vida. Conheço milhares de mulheres, mas não conheço nenhuma que seja forte, dura ou calejada porque resolveu ser. A gente só é o que é porque sobreviver é preciso, e viver nesse lugar sem a Nós não queremos viver uma vida em angústia e ansiedade. Nós não queremos naufragar em um mar de culpa e hiper-responsabilização para ver de longe os nossos filhos crescerem. É muito menos ter de aguentar essa vida inteira caladas para nos resignarmos a ganhar um “que guerreira você é” depois que já estivermos aniquiladas dessa batalha. Não. Dessa tal guerra que nos torna guerreiras, eu quero ver o fim de

pé. Para rir com nossos filhos no café da manhã, para ter forças e tempo de brincar no parque possibilidade de compartilhar e repensar com outras mulheres nossas jornadas torna nossa pele insensível. Nós não queremos ser personagens de histórias épicas de um cotidiano opressor, para ler os livros com paciência nos finais das noites, para viver a mulher que realmente somos e permitir que essa mulher, em respeito a todas as suas potências, tenha a liberdade de se inventar como a mãe que for. Que a nossa luta seja sobre nos aproximar do que a gente ama, e não sobre sobreviver àquilo que nos aniquila (LEÃO, 2019, n.p.).

Considero suas declarações uma espécie de clamor por novas possibilidades subjetivantes no que tange à maternidade. Em um resumo reflexivo da condição de ‘mãe solo’ como nova possibilidade, que se produz em relação à norma, se reconhece em condição de Outridade, mas que busca a afirmação de novos lugares, a partir de uma resistência infrapolítica, também apresento o relato de Yjí (2021), interlocutora/referência já mencionada:

Abro a janela e o coração. Me olho no espelho.

Me deparo com todos os meus medos. O medo de errar, medo de fracassar, medo de não ascender, e virar mais uma nas estatísticas. O medo é nosso combustível e nossa autossabotagem na mesma proporção. Enxergo hoje em minha maternidade ‘solo’ o meu despir-se para o mundo, em aceitação, autoconhecimento, oralidade em comunidade e ancestralidade. Encontro com minha mãe (em memória) e com todas as yas, irmãs, rainhas que me cercam e me cuidam.

Minha mãe foi a melhor mãe para o meu mundo. Meu melhor presente. Vê-la quando criança segurando o mundo nas costas era difícil. Eu que acrava que resiliência era aguentar todas as pancadas da vida porque, se estávamos naquela situação, nascemos para isso. Hoje me enxergo precisando ser paciente e resiliente comigo. Enxergo que, como mulheres negras, sempre seremos pressionadas e cobradas. Subjugadas, subestimadas, escravizadas, intituladas como produto, e ter capacidade de não ceder a esse massacre psicológico e estrutural, seguindo minha intuição, é propagar o meu legado. [..]

Precisamos ser aliadas, ser nossas raízes ancestrais caminhando juntas. Intuição, alicerce uma das outras. Colo para recomençar o dia. Acho que é o que nós mais sentimos falta na força do “solo” de uma maternidade preta. Todo dia é um desafio. Todo dia é uma cobrança, todo dia traz uma sentença e uma resposta. O silêncio também é resposta. O medo de perder o controle de tudo me autossabotava a subestimar minha força. Entender que entre desejar afeto, companhia, construir laços e depender disso para viver, existe uma linha tênue. Que não devo me sujeitar a relacionamentos para compor uma visão social, e admitir o que sinto faz todo sentido na minha caminhada. O quanto nós nos permitimos estar vulneráveis e vivenciar o que sentimos? Fica a reflexão.

O autoconhecimento é um processo doloroso, mas compreendê-lo, aprender o tempo das coisas, é sublime, é renascimento. Pérola é meu renascimento, eu estou crescendo junto com ela.

E isso não é um final feliz, é uma continuidade, um fluxo, um caminho de quem busca se respeitar para respeitar o outro acima de tudo. A vitória éter a oportunidade de estar aqui. E no encontro das coisas achar seus sentidos.

Aprender a ter paciência, a entender que não vou ter o controle sobre tudo e está tudo bem. Respeitar minha exaustão, e enxergar meus esforços e méritos. Estar em corpo e mente sã para construir uma boa maternidade, pelo menos para que ela seja menos dolorosa (YJÍ, 2021, p. 81-86, interlocutora).

Vejo algo de muito poderoso se delinear quando a maternidade de sua mãe é comparada com a sua e indica uma atualização que incide também na criança, Pérola, filha de Yjí (2021). É um trabalho político de manter-se viva não apenas no âmbito da sobrevivência, como foi necessário às suas ancestrais, mas viva em comunhão, em acolhimento, em saúde mental, em vínculos que façam sentido, que somem e compartilhem, de modo a construir lugares de esperança e potência si e para as crianças. São as fraturas produzidas na subjetividade, que guardam as hierarquias e a dororidade produzidas pela norma colonial/moderna, mas que encontram seres vivos, dinâmicos, que a cada geração produzem, de maneira controversa e múltipla, outros jeitos de existir.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho é fruto de dois principais encontros mobilizantes: o encontro de inquietações no campo da chefia familiar feminina, no qual me insiro há algum tempo, com a Teoria Decolonial, que revirou meu modo de pensar e observar o mundo nos últimos anos; e o meu encontro enquanto pesquisadora com a vivência e perspectiva de mulheres que exercem/exerceram a maternidade em condição "solo". A partir das repercussões de tais encontros, estabeleci como objetivos do estudo, aprioristicamente, tecer uma análise feminista decolonial das maternidades “solo”/”solteiras” em produção no Brasil. Para tanto, objetivei também compreender como se constroem as categorias “mãe solo” e “mãe solteira” a partir da noção de colonialidade; compreender os aspectos subjetivantes da colonialidade sob aquelas que maternam/maternaram de maneira ‘solo’ ou solteiras; e evidenciar as perspectivas de mães que exercem maternidades conflitantes com a norma colonial/moderna.

Com tais objetivos, fazendo uso da perspectiva Feminista Decolonial, de teóricos do campo da chefia familiar feminina e me referenciando em mulheres que são mães e consideram-se em dissidência em relação à norma da maternidade, argumento a existência de uma colonialidade da maternidade, que implica em uma subjetivação generificada de mãe/esposa, produzindo noções normativas de gênero, maternidade, sexualidade e família, em um “grande combo” ao qual mulheres significadas como "mães solteiras" são comparadas, hierarquizadas e negativas. Argumento, ainda, que aquelas nomeadas como "mães solteiras" ou "mães solo" no Brasil formam a Diferença Colonial, por sua condição partilhada de colonizadas a quem a normatividade colonial/moderna busca subjetivar como mulheres, mas que, no entanto, sendo o gênero uma imposição colonial, também é algo que não as identifica por completo, colocando a condição de cisheteromulheridade como um lugar inalcançável a elas.

Emily, enquanto jovem indígena, residente no interior do Norte do País, cuja realidade é formada por ‘mulheres’ que exercem a maternidade sem a presença de um pai. Paula, mulher negra e lésbica, periférica de uma grande capital do Nordeste, cujo desejo de afirmação de uma família que não fosse nuclear foi tão intenso que a compeliu a buscar métodos não usuais para conceber. Daniela, mulher parda residente no interior do Centro-Oeste, que encontra desafios para estabelecer uma subjetividade alternativa mediante um contexto que naturaliza seu sofrimento e romantiza seu sacrifício, mas que tem buscado formas de manter-se viva subjetivamente, ainda que de modo infrapolítico. Femmenath, mulher branca, artista, lésbica, residente em uma capital do Sudeste brasileiro, que tem desafiado a heteronormatividade e

buscado construir uma maternidade partilhada, sensível ao desenvolvimento de seu filho como sujeito com autonomia. Clarice, mulher branca, também artista e residente em uma capital do Sudeste, que se vê questionando os lugares subjetivantes destinados a ela, enquanto oriunda do interior do Sul do País. Camila, uma mulher negra, *digital influencer*, residente em uma capital do Sul, que faz a defesa da maternidade como artesanal, experimental, dependente da relação construída com cada criança, recusando ser colocada no âmbito da santificação ou do misticismo.

A condição inerente de não adequação à norma se duplica (e se multiplica muitas vezes mais), quando aspectos fundamentais da cisheteromulheridade são negados por elas, seja por escolha ou não: quando ocorre a recusa da família nuclear, a recusa do casamento heterossexual monogâmico, a escolha por uma maternidade compartilhada, o exercício de uma vida sexual ativa, entre outros inúmeros aspectos de alegada incompatibilidade com o lugar generificado de "mulher". Assim, também tomei como premissa o desejo de construir um estudo que fosse cuidadoso em transparecer não somente o caráter normativo que a maternidade possui enquanto modo de subjetivação alinhado com o paradigma da modernidade/colonialidade, como também evidenciasse a existência de modos outros de subjetivação em relação não somente à maternidade, como também em relação à própria existência diante do mundo. Modos outros que podem tanto se ancorar em ancestralidades suprimidas pela colonialidade, mas que nunca desapareceram por completo, de matrizes africanas e indígenas, como também podem ser inventados por elas, descobertos pela coletivização de suas questões, na recusa do isolamento materno. Sempre destacando que tais modos outros, a partir da colonialidade do ser, do poder e do saber, encontram na subjetividade lugar de disputa, de conflito, afirmando resistências que nem sempre operam em recusa à norma, por vezem atuam em negociação, subversão infrapolítica.

No que tange as suas resistências, encontrei-as em processo de subjetivação ativa, em busca por construir relações com suas maternidades que sejam menos engendradas pela norma e que haja mais espaço de autonomia, práticas de liberdade e saúde mental. A falta de suporte social cobra um preço simbólico significativo e produz adoecimentos, de modo que há um consenso sobre a necessidade de redes de apoio e de políticas públicas que produzam a liberação de tempo. Há também uma espécie de desilusão em relação aos relacionamentos heterossexuais monogâmicos, de modo que o casamento chega a ser contestado como instituição, a não ser entre aquelas que se relacionam com mulheres. Elas questionam o enrijecimento subjetivo exigido a quem se torna mãe e a romantização do sacrifício, apostando na manutenção de outras fontes de identificação pessoal, se apresentando como múltiplas,

exercendo inúmeras atividades simultâneas, embora ainda estejam sobrecarregadas com a falta de suporte. São resistências que encontram graus diferentes de exercício, às vezes ainda muito insipientes, surgindo no âmbito do questionamento até pelas poucas possibilidades de agência que elas possuem, outras vezes são resistências mais publicizadas, não apenas divulgadas na internet como também resistências pelas quais elas sofreram sanções intrafamiliares e financeiras. São mães que têm se recusado a se estabelecer em comparação a uma norma, que estão efetivamente criando modos de subjetivarem a si mesmas, construindo redes de interconhecimento on-line, trocando experiências e criando referências possíveis para maternidades outras.

Para além dos resultados do campo, considero importante destacar que o contato com o feminismo decolonial não suscitou apenas repercussões que se limitam à análise teórica, mas trouxe questionamento, inclusive, sobre as condições de produção do conhecimento. Desafiando a colonialidade do saber, busquei negociar alguns aspectos metodológicos e considero – seguindo o debate já inaugurado no campo há algum tempo, mas ainda insipiente em termos de ciência hegemônica – aquelas que exercem a maternidade em dissidência para além da condição de interlocutoras, também como referências teóricas, entendendo que seus saberes não são menos legítimos pela parcialidade de suas produções, pelo contrário: todos somos parciais e o lugar de onde elas falam atribui condições históricas únicas de perspectiva. Do mesmo modo, meu lugar de fala é anunciado não apenas como modo de me situar, mas também como parte da análise, permitindo engendrar a maneira como meu olhar se constrói, evidenciando a subjetivação colonizadora também em mim, nos meus e em meu território.

Além disso, a subversão dos saberes legítimos também ocorre na incorporação da arte como parte do material de análise e de referência, produzindo criativamente meu caminho de pesquisa, permitindo que o campo do sensível interfira na produção a todo o tempo. O encontro intersubjetivo com cada uma delas foi importante, visto que eu, que não sou mãe, dependi delas para sentir, compreender e fazer com que possa ser sentido e compreendido aquilo que é do âmbito das suas experiências e reflexões. Pessoas com diferentes pertencimentos raciais, territoriais, de sexualidade e relacionamentos muito particulares com a vivência da maternidade. Diante desse desafio, senti que a arte poderia ser uma via para tentar representar e transmitir de que maneira toquei/fui tocada por cada encontro. Essa, inclusive, é uma habilidade que a subjetivação colonial/moderna, que nos avalia pela produtividade, havia silenciado em mim, mas que fiz o esforço ativo de fazer ressurgir.

Nesse sentido, acredito que a academia deveria ser um lugar mais receptivo à maternidade, ser uma experiência coletivizada, que acolha outras formas de produção de

conhecimento que não a tese nos moldes ABNT e de atividades acadêmicas possíveis, ser um lugar que as pessoas possam de fato ocupar, arejando as paredes dos prédios que protegem as mesmas pessoas ou que obrigam pessoas diferentes a produzirem como se fossem pessoas que já morreram. Eu mesma não consegui trazer minha tese para um âmbito de produção mais coletivo, mais propositivo, grupal e artístico – ainda que não fosse o objetivo inicial. Não ‘culpo’ apenas a pandemia ou minhas limitações pessoais, mas também a falta de tempo das mães que encontro pelo caminho, a falta de rede disposta a socializar a maternidade, de uma governamentalidade que opere para que elas também possam estar nos lugares e terem tempo de atuar em outras facetas de seus desejos pessoais/políticos. Acredito firmemente que elas moveriam o mundo se houvesse tempo. E sei que a sobrecarga produzida sobre elas é política. E, portanto, é também nossa função denunciar e produzir espaços que lhes deem condições de participar. Inclusive, meu esforço em provocá-las artisticamente não se encerra com a defesa da tese: foi minha escolha em devolutiva e o canal de comunicação aberto pode servir para trocas e produções futuras.

Há, também, aspectos da temática de que não dei conta e acredito que merecem uma incursão mais profunda, como, por exemplo, uma análise que levantasse algumas das cosmologias e práticas de maternidade de povos originários no Brasil, que poderiam ajudar a começar a compreender a hibridização das subjetividades correntes e, mais que isso, fornecer ancoragem àquelas que, como Clarice, não sabiam como fazer e copiaram o modelo normativo que produzia sofrimento. Ou, ainda, maior aprofundamento nas diferenças raciais que constituem normas e experiências de maternidade distintas, que ainda é um ponto em que meu repertório está se desenvolvendo. Apesar da exaustão, fico com um desejo por mais, por caminhar por experiências mais artísticas e grupais, por retomar o contato presencial que me iniciou como pesquisadora, por ser eu mesma algo diferente na academia e por colaborar para que outras mais (mais diferentes ainda) venham também. Acredito na potência de caminhos que enveredem pelos processos grupais, especialmente porque a coletivização, mesmo quando on-line, possui grande impacto na transformação pessoal, é ferramenta útil de subjetivação ativa e permite às pessoas espaços potenciais para dedicarem-se à produção de si mesmas.

Espero que este trabalho possa ajudar a abrir caminho para a compreensão dos efeitos da colonialidade em diversos âmbitos da vida pública e privada, como outros trabalhos têm somado nesse sentido. Os efeitos psíquicos do racismo e o pacto da branquitude poucas vezes permitem que a sociedade brasileira examine a si mesma e reconheça como ainda atua na subjetivação das pessoas com base em um paradigma de modernidade colonial. Até por isso, é fundamental que a produção em psicologia no Brasil busque construir referências próprias,

historicizadas, localizadas, em diálogo com as famílias e subjetividades híbridas, ativas, dinâmicas que aqui existem. Que a psicologia não sirva a uma subjetivação normativa, comparativa, hierarquizante – como tantas vezes é feito no campo da maternidade e, mais ainda, no campo do desenvolvimento infantil.

Espero que este trabalho possa ser ferramenta para que as famílias e as mães não sejam vistas como falhas, comparáveis a um projeto de família que não as representa. E, em outra via, espero ter conseguido entregar referências representativas de maternidade mais aproximadas das condições plurais existentes, que são do campo do possível e que permitam o exercício de uma vida menos normativa e com mais autonomia.

Gosto de pensar que, ainda que como um primeiro passo, minha pesquisa tenha reverberado em minhas interlocutoras também, especialmente diante da relação que construímos. Emocionei-me ao ver, nas redes sociais, que Femmenath foi contratada para fazer uma arte na casa de uma família chefiada por duas mulheres negras, casadas, com duas crianças, onde ela representou a família em desenho feito na parede e escreveu sobre elas “maternidade decolonial” (como se trata da imagem de terceiros, não trouxe a arte na tese), termo que ela me disse, durante nosso diálogo, ter sido apresentado por mim a ela. Esse momento me deu a esperança de que eu tenha conseguido atingir o objetivo de produzir um material que seja acessível e interessante não apenas para quem está no meio acadêmico, que eu não esteja falando de fenômenos muito abstratos e pouco relacionados com o cotidiano das pessoas com quem estive em contato. Eu aprendi muito com elas e espero ter sido capaz de socializar esse conhecimento adquirido, que é valioso, legítimo, potente e que deve passar a configurar aquilo que temos chamado de “conhecimento científico”.

REFERÊNCIAS

- AULAGNIER, Piera. **A violência da interpretação**: do pictograma ao enunciado. Editora Imago, 1975.
- ARRAIS, Rebecca Holanda; GOMES, Isabel Cristina; CAMPOS, Elisa Maria Parahyba. A monoparentalidade por opção e seus aspectos psicossociais: estudo de revisão integrativa. **Rev. SPAGESP**, Ribeirão Preto, v. 20, n.1, p. 39-53, jan. 2019.
- ARROBA, Anna. Un mara, una madre: “hijos de...” en um país sin padres. **Revista Realidad**, n^a 134, p. 677-696, 2012.
- AUTO, Luciana da Fonseca Lima Brasileiro. **Projeto individual de maternidade**: entre o desejo e o direito. 2013. 106 fl. Dissertação de Mestrado em Direito – Programa de Pós-graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas /FDR, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- BARBOBA, Catarina. Massacre de Eldorado do Carajás completa 24 anos: "Um dia para não esquecer". **Brasil de Fato**. 17 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/04/17/massacre-de-eldorado-do-carajas-completa-24-anos-um-dia-para-nao-esquecer>> Acesso em 29 de junho de 2023.
- BENTO, Cida. **Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERTO, Danila. Subjetividades clandestinas: a escrita de si como lugar da experiência. **Anais I Seminário Internacional da Pós-graduação em Ciências Sociais**. Unesp – Marília, 2017.
- BRIGGS, Thainá. (Org.). **Mães Pretas**: maternidade solo e dororidade. 2. ed. São Paulo: Editora Conejo, 2021.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARRETEIRO, Tereza Cristina. Sofrimentos sociais em debate. **Psicologia USP**, v. 14, n. 3, p. 57–72, 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000300006>> Acesso em 29 de junho de 2023.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. (Org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 80-88.
- CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da Violência – 2017**. Brasília: IPEA, 2017.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019 [1990].
- COSTA, Cláudia de Lima. Feminismos descoloniais para além do humano. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 929–934, set. 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/qNnTL8TXntRD55pTsqWVq7g/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em 29 de junho de 2023.
- COSTA, Florença Ávila de Oliveira; MARRA, Marlene Magnabosco. Família Brasileiras Chefiadas por Mulheres Pobres e Monoparentalidade Feminina: risco e proteção. **Revista Brasileira de Psicodrama**. v. 21. n. 1. p. 141-156. 2013.

- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, p. 24-32.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 120-139.
- ELIACHEFF, Caroline; HEINICH, Nathalie. **Mães-filhas: uma relação a três.** 1. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.
- FALCÃO, Raissa Rodrigues. **Narrativas sobre (des)esperança entre pessoas jovens cis egressas de institucionalização: uma inter-invenção psicanalítica-contracolonial-feminista.** Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2022.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2020.
- FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, n. 17-18, p. 9-79, 2002.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. **Psicologia, uma (nova) introdução: uma visão histórica da psicologia como ciência.** São Paulo: EDUC, 2008.
- FONSECA, Claudia. Olhares antropológicos sobre a família contemporânea. *In*: ALTHOFF, Coleta Rinaldi; ELSÉN, Ingrid; NITSCHKE, Rosane G. (Orgs.). **Pesquisando a família: olhares contemporâneos.** Florianópolis: Papa-livro Editora. 2004.
- FRANÇA, Fagner Torres de. Metodologias decoloniais: um museu de grandes novidades?. **Cadernos de estudos culturais**, Campo Grande, MS, v. 2, p. 77-88, jul./dez. 2020.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HARDING, Sandra. **The science question in feminism.** Ithaca: Cornell Univ. Press, 1986.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, 5, 1995, 7-41.
- HINE, Chistine. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. **Cadernos de Campo**, 29(2), 2021.
- HITA, Maria Gabriela. **A casa das mulheres n'outro terreiro: famílias matriarcais em Salvador-Bahia.** Salvador: EDUFBA, 2014.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação.** Episódios de racismo cotidiano Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Edição Kindle.
- KUPFER, Mariana. **Eu, mãe e pai: a maternidade independente como escolha.** Barueri: Manole, 2019.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947].

LEÃO, Flávia Elso. **Adoção e monoparentalidade**: a escolha pela maternidade em mulheres solteiras. 100 páginas. Mestrado em Psicologia (Dissertação) – Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria-RS: UFSM, 2015.

LEÃO, Thaiz. **O exército de uma mulher só**. Editora Belas-Letras, 2019.

LIMA, Alexya Cristal Brandão; SILVA, Talitha Lúcia Macêdo da. Gravidez na Adolescência: repercussões deste fenômeno na construção da identidade. *In*: NEVES, Leandro Roberto; RAMOS, Carlos Eduardo. (Orgs.). **Psicologia**: relatos e experiências. Boa Vista: Editora da UFRR. 2017, p. 109-126.

LIMA, Alexya Cristal Brandão. **Das mulheres de família às famílias das mulheres**: um olhar sobre as matriarcas. 97 páginas. Graduação em Psicologia (Monografia) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista: UFRR, 2017.

LIMA, Alexya Cristal Brandão. **Mulheres rurais chefes de família**: demandas, redes e relações de gênero no Sertão pernambucano. 125 páginas. Mestrado em Psicologia (Dissertação) – Programa de Pós-graduação em Psicologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2019.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, 22(3), 2014, p. 935–952. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>> Acesso em 29 de junho de 2023.

LUGONES, um. Colonialidade e Gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

MACEDO, Ana Cláudia Beserra. **Colonialidade da sexualidade**: uma análise comparada e colaborativa sobre violência em relações lésbicas em Bogotá, Brasília e Cidade do México. 2020. 214 f., il. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília. Brasília: UNB, 2020.

MACEDO, Márcia dos Santos. Mulheres chefes de família e a perspectiva de gênero: trajetória de um tema e a crítica sobre a feminização da pobreza. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 21, n. 53, p. 389-404, 2008.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Editora Autêntica, 2019, p. 31-66.

MARIN, Ângela Helena; PICCININI, Cesar Augusto. Comportamentos e práticas educativas maternas em famílias de mães solteiras e famílias nucleares. **Psicol. estud.**, Maringá, v. 12, n. 1, p. 13-22, Apr. 2007.

MARIN, Ângela; PICCININI, Cesar Augusto. Famílias uniparentais: a mãe solteira na literatura. **PSICO**, 40(4), 422–429, 2009.

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 154-171.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. De por qu179odernidadsumio un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva179odernidadeernidad occidental y el fin de la política de identidade. **Solar**, año 12, v. 12, n. 1, Lima, 2016.

NASCIMENTO, Tatiana. Felicidade, fartura, folia y fé. @tatiananascimento. **Instagram**, 30 set. 2022. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CjI9J27OOJJ/>> Acesso em 29 de junho de 2023.

NUNES, Sílvia Alexim. Maternidade na adolescência e biopoder. **Revista EPOS**, Rio de Janeiro – RJ, v.4, n. 1, jan-jun de 2013; ISSN 2178-700X. 1. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epos/v4n1/06.pdf>> Acesso em 29 de junho de 2023.

NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel de; LAGO, Mara Coelho de Souza. **Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena**. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – UFJF, v. 16 n. 3, dezembro, 2021.

OCAÑA, Alexander Ortiz; LÓPEZ, Maria Isabel. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. **Hallazgos**, 16(31), 2019, p. 147-166. Doi: <<https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>> Acesso em 29 de junho de 2023.

OLIVEIRA, Luiz H. S. “Escrevivências”: rastros biográficos em Becos da memória, de Conceição Evaristo. Terra roxa e outras terras – **Revista de Estudos Literários**. v.17-B, p. 85-94. 2009.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 84-95.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARREIRAS, Carolina; LINS, Beatriz Acioly; FREITAS, Eliane Tânia de. Estratégias para pensar o digital. **Cadernos de Campo**, 29(2), 2020.

PASSOS, Roberta Evelyn. **Mãe solo: guerreira uma ova! Recôncavo Baiano**, 2021.

PERUCCHI, Juliana; BEIRAO, Aline Maiochi. Novos arranjos familiares: paternidade, parentalidade e relações de gênero sob o olhar de mulheres chefes de família. **Psicol. clín.**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 57-69, Dec. 2007.

PICCININI, Cesar Augusto *et al.* Responsividade materna em famílias de mães solteiras e famílias nucleares no terceiro mês de vida da criança. **Estud. psicol.** (Natal), Natal, v. 12, n. 2, p. 109-117, 2007.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. Editora Nós, 2017.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. Mãe preta por adoção: tão mãe quanto. In: BRIGGS, Thainá. (Org). **Mães Pretas: maternidade solo e dororidade**. 2. ed. São Paulo: Editora Conejo, 2021, p. 21-24.

PINTO, Rosa Maria Ferreira *et al.* Condição feminina de mulheres chefes de família em situação de vulnerabilidade social. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 105, p. 167-179, Mar. 2011.

PISANO, Margarita. **Julia, quiero que seas feliz**. Chile: Lom Ediciones, 2004.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf> Acesso em 29 de junho de 2023.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas: Unicamp, 2012.

REIS, José Roberto Tozoni. **Família, Emoção e Ideologia**. In: LANE, S. T. M. e CODO, W. (orgs). *Psicologia Social: o homem em movimento*. 13ª Edição. São Paulo. Brasiliense. 2004.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. **Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. São Paulo: Autêntica, 2020.

SAMARA, Eni de Mesquita. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 4ª Edição, 2004.

SANTOS, Paulo Alexandre Almeida; OLIVEIRA, André Nagalli de; MARQUES, Gustavo Pereira. Nós. In: DJONGA. **Nu**. Gravadora Ceia. 2021.

SEOANE, Carolina Martins. **Eu, mãe solteira**. São Paulo: Linea. 2019.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES** [Online], 18, 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/eces/1533> DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>> Acesso em 29 de junho de 2023.

SCOTT, Russell Parry. Ruralidade e mulheres responsáveis por domicílios no Norte e no Nordeste. **Revista Estudos Feministas**, 15(2), 2007, p. 425–436. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000200009>> Acesso em 29 de junho de 2023.

SCOTT, Russell Parry. **Famílias brasileiras: poderes, desigualdades e solidariedades**. Editora Universitária. Recife. 2011, p. 135-157.

SILVA, Caroline. G.; CASSIANO, Kátia. K.; CORDEIRO, Douglas F. Mãe solo, feminismo e Instagram: análise descritiva utilizando mineração de dados. In: Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste (Intercom), XXI, Goiânia, 2019. **Anais...**, Goiânia: Intercom, 2019.

SILVA, Talitha Lúcia Macêdo da; BENTO, Halaíne Caroline Pessoa; LIMA, Aléxya Cristal Brandão. Adolescência e sexualidade: uma intervenção educativa em uma escola pública de Boa Vista - Roraima. **Compartilhar**, v. 3, p. 30-33, 2019.

SILVA, Telma Maria Gomes Olzany. **Experiências psicossociais e de atenção à saúde em famílias de baixa renda chefiadas por mulheres**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo: Faculdade de Psicologia e Fonoaudiologia, 2005.

SOUZA, Rosângela Gomes de. **Maternidade solitária: relatos de mães solteiras de classes populares**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

TESTONI, Raquel Jaqueline Freiberger; TONELLI, Maria Juracy Filgueiras. Permanências e rupturas: sentidos de gênero em mulheres chefes de família. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 40-48, apr. 2006.

YJÍ, Jessica. Do lado de cá. In: BRIGGS, Thainá. (Org.). **Mães Pretas: maternidade solo e dororidade**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Conejo, 2021, p. 81-86.

VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., MOUTINHO, L. (Orgs.). **Enlaçando sexualidades: uma tessitura**

interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 249-270. ISBN: 978-85-232-1866-9. Disponível em: <<https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>> Acesso em 29 de junho de 2023.

WOORTMANN, Klass. **A família das mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/CNPQ, 1987.